

Función Social y Control Social

Por Gonzalo Cadavid Uribe

Todo orden es resultado de una ley. No existe el uno sin la otra, como tampoco existe ley que no genere su orden específico. Pero la ley debe tener su fuente que la justifique. Nada se hace "porque sí". En tal virtud, nada puede ordenarse sin una razón suficiente. Sin embargo, la razón no brota espontáneamente, no se justifica a sí misma. Cuando yo alego razón para hacer una cosa es porque tengo el derecho de hacerla. Y este derecho debe estar respaldado por una norma que me cobije a mí, y a aquellos sobre quienes va a caer el resultado de mi acción. Es decir, una norma suprapersonal, que podamos alegar todos con igual derecho. Así, la norma es una moral que a través del derecho se expresa en una ley, para generar un orden. En este aspecto, el más importante de los temas antecedentes del orden social es la moral.

La moral

Cuando el Evangelio nos narra las maldiciones que Cristo echó sobre los escandalosos y cuando nos cuenta su sentencia sobre el adulterio, según la cual "todo el que mira a una mujer con deseo, ya adulteró con ella en su corazón", está poniéndonos de presente dos categorías de acciones que, desde el punto de vista de la sociología, tienen diverso contenido. El moralista no podrá desentenderse de ninguna de ellas, porque para él ambas vienen cargadas de significación moral idéntica o al menos semejante. Por su parte, el sociólogo no podrá entendedérselas sino con la primera, con la presencia del escándalo, y en tanto que ella se haga visible, palpable, influyente en áreas sociales; es decir, mientras sea una conducta tangible en la interacción. La intencionalidad o inintencionalidad no puede presumirse, en sociología, sino en la acción. Cuando esas características no se dan en ésta, no son materia para el sociólogo. El deseo abscondito, inconfesado, del hombre, mientras permanezca en la sola condición de deseo, no es tema de la sociología, que entiende en relaciones, no en sentimientos.

El problema que al sociólogo se presenta cuando intenta situar dentro de su especialidad el concepto de moral es exclusivamente un problema de perspectivas. La moral es un hecho; en filosofía es una pro-

blemática de honda trascendencia, como que envuelve en sí formas de expresión del ser tan vitales y discutidas como la libertad, el bien y lo bello. A más de esto, toda moral viene a trascender los conceptos religiosos, y se tiñe de adjetivaciones confesionales en cada sociedad. Para el sociólogo, la moral no puede tener sino una perspectiva social; tanto, que llega a confundirse en mucho con el ajuste a la sociedad, y así un hombre ajustado es, en términos sociológicos, un hombre que se realiza en todos sus aspectos de acuerdo con la moral de su sociedad.

Este concepto sitúa a la sociología en interrelación con las ciencias filosóficas, no en su servidora. En su carácter de historia natural de las formas sociales, debe aportar a las ciencias del hombre lo que aquéllas requieren para ampliar su horizonte hacia perspectivas de la conducta del individuo. Como interpretación de la persona, cada ciencia es un punto de mira sobre ésta. No hay ciencias totalizadoras. Y querer hacer totalizadora a una cualquiera es tratar de negar las otras o situarlas en una condición adjetiva, lo que, como primera medida, las desnaturaliza. Lo único totalizador es la persona; por ello es el principio de todo saber.

Así, consideramos a la persona como el ámbito primo donde toda ciencia se realiza. El hombre biológico es una realidad que se corresponde con el hombre psicológico y con el hombre social. No va por un lado lo biológico, por el otro lo psicológico, por el de más allá lo social. Toda disminución del hombre en cualquiera de esos campos le disminuye la capacidad en los otros; hay desajustes sociales por incapacidades físicas y psicológicas, como hay limitaciones psicológicas por desajustes sociales e irregularidades biológicas por inconexión social. Una moral personal desarmónica con la moral social presupone una falta de cohesión entre persona y sociedad.

Consideramos, pues, como primera cuestión, que la desconexión del hombre con su sociedad es una desconexión de él con la mayoría de su sociedad. Es decir, la expresión social es acción de mayorías socializadas. Cuando el refrán popular dice que "en pueblo de ciegos el tuerto es rey", está tratando de socializar la excepción, y no sólo de socializarla sino de situarla en status prominentes. Sociológicamente, en pueblo de ciegos el tuerto es un extraño, no un rey. Igual error sociológico se cometería diciendo que en pueblo de reprobos el sano es rey. En la moral del pueblo de ciegos no encaja el tuerto. O, lo que es lo mismo, las costumbres tradicionales de un hipotético pueblo de ciegos repelerían como inusitado al tuerto que en él viviera o a él llegara. En la sociedad de los ciegos el tuerto es un a-social.

Como en cualquiera sociedad no encaja precisamente el hombre que se salga de la normalidad. El desadaptado lo es de la normalidad, cualquiera que ésta sea. Lo es el monógamo en una sociedad polígama como el polígamo en una sociedad monógama. La normalidad social es la moral social. No la moral religiosa. En una sociedad católica, por ejemplo, la moral social se confunde con la moral religiosa, porque la normalidad está regida por ésta. Como en una sociedad musulmana la moral social será una moral altamente musulmana. Es decir, la moral religiosa empapa con su contenido la conducta social, y por ese medio se hace moral social, en lo que tiene de sociable aquella moral. Hay

un reducto del individuo que permanece bajo el imperativo de la moral religiosa y por sobre la moral social. Tal el caso del adulterio por solo movimiento interno; tal, también, el pensamiento consentido, con el que la sociología no cuenta. Como existen también espacios de moral social que no encuadran perfectamente dentro de la moral religiosa; si la ley del Estado, que es la moral social más ampliamente normativa, me dice que debo delatar al autor de un delito, y me abstengo de hacer esa delación, por un efectivo amor a ese prójimo, no porque me liguen a él lazos pasionales sino por cristiano amor a él como prójimo mío, estoy obrando dentro de una moral religiosa que se aparta de la moral social.

Esto está explícitamente vertido en imperativos sociales que se expresan en frases como “tal cosa no se hace”, “hay que hacer tal cosa”. Tanto ir sin corbata a una reunión que exige traje de etiqueta como quitar la vida a otro son actos que en lo social “no se hacen”. Mientras el uno es apenas conculcación de normas clasistas, el otro entraña un olvido más sustantivo de la moral. Es decir, el último compromete más profundamente a la persona, porque la pone ante una vacancia efectiva del amparo de lo trascendente de que hasta entonces había gozado. Pero en ambos casos el hombre sabe que su acto no está “justificado”.

Caemos aquí en la estructuración de la moral que el filósofo español Xavier Zubiri intenta, y que puede resumirse así:

Todo acto humano debe ser “justo”, es decir, ajustado a la realidad social, coherente con la circunstancia; en este caso hablaremos de **moral como estructura**. Por otro lado, ese mismo acto debe ser honesto, ético; llegamos entonces a la **moral como contenido**.

Es lógico que la **moral como contenido** nunca podrá desvincularse de la **moral como estructura**, ni ésta de aquélla. El acto que se ciña a la primera está obrando dentro de la segunda, y viceversa. Por sí misma, la circunstancia está vacía de contenidos morales; no hay una ética circunstancial; no hay sino una moral del hombre ante las circunstancias. Son los contenidos morales de la criatura los que llenan el instante; fuera del hombre, y del hombre en relación con algo —llámese Dios u hombre ese algo— no hay una moral. Toda moral es sujeción, y toda sujeción implica una relación. La sujeción es una posición en la relación, no más.

Pero desenmarañaríamos ampliamente el camino si consideráramos que circunstancia y sujeción son más que todo grupales, no referentes a una sociedad ecuménica. Así, la **moral como estructura** es el contenido de ajuste que tiene la conducta mía dentro del grupo en que circunstancialmente obro. El grupo es la circunstancia más importante del hombre en relación. Como hijo de familia, como habitante de la ciudad, como trabajador, como miembro de un partido político, como estudiante, como creyente o como ciudadano realizo acomodaciones a estas realidades inmediatas. Son circunstancias que pueden darse íntegras de una vez o pueden coincidir en parte. Si consideramos, por ejemplo, que el honor es una virtud, es decir, un modo de ejercicio de la moral, y comprendemos que es una cosa tan circunstancial al grupo (no al individuo; nadie se deshonra ante sí mismo y solo), entenderé-

mos este planteamiento. La llamada moral social es una moral de grupos, primeramente. Y es, por este aspecto, ciencia de las costumbres, que son, siempre, costumbres de grupo.

Siendo toda moral normativa por esencia, la norma debe contar, primeramente, con la circunstancia. El acto moral es tal porque supone una autonomía interior del hombre, la posibilidad de hacerlo o no hacerlo; convierte al hombre en responsable, es decir, en ser capaz de responder de ese acto. Pero sólo se responde ante quien tiene autoridad para exigirnos responsabilidad. La moral, cualquiera sea el adjetivo que le agreguemos —natural, religiosa, social—, es una cuestión de jerarquías implícitas. Presupone un superior y un inferior; alguien que manda y alguien que obedece; alguien que dicta el precepto y alguien que debe cumplirlo.

Pero este debe subentender que en esa obligación está implícito, también, el bien que yo, como criatura, voy a derivar al ejecutar un acto y dentro del cual me voy a mover. El bien está adscrito sustancialmente a la moral, y no hay moral que no lo presuponga. Esto es cuestión de la filosofía, y en ella ha de ir a buscarse la estructuración de la moral. Pero como el bien implica un juicio de finalidad, es concepto que entra sustantivamente en la conducta. Si pudiéramos imaginar una conducta que no estuviera orientada a un fin preciso, conscientemente buscado y querido por el actor, podríamos desnudar de causas morales a esa conducta. Sin embargo, es inimaginable tal acontecer. La conducta es siempre un resultado y una fuente de resultados: resulta de la interacción y va a provocar la interacción misma.

El bien que se deriva de una conducta o que corresponde a ella envuelve, también, el hecho de que las cosas cumplan el objetivo para el que están hechas. Es buena una persona o cosa cuando desempeña a cabalidad las funciones que son propias a su naturaleza. Es bueno un caballo cuando desarrolla en su integridad las funciones que son naturales al caballo. Se presupone que un libro es bueno para leer, un lápiz es bueno para escribir, un pan es bueno para comer. La finalidad esencial a las cosas entra dentro del concepto del bien; en tal virtud, no es moral la conducta que tergiversa esa finalidad, la que pone en relación inadecuada las cosas, forzando su naturaleza. Ni se escribe con el pan ni se comen los libros.

Esta norma es universal. La interacción debe contar con ella, para obrar dentro de la moral. Y este deber contar con ella supone el tenerla presente primeramente dentro de la circunstancia. La realización del *status* del individuo, y el tener presente ese *status* en cada circunstancia, es regla de moral social. No puede pedírseme lo mismo como hijo de familia que como ciudadano, como miembro de un partido político que como creyente. Los sistemas políticos modernos conocidos bajo el nombre de “totalitarismos” son inmorales primordialmente bajo el aspecto de una totalización del individuo dentro de ellos, con lo que han roto los lazos que unían al hombre con su grupo inmediato; esto está patéticamente resaltado en ese ambiente de delación que aterrorizaba a la familia en gracia al imperio despótico bajo el que vivían los ciudadanos y la totalización de la criatura bajo el concepto de

solo ciudadano y miembro del partido. La quiebra social deriva en primer término de esta indiscriminación amoral de **status**.

Porque si el **status** es una situación del individuo, no es, en ningún caso, una situación que presuponga aislamiento total de él. Es sustantivo creer que los otros son quienes me fijan. Toda situación lo es con respecto a algo. Por tanto, realiza el **status** su naturaleza cuando cumple su finalidad especial. Esa finalidad no es otra que el **papel**. Para que sea bueno, el **papel** debe corresponder íntegramente a su respectivo **status**.

En virtud de esto, la moral social es un ajuste de **status** dentro de los grupos y una respuesta adecuada del individuo a ese **status**, una limitación del **papel** a la finalidad del **status**.

Por eso consideramos como inmorales los actos que invaden áreas de **papeles** que no desenvuelven adecuadamente su **status** correspondiente. Tales, por ejemplo, la intromisión del político en la religión o del religioso en la política; la intromisión del funcionario público en la intimidad de un hogar no suyo; la pretensión del individuo constituido en autoridad de ser acatado como tal aun en aquellas circunstancias en que socialmente no puede alegar esa condición. Esos actos se salen de la ética social, extralimitan el papel de la moral grupal en la sociedad.

Dom Luigi Sturzo definió acertadamente la problemática de la moral social al escribir:

“Desde el punto de vista social, el problema de la moral tiene el mismo valor que el del conocimiento. También éste es originariamente social, nace de la relación de cada uno de nosotros con sus semejantes, y solamente mediante los datos sociales se desenvuelve la personalidad del individuo. Si cada uno fuera dejado solo desde su infancia, y tuviera que desarrollar de por sí sus facultades y conocimientos, tendría que lograr sin ayuda las largas y costosas experiencias de las edades. Normalmente, permanecería en el estadio de instintos elementales sin serio desarrollo intelectual. Lo mismo debe decirse del conocimiento y práctica de la moralidad” (1).

Resumida así, la moral social es una acumulación de experiencias que se aprovecha para encuadrar al individuo dentro del estadio vital que desarrolla su sociedad al momento de la interacción de ese individuo con sus contemporáneos. La moral social envuelve necesariamente su propia tradición; no es cosa que se esté inventando cada día, ni ejercicio intrascendente. Al ceñirme a ella, estoy viviendo dentro de una sucesión que me responsabiliza como receptor y transmisor a un tiempo mismo. La sociedad es un espacio continuado donde cada hombre deja su huella; no se le ve término distinto al que sobrevendrá una vez finalizada totalmente la especie humana. Ningún grupo humano está en capacidad de sentirse como el último, el postrero, aquél que va a cerrar la historia y a clausurar el ciclo de la sociedad. Por eso, cada uno debe sentirse trascendente de sus propios valores y, por lo tanto,

1) — Dom Luigi Sturzo: *Leyes internas de la sociedad*.

capaz de moral social. La última generación humana, la que culmine el Apocalipsis, tendrá una moral social ante su propia muerte.

El derecho

Jacques Leclercq distinguía entre **derecho implícito y derecho explícito**.

El primero: "constituiría la nebulosa formada por el conjunto de las reglas de la vida social, que se imponen en sociedad"; (2)

En tanto que el segundo es: "el que emerge a la superficie de la conciencia social, manifestada aquí por el derecho formulado" (2a).

En virtud de esto, el primero será producto natural de la interacción; el segundo, producto reflexivo de quienes están designados por la sociedad para formular el derecho.

Así, podríamos decir que el derecho implícito está manifestado en la costumbre, en tanto que el derecho explícito halla su manifestación en la ley. Prima la costumbre, o sobre ésta actúa la ley? Así, sucede que en el derecho colombiano, por ejemplo, la costumbre no prima sobre la ley, por inveterada que aquélla sea. Esto exige una subordinación del derecho explícito al implícito, es decir, una obligación de no legislar contra la costumbre cuando ésta es sana, o sea, cuando la comunidad vive armónicamente dentro de ella y no es aisladora ni sitúa a esa comunidad contra otras.

El derecho tiende a la regularización de la conducta del hombre en su circunstancia social. La acción que se dirige a perturbar la normalidad social regulada por la ley es castigada en cuanto esa acción sea pública y lesione el orden establecido. Además, siempre que esa acción esté claramente definida como delito en la legislación del grupo donde se cometa, y el sujeto que la ejecuta sea responsable al momento de ejecutarla. Por lo tanto, si el derecho implícito me dice que es moralmente reprochable el hecho de que yo no acuda a aliviar la situación de un benefactor mío que cayó en desgracia cuando yo tengo medios de aliviarlo, esa acción, si no está claramente señalada como delito en la ley del grupo donde vivo, no me acarreará sanción. Confluyen, pues, derecho explícito y derecho implícito a sostener el orden social en que me desenvuelvo, y ambos son exponentes igualmente necesarios de la normalidad social.

El derecho explícito se regula por normas escritas que se conocen como ley positiva. La ley se la da la sociedad misma, por medio de representantes de ella. Así, la facultad de expedirla y ponerla en vigencia no es una gracia a que esos hombres llegaron por méritos que estuvieran desligados de su sociedad; es decir, la autoridad que legisla no es una autoridad carismática como poseedora de tal carisma, sino el grupo todo, la voluntad general personificada, para esa circunstancia, en uno o varios individuos. El grupo se da sus leyes en virtud de

2 y 2a) — Jacques Leclercq: *Introducción a las ciencias sociales*, pág. 95.

su carácter de grupo, es decir, de entidad suprapersonal que tiene capacidad de atender a su defensa y supervivencia sobre la acción destructiva de uno o varios de sus componentes. El derecho, pues, se asienta sobre la regla moral de que el bien público, que presupone la armonía y continuidad del grupo social, está por sobre el bien privado.

Ese bien público lo acepto desde el momento en que comparto, con mi ajuste al grupo, la idea de que lo sancionado por el derecho es sustantivamente la esencia de ese bien. Por eso Recasens Siches hacía notar como “primordiales tipos de necesidades sociales que el derecho trata de satisfacer” la resolución de los conflictos de intereses y la organización, legitimación y limitación del poder político. En cuanto a los intereses que son, o deben ser, protegidos por el derecho, cabe anotar los individuales, los públicos y los sociales.

A la sociología, en lo que toca al estudio del derecho, corresponde únicamente fijar el alcance de él como producto de procesos sociales, y los efectos del “derecho ya producido” (según expresión de Recasens Siches) en la sociedad. El sociólogo no es un jurista ni un filósofo del derecho. En nuestro medio se había considerado tradicionalmente a la sociología como una rama de la ciencia jurídica, exclusivamente, y por eso su estudio se constreñía a las facultades de derecho, creadoras de esos magos con poderes sobrehumanos, entre los cuales poderosas estaba, justamente, el de saber sociología, o no propiamente saberla sino haberla estudiado. Había una desvinculación de los fenómenos políticos, religiosos, económicos con referencia a un todo social, y no se creía que existiera una conexión entre las manifestaciones aparentemente dislocadas de la sociedad total, porque no se había introducido en el plan de estudios académicos ninguna ciencia que situara al hombre dentro de su medio y su tiempo con referencia a sus manifestaciones sociales. Se ignoraba que todo pueblo hace, al mismo tiempo que su historia, su sociología, y que aquella nada vale sin ésta. El hecho de desconocer estas verdades no presupone que ellas no existan. Toda ciencia preexiste al hombre, porque éste descubre y sistematiza, no inventa. Así, si ahora estamos, por variados caminos, sistematizando el estudio de la sociología, no estamos aportando realidades recién inventadas, sino tratando de situar al hombre colombiano ante la conciencia de su historicidad.

El derecho es un hecho social como cualquier otro. Es una resultante de interacciones sociales que surge como producto consciente en el estadio en que la sociedad toma conciencia de su voluntad de permanencia, que entraña por igual una defensa de su estructura como cuerpo único y una protección de los miembros de ella como individualidades que deben ser armonizadas para el logro de la unidad de ese cuerpo. No nació el derecho cuando se hizo la ley; preexistía aquél a ésta, por cuanto es su justificación. Al mismo tiempo que limita mi acción personal, que sin él sería desenfrenada, la acopla a la de otros, para que de ese acoplamiento surja un área definida de derechos y deberes dentro de la que se mueve y actúa cada uno. Cuando ante la extralimitación de alguien decimos que “no hay derecho de hacer tal cosa”, estamos aseverando que con su acción ese tercero invadió el área de actuación social nuestra o de otro, rebasando la suya propia.

A este respecto, es ilustrativo el ejemplo que Radbruch toma del “Tesoro de Pensamientos”, de Hebel, y que es una anécdota atribuida a San Ivón, patrono de los juristas. Dice Radbruch:

“Un rico demandó a un pobre para que le indemnizara por haber respirado diariamente las deliciosas emanaciones de la cocina señorial; Ivón, el buen juez, admitió la demanda del rico y falló a su favor, condenando al pobre a desprenderse de una moneda de oro; la hizo sonar sobre la mesa y, cuando el rico iba a tomarla, decretó que el sonido de la moneda indemnizaba cumplidamente al señor por el aroma del estofado percibido por el pobre” (3).

En este ejemplo, el autor pone el acento sobre una de las bases sociales del derecho que con más acertada insistencia reclama la sociedad: la relación entre el daño y su satisfacción, base de una leal armonía social.

Esta consideración nos pone a límites de definir los entronques entre derecho y moral. La moral exige la reparación del daño causado, independientemente de toda ley escrita. Existen, por ejemplo, reparaciones a daños no materiales que son imposibles de fijar; tal el daño que resulta de la calumnia, por ejemplo. Antiguamente, la institución social del duelo era una reparación que las gentes honestas consideraban ajustada. El duelo hacía el papel del sonido de la moneda en el ejemplo citado antes. Un consenso generalmente aceptado no exigía reparaciones mayores. El deshonorado tornaba a honrarse por medio del duelo. Pero lo que hacía honrosa esa categoría de reparaciones era, en resumidas cuentas, la igualdad de condiciones en que se situaban ofendido y ofensor. Si yo mato a traición, a mansalva o aprovechando mi superioridad a quien me ha deshonrado no estoy satisfaciendo mi honor, aunque la ley hable de “estados de ira e intenso dolor” como motivaciones atenuantes del delito. En este caso, estoy extralimitando mi órbita moral y, por otra parte, estoy tomando la personería de ejecutor de justicia que, por derecho, corresponde a los poderes instituidos por la sociedad para defensa y amparo de los individuos. Estoy ejerciendo, pues, lo que Dabin llama “la justicia del jurista”, en oposición a “la justicia del moralista”, fenómenos que él mismo define diciendo que “La justicia del jurista es ante todo una solución social, mientras que la justicia del moralista es primeramente una virtud moral” (4).

La moral va más allá de donde va el derecho, porque éste está inspirado en el bien común y aquélla es una norma rectora de la conducta. La prostitución, por ejemplo, es una contravención a la norma moral; la ley no la prohíbe; es más, llega a tolerarla, cuenta con ella. En esa tolerancia puede entrar, con mucho, una consideración social del bien público; para la ley, la prostitución es constitutiva del bien común; para la moral, es una transgresión a las normas por ella establecidas. Pero dado que el bien público es siempre el que resulte de

3) — G. Radbruch: *Introducción a la filosofía del derecho*, pág. 146.

4) — Jacques Leclercq: *Op. Cit.*, pág. 81.

un orden puesto en movimiento por una moral social, la prostitución, cuando se salga de las áreas toleradas por la ley, es ya contraria a ese bien. Por eso la sociedad exige que la presencia del desorden no se socialice, es decir, permanezca circunscrita a sectores delimitados (de allí las llamadas "zonas de tolerancia" y la prohibición de establecer ciertos negocios socialmente "escandalosos" en sitios aledaños a escuelas, templos, etc.). El hecho de que la ley tolere el escándalo es ya una minimización del concepto de bien público y, por ende, del de moral social.

A este respecto hacía notar Simmel que "El mínimo de moralidad y de paz, sin el cual no podría subsistir la sociedad civil, va más allá de las categorías garantizadas por la ley penal; fundándose en la experiencia, se supone que estas perturbaciones no castigadas, abandonadas a sí mismas, no transpasarán la medida que puede soportar la sociedad" (5).

Así considerado, el derecho no es un fin sino "un medio especial", como lo apellida Recasens Siches. No se ejerce el derecho para llenar la satisfacción de ejercerlo; se lo ejerce para lograr el cumplimiento de fines socialmente deseados como buenos. Como medio, el derecho da, dice Recasens Siches, "la certeza sobre determinadas relaciones sociales, y además seguridad de que la regla se cumplirá a todo trance, porque, si fuere menester, habrá de ser aplicada por la fuerza, esto es, inexorablemente" (6).

Pero la certeza y seguridad lo son en cuanto se tengan en que el derecho se aplicará en la circunstancia dada; es decir, existe la confianza (la probabilidad, para hablar en términos meberianos) de que la ley sirva como norma en cualquiera ocasión en que la regulación a que ella acude la haga necesaria. Por eso el derecho no es estático; cambia con la circunstancia social. De allí que se hable de "códigos desuetos"; de allí que situaciones como aquéllas en que "la violencia" ha puesto a la sociedad colombiana hayan hecho no sólo posible sino urgente la discusión pública sobre actualización de la ley y aun sobre la implantación de castigos como la pena de muerte. Es una enfermedad social el hecho de que la circunstancia no tenga norma prevista que la regule; cuando el estado de descomposición de la sociedad es posible porque el derecho no pudo preverlo, hay una quiebra de instituciones que sin una voluntad extraordinaria de reajuste en la nación podrá llevar a un estado de anomia, como lo denomina Durkheim, en que sucumbirá hasta la existencia misma de la sociedad, por agudización del conflicto.

La sociología no pregunta, porque no es de su resorte esta cuestión, si una determinada norma es o no derecho vigente; por ejemplo, no compete a la sociología resolver si un determinado acto es un delito punible en una sociedad dada. Lo que interesa al sociólogo es el sistema de derecho vigente en esa sociedad, y estudiar si él responde

5) — Jorge Simmel: *Sociología*, pág. 307-I.

6) — Luis Recasens Siches: *Sociología*, p. 590.

a la realidad social donde actúa. Responderá a ella si ampara por igual los valores y las normas éticas que han estructurado a esa determinada sociedad, no a otra cualquiera. Como hecho social, el derecho es resultado de interacciones perfectamente señalables; en una sociedad es exótico el derecho de otra cualquiera. No es transferible un derecho existente sin antes haber acoplado a él la sociedad a que va a transferirse. La etapa del colonialismo a la vida independiente de los Estados presupone siempre, sin lugar a excepciones, el abandono del sistema de derecho de la metrópoli y la adopción de uno propio; aunque pervivan principios del sistema antiguo, el nuevo es, en su estructura general, diferente.

Porque el derecho es un hecho que está ocurriendo a cada minuto, que no cesa un instante. Por encima de transformaciones políticas, religiosas, económicas y, en general, culturales, el derecho en sí permanece. La anulación de una ley no lo aminora; la promulgación de otra no lo acrece. En cuanto manifestación de un orden social, dura lo que ese orden, entendiendo que el orden no es nunca acción estática e inmodificable, sino acoplamiento de lo institucional a lo que por natural movimiento de los tiempos va apareciendo. El derecho se sustenta de lo mismo que le dio nacimiento, una voluntad social unánime y, por unánime, suprapersonal; por unánime y suprapersonal, normal. Necesita él, para crearse y mantenerse, una normalidad cuyo resumen sea él y cuya esencia esté consignada en el mandato. Entonces se llegará a la conclusión de que lo legal es lo normal, tal como a este último lo define y sanciona el derecho. No hay normalidad fuera del derecho. Si lo justo —otro de los nombres que en sana ética toma lo normal— fuera extralegal, la sociedad carecería de norma fija para una ideación axiológica de vigencia ecuménica dentro de ella. El hombre se ajusta a los valores de su sociedad a través del derecho, que es su expresión más institucionalizada. El desajuste es, primeramente, incapacidad moral de comprender los valores.

La axiología, o ciencia de los valores, es una disciplina filosófica por esencia. La sociología entiende con ella únicamente en la medida en que la sociedad siente y realiza valores que la armonicen y cuya no realización por parte de alguno o algunos convierta a éstos en desadaptados. No importa, pues, a la sociología cómo los hombres como unidades aisladas sienten la presión de los valores, sino cómo las instituciones sociales perviven o alientan valores que la filosofía definió ya como deseables. El modo que tenga la sociedad para ceñirse a las instituciones es la única manera social de hablar sobre una concepción axiológica de la sociedad. No vamos a resumir, por eso, ni a traer en extenso, las múltiples, divergentes y, a veces, enmarañadas teorías que sobre los valores han expuesto los filósofos, porque, al igual que para la moral pasa, en este terreno las disquisiciones y digresiones filosóficas quedan fuera de la órbita sociológica, ya que la sociología no es, de cualquiera manera que se la tome, rama de la filosofía, modo de ejercer la filosofía ni hermenéutica de la filosofía. Queremos, sí, destacar, por su acentuada importancia, lo que sobre los **valores éticos o valores de bien moral** aporta Johannes Hessen en su "Tratado de Filosofía", por cuanto estos valores son los que más íntimamente y con mayor pro-

piedad tocan a la concepción sociológica de ellos, a cuya guarda acude y cuya acción asegura el derecho en cada sociedad.

Dice Hessen:

“Los valores éticos o valores de bien moral se caracterizan esencialmente por las siguientes notas: a) Los valores éticos son valores cuyos portadores no pueden ser nunca sino personas. Sólo los seres espirituales pueden realizar los valores morales. El ámbito de estos valores es por tanto relativamente estrecho, más estrecho, por ejemplo, que el de los valores estéticos. b) Los valores éticos son siempre inherentes a portadores reales. También, por esto, se diferencian, en sustancia, de los estéticos, cuyos portadores representan una especie de realidad aparente. c) Los valores éticos tienen el carácter de una exigencia absoluta. De ellos surge un “deber” sin atenuantes; imperiosamente exigen al hombre la realización. También en esto se diferencian de los valores estéticos que no poseen una fuerza obligatoria absoluta. Su realización no se siente como una exigencia incondicionada. d) Los valores éticos se presentan ante cada ser humano; no pretenden ser realizados por algunos hombres solamente sino por todos. Pretenden universalidad. Por el contrario, esto no ocurre con los valores estéticos, que solicitan sólo a algunos individuos. Todos no están obligados a hacer arte, a cultivar valores estéticos; pero todo el mundo está obligado a hacer el bien. e) También desde otro punto de vista la exigencia de los valores éticos es ilimitada. Se nos presentan como criterio de toda nuestra conducta. Toda vida se halla bajo su exigencia de validez. Nada debe ocurrir en ella que los contradiga. A esto lo podemos llamar “exigencia de totalidad”, la cual falta en los valores estéticos. “Los valores estéticos sólo pretenden ser realizados en los momentos elevados de nuestra vida; no se oponen a que en el resto de nuestra vida no les prestemos atención”. f) El bien moral como tal es formal, aunque incluya múltiples contenidos axiológicos. Esto ya había sido visto por San Agustín, que caracterizó la virtud como *ordo amoris*. Según esto, el bien moral significa el buen ordenamiento de nuestro amor, de nuestra actitud hacia los valores. Franz Brentano trata de expresar la misma idea caracterizando al bien como aquello que es querido “con buen amor”. El mismo sentido tiene la definición del bien moral en la ética fenomenológica de los valores; el bien consiste en preferir los valores superiores” (7).

Esta categoría de valores entra esencialmente en la idea del derecho, por cuanto éste consiste en el bien más apetecible para una sociedad dada. La frase de Solón cuando, al ser preguntado sobre si había dado a sus conciudadanos las mejores leyes, respondió que “no las mejores, pero sí las mejores de que ellos eran capaces”, define el bien a que socialmente puede aspirar el derecho en cada sociedad. El derecho es el bien social que potencialmente pueda ejercerse. Todas sus fallas derivan de su aplicación, por estar ésta entregada a criaturas humanas, cuya perfectibilidad es deseable pero no posible. Idealmente, los

7) — Johaness Hessen: *Tratado de Filosofía*, pág. 87-II.

ejecutores del derecho deberían ser los ciudadanos en quienes residiera con más honesta seguridad la bondad de ese derecho. Pero el apegamiento a la letra, excesivo en quienes fueron educados en su culto, hace, cuando no perjudicial, inoperante el derecho escrito. La órbita esencial del derecho se ve reducida por cuanto sus ejecutores y comentaristas son apenas profesionales que deben ceñirse a una norma inflexible, y desnudan al hombre de su potencial espiritual para convertirlo sólo en reo o inventar la especie de los "antisociales" para crear categorías acomodaticias en dónde desenvolver una justicia que sólo sabe leer pero no interpretar.

La tradición

Una extralimitación social de los partidos políticos, que tratan de darse el título de "tradicionalistas" cuando pretenden pasar por continuadores de una costumbre más que de un espíritu, ha adulterado, a través de muchos años, el concepto de tradición. En el aspecto pretendidamente tradicional de los partidos políticos, ya José Antonio Primo de Rivera hablaba de la derecha "que aspira a conservarlo todo, hasta lo injusto" y de la izquierda "que aspira a destruirlo todo, hasta lo justo". En esas definiciones del político español está cabalmente resumida la actitud partidista frente a algo que, como la tradición, no es acumulación de inercias ni estática de incapacidades, sino proceso que siempre está en vigencia efectiva.

Y es que el partidismo, en su vocación de fanatismo, adultera todas las realidades sociales al querer hacerlas subsidiarias. No "católico", "cristiano" o "tradicionalista" puede denominarse un partido, por cuanto los fines de él no cumplen la ecumenidad de perspectivas que tiene una religión o una vivencia arraigadas en lo hondo del alma colectiva. Entre nosotros se ha dado la aberración de nombrar dizque "social" a un grupo político. Qué podía ser más que social, aunque su denominación circunstancial no incluyera esa palabra? Ante esta tergiversación de fines por mala función de denominaciones, no es extraño que nos parezca todavía apreciable la frase de Benjamín Herrera cuando, ante las urgencias nacionales de aglutinación defensiva, dijera eso de "la patria por encima de los partidos", desplante sociológico en que han nutrido su romanticismo ignaro varias generaciones de colombianos más retóricos que pensadores. El partido, como todo grupo social, acude a estructurar la patria, que al fin de cuentas no es sino una nación situada en un territorio y con un quehacer histórico que la enfrenta al pasado y al porvenir con responsabilidades a su medida. Si hubiera partidos que pudieran en cualquier momento ponerse por sobre la patria, estarían la nación y el Estado en permanente vocación de quiebra, en inminencia de ser sustituidos por el partido. Entonces éste sería, no tal partido, sino una sociedad totalizadora, excluyente de toda competencia. Sería Estado y Nación en potencia.

La tradición, en cuyo sucederse ininterrumpido reposa el presente, es la aglutinadora de la voluntad de ser que a cada hora manifiesta la nación. Se es por lo que se fue, y se pretende seguir siendo por lo que hoy se es. El momento actual es potencialmente tradición, porque las sociedades no pueden detener su vida. Si se intentara des-

conectar dentro del suceder humano cualquier tipo que en él ha estado vigente alguna vez, llámese hombre de Cro-Magnon, princesa de Versalles o sabio atómico ese tipo, estaríamos negando la capacidad de posibilidades del hombre, y le estaríamos quitando al actual un ascendiente que lo justifica y al antepasado un descendiente que lo rectifica y completa. El hombre no es una cosa; la **va siendo**; y ese **irla siendo** se llama tradición, porque cada manera de realizarla presupone la anterior y sustenta la siguiente. La tradición es la manera de ser y estar que tiene la cultura, y se manifiesta en historia.

El tiempo es una unidad, en el sentido en que Simmel describe la unidad al decir:

“Unidad en sentido empírico no es más que una acción recíproca de elementos; un cuerpo orgánico es una unidad, porque sus órganos se encuentran en un cambio mutuo de energías, mucho más íntimo que con ningún ser exterior; un Estado es una unidad, porque entre sus ciudadanos existe la correspondiente relación de acciones mutuas; más aun, no podríamos llamar **uno** al mundo si cada parte no influyese de algún modo en las demás, si en algún punto se interrumpiese la reciprocidad de las influencias” (8).

Así también el tiempo. Lo que llamamos pasado, presente y porvenir, conceptos de nuestra limitación, se influyen tan íntimamente que ninguno puede concebirse sin el otro. Como seres en permanente vocación de caducidad, nuestro estar en el tiempo es una **situación** social. Para aclarar este concepto, vamos a aportar las ideas que sobre **situación** trae Karl Mannheim.

Dice el ilustre sociólogo:

“Por situación entiendo una configuración única formada en el proceso de interacción entre gente determinada. Aunque no es necesario que quienes participan en la situación tengan explícitamente en su espíritu un propósito común, sus actividades han de poder referirse a algún tema común que define la naturaleza de sus esfuerzos. La frase “la presión de las situaciones” indica el hecho de que configuraciones únicas en el proceso de interacción pueden ser de tal modo que actúen como un control sobre nuestra conducta. Podemos vernos constreñidos a actuar de una cierta manera mediante órdenes o prohibiciones explícitas; pero también sin estas últimas y sólo porque la situación nos presiona. Las situaciones no surgen en el vacío, sino que son más bien corrientes transversales en un curso de hechos, en un proceso gobernado por ciertas fuerzas sociales. Aunque las situaciones no son independientes, sino que, por decirlo así, tienen por sí mismas un poder controlador. Si alguien se halla incluido en una situación, no es enteramente libre; la combinación de las fuerzas representadas tanto por los factores materiales como por los morales que están en juego y por la voluntad de las demás personas interesadas, actúa como un freno sobre el individuo. Las situaciones pueden ser clasificadas de acuerdo con las tendencias que ponen de manifiesto.

8) — Jorge Simmel: Op. Cit., pág. 16-I.

“Aunque las situaciones son por su misma naturaleza dinámicas y únicas, tan pronto como se socializan, es decir, en cuanto entran a formar parte de la estructura de la sociedad, tienden a fijarse hasta cierto punto. Por esto debemos distinguir entre lo que se denomina situaciones normalizadas y no normalizadas, cristalizadas y no cristalizadas. Las situaciones no normalizadas cuando mejor pueden estudiarse es en los casos de precursores que empiezan a trabajar en terreno virgen y en que se producen situaciones imprevistas para las cuales no existen normas establecidas. Bajo la dirección de un jefe es preciso hallar nuevas formas de adaptación. Esto es lo que sucede en pequeña escala después de una revolución o una guerra, cuando se derrumban las antiguas instituciones y surgen de continuo situaciones sin precedentes. Pero una vez que ha sido establecido un nuevo orden en torno a las situaciones nuevas, se producirá una tendencia a armonizarlas con las situaciones más familiares. A la larga la sociedad no puede tolerar lo imprevisible, y raramente está bien dispuesta para estimar debidamente la variabilidad de la vida. Atenuará la irregularidad de estas situaciones ordenándolas conforme a normas que imponen un cierto grado de conformidad. De este modo llegamos al fenómeno de las situaciones normalizadas. El proceso social se mueve continuamente entre dos extremos; produce situaciones que en sí mismas son controles o las controla desde fuera” (9).

Estos conceptos resumen el actuar social de la tradición. Estamos equivocados al creer que ésta es la historia que se remonta a siglos, cuando cada hecho socializado, por socializado que es, encarna su propia tradición, sin limitaciones de tiempo. Si llamáramos tradición a esa atenuación de la irregularidad de las situaciones para ordenarlas “conforme a normas que imponen un cierto grado de conformidad”, el término no nos angustiaría ni nos asustaría. Porque ante la tradición tomada como un discurso secular de fuerzas en reposo que actúan por inacción únicamente, convirtiendo en tabú todo aquello sobre lo que se posan y envolviéndolo como en una atmósfera de irrespirable respeto, no puede tenerse sino angustia, por su peso sobrehumano que acogota entendimiento y corazón, o miedo, por su severidad casi divina que anonada voluntad y entusiasmo. Esta concepción de la tradición como fuerza inactiva debe ser la que dio nacimiento, por contraposición, al concepto de “fuerzas vivas” de que se habla cuando se quieren nombrar las fuerzas sociales en actuación contemporánea, como si hubiera posibilidad de concebir alguna fuerza no viva. Pero cuando el pasado no se comprende, la idea del presente está contagiada de mentira, también. Esta es la “tradición” a que se refieren los partidos y sectas cuando toman el concepto para valorizarse a sí mismos arteramente ante gentes de limitadas entendederas. La tradición es un proceso que se cumple cada día, a cada hora, de intensidad par a la de la moral y el derecho, y se manifiesta en las costumbres, a cuyo cambio se ciñe con la propiedad con que la luz se ciñe a los objetos para realzarlos.

9) — Karl Mannheim: *Libertad y planificación social*, pág. 303.

Y aunque reglamentaciones sociales de fabricación caprichosa, como la ley colombiana, estatuyan que la costumbre no prima sobre la ley, la sociología no puede menos que recoger la experiencia de que la costumbre es una fuerza social cuyo actuar no puede detener la voluntad adventicia de un legislador, aunque éste haya recibido, por querer del grupo, un carácter casi carismático. Cuando se hacen reportajes periodísticos a gentes socialmente sobresalientes suele preguntárseles, con una ingenuidad rayana en la ignorancia, en qué época hubieran querido vivir. En otras palabras, se les invita a salirse de su tiempo y experiencias, a renunciar a su situación y a esgrimir una intemporalidad casi divina, para escoger lo que no conocen. Puede que las costumbres de hoy les disgusten, y hubieran preferido nacer en la Roma de Nerón, en la Francia de María Antonieta o en la España de Carlos V. Ven deseables las costumbres de esas épocas, que conocen a través de relatos muchas veces mentirosos o no lo suficientemente verídicos. Al escoger ese tiempo o declararse satisfechos con el que viven, no están haciendo más que aceptar aquellas costumbres o preferir las suyas propias. Es decir, los tiempos, las épocas históricas, se revelan, se aman o se detestan por sus costumbres, y éstas son la atmósfera de ideas, acaeceres y esperanzas en la que se siente satisfecha la personalidad individual, y a través de esa satisfacción se realiza en su acomodo a la sociedad. El paso de la situación no normalizada a la situación normalizada se encarna en la costumbre. El uso nuevo repugna, sea porque atente contra una costumbre, sea porque no exista costumbre en que encaje. Cuando aquel uso se socializa, ingresa a la categoría de costumbre; para hacerlo, basta con el consenso social. El consenso, no la norma legal. Si el Estado no legisla sobre todas las costumbres, es lógico que no todas las costumbres tienen su fuente en la legislación. Sin embargo, el arraigo popular a una costumbre no requiere la expedición de la norma para operar, ni esa norma viene a reforzarlo. La ley es un hecho social; otro hecho social es la costumbre. De la armonía de ambas nace la solidaridad social. Cuando hay conflicto entre ambas, asistimos a una colisión de tradiciones, generalmente anciana la una, nueva la otra. El triunfo de una u otra no desarmoniza a la sociedad si no hay generaciones actuantes que, con el vigor de la mocedad, se opongan al destierro de la más antigua. Si la vieja tradición es sostenida sólo por ancianos, la muerte de éstos abre camino a la norma nueva. Para señalar este acontecer, vamos a pasar sucinta revisión al concepto de generaciones.

Las generaciones

La idea de generaciones complementa la de dinámica social. No podría entenderse ésta sin aquélla. En tal virtud, su estudio correspondería más apropiadamente al aparte del cambio social, no al de control social. Pero si la generación entraña un concepto de cambio, no en menor extensión implica uno de control. Al anotar que la tradición se amolda al cambio por el suceder social normal, estamos expresando un concepto; pero el cambio supone, irremediabilmente, una estructura que cambiar, por lo que ambas nociones, la de control y la de cambio, son sustancialmente importantes; es más, una idea de cambio

sin una de control que la acompañe es tan aberrante como sería una de Estado sin nación, de gobierno sin gobernados, de religión sin adeptos. El control social hace perceptible el cambio social, así como la concepción de la idea de quietud hace entendible la idea de movimiento.

Este papel de la generación como control y como cambio está patentizado en la división que Ortega intenta entre **épocas acumulativas** y **épocas eliminatorias o polémicas**.

En las primeras “los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos” (10). Y en las segundas, “como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva” (10a).

Si las “épocas acumulativas” fueran sustancialmente un detenerse de la tradición y de la historia, normalmente sucedería a una de este tipo otra de idénticas características, y así hasta el infinito, por cuanto la generación es esencialmente la recepción de una herencia. Pero toda época tiene, junto a esos elementos **cumulativos** que le son propios, elementos “**polémicos**” que no le son ajenos. No puede, pues, hablarse de uno u otro espécimen de épocas sin contar con lo que bajo las fuerzas socializadas se esconde. En la historia colombiana, por ejemplo, puede decirse que los años transcurridos de 1886 a 1930 fueron esencialmente “época acumulativa”. La llamada “Guerra de los Mil Días” no vino sino a confirmar este concepto, pues ella fue una voluntad de retorno hacia formas antiguas, no un esfuerzo hacia un estado nuevo. Si no hubiera empezado a agitarse en el subfondo social un estado polémico, que vino a socializarse hacia 1935, la “época acumulativa” que se prolongaba peligrosamente no hubiera cesado. Así, sería más acertado hablar de “épocas de estado acumulativo socializado” y “épocas de estado polémico socializado”.

Esas fuerzas que operan en el subfondo están buscando una tradición que justifique su vida, que por sí sola es polémica. A veces el desacierto de los más les presta esa tradición; porque el desacierto social es la quiebra definitiva de la tradición que hasta entonces imperaba. Esto es lo peor de las crisis históricas: en ellas la tradición deja de estar justificada. Viene entonces la generación a salvar esa tradición, poniendo en juego la suya propia. El fracaso de una generación en época de crisis no es nunca debido a la crisis en sí; él proviene de que ante la crisis general esa generación también está en crisis, es decir, tampoco tiene ideas que aportar. Para disimular esa crisis se fuerza el curso natural de arriba de las generaciones a la vida pública, y se reemplaza a los hombres maduros con gentes que viven ese estadio de preparación que Ortega llamara “edad de iniciación”, o sea la de los 30 a los 45 años. La sobreestimación de los jóvenes no es signo de vitalidad social. La sociedad que a ella llega está quemando sus últimas reservas, tiene urgencia de salvarse y para ello recurre a expedientes

desesperados. Esta afloración de generaciones inmaduras es lo que a la postre da el resultado de hombres en plena capacidad de trabajo y ya en disfrute de jubilación por vejez. Nuestra legislación, por ejemplo, autoriza la jubilación a los cincuenta años y, para colmo de benignidad, fija la cantidad que a más de la jubilación puede devengar el individuo, con lo que está prejuzgando que él es apto para trabajar. Estamos, pues, concediendo una renta a hombres de cincuenta años o más, pero no ejercemos la acción social de socorrer al incapaz actual, al que hizo incapaz el trabajo de muchos años.

Justin Dromel resume la ley de las generaciones en cuatro principios:

“1) El predominio de una generación dura unos 16 años, tras de los cuales le sucede en el mando otra generación;

“2) Durante el ejercicio de una generación, la siguiente se educa políticamente y critica a la anterior;

“3) El ideal social de una generación es superior, y, en cierto modo, contradictorio con el de la precedente;

“4) La obra de una generación es especial, única, uniforme y exclusiva” (11).

Wilhelm Dilthey, por su parte, habla de la generación como de un espacio de tiempo que va “del nacimiento hasta aquel límite de edad en que por término medio se añade un nuevo anillo anual al árbol de la generación”, y comprende, por tanto, unos treinta años. Así mismo, una relación de contemporaneidad de individuos definiría también el concepto de generación.

Escribe Dilthey:

“Aquellos que en los años receptivos experimentan las mismas influencias rectoras, constituyen una generación. Entendido así, la generación constituye un estrecho círculo de individuos que están ligados hasta formar un todo homogéneo por la dependencia de los mismos grandes hechos y variaciones que aparecieron en su época de receptividad, a pesar de la diversidad de otros factores agregados” (12).

François Mentre analiza así el tema de las generaciones:

“La generación es, en suma, un estado de ánimo colectivo encarnado en un grupo humano que dura cierto tiempo, análogo a la duración de una generación familiar. Todos los hombres de una generación se sienten ligados por la comunidad de su punto de partida, de sus creencias y deseos. La fuerza de las cosas les ha impuesto un programa colectivo que realizan bien o mal por su asociación voluntaria o dispersa. La base de todas las teorías de las generaciones no puede ser sino psicológica: lo que diferencia a una generación de otra que la ha precedido y de la que la seguirá es su psicología, es decir, el conjunto de sus creencias y de sus deseos. Lo que caracteriza a la generación no es ni su saber ni su potencia material; el saber y el instrumento no definen al hombre. La generación sólo puede definirse en térmi-

11) — Julián Marías: *El método histórico de las generaciones*, pág. 39.

12) — Julián Marías, *Ob. Cit.*, pág. 61.

nos psicológicos y morales. Una generación es, pues, una manera de sentir y comprender la vida, que es opuesta a la manera anterior o al menos diferente de ella. Una generación es un matiz de sensibilidad, una actitud frente a la vida; no son los acontecimientos los que encuadran las generaciones, sino éstas quienes encuadran a aquéllos. La historia general, la historia vivida por la masa de los hombres, es imposible fuera de la idea de generación" (13).

Esa función de tradicionalidad de la generación, que se resume en su papel de elemento de control social por la fuerza normativa de sus postulados que deben ser principalmente actuales con su tiempo, y en su función de agente del cambio social, por la socialización de los ideales propios de cada una, está tratado certeramente por Julián Marías.

Dice el escrito: español:

"1) Una minoría juvenil tiene una pretensión de nuevo estilo, que pugna por hacerse vigente en un mundo de estructura distinta. La vida de estos hombres es un esfuerzo por imponer, en la forma total de la vida, una nueva sensibilidad vital. Al llegar estos hombres a la madurez, su pretensión ha alcanzado una primera vigencia. Es la primera generación de la etapa, la generación inicial y creadora.

"2) La segunda generación se encuentra ya con las formas creadas por la generación anterior, que tienen existencia social. El mundo que le ha tocado vivir tiene una estructura, aún muy tenue, afín con su vocación común. Estos hombres son ya, siquiera en grado mínimo, depositarios de una actitud que no han inventado, en la que albergan sus proyectos vitales. Los otros fueron los autores de los gestos originales de la nueva actitud, que esta segunda generación va a repetir con mayor intensidad e insistencia —talvez con un comienzo de reserva hacia ellos—, porque han perdido su gracia y magia original. Estos hombres comienzan a **saber** que son racionalistas, románticos o demócratas; por esto se da entre ellos con alguna frecuencia la "construcción" deliberada de un personaje, definido por una serie de exigencias o requisitos, que son a la vez el programa mínimo de una nueva forma de vida; y junto a ello, la orgullosa conciencia de grupo frente a los que no participan de ella y, por tanto, no son "actuales". Estos saben que lo son, y adhieren a ello; los primeros lo eran simplemente, sin saberlo.

"3) La tercera generación tiene un poco que inventar. Cuando cobra conciencia del mundo en que vive, ve que éste tiene una estructura determinada y establecida; dicho con otras palabras, la nueva forma de vida tiene vigencia social. Dos síntomas suelen revelarlo: se empieza a reflexionar y teorizar sobre la actitud en cuestión; se empieza a ironizarla. Por otra parte, a primera vista, ésta es la generación que realiza en modo eminente esa forma de vida; a ella pertenecen casi siempre las figuras más representativas; pero adviértase que lo más representativo raramente es lo más auténtico. Es la generación de los herederos, que viven ya una tradición, instalados en ella, y desde un fondo de creencias efectivas que coinciden con su torso general, comien-

zan a ensayar nuevas posturas, porque la holgura en que han vivido, sin necesitar de innovar y luchar contra el contorno, les permite empezar a ver límites en la forma en que están. Por esta vía empiezan a cuartearse, en algunos individuos, las creencias básicas en que la sociedad está firmemente instalada.

“4) Por último, la cuarta generación no pertenece con pleno vigor a la forma de vida en cuestión. Está dentro de ella, pero su íntima vocación escapa ya a su estilo. Su situación es, en cierto modo, inversa a la de la primera: mientras ésta era ya algo nuevo, pero todavía no lo era su mundo, la cuarta no lo es ya con plena sinceridad, pero su mundo persiste todavía en la ahora vieja actitud. Lo recibido, lo que constituye el yo social, en cada uno de estos hombres, es el repertorio de usos, formas y creencias inventados y afirmados por las tres generaciones anteriores; pero ellos van a otra cosa, tienen ya otra pretensión. Por eso se da forzosamente entre los miembros de esta cuarta generación la transición a formas distintas, o la insistencia inauténtica de lo anterior, y por lo tanto el amaneramiento” (14).

Esta conversión de la tradición en amaneramiento, que Marías recalca para la cuarta generación, es lo que para una psicología social crítica que pese las realidades enmarcadoras de la sociedad actual no puede menos que denominarse inauténtica. Los pueblos, al igual que los individuos, pierden su autenticidad con el correr de los años, cuando no han sabido sustentar su personalidad sobre bases firmes que soporten, sin resquebrajaduras, el contacto con otros hombres y otros pueblos. En la inauténtica hay siempre una exagerada vitalidad del influjo en una desvitalizada arquitectura conceptual. Lo que las generaciones van aportando a la historia es malsano cuando se limita a una receptividad agudizada por la incapacidad de discernir. Hay más diferencias entre la generación de 1960 y la de 1940 que entre la de 1886 y la de 1930, por ejemplo, entre nosotros. En otras palabras, el hijo de hoy se siente más ajeno a las ideas de su padre que lo que se sentía ajeno a las de su abuelo el hombre de 1930. Esto se debe a la capacidad de receptividad de las nuevas gentes, aumentada por la facilidad de medios de comunicación. El hombre de hoy sufre más influjos que el de hace treinta años; pero esos influjos, siempre actuantes, son hoy más efectivos porque el hombre está menos capacitado intelectualmente para rechazarlos, ya que la dispersión de conocimientos a que se ve abocado debilita los frentes a que se ve obligado a atender, por una especie de estrategia intelectual que no se diferencia en nada de la estrategia militar. La sola “modernidad” se ha erigido hoy en categoría de valor; por eso, ante la inauténtica de las nuevas generaciones vale lo moderno, no lo verdadero.

La generación que aceptó el Romanticismo, por ejemplo, aceptó, al mismo tiempo, las responsabilidades que él traía. Eran rebeldes con capacidad de rebeldía. Por eso llegaron a socializar su entusiasmo, y realizaron por la sola energía de su imperativo un cambio social sustantivo. Las nuevas generaciones, acopladas únicamente a los modos de

14) — Julián Marías: Op. Cit., pág. 176.

vivir extranjeros en lo que ellos tienen de anecdóticos, como el decir y el vestir, fundan su rebeldía en modalidades pasajeras, y aceptan, en lo sustantivo, la sociedad que recibieron. No tienen conciencia de cambio sino de novedad. Implantaron como moral de banda el escándalo, pero desvinculan a esa moral de la moral social, cuyas líneas generales aceptan. No viven su tiempo, por cuanto no han hecho la labor que él les impone, ya que son incapaces de crear un arte, una vigencia o un derecho que los definan; viven su momento, y en él se consumen. Son generaciones sin pretensiones testamentarias.

Por ello, un ajuste que posteriores generaciones pretendan realizar exigirá la re-creación de modalidades sociales cuya vigencia encontrarán suspendida, no anulada. Lo que hoy se exige a la educación, cuando de ella se habla, es esa re-creación. La sociedad sabe que están desajustados los controles actuales y que su distención no va a favorecer nada sustantivo. Las épocas de crisis, como la que vivimos, son sustancialmente épocas de espera. Se sabe que lo que en ellas alienta no es lo socialmente buscado como deseable. Si lo fuera, no se hablaría entonces de crisis.

Pero esta crisis nuestra es la socialización de un desajuste que ya empezó cuando generaciones anteriores pusieron en vigencia formas de sociabilidad no conocidas antes. La generación que declaró la guerra al gobierno constituido estaba obrando dentro de normales situaciones sociales de conflicto. A lo largo de la historia la exacerbación del conflicto social ha llevado siempre a la guerra armada, en la que la declaratoria de ella antecede a toda acción violenta. Con esto, se sitúa la sociedad dentro de una relativa igualdad de fuerzas antagónicas. Pero una generación de políticos incapaces de ir a la contienda armada, ya por su miedo personal, ya por su vacilación ante el hecho de ser obedecidos o no por las masas, empezó a erigir el chisme, la maledicencia, el insulto verbal y la diatriba como armas de combate, y predicó el odio como programa de partido. Esa generación desembocó en la violencia, en la que el caudillo desaparece, el instigador se pierde, el autor intelectual se esconde. La irresponsabilidad se socializa entonces. Históricamente, esa generación de violentos agazapados dividió a la sociedad con un corte imposible de salvar. Hay una desarticulación de la tradición, porque hubo una generación que no dejó herencia aprovechable. La crisis, en última instancia, no es sino la necesidad que tienen las gentes nuevas de inventarse su propia tradición. Y se la inventaron copiando estructuras extranjeras, porque lo extranjero les presta la friolidad en que ellas se gozan antes que en la tragedia y en la carga de odios con que las lastraron sus antepasados.

Hay maneras diversas de designar a las generaciones y de situarlas en su marco histórico: Por la fecha de nacimiento de la mayoría de los miembros notables de ellas, y entonces se hablará de la generación nacida de tal año a tal otro; por la fecha de actuación del más ilustre de sus componentes, y entonces se tratará de una contemporaneidad de individuos con aquel hombre, y así, cuando se habla de "la generación de Goethe", por ejemplo, se agrupan bajo ese título todos aquellos que tenían más o menos la misma edad del poeta alemán; también por la coincidencia de empezar a actuar aquella generación

o estar en pleno apogeo al ocurrir un suceso trascendental o celebrarse una efemérides gloriosa, y por ello se habla con toda propiedad de “la generación del Veinte de Julio”, “la generación del Centenario”, etc. Cuando decimos que permanecemos a la misma generación de otro estamos situando la vida de él y la nuestra en una contemporaneidad más o menos igual; así, dos individuos que hayan nacido con 10 años de diferencia el uno del otro pueden pertenecer a una misma generación, no así quienes tienen una diferencia mayor de edades. Ortega dividía una vida humana en cinco períodos de a quince años, para efectos de actuación social, así: de uno a quince, niñez; de quince a treinta, juventud; de treinta a cuarenta y cinco, iniciación; de cuarenta y cinco a sesenta, predominio; de sesenta en adelante, vejez. Aunque esta teoría puede adolecer de errores, empezando por el de considerar la edad biológica como sustancial, cuando se ha visto y estudiado que hay edades del individuo que pudiéramos llamar internas o conceptuales que no se corresponden con la edad biológica, ella llena las necesidades sociológicas que esta ciencia exige.

El hecho sociológico importante en la teoría de Ortega es el encuadre social de las edades que él especifica. Generalmente, la sociedad marcha sobre dos de esas edades, la de iniciación y la de predominio. Con las otras cuenta la sociedad pero no espera nada de su actuación inmediata. Las dos primeras son edades receptoras; la última, edad recordatoria. Esas edades marcan el ritmo de la sociedad en todo momento; a ellas deben someterse los **status** y **papeles** resultantes de éstos. Es socialmente obligatorio esto. Ese apresuramiento en poner a actuar generaciones sin madurez, de que antes hicimos mención y que volvemos a recalcar porque esa actuación es una anomalía social que esconde otras mayores, hace que el hombre de cuarenta años, que apenas está iniciando la época creativa intensa, parezca entre nosotros un viejo, porque ya su nombre ha sonado tanto en tan pocos círculos, y tantos cargos y cargas se le han echado encima, que parece haber realizado obra vital perdurable. Sin embargo, si va a estudiarse aquella obra se verá que, al igual que los fósforos de bengala que alumbran un momento y se consumen, aquellos hombres brillaron un segundo sin dejar tras de sí nada que los recordara prestigiosamente. Así, vivimos una estructura social de ideas que son más viejas que los hombres, y por eso todas nuestras conquistas son pasajeras, todos nuestros adelantos son empujones de segundos, nuestras realizaciones agonizan mientras se las está pariendo, y somos, ideológicamente, un pueblo de mortinatos.

En estas condiciones, la generación atiende entre nosotros sólo a su aspecto de control social. Controla en cuanto fija lo que cada uno, según su edad, puede hacer; fija límites; en cuanto a esto, ejerce control. Irresponsables por naturaleza y por herencia, no hacemos cabalgar a la tradición sobre el lomo de las generaciones, sino que confiamos su guarda a los incapaces, creyéndola “cosa de viejos”. Las mayores realizaciones generacionales en nuestro medio son la invención del “papeleo” y la charlatanería que se sanciona y regula en un parlamento de políticos menesterosos de votos. Sociológicamente, las generaciones son entre nosotros fugaces estremecimientos de palabrería y

acción efervescente sin futuro, acosadas por “llegar” sin saber a dónde, y satisfechas por haber llegado a los cargos públicos dos años antes que otros. Tenemos el concepto de que la vida pública es un concurso de hípica, donde vale más el que corre más, sin que la carrera tenga otro premio que la asignación por sueldo.

Otras formas de control social

La cortesía es uno de los códigos sociales que con más definidos perfiles dirige la actuación de las gentes.

Podemos considerarla como un control de especie moral, pues presupone un reconocimiento de jerarquías, es decir, asigna valores diversos a las personas en su encuadre social. Esos valores dependen por igual del *status* del individuo y de la diferencia de edades entre quienes se tratan. En su aspecto más primario, la cortesía no es sino el reconocimiento de la **distancia social**. Ser descortés es tratar de anular esa **distancia**; pero el código de la cortesía da por sentado que quien trata de anularla la acrecienta. Derivada principalmente de condiciones espirituales, la **distancia social** no es un mero distanciamiento por **status**, sino una discriminación por la concepción espiritual que entre las gentes opera. Quien pretenda rebajarme insultándome se rebaja, porque acude a una desvalorización del concepto espiritual que, como no nace de mí, no va a mancharme. (Ya el Evangelio dice que no mancha al hombre lo que sale de otros y entra a él, sino lo que de él sale). De allí que sea siempre peligroso polemizar en campos distintos a los de conceptos de creación artística, es decir, invadir terrenos del alma y entrar a valorar la estructura moral de otra persona. Cada hombre es un mundo, y sólo lo expresa en su actuar y decir, por lo que sólo esa expresión puede juzgarse. Tras de ella hay reservas que nadie puede tratar de medir, rectificar o ampliar. La cortesía limita el actuar y decir en formas socialmente aceptas. El campo de la cortesía es siempre social; no se presume que pueda existir para el hombre solo. El hombre solo es decoroso; el hombre en relación, cortés.

Ferdinand Tönnies traslada a sus “Principios de Sociología” los conceptos de Jhering sobre la cortesía, que resumimos en sus más sustantivos aspectos. Para Jhering, la cortesía es una apariencia de inclinación, y si se la caracterizara como mentira, habría que incluirla dentro de las mentiras “bondadosas y por consiguiente admisibles”. La naturaleza aparente de ella es al mismo tiempo verdad y apariencia: “verdad en cuanto vale para la persona abstracta; apariencia en la medida en que el hombre la acepta allí donde no existe una inclinación manifiesta respecto a él”; esta apariencia es calificada por Jhering no de mentira sino de ilusión. Divide el autor las formas de cortesía en **efectivas, simbólicas y verbales**. “A las **efectivas** les atribuye un valor práctico por insignificante que sea, puesto que son servicios rendidos por la cortesía; las **simbólicas** son aquéllas que son y significan al mismo tiempo algo; muchas de ellas perdieron su significación primitiva y real, y han recibido luégo un nuevo sentido simbólico”. La cortesía simbólica se divide en cortesía del cuerpo humano y cortesía del tiempo y del espacio. A la primera pertenecen: 1) La postura del cuerpo orientada

hacia la persona; 2) La oposición entre el estar sentado y estar de pie; 3) La inclinación del cuerpo; 4) El dar la mano; 5) El beso. La segunda incluye: 1) El primer lugar; 2) El lugar de honor; 3) El simbolismo de la escritura. La tercera categoría la constituyen las formas verbales, en las que hay necesidad de distinguir la fraseología y las formas lingüísticas. En la fraseología hay que estudiar: a) Las formas de tratamiento (el agregar la voz “señor”, “señora”, “señorita”, “don”, “doña”, que, para Jhering, son “la hoja de parra del nombre”; el título honorífico; el título estatal); b) La elevación de la persona ajena por medio de adjetivos de adorno, como “Ilustrísimo”, etc.; c) Desconsideración de uno mismo y de lo suyo; d) Frases de modestia, concretamente en la manifestación de un parecer (“yo creo”, “me parece”, “si no estoy equivocado”, tan comunes entre nosotros, aun en la crítica literaria y artística), supresión del imperativo al hacer un requerimiento, reflejo del honor de la otra parte; e) Frases de cortesía de la sociabilidad, por ejemplo cuando se acepta un regalo con expresiones de eufemismo o cuando se rehusa para evitar molestias; f) “Reiteración del modo de pensar, fórmula final de las cartas en múltiples variantes”; g) Frases de bienvenida; h) Frases de despedida; i) Expresión de buenos deseos: formas profanas de deseo (“que la felicidad lo acompañe”), formas religiosas de deseo (“que la Virgen lo acompañe”, y el mismo “adiós”, que no es más que encomendar a Dios la guarda de aquél que se deja).

En este párrafo, donde hemos añadido algunas de nuestras formas de cortesía, concordamos en lo general con la teoría de Jhering. Ya cuando entramos en las formas de tratamiento interpersonal, no podemos creer que, como él lo dice, “la historia del tú ha terminado”. Entre nosotros se dijera que apenas empieza. Las nuevas gentes usan y abusan del tú, que entre generaciones más viejas no era sólo escaso sino que repugnaba a las clases populares por afectado y poco varonil. El “usted” era signo de respeto y cortesía, el más acepto, y el paso de él al tú marcaba un efectivo avance de la relación, de nivelación en gentes del mismo sexo, de intimidad en las de sexos opuestos. El “vos” se usaba con gentes de mucha confianza, y era insultante para los inferiores; era la forma de trato social más desnuda de respeto. Hoy, como decimos, impera el tú en las relaciones entre los sexos, principalmente. Hace apenas veinte años que Emil Ludwig escribía aquello de “es de la boca recién besada de donde brota el primer tú”; esta frase no tiene hoy ninguna vigencia.

La cortesía tiene su adulteración, que se llama amaneramiento y nace de la exacerbación afectada de las maneras. Se reconoce tanto en el vestir como en el hablar y el obrar. Es moneda falsa en el intercambio social, y, dada la inautenticidad de las formas sociales que actualmente parecen sufrir un proceso de cambio sustantivo, es hoy la socialización más auténtica de la insinceridad. La cortesía es una moral de las formas sociales, y ejerce auténtico control de la conducta; habiendo variado sustantivamente la escala de valoraciones sociales, la cortesía, resquebrajada ya en el amaneramiento, sufrirá con el tiempo variaciones no previsibles.

Las convenciones, escribe R. M. MacIver, en su “Sociología”, prescriben “aquellos usos que notamos se apoyan meramente en la con-

cordancia social, en vez de en una relación trascendente cualquiera entre el uso y el significado que se le adscribe”.

Podría decirse que son costumbres sancionadas únicamente por la cortesía. Su principal producto es “el tacto social”. “Ir contra las convenciones” acarrea rechazo social, que puede manifestarse en la burla, instrumento de destacada importancia en el control social. La burla, manifestada ya en expresiones como la caricatura, el remedo o la crónica periodística, ya usada en la sola conversación privada, actúa como castigo en una forma socialmente aceptada y moralmente muy eficaz. Sin alcanzar a llegar hasta el odio, porque si lo manifestara se la desnaturalizaría, está situada a medio camino entre la aversión y la adhesión, y, teniendo un tinte de ambas, no se hace repugnante. El humorismo es la socialización de un descontento que, por estar saturado de respeto, repugna la bajeza. Se torna irónica toda actuación que no alcanza los fines previstos pero no degenera en tragedia. Podría decirse que es humorística toda acción que no logra lo sublime buscado ni toca lo trágico que la hubiera hecho sublime. Se ironiza sobre ello cuando no alcanza a perjudicarnos moral ni socialmente. Como toda forma de control social, el humorismo, para ser eficaz, debe contenerse en los límites de lo moralmente aceptable. Quien ironizara sobre la muerte de un ser querido, por ejemplo, estaría traspasando los límites morales del humorismo. Por eso es ésta una forma social de manejo delicadísimo, que exige en quien la usa un certero conocimiento de la naturaleza humana y un dominio universal de la psicología individual y de masas. El humorismo tiende a desmontar la arquitectura de construcciones axiológicas personales y masivas; no sabiendo hasta qué honduras de la personalidad individual o colectiva están hincadas las bases de esa construcción, el humorista ignora el influjo de ella en el oyente o lector, y no sabe, por tanto, el límite permitido a su actuación. Por eso, motivos como la religión y la familia, de tan raigada querencia en la estructura axiológica, no se prestan al humor. Puede prestarse a él el matrimonio, por ejemplo, porque la generalidad de los hombres se sienten traicionados por el destino con el matrimonio que hicieron, pues creen merecer más o necesitar algo distinto; el humorismo sobre el matrimonio es la socialización del descontento con que el hombre, en general, lo vive; la mujer, por su parte, es enemiga de ese humorismo, y casi nunca lo hace. Se refugian en el humorismo sólo aquellos aspectos de la actuación social que son convencionales o que ya empezamos a tener por tales; por eso, ironiza el hombre sobre los actos en cuya trascendencia no cree ya, aunque por sí ellos tengan trascendencia cierta. En el humor se disuelve la tragedia que, sin él, estorbaría la interacción natural.

La etiqueta o buen tono es la cortesía practicada. Sus reglas se conocen con el nombre de “urbanidad”, es decir, código del hombre urbanizado, del ciudadano de la urbe. Recoge todos los códigos sociales, pero los secciona en clases. En realidad, la etiqueta es esencialmente cuestión de grupos. Quien la practica debe aprender, primeramente, qué leyes suyas rigen para uno u otro grupo. Al evitar la indiscriminación de clases, es herramienta insustituible de control social.