

LIEBERMAN, A., FULLAN, M. y HOPKINS, D. (eds.) *International Handbook of Educational Change* (Dordrecht, Kluwer), pp. 576-595.

SMYTH, J. (1991) International Perspectives on Teacher Collegiality: A Labour Process Discussion Based on the Concept of Teachers' Work, *British Journal of Sociology of Education*, 12:3, pp. 323-346 (Ed. cast. en J.F. Angulo, J. Barquín y A.I. Pérez (eds.) *Desarrollo profesional del docente: Política, investigación y práctica*. Madrid, Akal, 1999).

STRIKE, K. A. (1993) Professionalism, Democracy, and Discursive Communities: Normative Reflections on Restructuring, *American Educational Research Journal*, 30, pp. 255-275.

TALBERT, J. E., McLAUGHLIN, M. W. y ROWAN, B. (1993) Understanding Context Effects on Secondary School Teaching, *Teachers College Record*, 95: 1, pp. 45-68.

TAYLOR, C. (1997) La política del reconocimiento, en TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos* (Barcelona, Paidós), pp. 293-334.

TIMPERLEY, H. S. y ROBINSON, V. M. J. (1998) Collegiality in Schools: Its Nature and Implications for Problem Solving, *Educational Administration Quarterly*, 34: 4, pp. 608-629.

TÖNNIES, F. (1887/1979) *Comunidad y asociación* (Barcelona, Península).

WESTHEIMER, J. (1998a) *Among Schoolteachers: Community, Autonomy, and Ideology in Teachers' Work* (Nueva York, Teachers College Press).

WESTHEIMER, J. (1998b) *Does Ideology Matter?. Contexts of Autonomy and Community in Teachers' Work*, Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association. San Diego.

Summary:
School centres as communities. A revision of teacher collegiality

The paper critically revises the proposal of shaping school centres as communities. Starting from international literature and from what has happened in the Spanish context, it especially analyzes the ambi-

valences and ideological tensions that result from fostering a relationship of school membership and collaboration among teachers.

It consequently proposes a reconceptualization of collaboration as well as a guideline for future work.

KEY WORDS: Professional community, group work, collegiality, liberalism and communitarianism.

¿Es posible una continuidad entre hombre y sociedad? Una lectura desde Ortega y Gasset *

por Concepción NAVAL DURÁN
Universidad de Navarra

y Guillermo SUÁREZ NORIEGA
Colegio Los Robles

Comenta Pedro Cerezo en el comienzo de su libro *La voluntad de aventura*, dedicado a ofrecernos una excelente aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset, como

«no son las respuestas orteguianas lo que verdaderamente nos importa, sino el alcance de sus preguntas. En esto reside su valor de clasicidad. Pueden hacernos pensar de nuevo y ponernos en trance de buscar por nuestra propia cuenta» [1].

Este ha sido precisamente nuestro interés al acercarnos a la obra de nuestro Ortega y Gasset: repensar, al hilo de la lectura de sus obras, algunos problemas que en el mundo educativo actual resultan más acuciantes y a los que merece la pena dedicarles una especial atención dada la trascendencia que tienen. Educar para la

democracia, la ciudadanía, la diversidad, o si se prefiere, educar para la convivencia, es una necesidad apremiante en la sociedad actual, en el marco de las democracias liberales. Recuperar la dimensión social de la vida humana y de la educación es un sentir cada vez más compartido, tras décadas de marcado individualismo en el mundo educativo, así como en otras áreas de la vida social. La obra de Ortega y Gasset puede aportarnos —salvando las diferencias culturales, políticas, sociales, cronológicas, etc.— una ayuda en este sentido, como trataremos de esbozar aquí. Es a todas luces manifiesto que no es posible desarrollar en plenitud esta cuestión en este lugar, pero sirva como inicio de una conversación que espera tener una continuación posterior.

Interesa aquí, en términos generales, adentrarnos en el campo de las relaciones

* En el presente estudio, a partir de unos análisis de G. Suárez Noriega sobre la teoría social orteguiana, C. Naval los continúa desde una perspectiva filosófico-educativa.

humanas y de la intersubjetividad. Estudiar qué es y supone el encuentro con los otros hombres nos ayudará a integrar psicología, ética y política en su teoría social. De cómo se entienda esto se derivarán consecuencias educativas claras y concretas.

«De ahí que el propio Ortega defina sus meditaciones como ensayos de amor intelectual, morosamente dedicados a las cosas mismas, en un afán de comprensión, y a través de ellas, en actitud de solidaridad, al hombre con quien se vive, para quien se piensa y a quien se destina el esfuerzo» [2].

A nadie escapa que éste es un tema excesivamente amplio, que habrá que ir acotando, máxime tratándose de este autor, que dada su prolongada vida, las diversas influencias intelectuales que sufre y la evolución de su propio pensamiento, tiene cambios de perspectiva acusados. No obstante, no se comprenderá a Ortega si se pierde de vista que, por otra parte, también hay una notable continuidad en su obra, pues hay unos temas permanentes que son tratados con diversos enfoques en distintos momentos.

Así ocurre con nuestro objeto de estudio: el pensamiento de Ortega respecto a las relaciones personales en general, o más en concreto, en lo relativo a la convivencia, varía si nos fijamos en sus inicios, en torno a 1914, en los años 20 y en los años 30 ó de madurez, tal como se refleja al hilo de la lectura de sus obras [3]. En este sentido, como señala Ferrater Mora, probablemente el mejor modo de entender a Ortega es el método narrativo biográfico [4] ya que ni la vida ni la obra de Ortega y Gasset

pueden entenderse sin tener en cuenta sus *circunstancias*: «Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial» [5]. Entre esas circunstancias, la historia de España durante la primera mitad del siglo XX es parte sustancial.

La cuestión del Otro se enfrenta de modo diverso lógicamente desde los presupuestos neokantianos que adopta en su juventud, que desde el afán de comprensión que enmarca el inicio de su propio pensamiento en torno a 1914 [6]. Asimismo es distinta la perspectiva desde los trabajos de los años 20 —donde presta especial atención a los problemas psicológicos y a la antropología de las relaciones inter-subjetivas con un enfoque fenomenológico—, que desde la teoría social que aporta basada en la distinción minoría selecta-masa. También, en fin, varía el enfoque si seguimos el estudio que realiza de la intersubjetividad a partir de los años 30 reflejado especialmente en *El hombre y la gente*.

Surgirá así una aproximación al concepto de *convivencia*, tal como Ortega lo presenta, en cuanto elemento articulador entre la *vida individual* [7] y la *sociedad*, tan marcadamente diferenciadas en principio en Ortega, con las consecuencias educativas que ello lleva consigo. En torno al concepto de *convivencia* encontramos otras cuestiones clave que nos ayudarán a establecer una carta de navegación para esta aventura a la que nos lanzamos entre las páginas de la obra de Ortega. Estas son, entre otras: la correcta interpretación del *aristocracismo* en el binomio *ejemplaridad-docilidad* que opera en la *convivencia*, y responde a un resorte ético-antropológico: la *atracción por la excelencia*; la *sociedad*

como aparato de perfeccionamiento; y el concepto de *uso* de su teoría social madura, en cuanto cristalización de una conducta ejemplar que operó en la convivencia en su día y se ha hecho vigente. Interesa conocer cómo a través de la educación podemos facilitar y hacer posible esa continuidad entre hombre y sociedad que se da en la convivencia.

Aunque son muchas las obras de Ortega [8] que dicen relación a estas cuestiones, las lecturas básicas que podrían ser el camino inicial para adentrarse en ellas serían: *España invertebrada* (1921), *La rebelión de las masas* (1926-28) y *El hombre y la gente* (1949-50). Como complemento, se puede acudir entre otros trabajos a: *Meditaciones del Quijote* (1914), *Ensayo de Estética a modo de Prólogo* (1914), *Investigaciones psicológicas* (1915), *Para una cultura del amor* (1917), *La percepción del prójimo* (1919), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *El origen deportivo del Estado* (1924), *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925), *Para una psicología del hombre interesante* (1925), *Estudios sobre el amor* (1926-27), *La filosofía de Hegel y la historiología* (1928), *Socialización del hombre* (1930), *En torno a Galileo* (1933).

Aquí dejaremos a un lado los inicios del pensamiento de Ortega dado que el culturalismo neokantiano —idealismo ético y social— impide la preocupación por las relaciones intersubjetivas propiamente dichas. Tan sólo posibilita las relaciones del individuo con la sociedad —o con la humanidad— en la cultura.

Lain Entralgo sitúa a Scheler, Ortega y Buber como los iniciadores de un movi-

miento que denomina «nostrismo contemporáneo» [9] que viene a atentar contra el dominio del yo solipsista que se ha dado en la Modernidad y abre a lo «otro que yo», al «tú», porque como Ortega repite: vivir es, esencialmente, convivir. La circunstancia es así principalmente humana, sea humana y personal como ocurre en la convivencia, sea humana «deshumanizada» como ocurre en la sociedad y en su dimensión histórica.

«La preocupación por el Otro es una constante en la obra de Ortega y, una vez adquirido el nivel de la "Fenomenología mundana" se convierte en un tema que no abandona su producción y se va adaptando a la propia evolución de su pensamiento y su temática. Así en sus primeros planteamientos autónomos —en torno a 1914— se encuentran reflexiones sobre la circunstancialidad del yo en la cual aparecen, como ingrediente necesario las otras vidas; el conocimiento del otro como «luz vital», como transitividad máxima y exigente de vitalidad; y, así surge el tema del amor y de la expresión y los sentimientos transitivos, que constituirán el núcleo de su investigación antropológica de los años 20» [10].

1. Yo y mi circunstancia

«La forma soberana del vivir es convivir, y una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima del universo» [11].

En *Meditaciones del Quijote* (1914) y en discontinuidad con su obra anterior, expone Ortega la necesidad de prestar aten-

ción a la circunstancia, a las cosas inmediatas que nos rodean, dado que nuestra vida es circunstancial, y por tanto necesita permanentemente de lo *otro que yo*:

«¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos con ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas» [12].

«La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*» [13].

Ortega, en busca del hecho social, investiga el mundo vital o circunstancial en su estructura y contenido. La vida es así un quehacer con la circunstancia —quehacer vital, pre-reflexivo— que me exige saber a qué atenerme, que constituye mi vida. Sobre esa circunstancia se realiza mi vivir,

y además con mi actuación sobre ella, la humanizo y perfecciono. La circunstancia es fundamentalmente una circunstancia humana.

La circunstancia es a la vez *limitación* y *posibilidad*; es una *perspectiva*. La circunstancia nos es —podríamos decir con Julián Marías— *menester*, «constituye mi ministerio, oficio u ocupación, ya que no son yo, pero con ellas hago mi vida» [14]. De ahí que mi vida esté siempre abierta, tenga una *apertura radical* a la que podríamos referirnos también como *altruismo* [15]. En *Observaciones* [16] se refiere nuestro autor al altruismo intelectual y apunta:

«hacer peregrinar piadosamente su inteligencia hacia el corazón de las cosas de modo que pasajera y se funda con ellas (...). Altruismo intelectual es, pues, un salir del propio recinto para hacer mansión en el recinto de las cosas o del prójimo (...). Las cosas todas, y entre ellas esas cosas animadas que llamamos prójimos, son otras tantas invitaciones a que emigremos fuera de nosotros y vivamos fuera, de posada» [17].

Es la llamada a autotrascenderse que aparece en los escritos de Ortega:

«La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital a lo Otro» [18].

La vida es esencialmente altruista; se ocupa de las grandes cuestiones de la cultura, pero junto al valor de estas cuestiones, está el valor del vivir mismo. Este

planteamiento es válido tanto para la vida individual como para la vida colectiva, y así una nación se define por su proyecto común, por aquello a lo que apuesta, más que por su pasado.

En este sentido podemos hablar en Ortega de un afán de *comprensión*; comprensión que sólo es posible por el amor, con claras referencias al pensamiento de Max Scheler. Así,

«el contenido, la estructura y la conexión de los elementos de nuestra imagen del mundo, están determinadas, ya en el proceso del devenir de cualquier imagen del mundo posible, por la elaboración, las direcciones y la composición de los actos de amar y de la toma de interés. He aquí que, por el contrario, toda ampliación y profundización de nuestra imagen del mundo depende de una previa ampliación y profundización de nuestra esfera de intereses» [19].

El amor así es anterior al conocimiento, ya que éste exige un giro de atención que sólo es posible por ese amor.

Desde otro punto de vista, en su obra *El tema de nuestro tiempo*, Ortega comenta algo referente al nacimiento de la individualidad de lo que puede ser sugerente dejar constancia, aunque requeriría un tratamiento más amplio para desentrañar todo su contenido. Nos referimos a este pasaje:

«Sin embargo, dentro de esta alma colectiva, tejida de tradiciones, que re-

side en cada uno, comienza desde luego a formarse un pequeño núcleo central: el sentimiento de individualidad. Este sentimiento se origina en una tendencia antagónica de la que ha ido plasmando el alma tradicional. Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el «nosotros» y luego el «yo». Nace éste, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y opuesto a la tradición. Individualismo y antitradicionalismo son una y la misma fuerza psicológica» [20].

La cuestión clave es que sólo adquirimos una visión adecuada del yo desde los otros. Ortega en sus obras de los años 20, siguiendo a Scheler, hace una crítica a las teorías que niegan la existencia de lo que podríamos llamar la percepción del otro. Como se desprende del estudio de la comprensión, el conocimiento del otro es una preocupación central de su pensamiento. Se trata de un conocimiento problemático, pero no imposible. El conocimiento del otro es una de las cuestiones que ocupan el llamado, con más o menos propiedad, período antropológico, con el interés centrado en

las cuestiones psicológicas que plantea ese conocimiento. Así entran en juego los temas que la psicología fenomenológica alemana trata por la misma época: la percepción del prójimo, la simpatía, el amor, etc.

De este modo desarrolla Ortega una antropología en torno a esta cuestión, teniendo como motor una preocupación por el conocimiento del otro. Este es un conocimiento del hombre concreto, que mejora la comprensión de la vida ajena y enriquece la nuestra:

«Un saber sobre la vida humana, la nuestra y la de nuestros prójimos. No es un conocimiento puramente genérico, como lo son, en uno u otro sentido, todos los científicos (incluso los históricos), sino un concreto saber de éste y el otro y el otro individuo, que puede enriquecerse con reflexiones generales, pero que en su base es individualísimo» [21].

En último término, la percepción del otro es posible por medio del fenómeno expresivo. Una realidad corpórea presente nos hace manifiesta una intimidad latente. La expresión, junto con los fenómenos del amor y la simpatía es uno de los temas clave de Ortega en los años 20 y donde se puede comprobar la influencia de psicólogos fenomenólogos alemanes, concretamente de Scheler —estudios sobre la simpatía— y de Bühler —*Teoría de la Expresión* [22]—.

En *La expresión fenómeno cósmico* (1925) Ortega habla del fenómeno expresivo como aquél en que se nos muestra una interioridad a través de unos signos exter-

nos, con inmediatez, sin razonamiento analógico. Llega a decir el mismo Ortega, apuntando a que la función del cuerpo es expresar el alma:

«Es falso, de toda falsedad, que veamos sólo un cuerpo cuando vemos ante nosotros una figura humana. ¡Como si luego, por un acto mental nuevo y posterior, añadiésemos mágicamente y no se sabe cómo a ese objeto material una psique tomada no se sabe de donde! Lejos de acontecer así las cosas, ocurre que nos cuesta gran trabajo abstraer y separar el cuerpo del alma, suponiendo que lo logremos» [23].

Propiamente por tanto, sólo el alma se expresa [24]. El lenguaje, en cuanto acto intelectual, es sólo accidentalmente expresivo. Escribe Ortega al respecto en 1942:

«Cierta contracción de los músculos faciales expresa nuestra tristeza. En cambio, la palabra «tristeza» significa esa realidad sentimental que a veces se apodera de nosotros. Pero la palabra «tristeza», como tal, no expresa nuestra tristeza ni la de nadie: ella no es triste como lo es aquel gesto del semblante. Dicha por el alegre o por el triste, la palabra tristeza tiene siempre la misma significación. El triste incluirá en la pronunciación de ella algo de gemido, y el alegre algo de risotada, y esto —el modo de pronunciar la misma palabra— es lo único que tiene de expresión» [25].

Años después, en 1950, plantea la comunidad entre el gesto y la palabra en cuanto fenómenos externos que manifies-

tan realidades internas (ref. Prólogo a *Teoría de la expresión* de Bühler), pero la distancia entre el fenómeno exterior y la intimidad es distinta en cada caso. Reserva el término expresión principalmente para los gestos emotivos [26].

En los años 30 el pensamiento de Ortega sufre un giro; sitúa la intersubjetividad en la metafísica de la razón vital; hace una analítica de la estructura de la vida. En ese enfoque la vida se presenta como realidad radical: soledad radical y apertura radical (altruismo). La vida se encuentra en una circunstancia o mundo que no elige; en el que está arrojada. La circunstancialidad de la vida es facticidad. La circunstancia se presenta como el horizonte inexorable que ofrece una serie de posibilidades a nuestra acción, y que nos fuerza a estar eligiendo siempre.

Que la vida sea *realidad radical* no significa que sea la única, ni siquiera la suprema, sino que todas las demás realidades se me presentan en ella de un modo u otro. De tal forma que consiste en ser «el área o escenario ofrecido y abierto, para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés» [27]. Esto significa que nuestra vida, la de cada cual, es lo único totalmente evidente e incuestionable. Lo demás que en ella aparezca, son *realidades radicadas* y, por tanto, presuntas, incluidas las otras vidas que no son la mía:

«El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles o ingredientes de él—, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad se-

cundaria virtual, interior a mi vida, y que en ésta tiene su raíz o su hontanar» [28].

Así comenta Sánchez Cámara en su excelente estudio *La teoría de la minoría selecta* que «la realidad primaria y radical no es otra que la vida humana, pero no entendida como realidad objetiva sino individual. La realidad radical en la que las demás encuentran su apoyo y fundamento, en la que aparecen, no es otra cosa que 'mi vida'» [29]. Porque

«el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir que va a ser. Pero, en segundo lugar, la libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres» [30].

Pero cualquier elección no es la auténtica: en esa elección nos jugamos nuestro ser. El ser auténtico es la vocación o destino.

«Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata pues de un dinamismo y lucha entre nuestro contorno y nuestro *yo necesario*» [31].

En definitiva, «es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser» [32].

Entre las características de la vida que Ortega apunta están la soledad radical y

la apertura radical. La *soledad radical* significa que

«mi vida es intransferible y esto se manifiesta tanto en la percepción como en la decisión. Lo que me pasa, me pasa a mí (...). Ni siquiera la circunstancia, a pesar de ser siempre la mía, alivia esa soledad, pues, las realidades de nuestro entorno no se funden con nosotros, con el que cada uno es, es más, es lo que nos 'opreme y comprime: el mundo'. El entorno circunstancial es siempre lo otro, distinto de mí» [33].

Soledad radical significa en último término *intransferibilidad*.

Junto a la radical soledad aparece la *apertura radical*, el radical altruismo que posibilita el encuentro con el otro:

«Desde el fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. (...) Para ello hacemos los más varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es el amor» [34].

De aquí que la sociabilidad en Ortega es primaria, original, es pura disposición abierta a la intersubjetividad.

«El hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son yo, los otros» [35].

Esta apertura es la que posibilita la constitución del yo personal, de la convivencia y de las realidades sociales:

«Ese estar ahí con nosotros no era meramente hallarse en el espacio cerca de nosotros como la piedra, el arroyo, el árbol. No: era un estar con nosotros, un coexistir más radical. Yo cuento con la piedra y procuro no tropezar con ella o aprovecharla sentándome en ella. Pero la piedra no cuenta conmigo. También cuento con el prójimo como con la piedra, pero, a diferencia de la piedra, mi prójimo cuenta también conmigo. No solo él existe para mí sino que yo existo para él. Ésta es una coexistencia peculiarísima porque es mutua: cuando yo veo una piedra no veo sino la piedra, pero cuando veo a mi prójimo, a otro hombre, no sólo le veo a él, sino que veo que él me ve a mí, es decir, que en el otro hombre me encuentro siempre también yo reflejado en él» [36].

El verdadero *reciprocante*, es el que es capaz de responderme al mismo nivel, o sea un semejante, otro hombre: *el otro*. El ámbito de la convivencia se funda en esa *reciprocación*, ya que él vive para mí y yo para él. La convivencia surge así como realidad radicada en la realidad radical que es mi vida, y es la primera realidad social: «El mutuo «contar con», la reciprocidad, es el primer hecho que nos permite calificarlo como social» [37].

Así es como surge el ámbito del *nosotros*, el Otro como puerta de trascendencia, y el mundo como interpretación y como construcción social. La intersubjetividad

implicará en último término conocimiento del otro y autoconciencia.

2. Los usos (convivencia-sociedad)

El enfoque que Ortega da de «lo social» a lo largo de su obra es diverso. Al principio de su pensamiento propio, vivir es en su mayor parte convivir; nuestra circunstancia inmediata está compuesta por la relación con nuestros semejantes.

En la estructura de la vida que Ortega percibe en los primeros años 30, la convivencia, las relaciones con los demás sufren alguna variación. Así en las lecciones V y VI de *En torno a Galileo* presenta el tema de la convivencia. La coexistencia con los otros —la convivencia—, a diferencia de lo que ocurre con las cosas, tiene unos rasgos característicos peculiares, los hombres «están juntos» en un sentido mucho más radical. En consecuencia, «en esa estricta medida yo siento que no estoy solo, que no soy solo, sino que estoy con ustedes, que soy con ustedes; en suma, que estoy acompañado o en sociedad —mi vivir es convivir. La realidad que llamamos compañía o sociedad sólo puede existir entre dos cosas que canjean mutuamente su ser».

Soledad y compañía o sociedad es una polaridad clave en la vida humana. Porque desde nuestra vida solitaria e intransferible, surge

«un afán indecible de compañía, de sociedad, de convivencia. (...) Desde el fondo de radical soledad que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en ansia no menos radical de compañía y sociedad. (...) Toda una serie de dimensiones de nuestra vida

se compone de fervidos ensayos para romper la soledad que somos y fundirnos en un ser comunal con otros» [38].

Estos ensayos son, el amor y la amistad. «Se quiere a otro en la medida en que, además de ser uno lo que es, se quiere también ser el otro» [39]. En efecto, aclara Ortega:

«Esta sociedad no es la compañía efectiva de que en otra jornada hablé: aquella, por ejemplo, la compañía o sociedad que intenta ser el amor, era el ensayo de unir mi soledad, la autenticidad de mi vida, a la soledad del otro: *era fundir dos soledades* como tales en *una como soledad de dos*. Más esta sociedad a que me entrego implica que previamente he renunciado a mi soledad, que me he embotado y cegado para ella, que huyo de ella y de mi mismo para hacerme "los otros"» [40].

Hay por tanto dos sentidos del término sociedad y quizá también de soledad. Por un lado la sociedad como convivencia, que no rompe la autenticidad de la vida solitaria, y la sociedad como el conjunto de lo social, de las vigencias anónimas que constituyen la parte no auténtica de la vida. Por otro la soledad de la que intento huir en el amor, la amistad, etc., y la soledad que constituye la autenticidad de mi vida y a la cual no puedo renunciar sin falsearla. Aunque, en este caso bien podría tratarse de la misma, siempre que la convivencia constituya un fenómeno o un «mundo» nuevo que no es ni soledad ni sociedad, en sentido estricto.

La continua confrontación que Ortega presenta entre autenticidad-inautenticidad tiende a desdibujar el lugar de la convivencia. Pero si vivir es convivir, esa polarización exige un campo de mediación. El problema de la articulación se podría concretar en las preguntas:

«¿cómo se me hace presente la sociedad como inautenticidad en mi vida solitaria y auténtica? ¿Qué papel juega ese ámbito de la convivencia? ¿Los fenómenos de convivencia, no dan lugar a un ámbito de realidad nuevo que no es ni la estricta soledad, ni la soledad inauténtica?» [41].

Y Ortega apunta:

«Es decir, que mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. En el convivir se completa el vivir del individuo; por lo tanto, se le toma en su verdad, y no abstraído, separado» [42]. La convivencia así «descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo» [43]. Pero, además, se da también la vida anónima, que no es ni vida individual, ni interindividual y que «envuelve aquellas y hace presión sobre ellas» [44].

Es la vida colectiva, la *vida social*, cuyo conocimiento altera la noción que uno tiene de sí mismo: ya había descubierto que la mayor parte de su vivir es convivir, ahora se sabe formando parte del todo social que invade su propio ser. «Rigurosamente, no puede decir donde empieza en él lo suyo propio y donde termina lo que de él es ma-

teria social» [45]. Se apunta de este modo a la existencia de tres niveles, lo individual, lo interindividual y lo social en sentido estricto; de los cuales los dos primeros constituyen la vida personal [46]. Ese tercer nivel que es constitutivo de la sociedad y de la inautenticidad de la vida se muestra con plenitud en 1934 cuando dicta la conferencia *El hombre y la gente* donde señala estas diferencias y apunta la teoría de los *usos* como esencia de lo social.

El hombre y la gente se plantea como «la relación entre la libertad creadora del hombre y la fatalidad de lo dado, que es básicamente, lo dado social y culturalmente» [47]. Al tratar de dilucidar esta cuestión surge inexorablemente el ámbito de la *convivencia*, que es el área de las relaciones personales, y que juega un papel tanto en la constitución de la vida humana individual como en el entramado social. Es más, la convivencia parece adquirir un puesto central dado el carácter inter-subjetivo de la vida humana. No obstante esto resulta puesto en duda en cierto modo por el acento puesto en el carácter inauténtico de lo social, de los usos, en contraste con la autenticidad de la radical soledad de la vida:

«Tenemos pues —dice Ortega— una realidad nueva y *sui generis*, inconfundible con cualquier otra, a saber: una acción en que intervienen dos sujetos agentes de ella —yo y el otro—, una acción en que va inserta, interpenetrada e involucrada la del otro y que es, por tanto, interacción. Mi acción es, pues, social, *con este sentido del vocablo*, cuando cuento en ella con la eventual reciprocidad del Otro. El otro, el Hombre,

es *ab initio* el reciprocante y, por tanto es social» [48].

La sustantividad del *nosotros* no tiene duda: la forma de sernos mutuamente es la nostridad o nostrismo [49]. Pero sin olvidar la *otredad* del otro:

«Solo cabe entre nosotros una relación y siempre problemática comunicación. Más, por lo pronto y a la postre, es decir, al comienzo y al fin de mi experiencia en torno al otro Hombre, éste me es fundamentalmente el Ser Extraño a mí, el esencial extranjero» [50].

En la convivencia se incrementa el conocimiento del otro, va adquiriendo perfiles más nítidos: se va haciendo único, inconfundible, un tú. Aumenta su proximidad hasta lo que llamamos intimidad. Tú es nombre único, inconfundible. De hecho mi primera noción de mi mundo y de mi vida es la del mundo objetivo que se crea en la convivencia. El nosotros es la forma primera de relación social, que podrá ser negativa o positiva:

«El Mundo humano me aparece como un horizonte de hombres, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de Tú, es decir, de individuos para mí únicos. Más allá de ellos se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta la línea del horizonte en mi contorno humano en que se hallan los individuos para mí cuales quiera, intercambiables. Se abre, pues, mi mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o uni-

dad, en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad» [51].

La convivencia conserva el carácter de lo humano, es personal —aunque se constituya en un plano de realidad segundo—, dado que nace de la voluntad del individuo y es inteligible para él. En *En torno a Galileo* (1933) muestra Ortega la distinción entre un tipo de relación que no distorsiona la autenticidad de mi radical soledad (la convivencia), y otro modo de relación con los otros (la sociedad) en la que se vive desde ellos y no desde mí, y en consecuencia de modo inauténtico [52]. Esa distinción adquiere plenitud en la conferencia de 1934 en Valladolid que dio nombre a su libro póstumo *El hombre y la gente*. Ahí está presente lo social como lo humano deshumanizado, lo opuesto a lo interindividual (no a lo individual).

El sujeto de lo social, en este sentido, no es el individuo, tampoco el nosotros, sino la *gente*, que no es nadie concreto. La sociedad se presenta así como un mal necesario, un organismo enfermo; es la gran desalmada. Se instala en nuestra circunstancia y desde ella

«nos presiona —y también nos facilita— nuestra vida, y así se instala además en las capas más profundas del sujeto proyectivo pues las creencias que lo constituyen desde las cuales se proyecta tienen también su componente social» [53].

Ortega habla en esta línea de vigencias colectivas y de usos sociales. ¿Qué se entiende por *vigencia colectiva*?

«Son éstas opiniones, normas, preferencias, negaciones, temores que todo individuo encuentra constituidos en su contorno social, con las cuales, quiera o no, tiene que contar, como tiene que contar con la naturaleza corporal» [54].

Pero Ortega se refiere con más frecuencia a los *usos sociales*. La diferencia estriba en que la vigencia es una categoría más amplia. Los usos son una clase de vigencias. Dice Ortega:

«la sociedad, en cuanto no es Estado procede por usos, costumbres, opinión pública, lenguaje, mercado libre, etc...; en suma, por vigencias imprecisas y difusas» [55].

Pero la distinción no es rigurosa ya que en algunos momentos se identifican [56].

La noción de uso social de Ortega está en la línea de la idea de existencia inauténtica de los existencialistas y, concretamente, de la que Heidegger denomina dictadura del «man», del «se» impersonal. Entre los efectos positivos que los usos sociales tienen Ortega cita los siguientes: 1) permiten la casi convivencia con el desconocido; 2) inyectan en el individuo la herencia del pasado, y 3) automatizan parte de la vida humana permitiendo concentrar la vida creadora en ciertas direcciones [57].

Ateniéndonos a su proceso de formación, todo uso social posee sustancia individual. Fue en un principio comportamiento de individuos aislados que se fue extendiendo al conjunto de la colectividad. La esencia del uso es la obligatoriedad, no la habitualidad.

«El uso, pues, se me aparece como amenaza, presente en mi espíritu, de una eventual violencia, coacción o sanción que los demás van a ejecutar contra mí. Pero lo curioso del caso es que lo mismo les pasa a ellos, porque cada uno de ellos encuentra ante sí el uso como una amenaza de los demás, sólo que ahora, para él, entre los demás, estoy yo, que sin saberlo me he convertido en uno de los demás» [58].

De ahí que diga Ortega que lo social «lo percibe antes nuestra voluntad que nuestra inteligencia, pues su rasgo definitorio es la coacción» [59]. Y desde ese punto de vista se pueden distinguir unos usos fuertes y rígidos y unos usos débiles. Los usos forman una estructura articulada y en ella el poder público emana de la opinión pública, de la que se alimentan los demás usos y que es transmitida en una lengua. El poder público es el poder de coacción que el uso comporta, que se da allí donde hay sociedad, aunque sea elemental. A la actualidad de ese poder coactivo Ortega la llama vigencia, tomando el concepto del campo jurídico. La vigencia no es la adhesión individual sino que se impone a los individuos. De ahí que para que se forme un uso no hace falta el acuerdo de la mayoría; de hecho no suele darse.

En conclusión,

«sociedad es, en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir, una convivencia a parte, separada de otras convivencias y colectividades» [60].

En la convivencia intersubjetiva encontramos diversos usos, entre los que podemos destacar: el saludo, la lengua (el hablar y el decir), los gestos sociales y la opinión pública.

El saludo ocupa un lugar privilegiado en la obra de Ortega *El hombre y la gente*. Es la estrategia de aproximación entre desconocidos, ante la peligrosidad potencial del otro. Comenta nuestro filósofo que lo personal del saludo es algo sobreañadido, no forma parte de él. La lengua es el uso que tiene quizá el papel crucial tanto en las relaciones interpersonales, como en el sistema social. Convivir es en buena medida hablar. Así distingue Ortega entre hablar y decir. Decir sería una acción personal en la que alguien quiere transmitir algo a alguien; anhelo de expresar, manifestar y declarar. Hablar en cambio, «es principalmente, usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social» [61]. Ortega apunta así cómo «la lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser» [62].

También los usos están presentes en el fenómeno expresivo y en la opinión pública. De esta última dice Ortega: «El hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en la que vive, crédito del que no se ha hecho cuestión nunca» [63]. Viene a ser la cosmovisión imperante en un momento dado que Ortega llama «opinión reinante», «tópico», y a veces «creencias».

Sánchez Cámara al hablar de la relación entre élite y opinión pública, en su obra citada, aporta una cita de Erich Fromm que parece especialmente valiosa

señalando el carácter autoritario y normativo de la opinión pública. Es la siguiente:

«la autoridad, más que haber desaparecido, se ha hecho invisible. En lugar de la autoridad manifiesta, lo que reina es la autoridad anónima. Se disfraza de sentido común, ciencia, salud psíquica, normalidad, opinión pública. No pide otra cosa que lo que parece evidente por sí mismo (...). La autoridad anónima es mucho más efectiva que la autoridad manifiesta, puesto que no se llega a sospechar jamás la existencia de las órdenes que de ella dimanar y que deben ser cumplidas» [64].

En resumen, los *usos* fueron antes conducta intersubjetiva, plenamente personal, consciente y responsable que, al hacerse vigente, se ha despersonalizado, deshumanizado y ha pasado a ser uso. El mecanismo por el que una relación o conducta personal se hace uso es el instinto de docilidad como respuesta a la ejemplaridad que suscita la condición egregia en algún sentido de su creador. La despersonalización de los usos no es un puro carácter negativo, sino una necesidad para que esa conducta se herede, para que sea reutilizable en una circunstancia distinta a la de su creación.

Ha sido objeto de críticas, sin duda, la caracterización que Ortega hace de lo social como coactivo, externo al individuo e ininteligible. La postura de Ortega se sitúa entre la de Durkheim y la de autores como Sartre y Heidegger. Pero, sin negar que lo social se presente a veces así, podemos preguntarnos ¿es siempre así, necesari-

riamente? El error probablemente esté en que normalmente se entiende como social cualquier conducta referida a otro sujeto y en cambio Ortega restringe el significado de lo social y lo distingue de lo interindividual. Esto último viene constituido por el comportamiento libre, auténtico, comprensible y originario que se refiere a otros sujetos. En cambio los hechos sociales (las formas del saludo, el derecho, en general los usos sociales) no expresan relaciones interpersonales, interindividuales, sino que son imposiciones de «la sociedad», de lo colectivo, de la gente a los individuos.

En este sentido, la educación en cuanto implica esencialmente relaciones humanas intersubjetivas, se puede situar en los dos niveles distinguidos (interindividual y social), o también, entre los dos, apoyándose en uno u otro según las distintas circunstancias, oportunidades, edad, etc. Aquí cabría plantear ¿es posible el amor y la amistad en la educación? ya que como ejemplos de relación interindividual propiamente dicha podríamos hablar de la amistosa o la amorosa. Éstas se dan entre dos sujetos y tienen pleno sentido para ellos, siendo así expresión de su individualidad. En la medida en que la respuesta sea positiva, será posible una comunicación subjetiva, una relación humana interindividual, auténtica y una potenciación de la vida interindividual. En este sentido, la educación en cuanto comunicación objetiva y subjetiva que es, participará y jugará un papel imprescindible en los dos niveles distinguidos. Es más, los dos serán necesarios para la plenitud humana aunque propiamente el encuentro personal se lleva a cabo en el nivel interindividual. Esto no quita la con-

veniencia y necesidad de lo social en el sentido orteguiano. La relación interindividual —convivencia— es la que en último término hace posible una ininterrumpida continuidad entre hombre y sociedad.

Dirección de los autores: Concepción Naval Durán. Departamento de Educación. Universidad de Navarra. 31080 Pamplona. E-mail: cnaval@unav.es

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 15.III.2000

Notas

- [1] CERESO GALÁN, P. (1984) *La voluntad de aventura*, pp. 11-12 (Barcelona, Ariel Filosofía).
- [2] CERESO GALÁN, P. (ed.) (1991) *Ortega y Gasset. Antología*, p. 8 (Barcelona, Ediciones Península).
- [3] Las obras de J. Ortega y Gasset (O.C.) se citan por la edición de las *Obras Completas* de Revista de Occidente; Madrid, Vols: I, 7.ª ed., 1966; II, 7.ª ed., 1966; III, 7.ª ed., 1966; IV, 4.ª ed., 1957; V, 7.ª ed., 1970; VI, 7.ª ed., 1973; VII, 3.ª ed., 1969; VIII, 3.ª ed., 1970; IX, 3.ª ed., 1971; X, 1.ª ed., 1969; XI, 1.ª ed., 1969.
- [4] Cfr. FERRATER MORA, J. (1958) *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, p. 16 (Barcelona, Seix Barral).
- [5] ORTEGA Y GASSET, J. A una edición de sus obras, *Prólogos*, O.C., VI, p. 347.
- [6] Cfr. CERESO, P. *La voluntad de aventura*, o.c., p. 25.
- [7] Podría llamarsele *personal* (en J. Marías, discípulo suyo, es más claro este punto: cfr. (1993) *Mapa del mundo personal* (Madrid, Alianza Editorial)) en cuanto es diálogo del yo y la circunstancia, que sólo es plena cuando es humana.
- [8] La cronología de las obras de Ortega es una cuestión problemática dadas las frecuentes refundiciones de escritos breves -como artículos de prensa- en obras posteriores.

- [9] LAIN ENTRALGO, P. (1988, 3ª ed.) *Teoría y realidad del otro* (Madrid, Alianza Editorial).
- [10] SUÁREZ NORIEGA, G. (1996) *La convivencia en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Trabajo de investigación (inédito).
- [11] ORTEGA Y GASSET, J. Para un museo romántico, *El espectador* 6, O.C., II, p. 518.
- [12] ORTEGA Y GASSET, J. Lector, *Meditaciones del Quijote*, O.C., I, p. 319.
- [13] ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, O.C., I, p. 320.
- [14] MARIAS, J. *Antropología Metafísica*, o.c., p. 156.
- [15] «La noción de apertura y la consecuente llamada a ir hacia las cosas y los otros hombres, ha surgido en la obra de Ortega antes de su encuentro con la fenomenología husserliana y con los trabajos sobre el amor y la simpatía de Scheler, aunque será en contacto con éstos cuando alcanzará madurez», SUÁREZ NORIEGA, G., o.c., p. 53.
- [16] ORTEGA Y GASSET, J. Observaciones, *Artículos (1902-1913)*, O.C., I, pp. 164-169.
- [17] ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, O.C., I, p. 165.
- [18] ORTEGA Y GASSET, J. Valores vitales, *El tema de nuestro tiempo (1923)*, O.C., III, p. 187.
- [19] SCHELER, M. (1960) *Amor y conocimiento*, p. 40 (Buenos Aires, Ed. Sur).
- [20] ORTEGA Y GASSET, J. El ocaso de las revoluciones, *Apéndices*, O.C., III, p. 213.
- [21] ORTEGA Y GASSET, J. El silencio, *Gran Brahman, El espectador* 7 (1930), O.C., II, p. 625.
- [22] Traducción española de J. Marías (1950) *Teoría de la expresión* (Madrid, Revista de Occidente). Prologado por el propio Ortega.
- [23] ORTEGA Y GASSET, J. La elección en amor, *Estudios sobre el amor (1941)*, O.C., V, p. 616.
- [24] Ortega distingue alma y espíritu. El espíritu es el yo (conjunto de actos de los que uno se siente protagonista: la voluntad y el pensamiento). Se caracteriza porque sus actos no duran y es lo más personal, no lo más individual. El alma sería lo individuante; sus actos tienen duración. Es la excentricidad. Es nuestra persona en cuanto diferente de los demás.
- [25] ORTEGA Y GASSET, J. De pronto en este prólogo se oyen ladridos, *Prólogos (1914-1943)*, O.C., VI, p. 459.
- [26] Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. *Prólogo a la teoría de la expresión de Karl Bühler*, O.C., VII, p. 33.
- [27] ORTEGA Y GASSET, J. La vida personal, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 101.
- [28] Prólogo a una edición de sus obras, O.C., VI, p. 347.
- [29] SÁNCHEZ CÁMARA, I. (1986) *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, p. 31 (Madrid, Tecnos).
- [30] O.C., VI, p. 347.
- [31] ORTEGA Y GASSET, J. A una edición de sus obras, *Prólogos (1914-1943)*, O.C., VI, p. 350.
- [32] ORTEGA Y GASSET, J. La vida personal, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 103.
- [33] SUÁREZ NORIEGA, G. o.c., pp. 121-122.
- [34] ORTEGA Y GASSET, J. La vida personal, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 108.
- [35] ORTEGA Y GASSET, J. La vida inter-individual. Nosotros-tu-yo, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 150.
- [36] ORTEGA Y GASSET, J. De nuevo la idea de generación, *En torno a Galileo (1933)*, O.C., V, p. 60.
- [37] ORTEGA Y GASSET, J. La vida inter-individual. Nosotros-tu-yo, *El hombre y la gente*, O.C. VII, p. 148.
- [38] ORTEGA Y GASSET, J. De nuevo la idea de generación, *En torno a Galileo*, O.C. V, p. 62.
- [39] ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, O.C., V, p. 62.
- [40] ORTEGA Y GASSET, J. Cambio y crisis, *En torno a Galileo*, O.C., V, p. 74.
- [41] *Ibidem*, p. 113.
- [42] ORTEGA Y GASSET, J. *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología (1928)*, O.C., IV, p. 539.

- [43] ORTEGA Y GASSET, J. *Idem*.
- [44] ORTEGA Y GASSET, J. *Idem*.
- [45] ORTEGA Y GASSET, J. *Idem*.
- [46] «La convivencia, la comunicación —y si se quiere llamarlo así, la comunidad—, consiste siempre en que un alma individual, por tanto, responsable y personal, (...) se pone en relación con otra vida individual que es también sujeto responsable, alguien determinado. No se puede convivir si no es con otra persona, con quien es alguien» (Conferencia *El hombre y la gente*, dictada en el Teatro Pradera de Valladolid, no incluida en *Obras Completas*. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente (1988) Madrid, Alianza Editorial, Apend. III, p. 284).
- [47] SUÁREZ NORIEGA, G. o.c., p. 116.
- [48] ORTEGA Y GASSET, J. El peligro que es el Otro y la sorpresa que es el Yo, *El hombre y la gente*, O.C., VII, pp. 174-175.
- [49] ORTEGA Y GASSET, J. La vida inter-individual. Nosotros-Tu-Yo, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 152.
- [50] ORTEGA Y GASSET, J. El peligro que es el Otro y la sorpresa que es el Yo, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 175.
- [51] ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, O.C., VII, p. 180.
- [52] ORTEGA Y GASSET, J. De nuevo la idea de generación, *En torno a Galileo*, O.C. V, pp. 59 ss.
- [53] SUÁREZ NORIEGA, G. o.c., p. 156.
- [54] ORTEGA Y GASSET, J. La historia del bibliotecario. El siglo XV, *Misión del bibliotecario*, O.C., V, p. 218.
- [55] ORTEGA Y GASSET, J. A «Historia de la Filosofía» de E. Bréhier, O.C., VI, p. 399; también *La misión del bibliotecario*, O.C., V, p. 219.
- [56] Ver por ejemplo ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema y del imperio romano (1941)*, O.C., VI, p. 37.
- [57] Cfr. SÁNCHEZ CÁMARA, I. o.c., pp. 86-87. Para las características de los usos sociales, puede verse *El hombre y la gente*, O.C., VII, pp. 77, 211 ss y 224, e *Historia como sistema*, *Historia como sistema y del imperio romano (1941)*, O.C., VI, pp. 37 ss.
- [58] ORTEGA Y GASSET, J. Meditación del saludo. El hombre, animal etimológico. Qué es un uso, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 215.
- [59] ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, O.C., VII, p. 215.
- [60] ORTEGA Y GASSET, J. El decir de la gente: la lengua. Hacia una nueva lingüística, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 238.
- [61] ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, O.C. VII, p. 248.
- [62] ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, O.C., VII, p. 254.
- [63] ORTEGA Y GASSET, J. El decir de la gente: las opiniones públicas, las vigencias sociales. El poder público, *El hombre y la gente*, O.C., VII, p. 263.
- [64] (1952, 2.ª ed) *El miedo a la libertad*, pp. 150 ss, trad. esp. de Gino Germani (Buenos Aires, Paidós).

Summary:

**Is possible a continuity between the human being and society?
A view from the perspective of Ortega y Gasset**

Our interest in considering the works of Ortega y Gasset is to reconsider the relation between the human being and society. This perspective help us to transcend political, cultural, and social differences. The paper consists of two parts: the first discusses the relation between the «I» and his or her personal «circumstances»; and the second deals with social customs (*usos*) that govern interpersonal relations (*convivencia*) and impersonal relations in society.

KEY WORDS: Ortega y Gasset, sociability, human being, society, human relations, social dimension of education.

La evaluación de la formación en las organizaciones: situación y perspectiva *

por Pilar PINEDA HERRERO
Universidad Autónoma de Barcelona

La formación continua en las organizaciones es uno de los ámbitos propios de la reflexión pedagógica más novedosos y que más se han desarrollado en los últimos años. De hecho, la década de los noventa se ha caracterizado, desde el punto de vista de la formación continua y el desarrollo de los recursos humanos, por un notable aumento de la conciencia individual y colectiva sobre la relevancia de la formación para la potenciación de la economía en nuestro país a través de la optimización del capital humano.

Así, hemos asistido al establecimiento de acuerdos entre los diferentes agentes sociales —administración pública, patronal y sindicatos— para la potenciación y la financiación de programas formativos en las empresas (FORCEM y AFCAP). Estos acuerdos han permitido extender la formación continua a todas las organizaciones, independientemente de su tamaño, sector o volumen de facturación, haciéndola accesible también a las PYMEs y a las microempresas. Paralelamente se ha dado

un espectacular aumento de la inversión directa en formación realizada por las organizaciones de nuestro entorno.

Este auge de la formación en las organizaciones ha generado una mejora en los procesos de planificación y diseño de los programas formativos que aplican las empresas, así como un aumento de las publicaciones académicas y profesionales sobre temáticas vinculadas al desarrollo de los recursos humanos. No obstante, este incremento de inversión en formación debe ir acompañado del desarrollo de sistemas que permitan detectar el beneficio y el retorno generado, como sucede en todo proceso de inversión. Dicha sistematización y control podrá hacerse efectiva mediante la puesta en marcha de mecanismos de *evaluación de la formación continua en las organizaciones*. Por 'evaluación de la formación continua' se entiende «... el análisis del valor total de un sistema, de un programa o de un curso de formación en términos tanto sociales como financieros [...] La evaluación intenta valorar el coste-

* La investigación que se presenta en este artículo ha sido realizada por el Grupo de Investigación en Formación Continua en las Organizaciones de la Universidad Ramon Llull, integrado por Pilar Pineda —investigadora principal—, Silvia Bou, Francesc Marro, Chelo Rull, Marian Chavarria, Mireia Alabart y Adriana Obradors.