SOBRE EL CAMBIO HISTORICO

«Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia ni han actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo; y, justamente, el gran carácter es el que aquí sabe hallar lo recto. Cada pueblo se halla en una relación tan singular, que las anteriores relaciones no son congruentes nunca con las posteriores, ya que las circunstancias resultan completamente distintas.»

(G. F. HEGEL: *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal.*)

La enseñanza de Hegel de que la historia no enseña nada quiere decir también que los momentos esenciales de lo histórico se manifiestan como discontinuidad. El tiempo histórico no posee esa naturaleza homogénea que justifica una explicación de orden continuista a la que, si acaso, basta ambientar mediante otros conceptos imprecisos como el de progreso. Por el contrario, la historia es crecimiento y experimenta, por tanto, unas situaciones críticas debidas a su propio principio de operación.

No obstante, si aquello suele hacerse valer especialmente en el plano de la historia universal, ya no parece tan evidente en el de los pueblos o naciones individuales, aunque no sólo grandes naciones, sino civilizaciones enteras han desaparecido, y, por el contrario, en el seno de una misma nación o civilización no se reconocerían como parte de la misma comunidad los hombres de otros tiempos y los de los actuales. La función del historiador consistirá, vistas así las cosas, en dar cuenta singular de esos momentos de crecimiento, pero también de los que constituyen el punto de partida de involuciones, regresiones y hasta de desapariciones del marco de la historia universal de las naciones, las civilizaciones y los grupos individuales en general.

Los cambios históricos son como las articulaciones de la *durée* bergsoniana que constituye la trama de la historia de la humanidad, puesto que son siempre los hombres los autores de la historia, aunque ésta haya cambiado sus principios.

Por otra parte, la acción política plenaria tiene lugar en la historia, pues es ella la que tiene por objeto sustituir un principio por el nuevo. La acción política, sin embargo, constituye el elemento activo de la cosa estatal. Por eso la historia, como reconstrucción de las articulaciones que constituyen el fundamento mismo de la historicidad, en sentido estricto, es historia política —para Ortega esto era la historia, efectivamente—, o bien historia del Estado —como para Hegel.

En esta perspectiva el cambio histórico adquiere un relieve especial como categoría autónoma en cuanto es la que da forma a la unidad de la política y la historia. Pero además, a través suyo, recupera la política su rango filosófico como parte de la ética. En efecto, la moral de la responsabilidad que Weber concibiera profundamente en conflicto permanente con el absolutismo de la convicción de origen religioso, pertenece, según su naturaleza, al plano de la historia humana, dentro de cuyo marco alcanza su más alto dramatismo en la acción política que polariza el cambio histórico, el cual, en el campo de su influencia, significa ante todo una innovación que afecta a la concepción del sentido de los actos humanos.

En este primer trabajo más que otra cosa se intenta solamente llamar la atención sobre esa categoría histórico-política distinguiéndola de otras afines, así como acerca de su posible alcance metodológico.

I

INTRODUCCION

En la primera página de la conocida obra de J. Habermas, *Teoría y praxis* (1), escribe su autor: «Desde fines del siglo XVIII, por una parte las ciencias sociales de flamante promoción, y, por otra, las disciplinas del derecho público, socavan la filosofía clásica quitándole las aguas. Este proceso de desprendimiento del *corpus* de la filosofía práctica —prosigue— finaliza, por lo pronto, con el establecimiento de la política según el modelo de una ciencia experimental moderna que ya no tiene en común con aquella antigua "política" mucho más que el nombre». De este modo, en el presente, en una época de creencias ciegas, politizada hasta el exceso, falta la posibilidad de reflexionar sobre los asuntos de la vida común. Por doquier se acusa la extremada pobreza del pensamiento político que no bastan para mitigarla algunas ex-

(1) Buenos Aires, 1966.

cepciones notables. Las ideologías militantes ocupan el lugar del pensamiento, limitándose a explicar, según puntos de partida irracionales, válidos sólo para los fieles, los datos, que no son pensados, sino elevados así a categorías teológicas.

Pero todo aténtico pensar es creador, porque el pensamiento es atributo exclusivo y excluyente del espíritu, de la vida propiamente humana. Pensar equivale a humanizar la realidad y, por eso, vivir auténticamente es, como decía Ortega, inventar, llevar a cabo una acción que pone al hombre ante algo nuevo.

La carencia de un *verdadero* pensamiento político auténticamente orientador en el mundo se pone de relieve en el sistemático inconformismo de las revoluciones *introuvables* que es la respuesta apolítica a aquella insatisfacción. La acción política resuélvese en esa «eterna repetición de lo mismo» que «regula también la relación con el pasado» (2).

La acedia de los pensadores de Franckfurt, que no basta para paliarla la desilusionada teología atea de la esperanza de un Bloch, cumple las profecías de los grandes pensadores del pasado siglo temerosos en verdad, de las tendencias que percibían en las sociedades de su tiempo. El Estado habría llegado a extender de tal manera sus tentáculos que nada ni nadie queda fuera de su trama, de manera que aún quienes quisieran dejar oír su voz, no serían oídos. Y si lo fueran, ni siquiera se llegaría a entender su mensaje (3). El escepticismo con que Adorno contemplaba, poco antes de su

(2) TH. ADORNO y M. HORKHEIMER: *Dialéctica del iluminismo*, B. Aires, 1969, página 162. Añaden ahí los autores: «La verdad del estadio de la cultura de masas respecto al liberal tardío, consiste en la exclusión de lo nuevo.» «La nueva ideología tiene por objeto el mundo como tal. Adopta el culto del hecho», pág. 178. «Sano es aquello que se repite», pág. 179. La previsión social establece un benéfico e inextricable «sistema de relaciones e instituciones que forman un instrumento hipersensible de control social», página 180.

(3) Por eso tal vez, Herbert Marcuse, amargado por su impotencia para escapar a la alianza entre el nuevo mundo industrial y el incremento de las potencias del viejo Estado de poder prefiere, como Carlos Marx pero sin la rebeldía que le impulsara a su crítica radical, ponerse fuera del tiempo. Los dialécticos de Franckfurt se sienten en conjunto, al parecer, como impotentes herederos del talento de Schopenhauer, incapaces de superar la actitud crítica mediante su radicalización. Mas la filosofía crítica, como ya dijera Hegel, en quien se refugian, cumple un oficio indispensable pero no suficiente y sólo fragmentario, en la república de las letras. Justamente, como el futuro es impredecible, la filosofía absoluta tiene que ser la conciencia del presente, por lo cual la crítica es previa, pero sólo eso, a la filosofía política en cuyo umbral comienza la auténtica reflexión sobre la totalidad. Ellos llegan, ciertamente, al umbral pero apenas lo traspasan. Si alguno como Marcuse da un paso más, prefiere evadirse a la utopía. No obstante, nada más ilustrativo y conmovedor a la vez que la trayectoria del filósofo Carlos Jaspers, quien, al final ha pasado

muerte, la agitación de los nuevos jóvenes hegelianos refleja su patética intuición de la verdad.

* * *

Debido a la fatigosa proliferación de las pseudofilosofías de la historia se ha abandonado la gran cuestión del cambio histórico y con ello se ha perdido la comprensión de la naturaleza de la acción política (4). Las ciencias sociales han explicado los cambios desde sus propios supuestos científicos y ese tema se ha relegado a los *arcana scientiarum* (5). De esta manera, es como esas ciencias han establecido su imperio, pues, ciertamente, la temática del cambio histórico exige resolver su relación con el pensamiento, es decir, con la filosofía (6), ante la cual las conclusiones generales de aquéllas son sólo los datos que ésta necesita para su propia autocomprensión, en lugar de para su propia autocomplacencia, como sucede en las banales ideologías simplificadoras que de las ciencias toman su justificación (7).

La conjunción del cientifismo con el historicismo de que, por su propia naturaleza tienen que cargarse las ideologías, da lugar a las múltiples «reificaciones» a que cada ciencia social, según el punto de vista que se adopte, somete a su objeto. Pero entonces, los productos intelectuales reificados ali-

---

de una actitud, por así decirlo apolítica, a una concepción política de alto rango filosófico: «Tan sólo la política decide sobre el destino», decía ya anciano. Cfr. sobre éste las excelentes páginas de R. WISSER en *Responsabilidad y cambio histórico*, B. Aires, 1968.

(4) «La filosofía política que según su naturaleza es filosofía de la historia, consiste en la toma de conciencia del universal efectivamente existente y de la forma de este universal», E. WEIL, *Philosophie morale*, París, 1969, 24,c pág. 212. Sin embargo, recientemente, G. BALANDIER observa: «los procesos políticos se insertan en el tiempo: la afirmación es tautológica, pese a lo cual sigue siendo ampliamente desconocida». *Antropología política*, Barcelona, 1969, Conclusión, pág. 217.

(5) Comentando un texto de Parsons y relacionándolo con Weber y Marx, se queja BARRINGTON MOORE de cómo «el proceso de abstracción ha eliminado de estas frases toda referencia a los hechos políticos, a la opresión y al cambio histórico». *Poder político y teoría social*, Barcelona, 1969, 4, I, pág. 115.

(6) «Una situación histórica no es nunca tal sin conciencia —mayor o menor— de ella, es decir, sin filosofía, a veces incluso como 'profecía'», J. L. ARANGUREN, *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Madrid, 1971, II, pág. 28.

(7) SEYMOUR LIPSET, que tiene clara conciencia, entre los científicos sociales actuales de la significación del cambio histórico aunque tiende a identificarlo con el mero cambio político, escribe: «La existencia de diferentes ciencias sociales debe verse no como variaciones de estrategias básicamente epistemológicas, sino como funciones del cambio histórico que diferencia las instituciones sociales reales.» *Política y ciencias sociales*, Madrid, 1971, «Introducción», pág. 22.

mentan en común el sociologismo. Cientifismo, historicismo y sociologismo anulan con su predominio y su algarabía la posibilidad de pensar lo político, que se reduce, ello mismo, a un sector o a un aspecto particularizado.

A) CIENTIFISMO

Este sólo quiere saber de los «hechos». Su expresión más depurada son ciertas formas de «neopositivismo», especialmente las que se alimentan del culto a la lógica formal. Pero, en verdad, «la concentración de la atención en los simples hechos constituye la supremacía del desierto» (8). Cosifícanse los hechos perdiéndose la conciencia de que sólo el interés y la importancia de lo que se siente vitalmente son las razones constitutivas del esfuerzo en busca de la exacta discriminación de los datos sensoriales: «las señales luminosas son el resultado del tránsito». Confúndese la actividad científica con la apreciación de las relaciones entre las señales, dejando escapar, entretanto, el impetuoso caudal de la vida que efectivamente acontece. Pero entonces la conclusión tiene que ser escéptica, o, si faltan otros asideros vitales, ese doble dogmatismo, por una parte, se aferra a las conclusiones «verificadas», negándose la posibilidad de trascenderlas; pero, por otra, desconoce el valor de realidad de lo que se percibe como trascendente. Pierde así la mayor dimensión de la realidad, al mismo tiempo que se desemboca en un empobrecimiento del mundo, que se reduce siempre a lo dado y verificado.

La pedante erudición se convierte en esa fuente de la certeza que transforma la acción *humana* en mera repetición de lo sabido, despojándola, en verdad, de su condición específica. Ese doble dogmatismo convierte el saber científico así consolidado en la clase de saber último que crea un clima en el cual la filosofía, que debiera *pensar* los hechos mediante la reflexión, se concentra en esas relaciones manipulables, prescindiendo de la consideración de las necesidades fundamentales (9). Esto no significa sólo que la ciencia se queda fuera de la sociedad, como atributo objetivo de lo humano, en cuanto «estar

(8) WHITEHEAD, A. N.: *Modos de pensamiento*, B. Aires, 1944, Lecc. 2.ª, pág. 30.

(9) *Ibidem Id.* Escribe R. ARON al respecto: «La filosofía es, por decirlo así, el diálogo de los medios y el fin, del relativismo y la verdad. Reniega de sí si detiene el diálogo en beneficio de uno u otro término. Permanece fiel a sí misma y a sus responsabilidades sociales en la medida en que se niega a significar ninguno de los términos cuya solidaridad contradictoria caracteriza la condición del hombre que piensa». *Las dimensiones de la conciencia histórica*, Madrid, 1962, Conclusión, 4, pág. 208.

en sociedad es participar en su dialéctica» (10), sino que la actividad científica misma se convierte en una marcha por los senderos trillados de los métodos. La lógica, de instrumento que vigoriza el pensar, se transforma en metodología. Se elude entonces la consideración reflexiva de las consecuencias deducibles de los mismos hechos, y en lugar de atenerse a las cosas mismas, las cosas, los «hechos» detienen el pensamiento. La ciencia, y en primer término las ciencias sociales, impiden el proceso social natural en cuanto pensar es pensar lo que las cosas *son*. Pensar es reflexionar, en cuanto la reflexión no consiste en descubrir un nuevo objeto, sino una nueva dimensión del objeto (11). El imperio del método acaba esterilizando el pensamiento, pues la consideración pensante de las cosas y de los «hechos» queda excluida del monótono caminar por los senderos prefabricados según concepciones periclitadas de intereses e importancias, pues el mundo es una estructura de carácter estimativo. A la mera erudición se suma la pseudoerudición, que quiere ver lo importante en lo que ya no tiene vida o en la fantasía, de manera que el falso cientifismo político contemporáneo vive de enemigos imaginarios, muchos de ellos muertos hace ya tanto tiempo, mientras es incapaz de percibir los actuales (12).

La sustitución de la función instrumental de la lógica por la metodología que excluye la reflexión sobre sí misma y su objeto, pero que se aprende como un dogma insuperable, degrada la actividad científica en un quehacer técnico —la diestra producción de obras y el dominio eficaz de tareas objetivadas (H. Arendt)— asimilable por la mediocridad, contenta consigo mismo, pero que nada tiene que ver, sin embargo, con el auténtico saber práctico que, en cualquier dimensión, incluye la reflexión acerca de sí ordenada a su formulación teorética y que como saber propio del acto humano integra en la teoría la verdadera praxis, uno de cuyos modos, pero sólo uno y no el principal, es el saber técnico como *techné*, diferente de la *frónesis* que totaliza todo obrar humanizándolo.

La praxis es, en efecto, auténtica teoría, y según Aristóteles la teoría máxima. Mas el puro saber metodológico es ateórico porque en él el actor no

---

(10) P. L. BERGER y TH. LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*, B. Aires, 1968, III, 1, a, pág. 164.

(11) «Cuando, por una parte, hablamos de conducta reflexiva, nos referimos definidamente a la presencia del futuro en términos de ideas. El hombre inteligente, en cuanto se distingue del animal inteligente, se imagina lo que ocurrirá». G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, B. Aires, 1965, 16, pág. 153.

(12) Cfr., por ejemplo, la sugerente obra de R. RUYER: *Elogio de la sociedad de consumo*, Buenos Aires, 1970.

concibe por sí mismo su fin; las teorías deducidas son por eso falsas teorías si es que llegan a percibirse como tales. Por su naturaleza, el saber metodológico debiera ser subsecuente a una teoría que reflexiona sobre su objeto, lo cual impone al actor la consideración subjetiva del fin de la acción, pero dentro de un marco objetivo, tocando, por tanto, la relación de aquél con la totalidad de los objetos científicos cuya reunión concreta implica la meditación fundamental sobre lo absoluto. Se excluye, sin embargo, de la consideración fundada en el absolutismo metodológico, la ojeada a las consecuencias que para la totalidad se desprenden de la acción y, según cuya perspectiva, se ve si los hechos examinados merecen o no merecen su importancia, si portan o no algo valioso y de todas formas su jerarquía (13).

B) HISTORICISMO

La superstición cientifista, según la cual la producción de la realidad es continua, evolutiva y metodológicamente progresiva, concepción que, por otra parte, procede de las viejas filosofías de la historia, en las que, a pesar suyo, el cientifismo se alimenta, ha confirmado y reforzado fuertemente la idea de que el tiempo es la prisión absoluta en que está encerrado el ser humano (14). El hombre contemporáneo se siente tentado a abdicar de su lucha contra la historia, y los doctrinarios directa o indirectamente hacen la apología del colectivismo. La acción humana del hombre concreto individual pierde su sentido y, una vez más, se tiende a convertirla en repetición, como entreviera el danés Kierkegaard, que, justamente por eso, contraponía la idea del *salto* como lo auténticamente humano que quiere liberarse de la fatigosa monotonía

(13) «La responsabilidad de los actos se mide, bien *por las consecuencias (suites) que entrañan*, o bien *por las consecuencias que hubiera podido provocar* otra decisión, o, en fin, *por la iniciativa que en ellos se manifiestan*», R. ARON, *Introduction a la philosophie de l'histoire*, París, 1967, III, P. 1.ª, II, pág. 211.

(14) Comentan BERGER y LUCKMANN en *op. cit.*: «La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano y, además, que la dialéctica entre el hombre productor y sus productos, pasa inadvertida para la conciencia. El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado, que el hombre experimenta como facticidad extraña, como un *opus alienum* sobre el cual no ejerce un control mejor que el del *opus propium* de su propia actividad productiva... En otras palabras, la reificación puede describirse como un paso extremo en el proceso de la objetivación, por el que el mundo objetivado pierde su comprehensibilidad como empresa humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable» «... la reificación es una modalidad de la conciencia» (de la cual se excluye de antemano la *durée*), II, 1.e, páginas 116-7.

de la eterna *Wiederholung* esteticista. En el salto se recupera lo humano a través de la decisión que elige a favor suyo, es decir, de la historia, en contra de lo repetitivo que pertenece a la naturaleza (15). Justamente en la época de la repetición, la decisión, falta de adecuada reflexión, se exaspera en la forma de un irracional decisionismo, postulándose incluso como forma de vida en común un orden decisionista sin fundamento (16). El historicismo naturaliza la historia, pero ésta se venga desatando las fuerzas irracionales.

El historicismo habla de leyes históricas tan inexorables como las leyes de la naturaleza; los historicistas más liberales aconsejan que es prudente tratar de entenderlas para colaborar a su cumplimiento. Pero de esta manera atizan el intuicionismo y con él los ideologismos, pues las leyes históricas, si son verdaderamente legales, sólo resultarían «verificables» al final de la historia (17).

La crítica del historicismo, que es, en el fondo, la crítica de todo ideologismo, no resulta difícil y ya está suficientemente hecha. No obstante, el historicismo se ha difundido como una fe que, por otra parte, le parece connatural al hombre de la era científica, pero mucho más a los habitantes de pequeñas naciones, como las europeas, donde, en parte por su estrechez, el Estado se halla omnipresente, pero cuyo destino depende además de otros Estados supranacionales.

El presente recibe en verdad el pasado, pero se sirve de él para construir el futuro. Mas el historicismo no comprende el presente como tal, sino como un pasado eternizado en su repetición de sí mismo, en el cual las variaciones son accidentales, por lo que, en verdad, la historia eterniza una monótona rei-

---

(15) Escribe el historiador H. I. MARROU: «Como representante de una especie biológica, el hombre de tal sociedad, de determinada civilización, es hijo de su pasado, de todo su pasado.» *El conocimiento histórico*, Barcelona, 1968, 1, pág. 34. Pero justamente es por eso que la conciencia histórica «nos libera de las trabas, de las limitaciones que imponía nuestra experiencia sobre el hombre, de nuestro estar situados, inmersos, en el seno del devenir: en tal sitio, en tal sociedad y en tal momento de su evolución... Así, viene a ser, en cierto modo, la historia, un instrumento, un medio de nuestra libertad», *Ibídem, id.*, 10, pág. 197. Pues, como ha escrito J. MARÍAS, «La falta de libertad consiste en la conservación de todos los dispositivos de una forma de vida intelectual ... con suspensión de las condiciones afectivas de su funcionamiento... y, por tanto, de lo que se *supone* que significan», *La estructura social*, Madrid, 1964, 43, pág. 270.

(16) Es la conclusión positivista que se desprende de la reflexión política de Carl Schmitt la cual, por otra parte, se limita a dar fe de la situación del mundo contemporáneo.

(17) «Es inútil preguntarse por la posibilidad de una elaboración de 'leyes' históricas propiamente dichas», escribe tajantemente H. I. MARROU, *op. cit.*, 7, pág. 147.

teración de su sustancia (18). El sustancialismo naturalista subyace al historicismo. En la sustancia de la realidad la historia es el conjunto de los «accidentes» que inhieren a aquélla, de modo que el tiempo mismo viene a ser también un accidente, algo que se predica en los juicios sobre la realidad humana. La existencia humana siéntese, pues, amenazada por la fatalidad pseudohistórica que predica el historicismo y el hombre se siente incapaz de esa decisión sobre su destino que convierte su vida en existencia presente. Lo histórico acaba confundido con lo natural, y otra vez aquí la razón no concibe su propia potencia para elevarse mediante la reflexión el pensamiento. Redúcese entonces a razón técnica que sólo se ocupa de lo incidental.

Al aniquilar el historicismo la conciencia histórica, ya sólo es posible evadirse de lo cotidiano por vías irracionales, pues la razón positiva es una mala andadera. Cuando Nietzsche predicó la voluntad de poder, al hacer la propaganda de la destrucción de todos los valores mediante un radical subjetivismo que libera de la historia, estaba luchando contra el historicismo; pero tampoco podía recuperar el sentimiento de responsabilidad, la cual «jamás es algo abstracto» (19).

Mas también por la vía del historicismo el método impone su tiranía y sólo se trata de aceptar alguno de los que se ofrecen en competencia ideológica. Ni se sabe que se busca ni para qué, en verdad, pero esta ignorancia se encubre con palabras como humanismo, coherencia, racionalidad crítica, que no se sabe lo que realmente significan al perder el sujeto la conciencia de su posibilidad de dominio del objeto; frecuentemente un sentimentalismo profético suscita la esperanza y mantiene las ilusiones de los fieles de manera que

---

(18) Y sin embargo, como dice ORTEGA, «pocas peripecias más graves pueden acontecer en el seno de una civilización que una mudanza de su horizonte. Esta línea lejana, y, en apariencia, inerte, que circunscribe la existencia del hombre, es uno de los máximos agentes del proceso histórico», *Las Atlántidas*, O. C. III, Madrid, 1950, pág. 289. Por lo cual, uno de los más importantes historiadores contemporáneos insiste en que «tenemos que hacer un esfuerzo decisivo para revivir la conexión entre pasado y presente, entre historia y vida, conexión que se halla en evidente peligro de perecer debido a los erróneos ideales que los historiadores se propusieron». G. BARRACLOUGH: *La historia desde el mundo actual*, Madrid, 1959, c. I, pág. 41. El cambio histórico muéstrase como la categoría decisiva.

(19) Porque no es «historia de lo acontecido» sino siempre «el compromiso del hombre real» dentro del «acontecer», R. WISSER, *op. cit.*, prólogo, pág. 14. La idea de responsabilidad, en efecto, es consustancial a la de cambio histórico, ingrediente aquel ausente del cambio social o del cambio cultural, los cuales, empleados como sustitutos de éste acaban en una justificación de lo fáctico, «el gran peligro del historiador cuando ha perdido el aliento de trascendencia que oscila sobre la historia». TH. SCHIEDER, *La historia como ciencia*, Madrid, 1970, II, pág. 55.

la historia cuyo curso, ciertamente, se renuncia a dominar, conviértese en una profusa caja de Pandora. El historicismo acaba desembocando de una u otra manera en esa especie inferior de irracionalismo que es incapaz de reflexionar sobre las consecuencias de la propia situación histórica y elevarse a la comprensión de las posibilidades que, según sea aquélla, tiene a su alcance la acción humana. Con ello acrece la confusión, pues, en verdad, «las conductas sociales, la mayor parte de las veces, relativizan los imperativos morales. Pero éstos sólo son universalmente válidos a condición de hallarse formalizados» (20).

El historicismo queda también prendido de los hechos, o de lo que se supone que lo son, dando así en un forzado continuismo que encubre la diversidad y la diferencia, que son lo constitutivo de la historia, como una especie de malla. Esto quizá puede servir en la ciencia natural, la cual ocnsidera unidades de las que se supone ausente la vida, mientras la materia de las ciencias históricas es precisamente la vida y en su más alto nivel, el de la consciencia (21). El gran descubrimiento de Hegel —pese a su discutible idealismo—, así como el de Comte, precedidos ambos por Montesquieu, es la historia como historia de la vida consciente de sí misma. A partir de ellos la historia sólo tiene sentido como historia de los actos humanos en aquello que tienen de humanos.

G. Homans acostumbra a decir que las primeras proposiciones no explícitas, sin embargo, de cualquier ciencia, son psicológicas, pero es en la historia donde las últimas proposiciones son, ciertamente, de ese orden. La ciencia histórica, en efecto, se ocupa o debe ocuparse del acontecimiento mismo en cuanto impregna significativamente la conciencia colectiva, y solo secundariamente del encadenamiento de los acontecimientos a través de sus causas de todo orden, las cuales no son estrictamente históricas, sino que cobran significación e importancia en función de lo histórico mismo. «En modo alguno —escribe el sociólogo norteamericano R. A. Nisbet— encontraremos las fuentes del cambio en la sociedad mediante esfuerzos que buscan deducirlo como una propiedad fija de las estructuras sociales. El cambio no se puede deducir de la estructura social y sus procesos por lo mismo que éstos no pueden deducir-

---

(20) R. ARON: *Dimensiones de la conciencia histórica*, Conclusión, 3, pág. 204.

(21) «El cambio social debe entenderse siempre como vinculado por una relación dialéctica a la 'historia de las ideas'», P. L. BERGER y TH. LUCKMANN, *op. cit.*, II, 2, c, página 163. Es decir, que la historia social y la historia de las ideas se complementan pero la síntesis dialéctica de ambas es la Historia total, sin perder de vista que «si el *evento* o acontecimiento es la llave de la perspectiva historiográfica, el *cambio* es el concepto clave en la perspectiva *developmental*», R. A. NISBET, *Social Change and History*, Oxford, 1970, 1, 2, pág. 31.

se de la psicología humana. En todo caso es preciso volverse a la historia cuando buscamos las causas efectivas, las fuentes y las condiciones del cambio obvio de las pautas y de las estructuras sociales. En contra de la sabiduría convencional en la moderna teoría social, no encontraremos la explicación del cambio en esos estudios que abstraen la historia...» (22).

Sin embargo el cientifismo y el historicismo han ahuyentado la reflexión del hombre sobre sí mismo y su circunstancia, es decir, sobre la realidad global en que se halla inmerso como un ser concreto. Toda acción humana se encamina a un fin. Pero los fines de las innumerables acciones humanas sólo tienen sentido si se refieren a una totalidad.

c) Sociologismo

«Para sorpresa suya», comentan Berger y Luckmann, tal vez resulta ser el sociólogos el heredero de cuestiones filosóficas que a los filósofos profesionales ya no les interesa considerar (23); pero, por ahora, se hace valer todavía la fundamental convicción cartesiana de que «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo», pero sin la grandeza del racionalismo que quiere llegar a la omnicomprensión mediante una razón humana que se identifica, sin embargo con el pensamiento puro. Mas así la razón se ha degradado en esa racionalidad técnica o instrumental que ni se comprende a sí misma ni lo que trae entre manos pero, sobre todo, que no se interesa por ello, queriendo hacer valer sólo su ínfimo negocio como el auténtico saber. El sociologismo no sólo se sirve de la equivocidad, sino que es la equivocidad misma. Para ello comienza por invocar vocablos que quieren ser la fotografía lingüística de los hechos con los cuales se identifican aquéllos, aunque, en verdad, desconectados del contexto, sólo evocan lo que por ser insignificante está lejos de tener relieve. La jerga sociologista evoca realidades inteligibles si acaso para su difusor al cual le sirve, más bien, para satisfacer sus emociones privadas.

Con el fin de comunicarlas inventa las definiciones, pero como éstas llegan a ser y tienen que ser así infinitas, el propio sociólogo nunca sobrepasa cuando quiere hacer teoría, es decir, «generalizar», su propia hermenéutica de textos sagrados; en realidad no pasa de ser un archivo de definiciones mediante el cual la erudición pretende alcanzar la sublimación de sí misma. A fuerza de cientifismo, encubierto frecuentemente por retóricas apelaciones historicistas, el sociologismo se olvida, si es que la entiende, de la genial idea de Comte,

(22) R. A. Nisbet: *op. cit.*, 8, 3, págs. 302-3.

(23) Berger y Luckman: *op. cit.*, Conclusión, pág. 232.

quien tanto insistió en ella, de que un punto de vista humano, es decir, consciente de sí, o sea, libre, es ya un punto de vista sociológico. Porque, en efecto, como resume muy bien M. Mandelbaum, mientras lo biológico es todavía esencialmente no cumulativo, la naturaleza social es cumulativa pero de una suerte que se refiere al progreso de la conciencia misma y no a sus fundamentos materiales (24).

El sociólogo socialista no menos que el historiador historizante, ocúpase de la relación entre la «materia» histórica, entre los productos culturales objetivados, y para estar seguro de su rigor niégase a salirse de su contexto de manera que lo que encuentran sienten que corresponde a lo que se da siempre, sin reflexionar sobre los resultados de la búsqueda, sino exponiéndolos «objetivamente». A la consideración pensante de los mismos la denominan desdeñosamente filosofía social o, aún peor, filosofía política y, en todo caso, especulación. Se atienen a lo dado, pero con ello fomentan y fuerzan la inactividad: «la incertidumbre en el actuar crece en la medida en que se eligen con mayor severidad las pautas para obtener certidumbre científica» (Habermas).

El mayor grado de esclerosis adviene precisamente y por razones obvias en el dominio de la llamada politología. Ahí el peso de los hechos se siente de tal manera que al reclamar que la política sea científica se niega el derecho a traspasar el nivel «teórico» mediante una decisión que resulte de la reflexión total sobre el conjunto y las consecuencias posibles. La ciencia reclama para sí su exclusivo derecho a controlarlas mediante el procedimiento de ignorarlas.

Es verdad que la ciencia en cuanto tal debe ser avalorativa, pero nada justifica que prohiba que se adopten decisiones —que implican siempre una elección de valores— que la tomen a ella misma, en sus últimas generalizaciones como dato para que la decisión política alcance un máximo de consecuencias que, especulativamente, pues no puede ser de otra manera, se consideren deseables. Sin embargo, la ciencia política, apoyada en el clima mental creado por la combinación de cientifismo, historicismo y sociologismo, inhibe las respuestas políticas creadoras o éstas han de enmascararse con un pseudocientifismo (25).

---

(24) *History, Man and Reason*, Baltimore, 1971, 10, 2, págs. 171 y sigs.

(25) Y sin embargo, como ha dicho H. St. Thomas, «*Alguien* debe interpretar nuestra era para nuestros contemporáneos. Alguien debe tratar las amplias líneas del cambio social y de la reestructuración cultural, y no debe temer hacer predicciones ni sentirse mortificado cuando se le hagan objeciones. Hubo un tiempo en que sociólogos de mentalidad universalista realizaron esa función, cuando los padres de la sociología desde Montesquieu, pasando por Marx y Weber, especularon libremente sobre adónde estaba llegando su propio momento. Hoy los sociólogos, como los historiadores, se han hecho más cautos. La silla del pensamiento especulativo sociológico está casi por todas partes sin ocupantes...» *La historia como arte y como ciencia*, Madrid, 1967, c. V, pág. 124.

Junto con la religión —que en el mundo cristiano, por lo menos, es su contrapunto en este sentido— la política constituyó el origen de las más profundas reflexiones de la filosofía clásica, como consecuencia de la autoexigencia personal de responsabilidad. Pero ahora suele convertirse en el campo donde la irresponsabilidad resulta, por definición, bien acogida. No es sólo que la política demagógica sea siempre bien recibida y que el trabajo intelectuaal de los demagogos sea el que mejor se pague en dinero o en prestigio y popularidad, sino que se menosprecia la política a la que (como a la religión, es preciso tenerlo en cuenta) se le achacan por el cientifismo, por el historicismo y por el sociologismo los males que afligen y han afligido a la humanidad, pero cuyas causas hay que buscarlas en verdad en la propia naturaleza humana y no en aquéllas. Entonces como se desconfía de la política pero no se puede dejar de hacerla, ésta se degrada y lo mismo se ofrecen constantemente multitud de sucedáneos del auténtico pensamiento político. Quizá se debe al peculiar modo de ser del hombre contemporáneo, como sugirió hace tiempo Tocqueville, pero lo cierto es que frente al auténtico quehacer político de cuyos resultados sólo puede hablar la historia, se buscan soluciones inmediatas, como si los problemas verdaderamente políticos tuvieran solución. El hombre de Estado suscita la más grave incomprensión, pero sus sucedáneos de más relieve, los dictadores, entusiasman a las muchedumbres y a los científicos sociales. El hombre de Estado no se entretiene en verdad, como ha dicho Ortega, en explicar su política, sino en hacerla; su sucedáneo tampoco la explica porque no la tiene; y lo que hace es incitar a la obediencia no mediante explicaciones racionales, sino suscitando estados emocionales que introyecten su figura en las masas dejándole mandar sin causarle la menor molestia. Justo la tranquilidad que quiere el purismo cientifista.

En cuanto al auténtico pensamiento político, éste es, por supuesto, crítico, pero como resultado de una reflexión sobre la sociedad global cambiante y no como mera oposición de unas definiciones a otras o de puntos de vista ideológicos diferentes (26). Pero justamente por eso el pensamiento político se sitúa

---

Esas «amplias líneas» que sintetizan la materia social y la cultura ¿no podrían resumirse en la categoría de cambio histórico sin traspasar los límites de la reflexión para no caer otra vez en la vana especulación? En verdad es lo que critica, por ejemplo, MARÍAS de la *sociología*: «que lleva muchos años intentando pasarse sin la razón y en muchas ocasiones haciendo virtud de ello y hasta elevándolo a método», *op. cit.*, 26, pág. 149 (para el filósofo español la razón es «la aprehensión de la realidad en su conexión»). Pero el cambio histórico como categoría sintetizadora es, como para Hegel y tantos otros, lo que muestra la razón en la historia o ahí se muestra la «razón histórica» de Dilthey-Ortega.

(26) «Para mantener y crear el orden político, resulta extremadamente peligroso —escribe N. MATTEUCCI— limitarse a una descripción rigurosa pero neutral de las con-

en el plano de la historia. No como enteco historicismo que trata de explicarla, sino como un comentario a las posibilidades que a la acción humana le vienen dadas por el nivel histórico. La política se conecta entonces con la ética cuyo objeto es la vida buena, la felicidad humana y cuya concreción práctica es asunto de la frónesis, del saber moral, de la prudencia humana. No es que la ética, sirviéndose de la política imponga *un* criterio de felicidad, la cual sólo se puede valorar individualmente, sino que elabora la teoría general de los actos humanos en función de ese criterio *formal* felicitario. Pero en su conexión con la ética, el fin de la política es determinar las pautas colectivas racionales de la comunidad, para que sus miembros vivan conforme a la razón (histórica), en cuanto ésta se considera orientada a la felicidad en este mundo. He ahí por qué, como dice Habermas, «la política tiende siempre en última instancia a la formación del carácter: procede en forma pedagógica y no técnica». Dicho de otra manera, la política quiere establecer la paz entre los anhelos colectivos (psicológicos) de una comunidad y sus posibilidades históricas. Es así como la política auténtica es siempre máximamente responsable en cuanto está nutrida de sentido moral. En la medida en que hay política la sociedad es una realidad moral (pero aquella política no es nunca moral en el sentido de moralizante), y en cuanto a la sociedad apolítica, más que amoral, que es menos grave o que inmoral, puesto que «inmorales» sólo son sus miembros particulares en cuanto llevan solamente una vida privada, ya que no hay política, esa sociedad es más bien una comunidad en trance de volverse estúpida y desaparecer la historia, la cual está llena de estupefacciones de esta índole.

La justificación de la política está en que el hombre es animal político, pero no por «naturaleza», sino como hombre (ser social), por lo cual la vida social constituye la condición de su felicidad, pero no su fin en cuanto el sentimiento de la felicidad sólo le pertenece al individuo (27).

El hombre de la sociedad apolítica, que para los griegos era ya el máxi-

---

ductas políticas; se necesita también volver a reflexionar sobre el auténtico significado de los conceptos que regulan nuestra 'común' experiencia política, tales como los de libertad, democracia, participación, autonomía, constitucionalismo, pluralismo, en cerrada polémica contra ese abuso y esa manipulación de las palabras que caracteriza a nuestro tiempo». «La scienza politica e le scienze umane», *Il Mulino*, Anno XX, núm. 218, novembre-dicembre, 1971, 5, pág. 1068. La ciencia es avalorativa, pero la política como parte de la ética se refiere a valores cuyo sentido sólo se concibe dentro de la historia.

(27) Tiene interés recordar aquí la siguiente observación, como la formula, por ejemplo, M. GINGSBERG, de que «las diferentes formas de totalitarismo tienen esto en común: todas enuelven la subordinación de la ética a la política y el alejamiento de la moral de la esfera de la razón». *Ensayos de sociología y filosofía social*, Madrid, 1961, «Relatividad ética y teoría política», pág. 23.

mamente idiota, en el mundo contemporáneo o se deshumaniza en el mero conformismo o siente como algo constitutivo la infelicidad de su humanidad sólo privada por lo que está dispuesto a arrojarse, aunque le pese, en los brazos del colectivismo «político». No es que la política constituya la fundamental preocupación humana, como tampoco la religión, pero una y otra son las dos dimensiones más envolventes de lo humano y su carencia tiene la mayor trascendencia. Sin religión o sin política el ser humano se siente, en verdad alienado, en cuanto percibe la pérdida de su conciencia. Este sentimiento, empero, tiene como marco de referencia lo histórico, en cuyo plano es donde sobreviene la percepción de la falta de libertad y de la correlativa necesidad de liberación. Cuando aquél adquiere una cierta difusión se está gestando el cambio histórico. El propio historiador cumple entonces no una mera función notarial, sino rectora, en cuanto contribuye a liberar al hombre de la carga de su pasado colectivo al ayudarle a entenderlo. En este sentido, verdaderamente, «la historia es, a su vez psicoanálisis» (28).

II

LA NATURALEZA DEL CAMBIO HISTORICO

Como problema es moderno, pues requiere al advenimiento de la conciencia histórica. La idea de cambio en sí misma es desde la antigüedad sinónimo de corrupción. La consideración del cambio como algo positivo o por lo menos como perteneciente a «la naturaleza de las cosas» es ya de por sí una de las mayores revoluciones.

Lo normal ha sido, casi siempre, hablar de orígenes o de nacimiento, de crecimiento y de decadencia de las naciones, de las culturas, de las civilizaciones, de los reinos o de los imperios, por lo que el cambio no es como concepto más que una metáfora (29). Porque, ¿se trata en verdad de que algo cambia o

(28) H. ST. HUGHES: op. cit., c. III, pág. 61. Recuérdese la insistencia de ORTEGA, heredada, entre otros, de Dilthey, en que «la vida humana es eminentemente vida psicológica». *El tema de nuestro tiempo*, O. C. II. Madrid, 1950, II, pág. 154. Pero no debe parecer extraño que se olviden de ello las ciencias sociales y la historia puesto que el olvido afecta a buena parte de la propia psicología.

(29) Recordemos que, como decía también ORTEGA, «la metáfora consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental». *Ensayo de estética a manera de prólogo*, O. C., III, VI, pág. 261. Cfr. la aplicación específica a la idea de cambio por NISBET en *op. cit.*

de que el cambio pertenece a la naturaleza de las cosas? En este último caso no hay tal cambio, sino la realización de un destino.

La triple idea de continuismo, evolucionismo y, finalmente, de progreso, ha constituido una causa fundamental de que no se haya planteado temáticamente, aunque fue bastante común durante los cuarenta o cincuenta años que siguieron a la revolución francesa. La obra de Hegel, la de Saint Simon, la de Comte, la de Marx, la de Stein, la de Tocqueville, la de Stuart Mill..., el origen y finalidad de la sociología misma, no se comprenden sin esa conciencia de cambio histórico, no obstante.

No sólo los historiadores se aferraron, a pesar de todo, a esa triple consigna metódica que difícilmente puede hoy sostenerse, sino que la ciencia, que parecía destinada a percibir las discontinuidades, constituyó su mayor apoyo. El antihistoricismo nietzscheano, por cierto, se debe a la clara conciencia de la falsedad que los historiadores cometían, pero hasta que el discontinuismo ha arraigado en la física obligado por los «hechos», lo cierto es que aquella consigna ha guiado a las ciencias sociales, tanto como a las históricas. Estas han tropezado, por otra parte, con la tradición sociológica heredera de las filosofías de la historia sobre las cuales aquélla se asentaba en el ánimo de sus fundadores que, sin embargo, distinguían por lo general, con bastante claridad entre ambas. Así en los autores antes citados se puede discutir la concepción filosófica que les sirve de fundamento, sin que ello perturbe gravemente las líneas maestras de su sociología. El caso resulta evidente en Augusto Comte o en Carlos Marx.

La confusión no vino verdaderamente de la sociología, sino de las teorías del cambio social que constituían su médula, en cuanto no se separaron adecuadamente de la metafísica en que sus fundadores quisieron apoyarlas o al hacerlo se descoyuntaron despreocupadamente. En aquéllas, una vez cercenadas de su origen reflexivo, vieron los historiadores el eslabón perdido, si bien algunos más escrupulosos se fijaron más en el cambio cultural propiamente dicho, aunque también es ésta una solución falsa, puesto que la comprensión histórica vuelve a reclamar siempre su autonomía. El marco de referencia social o colectivo es inconfundible con el marco de referencia cultural, pero ambos se distinguen de la historia como marco totalizador y, por lo tanto, con una intrínseca finalidad que da su sentido a la realidad humana. Sin embargo, es verdad que las críticas contra la indiferencia de la sociología ante la historia suelen ser de corte historicista: quisieran que la sociología se hiciera como se escribe la historia. Unos y otros desconocen la consigna de Nietzsche: hay que meterse de lleno en la historia pero para aprender lo que hay que superar; sólo

así cumple la historia su misión liberadora y se convierte, verdaderamente, en ciencia del presente (30).

a) *La insuficiencia del cambio sociocultural.*—El cambio constituye, pues, tanto la médula de la ciencia histórica como de la propia sociología que nació dentro de la filosofía de la historia para explicar los mecanismos del cambio histórico. Sin embargo, el auge del sociologismo lo ha separado temáticamente de su origen bajo la forma adecuada de cambio social y a veces, recientemente por influencia de la antropología, bajo la de cambio cultural, aunque de ello

(30) Como dijera K. MANNHEIM, «no hay necesidad de convertir los hechos en fetiches, pues los puros hechos no constituyen soluciones si no se les dirigen preguntas pertinentes». *Ensayos de sociología de la cultura,* Madrid, 1962, P. I, I, 3, pág. 48. Y en cuanto al cambio los hechos, debidamente interrogados responden que «en cierto grado de notable significación, es intermitente más bien que continuo, mutacional e incluso explosivo, más que la simple acumulación de variaciones internas». NISBET, *op. cit.,* 8, 3, páginas 281-2. Por eso decía ALFREDO WEBER que, en verdad, en un sentido, «la historia toda es casualidad, es decir, resultado de la acción conjunta de un complejo, impenetrable al principio y aparentemente inconexo, de hechos casuales aislados. De lo que se trata es de hacer comprensible cómo y de qué manera las aparentes casualidades del acontecer, y también la aparición de hombres decisivos, revisten significación para la historia y *también para la cultura*». *Sociología de la historia y de la cultura,* B. Aires, 1960, Intr. B, II, pág. 27. Pero «estos cambios profundos que se producen gracias a la acción de espíritus individuales, son sólo la expresión extrema de lo que se lleva a cabo continuamente debido a reacciones que no son simplemente las de un «mí» sino las de un «yo» —decía G. H. MEAD, *op. cit.,* 26, pág. 227 en su lenguaje de psicólogo social—. Estos cambios tienen lugar gradualmente y más o menos imperceptiblemente. Sabemos que cuando pasamos de un período histórico a otro se ha producido cambios fundamentales, y sabemos que tales cambios son debidos a las reacciones de los distintos individuos. Sólo podemos reconocer el efecto final». Sin embargo, es preciso reservar para la casualidad histórica un lugar más reducido, allí donde no pueda, en verdad, suministrar ninguna correlación el cambio histórico propiamente dicho. Como escribe T. SCHIEDER, «la casualidad se nos presenta en la historia la mayoría de las veces como un acontecimiento de significación transformadora para la cual no podemos encontrar, dentro de una unidad de causalidad que hasta entonces había sido ininterrumpida o de una série causal, 'ningún sentido', tal como el asesinato de Enrique IV de Francia, la muerte de Gustavo Adolfo en la batalla de Lützen o, en la época moderna, el asesinato del presidente norteamericano Kennedy». *Op. cit.,* II, pág. 53. En fin, una vez más insiste NISBET en que «no existe evidencia histórica de que los macrocambios en el tiempo sean los resultados acumulados de microcambios lineales de pequeña escala», concluyendo que «el cambio significativo es de manera rotunda el resultado de factores no-evolutivos». *Op. cit.,* 8, 3, págs. 280 y 289. Todo cambio auténtico supone una innovación y en este sentido quizá convenga tener en cuenta que «el germen de una innovación, bien sea de orden técnico, industrial, científico, económico, social u otro, es un hombre sólo o un pequeño equipo». A. TEISSIER DU CROS, *L'innovation. Pour une morale du changement,* París, 1970, 17, pág. 322.

también son responsables los historicistas atacados por Nietzsche, que conciben su disciplina como historia de la cultura.

En cuanto al cambio social, por lo pronto existen serias dudas de si existe una verdadera teoría sociológica capaz de permitir predicciones. Y no sólo eso, sino que la teoría del cambio existente aparece ella misma como aislada dentro del conjunto de la sociología como señala Guy Rochet en su, por otra parte, excelente y representativo manual. Este autor echa de menos, además, una teoría general que abarque el análisis de la organización social y el de la historia global (31). En el fondo se trataría de volver a la línea comteana —de la cual acabó separándose la sociología por sus ambiciones absolutistas— que, si se prescinde de este espíritu, puede resultar tan fructífera.

En todo caso la pretensión de Rochet mismo parece fruto de un cierto prejuicio. En cuanto sociológica, la teoría del cambio social no debiera apelar directamente a la historia, dado que el tiempo sociológico no se identifica con el tiempo histórico. Quizá una ciencia etológica como la imaginada por Stuart Mill frente a Comte, pero desarrollada sobre distintas bases fuera la solución posible. O bien, a nivel de la historia social, se refiere el tiempo a las estructuras sociológicas *sensu strictu*. La dificultad estriba en lo que sirve de punto de referencia a la historia social (la historia global).

En cualquier caso el cambio social, es decir, los cambios cuantitativos en la vida colectiva, no pueden sustituir al cambio histórico como parece sugerirlo el autor citado que expone con notorio acierto la situación actual de su disciplina, cuando insiste además, cosa no frecuente, en la acción histórica como la causa del cambio social. Pero, ¿es correcto que la acción histórica sustituya a la acción social, en la sociología o bien que se identifique con ella? Por lo pronto, la acción histórica pertenece al campo de lo irrepetible, de lo único y peculiar del acontecimiento que, por eso es también suceso (como algo destacable y algo que, a la vez, se concluye con éxito). El suceso tiene un antes y un después, implicados por la naturaleza cumulativa del tiempo histórico, mientras la acción social que se relaciona con el hecho social implica la homogeneidad del tiempo y, por tanto, la repetición. Lo que transfigura el hecho social es justamente que se dé en distintas circunstancias; lo que le hace significante es, ciertamente, su inserción en lo histórico. De ahí que si por acción se entiende, genéricamente, «toda conducta del sujeto que no aparece como efecto necesario de las presiones exteriores ejercidas sobre él» (32) resulta sumamente equívoco no distinguir lo que le pertenece esencialmente a cada modalidad de acción. Por

(31) *Introduction a la sociologie générale*, París, 1968, vol. III.

(32) B. DE JOUVENEL: *El arte de prever el futuro político*, Madrid, 1966, 4, pág. 48.

lo pronto, como toda acción transcurre necesariamente en una secuencia temporal, el tiempo social no es el mismo que el histórico (se lleva a cabo un reduccionismo cuando la historia se reduce a historia social, económica, etc, lo mismo que antes se hizo con la historia de la cultura). La acción social por sí sola no es capaz por eso de provocar el salto cualitativo sino lo que Parsons denomina el cambio cuantitativo de estructura, sin perjuicio de que la cantidad llegue a convertirse en cualidad debido a la acumulación de tensiones que representa como insostenible e inaceptable el equilibrio de las estructuras que afectan a la orientación general del sistema e incluso a su modo de organización. Pero no necesariamente.

Mas las rupturas que el historiador percibe como cortes son de otra índole, pertenecen —a nivel sociológico— a la psicología y están próximas a las que a veces se denomina crisis, concepto empero que a veces se emplea equívocamente en el sentido de cambio. Por ejemplo, la obra de Tocqueville (como las de Comte, Hegel y tantos otros), aunque inspirada en la crisis contemporánea, sin embargo se sirve como categoría básica subyacente de la de cambio histórico. Lo confirma, aunque en apariencia puede parecer que lo contradice, el análisis que lleva a cabo en *El antiguo régimen y la revolución* al poner de manifiesto, no obstante, la prolongación y aun el perfeccionamiento de las estructuras (sociales) del antiguo régimen. Precisamente esto es lo que da origen a las crisis: en ellas se prolonga esa situación en que la vida colectiva todavía no ha hallado las instituciones y las formas de vida social coherentes con el cambio histórico habido. Sin embargo, las revoluciones inglesa y norteamericana fueron sentidas como un cambio histórico —a lo que deben su influencia—, pero en conjunto se mantuvo de modo inmediato el equilibrio social. Por otra parte, la revolución rusa es la salida de una crisis crónica mediante un cambio real en el sistema de relaciones sociales, etc. «En general —escribe Th. Schieder— nunca puede limitarse el acto de la comprensión frente a una configuración histórica, frente a una creación espiritual nacida en la historia, a la prueba de una condicionalidad, cualquiera que ella pueda ser. Las creaciones verdaderamente históricas son más que reflejos puros; suponen las condicionalidades y prevenciones, en cuanto ellas mismas ponen la norma» (33).

Pero tampoco tendría sentido limitar el contenido del cambio histórico a las situaciones revolucionarias, las cuales en rigor son sólo una consecuencia, quizá menos efectiva en muchos casos, que los cambios paulatinos en el sentido de menos violentos; además habrían de comprenderse bajo esa categoría los acontecimientos que dan lugar a procesos de involución histórica cuando la vida

(33) *Op. cit.*, II, pág. 61.

colectiva se sobrepone imperiosamente a las otras dimensiones de la vida humana. La historia registra estos casos, sumamente numerosos, en que sobreviene bien el estancamiento o un proceso de regresión que generalmente le sigue. La acción humana, máximamente socializada, convierte la vida personal en pura monotonía (34). Estas involuciones no tocan la estructura social, pero tienen el efecto (negativo) de una revolución, pues como dice R. Aron, «de derecho, la acción sólo es humana cuando se sitúa en el curso de los acontecimientos y por referencia a los objetivos supremos» (35).

Hay, asimismo, otros casos como la reunificación de Alemania o la de Italia, que directamente no afectan a la estructura social y, sin embargo, tienen la mayor significación histórica, etc.

Confínase, pues, el cambio social a la materia de la sociedad (la infraestructura). En eso consiste la profunda idea de Hegel cuando separa dialécticamente la sociedad del Estado. Es la acción del tiempo histórico la que trastroca directa o indirectamente la materia social, la vida colectiva, al imprimirle nuevas formas (36). El tiempo del cambio social por sí solo es reiterativo, repetitivo, siem-

---

(34) En realidad, interpretar la historia meramente como el lugar de los cambios colectivos es suponer una permanente nivelación que, o bien carece de todo sentido, sobrando cualquier explicación, o se apoya, como se hizo en el siglo XIX, en la idea de una causalidad universal inmanente a toda la realidad, tanto histórica como natural. «Si la historia no fuese más que el lazo de los cambios colectivos el hombre no llegaría a ser consciente de su ser histórico». R. ARON, *Introduction a la philosophie de l'histoire*, IV, 3.ª, pág. 403.

(35) En prólogo a M. WEBER: *El político y el científico*, Madrid, 1967, pág. 14.

(36) A fin de cuentas, como dijera L. VON STEIN, siguiendo a Hegel, «la persona y su destino son algo más poderoso que el Estado y la sociedad, poniendo a ambos nuevamente al servicio de la libertad», puesto que si bien «Estado y sociedad pueden interpretarse de diferentes maneras, no se les puede *pensar* más que como condiciones para la consecución de aquel destino». *Movimientos sociales y monarquía*, Madrid, 1957, l, IV, 1, págs. 103-4. Para Stein, uno de los sociólogos del pasado que resultan hoy más interesantes porque en él la sociología, aunque desligada ya de la filosofía de la historia, sin embargo permanece en íntima conexión con ambas (Vid. recientemente, D. BLASIUS, «Gesellschaftsgeschichte und Gesellschaftswissenschaft bei Lorenz von Stein», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 1971, LVII/2). El Estado es para STEIN, comenta L. DÍEZ DEL CORRAL, «la personalidad de la comunidad, y, como personalidad que es, está destinada al supremo desarrollo, el cual no puede lograrse sin que se desarrollen al mismo tiempo los de todos los individuos que lo componen. El principio del Estado es así la elevación de los individuos integrantes, llevándolos hacia sí en cuanto forma suprema de la vida personal —por ser la personalidad de la comunidad en la que el inviduo adquiere su plenitud—, haciendo participar a los individuos en la personalidad misma del Estado y, concretamente, en los dos momentos que la integran: en su voluntad (Constitución del Estado) y en su actividad (Administración del Estado). Surge de esta suerte del concepto puro de Estado un movimiento hacia la libertad que se contrapone al movimiento hacia

pre idéntico consigo mismo. El tiempo del cambio histórico es tiempo acelerado, intenso, pero, sobre todo, creador, selectivo, productor, y cuya materia, a la que imprime su estilo, es la totalidad de las creaciones colectivas heredadas, lo social que configura y determina la sociedad, las viejas creaciones de la cultura pero objetivadas por el tiempo histórico. Eso le distingue a éste esencialmente como tiempo «nuevo» del tiempo cultural cuyo ritmo pertenece al individuo (37). Tiempo social, tiempo cultural y tiempo histórico corresponden a dimensiones diferentes. Aquél es el tiempo de la vida colectiva, del pasado; el segundo el de la vida presente, interindividual. El tercero es, por decirlo así, el que lleva a cabo la síntesis total, el tiempo pleno, orientado pero no homogéneo, por lo que constituye el origen de las nuevas formas de la vida colectiva y de la

---

la servidumbre que caracteriza a la sociedad... El Estado... es algo trascendente». Prólogo a la *op. cit.* de Stein, pág. XXXVII. Dicho en otros términos: el Estado es el lugar del cambio histórico el cual implica una alteración de la naturaleza de aquél (en el sentido que naturaleza tiene en Montesquieu). Los cambios históricos son cambios en la naturaleza del Estado (por eso no son cambios políticos) y, como la visto Hegel, concreción de nuevas formas o estilos de la libertad. En cuanto a la noción de «materia» en sentido social y político, vid. la *op. cit.* de MANHEIM, P. 1.ª, II, 2, págs. 60 y ss.

(37) Por eso —ha dicho Ortega—, como ciencia, «la historia es el esfuerzo que hacemos por reconocerla; porque es la historia del trato con los muertos, una curiosa modificación de la auténtica relación social». *El hombre y la gente*, Madrid, 1957, VII, pág. 190. De dónde la sociología se ocuparía de lo que late todavía con vigor de ese pasado en la sociedad presente, es decir, de la vida colectiva que se impone a los vivos, aunque ellos no la han hecho, sino que se la encuentran. Al descubrir la *contrainte* social y localizarla, la sociología coopera en la lucha contra el pasado. He ahí porqué «lo social es esencial anacronismo» *Ibidem, Id.*, X, pág. 250, y es así como «Sociología e historia son dos disciplinas inseparables, porque una y otra consideran la misma realidad aunque en perspectivas distintas», J. MARÍAS, *op. cit.*, 4, pág. 34. Por otra parte, frente a lo social «la cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, subjetividad». (Quizá se olvida a veces Ortega de que el sujeto ya ha sido socializado previamente.) En todo caso, «poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica, se va desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *'ob-jectum'*, *'Gegenstand'*, significan eso: lo contrapuesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En este punto —continúa Ortega— celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo, pervive mientras siga recibiendo constante flujo vital de los sujetos...». *El tema de nuestro tiempo*, V, pág. 173. He ahí porqué decía Ortega contra la sociología habitual, que lo social no se opone a lo individual —tal era la tesis de Weber—, sino que surge del contraste con lo interindividual. En *El hombre y la gente*, IX, pág. 216.

vida individual unificadas mediante el nuevo sesgo que confiere a la vida personal. El tiempo histórico contiene las posibilidades del futuro (38).

Se podría decir que el tiempo social es tiempo causal, el cultural es tiempo estocástico, es decir, plenario mas no homogéneo, quizá no orientado, carente de sentido, mientras el tiempo histórico introduce esa orientación en cuanto, al referirse a la totalidad, señala unos fines.

No obstante, es frecuente que el cambio cultural se presente como cambio histórico. Así parece ser que ocurre, por ejemplo, en Sorokin, donde los cambios culturales equivalen a cambios globales. Débese ello tal vez a la influencia de la antropología (cultural), cuyo tiempo estocástico está, por decirlo así, orientado sobre sí mismo, pues tiene precisamente por objeto sociedades históricamente marginadas (las sociedades segmentarias de Durkheim). Es verdad que el sistema de cultura —que según Parsons comprende los valores, los conocimientos, las ideologías, o sea, el aparato simbólico— en cierto modo es más amplio y engloba el sistema de sociedad en cuanto lo supone, al mismo tiempo que impulsa el cambio. Pero el problema nace justamente aquí, en ese punto en que el sistema de cultura resulta incongruente respecto al sistema social. Es su disyunción e incluso su oposición, la que da lugar al cambio histórico, incluso en sentido involutivo. El equilibrio entre sociedad y cultura lo mantiene (o no) el Estado, el cual es el espacio en que se ubica el tiempo histórico.

La acción cultural en sus diversos aspectos —el económico y el tecnológico por ejemplo— introduce, sobre todo en lo colectivo, las variables que lentamente van a hacer posible el cambio total al abrir nuevos caminos a la misma acción social. Todo consiste, sin embargo, en que de por sí sean capaces los individuos, mediante sus innumerables acciones dispersas, de modificar los usos, desde el Derecho hasta el Estado (la política) y la economía en las sociedades modernas, es decir, los usos fuertes que considera Ortega. Tan fuertes que para modificarlos no basta la acción cultural. Se requiere una enérgica acción del orden histórico-político. Si tiene lugar la evolución paulatina, ello le complica la vida al historiador que tiene que dar cuenta del cambio histórico, más que si, por inadecuación entre la «cultura» y la «sociedad», se produce desgarramiento que dé lugar a una revolución o a cualquier otro acontecimiento que inmediatamente llama la atención. Como es sabido, Hegel despertó de su particular sueño dogmático por el aldabonazo histórico que para él significó la revolución francesa, hecho que impregna todo su pensamiento desde muy joven, pero que no sólo le afectó a él profundamente sino a otros muchos como los citados Comte, Tocqueville, Burke, etc. Mas las revoluciones son sólo cosa de las modernidades

(38) Porque hay historia es el mundo una estructura de carácter estimativo, o sea, resulta en él esencial la valoración.

racionalistas que tienden a repetirse en la historia; fuera de esas circunstancias, son verdaderamente raras. Por lo tanto, se ha impuesto con la mayor naturalidad esa concepción que, como diría el profesor Maravall, ve el proceso de cultura bajo el aspecto de un «proceso fluvial» cuyo aluvión da lugar al cambio histórico. ¿Cómo y dónde hay que bucear entonces para descubrir el acontecimiento verdaderamente significativo? Esa sería, probablemente, la tarea conjunta de la historia sociocultural y de la historia de las ideas. La Historia no se reduce a ninguna de las dos, pero ambas constituyen su condición. «La historia es el devenir de universos espirituales al mismo tiempo que de unidades colectivas, devenir de la cultura, en caso de que, mediante este término, se designen las obras que ha edificado el hombre y gracias a las cuales se supera» (39). La cuestión está, pues, en la forma de esa superación, capaz de alterar tan radicalmente el modo de vida. La cultura no es suficiente para modificar el peso de la historia, al cual paga su tributo como lo prueban las sociedades «sin historia». Pero, sobre todo, carece de meta, de sentido y llega a sentirse ella misma como algo perturbador, que estorba.

Ahora bien, el cambio histórico puede ser comienzo de una época —asunto de por sí bastante confuso—, pero los cambios históricos no son necesariamente cambios epocales (época, del griego *epéjein*, equivale a la idea de detener el tiempo entre dos puntos), sino que pueden darse dentro de la misma época como lo prueba que la categorización de las épocas o períodos históricos se modifica según el punto de vista que, acerca de lo importante tiene el historiador; y por cierto, el sentido histórico de cada generación, como conciencia de sí misma, es lo que impone la nueva perspectiva.

---

(39) R. ARON: *op. cit.*, IV, 3.ª, III, pág. 423. Escribe M. DUFRENNE: «Si los cambios más espectaculares son en gran parte efecto de los acontecimientos exteriores, los cambios lentos e irresistibles se deben en su mayor parte a la personalidad básica, no sólo en cuanto define la conducta media de los individuos, sino en cuanto se propone a sí misma, a esos individuos como un ideal cultural. Y allí podemos buscar una lógica de la historia: si la historia fuese sólo una historia de hechos sería totalmente irracional; el acontecimiento sólo obedece a una necesidad natural que no entraña una verdadera continuidad. Lo humano da al tiempo su unidad y a la historia su sentido; existe una historia porque existe en cada momento un objetivo de la historia, y en especial porque la cultura se propone un objetivo y lo propone al hombre», *La personalidad básica*, Buenos Aires, 1959, L, 3.º, c. 3.º, II, b, pág. 239. La historia es humana, y como los actores son los mismos antes y después del cambio, la historia es continuidad. Pero el cambio significa una reacción ante unas condiciones, reacción que provoca alteraciones en la psicología colectiva —el carácter— de los sujetos humanos. Cambia lo histórico pero no quien actualiza sus potencialidades. Una categorización del cambio histórico debe ser en grado eminente de orden psicológico. El tiempo histórico planificaría y daría sentido a la conciencia.

El cambio cultural, que resulta de las relaciones interindividuales, tiene como resultado una apertura del horizonte pero, aunque forma la opinión pública, no ofrece por sí mismo perspectivas comunes suficientes para influir formalmente en los actos particulares de los miembros de la comunidad como un todo, los cuales siguen pautados por lo social o colectivo. Es preciso que el horizonte histórico sea asumido y comprendido globalmente, sin embargo, puesto que la reciprocidad entre el conocimiento y la acción es inmanente a la existencia misma del hombre histórico. Justamente la reciprocidad entre encuentro con el otro y descubrimiento de sí mismo «se da en la propia actividad del historiador» (40). El cambio cultural, empero, es capaz de escindir el consensus «descubriendo» su falta de sentido; abre entonces la cisis, pero no puede cerrarla, pues permanece la misma situación histórica (41). Precisamente es esta situación de incoherencia y de confusión la que hace pensar a los críticos de la cultura de todos los tiempos que es ésta la que provoca a pesar de toda la integración (42). Es entonces, sobre todo entre los intelectuales (y por eso el tema sólo se suscita en los tiempos modernos), cuando se presenta el conflicto entre la sociedad que parece lo progresivo (como resultado de la cultura) y el Estado, sempiterno heredero abintestato de los usos colectivos que el sistema de cultura ha puesto en cuestión y del cual aquellos quisieran que la sociedad se desprendiera cuanto antes. Lo notable es que suele faltar una moralidad colectiva, lo que Hegel denominaba *Sittlichkeit* y que se suele traducir por eticidad, pero sería igualmente correcto decir civilidad: cuando una sociedad carece de civilidad tiende por eso a la guerra civil (o a la revolución, etc.). Los partidarios respectivos de la sociedad y del Estado se acusan entonces de «inmoralidad» entre sí (43).

Desde el punto de vista explicativo, el cambio histórico, puesto que implica un cambio global, no admite a su nivel la explicación causal. Esta pertenece al cambio social (la sociología histórica), y, en cierto modo, al cambio cultural,

---

(40) R. ARON en M. WEBER: *op. y loc. cit.*

(41) «Lo que en la sociedad no está cambiando no es que sea invariable, sino que *dura*, que está resistiendo y conservando su figura gracias a una serie de esfuerzos combinados», J. MARÍAS: *op. cit.*, 5, pág. 38.

(42) Incluso, al parecer, a MARCUSE: «la integración de los valores culturales en la sociedad existente *anula la alienación de la cultura respecto de la civilización* y suprime así la tensión entre *deber (Sollen)* y *ser* (que es una tensión real, histórica), entre lo potencial y lo real, entre futuro y presente, entre libertad y necesidad», *Etica de la revolución*, Madrid, 1970, pág. 165.

(43) Porque «las variaciones históricas, el movimiento de la historia misma, son el modo de aparecer de las creencias fundamentales, su forma normal de manifestación», MARÍAS: op. cit., 27, pág. 156. Pues las creencias, justamente, son vitales, no intelectuales, por lo cual, si se rompen o todavía no se han establecido, falta la coherencia vital,

si bien aquí ya aparecen a veces dificultades (el tiempo del primero es tiempo causal, el del segundo es ya tiempo estocástico). El cambio histórico excluye el iluso mecanicismo (causal) que se limita a empalmar los otros dos o acude directamente a la explicación factorial unilateral o poco más; no admite una consideración exclusiva de este tipo justamente porque el tiempo histórico es cumulativo y no homogéneo: la causa es relativamente inferior al efecto, y si no es inferior no hay proporción cualitativa entre las posibles causas sociocul-turales y los efectos históricos. He ahí el lugar destacado que a la «casualidad» —Hegel prefería decir *Zufallige* como equivalente a *incidental*— se le reserva en los estudios históricos. Dicho de otra manera: la concepción positivista de la ciencia fundada en el principio de causalidad (salvo una vuelta a la causa-lidad ontológica que da lugar a determinadas filosofías de la historia) falla en el nivel del cambio histórico. Marías ha dicho alguna vez que la historia es *continuidad discontinua*. El cambio sociocultural puede explicar la primera par-te, pero la segunda es la que requiere una explicación propia (44).

b) *Praxiología y cambio histórico.*—Si el cambio histórico no es controlable científicamente podría conducir a una situación parecida a la que afirma M. Gra-net que se dio en China impidiendo el progreso de la conciencia histórica al concebirse ésta como «un arreglo (*aménagement*) del pasado estimado eficaz para la organización del presente» (45), ante el cual la razón científica nada ten-dría que decir.

En cierto sentido la admirable construcción de Sorokin de los tres grandes supersistemas con el añadido del cuarto sistema de *congeries* como salvavidas, ilustra bien este punto de vista posible para superar el del positivismo (o pseudo-

---

que no es la coherencia lógica; de ahí la «inmoralidad» constitutiva de esos momentos dado que las conductas no tienen en qué asentarse, nadie sabe a qué atenerse. Son las creencias lo que *dura* en la sociedad, aquello que se resiste y conserva gracias a una serie de esfuerzos combinados. Por eso lo colectivo parece ser lo que siempre *per-dura*.

(44) «El proceso histórico no es meramente una combinación de «factores» preexis-tentes. Más bien creo, con MAX DVORAK —escribe BARRACLOUGH—, que tenemos que considerar el cambio histórico no como el trazado de una línea de desenvolvimiento única e ininterrumpida, sino como un proceso orgánico que en cada fase establece nuevas con-diciones para la actividad creadora individual y en todas las fases produce nuevas ramas de las que surgen y despliegan nuevas series de desenvolvimientos», *op. cit.*, c. II, pág. 60. La teoría del campo, al estilo de KURT LEWIN, es susceptible de las mayores aplicaciones en una consecuente concepción organicista de la historia, y especialmente con referencia al cambio histórico, para el cual resultaría el método apropiado.

(45) *La pensée chinoise*, París, 1968, L. IV, c. IV, III, pág. 468. El equivalente de la actitud china en la historia occidental sería la historia *magister vitae*.

positivismo, si es verdad que el positivismo se atiene a los hechos como imperaba Augusto Comte). El gran sociólogo ruso-norteamericano en verdad apenas lo ha logrado, pues sus supersistemas no son otra cosa que grandes palabras para agrupar una serie de hechos que parecen tener determinados rasgos comunes. Los términos que emplea para designar cada uno de aquéllos denotan más que connotan, pero es la connotación la que atribuye significados. Sorokin se ha quedado en el nivel de la sociología (si es que en verdad no fue eso lo que pretendió el mismo). Aquellos términos limítanse, en efecto, a designar correlaciones entre clases de hechos. Pero ¿cómo se explica el paso del sistema sensitivo al ideacional y de este al ideativo? En principio apelando al cambio cultural pero luego mediante una interesante proposición metafísica: existe un orden cíclico según el cual uno viene a ser causa del otro y éste del tercero y así sucesivamente. Para evitar el naturalismo radical que ello en el fondo supondría (la generación y corrupción de la *fisis*, entendida esta palabra en su sentido griego originario), acude a la hipótesis del cansancio cultural, el *cuncte feste* de los latinos. Pero habría que explicar entonces no sólo en qué consiste éste, por qué ha de dar lugar reiterativamente al mismo proceso, y *last but not least*, las causas de ese cansancio. ¿Qué acciones son las que han fatigado hasta tal punto a una colectividad? En realidad lo que cansa impulsa a la inacción y lo que hay que buscar, por lo tanto, es lo que mueve a derrochar lujosamente la vida y por qué, en un momento determinado, se comienza a ahorrarla (46). Quizá el fallo de Sorokin se debe a la falta de una teoría competente de la acción humana la cual, en verdad, está todavía por desarrollar.

Es cierto que diversos aspectos de la misma como la acción religiosa, la estética, la económica, la social (que se ha presentado como indebido prototipo de todas las demás, perjudicando así su propia comprensión), han sido considerados detenidamente. Mas la naturaleza de la acción histórica, debido sin duda al justificado recelo de los historiadores hacia los apriorismos que desembocan tan fácilmente en filosofías de la historia, apenas ha sido investigada. Frecuentemente se confunde con la acción política, otro tipo de acción colectiva global (en un sentido relativo).

La acción histórica remítese siempre, empero, al origen, a lo originario, al

---

(46) «La acción constituiría un lujo innecesario, una interferencia caprichosa con las leyes generales del comportamiento, si los hombres fuesen infinitivamente repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fue la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o la esencia de cualquier otra cosa. La pluralidad constituye la condición de la acción humana porque todos somos igualmente humanos de una forma que nadie es jamás idéntico a cualquiera que haya existido, exista o existirá». H. ARENDT: *The Human Condition*, Chicago, 1970, 1, pág. 8.

acto fundacional y, en este sentido, es siempre profundamente conservadora. Tanto más cuanto mayor es la innovación que introduce la política porque quiere conservar lo histórico y con ello la fuente misma de la historicidad. Por eso, lo que sigue tiende a ser repetitivo, reiterativo, mecánico (causal), firmemente sumiso al acto original (47). De ahí la aparente razón de ser del historicismo ceñido al sociologismo y al cientifismo. En cambio lo político es el aspecto innovador del acto histórico. Vale aquí el profundo pensamiento de Nietzsche: «La historia, en cuanto es puesta al servicio de la vida, se encuentra al servicio de una potencia no-histórica, y, a causa de esto, en este estado de subordinación no podrá ni deberá ser nunca una ciencia pura, tal como es, por ejemplo, la matemática» (48). El acto político determina, imponiendo su *voluntad*, las nuevas formas de la historicidad pero reintegrando la comunidad al seno de la historia mediante la imposición de una disciplina externa que da coherencia a la vida de la comunidad relativamente a la de las otras comunidades históricas. De ahí la interna conexión entre la política interna y la política internacional (en realidad esta es la política auténtica) (49). Lo político puro que ahí se muestra

---

(47) Es por eso que la acción social es acción humana en cuanto el hombre es el actor, «pero irracional, sin espíritu, sin alma, en la cual actuo como un gramófono a quien se impone un disco que él no entiende, como el astro rueda ciego por su órbita, como el átomo vibra, como la planta germina, como el ave nidifica», ORTEGA: *El hombre y la gente*, VIII, pág. 209. Sin embargo, la sociología sigue sin ver, en general, en la acción social lo colectivo impersonal, y con ello aumenta al mismo tiempo su distanciamiento de la historia. En la acción social, aunque se detecte la racionalidad que la humaniza, falta la voluntad. Por eso es humana sin el hombre.

(48) *Considerciones intempestivas*, en Vol. I. de O. C., Buenos Aires, 1966, 2.º fragmento, 1, pág. 59. El historicismo exalta el lado social frente al político de las acciones colectivas. Exalta así al poder social —al uso— frente al poder político sin tener en cuenta que se pone entonces del lado de lo inhumano, justamente porque «no es cierto que el orden de la sociedad deba ser procurado enteramente por el Poder [político]. Las creencias y costumbres lo hacen en su mayor parte», B. DE JOUVENEL: *El poder*, Madrid, 1956, c. XVI, pág. 351. Se pone el historicismo de parte de la historia atemporal contra la historia temporal humana.

(49) Porque en ella se contrasta el «argumento» —como dice MARÍAS— de la vida colectiva. El pueblo que argumenta de acuerdo con el tiempo histórico, pone la condición de su superioridad efectiva. Quizá por eso, MEAD, con cierta imprecisión sin embargo, afirmó que «el grado en que la vida de toda la comunidad puede incorporarse a la vida consciente de sí de los distintos individuos, varía enormemente. La historia se ocupa en gran medida de rastrear desarrollos que no podían estar presentes en la experiencia real de los miembros de la comunidad en el momento acerca del cual escribe el historiador. Tal análisis explica la importancia de la historia. Se puede echar una mirada retrospectiva hacia lo que ocurrió y descubrir cambios, fuerzas e intereses de los que nadie, en esa época, tenía conciencia», *op. cit.*, 33, pág. 274.

más al desnudo, es voluntarismo. He ahí por qué la acción política de alcance histórico no admite la explicación causal.

En efecto, como pensaba Jorge Simmel, la totalidad de la historia es atemporal, de modo que el tiempo de las unidades históricas se determina por su situación en la totalidad del decurso histórico; por ende lo histórico de la acción consiste en la vuelta a la historia misma, la cual cae fuera del tiempo o es el tiempo absoluto; es decir, al origen. La acción histórica es, por eso, trascendente y por lo mismo abarca y condiciona las demás ciencias de la acción humana las cuales forman cuerpo con ella. «El tiempo, la duración, la historia, se imponen de hecho —deberían imponerse a todas las ciencias del hombre— (50).» Y, en efecto, el mismo vocablo revolución significa por su origen astronómico, como se sabe, volver a poner las cosas en su sitio.

Mas sólo en ese sentido trascendente (que es lo que les importa a los tradicionalistas), pues su otro aspecto, la acción propiamente política, la acción sobre una sociedad concreta como un todo, es innovadora (por eso los progresistas apelan siempre a la política absoluta). Considera los cambios socioculturales (51) y les confiere unidad mediante su inserción en la historia como la vida del espíritu. Como ciencia la historia es la articulación de los resultados de estas innovaciones; de la causalidad histórica sólo puede hablarse en este sentido específico, como historia omnicomprensiva de todos los momentos de cambio. Pero más bien se trata de la articulación sistemática de todos ellos (52). Las causas en el sentido de la ciencia positiva quedan por debajo, al nivel de los diferentes tipos de acción humana que concurren a producir determinado cambio

(50) F. BRAUDEL: *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, 1968, 4, 1, pág. 115. La historia se sirve de las generalizaciones de las demás ciencias del hombre a las cuales, por su parte, les suministra sus resultados en la forma de experiencia histórica. G. GURVITCH habla de la sociología y de la historia como las dos ciencias imperiales de manera que según el punto de vista se subordina una a la otra. Vistas así las cosas, puede ser, pero lo mismo cabría decir de la economía, o del derecho, etc., respecto a la historia. Volviendo a citar a HOMANS, si las primeras proposiciones de todas las ciencias son psicológicas, pero las últimas de la historia lo son también, parece que ésta tiene algún derecho a reclamar cierta superioridad, por lo menos como marco que las englobase a todas.

(51) Es la generación la que da el tono de la opinión pública, en sí misma un uso débil, y ésta la que determina la acción del Estado: «El poder público no es, pues, sino la emanación activa, energética de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás usos o vigencias que de ella se nutren. Y la forma, el más o el menos de violencia con que el poder público actúa, depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuye a los abusos o desviaciones del uso», ORTEGA: *El hombre y la gente*, XII, página 311. El poder público expresa la *voluntad* de la comunidad.

(52) «La historia no alcanza la inteligibilidad sino en cuanto se muestra capaz de establecer, de descubrir las relaciones que unen cada etapa del devenir humano a sus antecedentes y a sus consiguientes», H. I. MARROU: *op. cit.*, 7, pág. 131.

histórico. Este sólo puede ser aprehendido en sentido formal, como el resultado de las múltiples concausas (53). Su contenido es la voluntad de cambio.

La acción política, en cuanto transida de historicidad, resulta ser así la más intensamente humana porque en ella una comunidad de hombres alcanza su punto más alto de tensión y de dramaticidad al enfrentarse con su destino en respectividad con el de la humanidad entera ante el cual cobra su máxima significación. Mediante la acción auténticamente política los individuos, los grupos, las naciones, se reintegran a la humanidad originaria a la cual *deciden* incorporarse. Se trata de la idea de una historia universal cuya formulación agustiniana originaria hizo posible Montesquieu que se desarrollara en los grandes sistemas de Comte y de Hegel, a los cuales hay que ir todavía para determinar las líneas maestras de la ciencia histórica.

c). Cambio histórico y conocimiento.—Si la acción histórica tiene ese carácter conservador de restaurar la cultura y la sociedad en el curso del tiempo originario, en cuanto éste es vivido históricamente, mientras no se lleva a cabo esa reinstauración —que no es restauración— del ritmo histórico, el grupo humano, en rigor la nación, se encuentra como fuera de sí misma. Los miembros de la colectividad solamente perciben lo incoherente, de manera que se sienten incapaces de pensar la realidad como totalidad, dentro de la cual sus acciones pueden por lo tanto parecerles absurdas, alienantes. La comprensión de la contradicción entre la «materia» social y la forma en que ésta es pensada y, más radicalmente, la ausencia de la forma en que debe ser pensada, crea un estado social de ansiedad generalizado. Las creencias en que se asentaban el estado social y la cultura iniciales revélanse incongruentes con el nuevo estado de sociedad que se representa (aparecen quizá las utopías o los movimientos proféticos). La «existencia social», para emplear la expresión cara a Augusto Comte, carece de bases firmes y se abre paso la idea de que es preciso volver a fundar la sociedad partiendo de cero. Sólo las ideologías que justifican la acción pueden disipar la duda y de ahí su éxito. «El hombre es un sujeto que desea y actúa: necesita el porvenir como dominio disponible en donde la imagen representativa de su deseo le servirá de objetivo hacia el cual su voluntad dirigirá las acciones.»

(53) «La acción, la única actividad que tiene lugar directamente entre hombres, sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, viven sobre la tierra y habitan el mundo. Mientras todos los aspectos de la condición humana estén de alguna manera relacionados con la política, esta pluralidad constituye específicamente *la* condición —no solamente la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política», H. ARENDT: *op. cit.*, 1, pág. 7.

Y no sólo eso: «El hombre es, además, un sujeto que conoce o que tiende a conocer; y el porvenir es también para él un dominio poblado de realidades futuras, *futura*, de las que busca formar en sí imágenes adecuadas (54).» Pero si falta en qué apoyar la acción, sólo queda el nihilismo.

La contradicción repercute tanto más en el carácter colectivo cuanto mayor es la complejidad de las estructuras sociales, lo que aumenta la incomprensión del sentido que, desde un punto de vista global, tienen los actos humanos. Se difunde la sensación de hallarse en esa situación que abre nuevas posibilidades históricas a la acción humana pero que sin embargo todavía pueden realizarse solamente a nivel personal, privado, individual y por lo tanto de modo abstracto al no insertarse en la vida total de la comunidad (55). El desasosiego de los espíritus se generaliza rápidamente en los momentos de mutación histórica. Los fenómenos de contagio colectivo tienen ahí su campo apropiado, y, en el plano del cambio histórico, no es la sociología la ciencia inmediatamente explicativa sino la psicología (56). Sólo ella puede enseñar algo acerca de la conducta de los hombres en su acción conjunta en esos momentos, así como de la voluntad esencial que se traduce en decisión política. Ahora bien, trátase de una psicología de orden científico-espiritual, perteneciente a las ciencias del espíritu, y no de una psicología positiva construida según el módulo de las ciencias de la naturaleza, la cual sólo sirve para prepararla. En efecto, «hay dos maneras de negar que el hombre tiene una historia, escribe R. Aron: una es la del psicólogo, la otra es la del moralista. Ambas se juntan en el humanismo vulgar» (57). Por eso decía Dilthey que la psicología «sólo por abstracción puede separarse de la cien-

---

(54) B. DE JOUVENEL: *El arte de prever el futuro político*, 6, pág. 72.

(55) El origen histórico de la razón humana se debe a que el hombre, «quiera o no, se encuentra en cierta época de la historia desintegrado o desarticulado de la ciencia total común reinante en su pueblo y obligado a elegir su propio pensar por sí mismo, por su personal cuenta y riesgo, y para elegirlo no tiene más remedio que decidirse, y para decidirse necesita tener motivos que le decidan, y esos motivos son los que solemos llamar razones», ORTEGA: *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, 1959, VIII, pág. 205. Si la actitud se generaliza sobreviene el cambio: «Hasta ahora todo pueblo que ha cambiado sus creencias ha necesitado transformar todos los elementos de su civilización», G. LE BON: *Psicología de las multitudes*, Madrid, 1929, L. 2.º, c. IV, II, pág. 182.

(56) «La organización de la persona es, simplemente, la organización, por el organismo individual, de la serie de actitudes hacia su medio social —y hacia sí mismo desde el punto de vista de ese medio, o como elemento funcionante en el proceso de experiencia y conducta sociales que constituyen ese medio— que está en condiciones de adoptar», MEAD, *op. cit.*, II, 13, pág. 128.

(57) *Introduction*... IV, 3.ª, III, pág. 426.

cia total de la realidad histórico-social, de modo que sólo puede desenvolverse en constante relación con ella» (58).

Trátase del sentimiento confuso de la posibilidad de otro modo de vida diferente u opuesto (aparentemente) al tradicional, pero cuyas formas apenas se perciben por la colectividad. En todo caso se trata de sentimientos que no son capaces de acoger las instituciones existentes tal como ellas son ahora mismo. Ni siquiera los gobiernos, y menos cuanto más seguros se sienten: «a igual inteligencia, la previsión es mínima en el hombre que se encuentra en el poder» (59). Por eso, llaman más la atención los cambios inesperados; no por su estrépito sino porque nadie los hubiera previsto. Los gobiernos no pueden impedir los cambios pero pueden hacerlos más difíciles o pueden retrasarlos de manera que cuando se producen tienden a resultados distintos de los previsibles puesto que también entonces ha pasado su momento histórico (pero también cabe que gobiernos obstinados y fuertes perviertan el cambio dando lugar a regresiones históricas).

Lo normal es que el enriquecimiento de la sociedad y de la cultura dé lugar a una peculiar situación-horizonte la cual, como dice el profesor Maravall, «abre una ventana a nuestra mirada» (60). Esa situación siéntese empero como insegura hasta de sí misma, confundiéndose con la modernidad invasora la cual, aparentemente, es lo que trastroca los esquemas de valores que legitiman la situación-horizonte tradicional. Por eso «toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad y de inconsagración» (61).

Por el horizonte que enmarca esa ventana se ven, en efecto, otros pueblos cuyos modos de vida y de existencia son, por lo menos, distintos. La visión de ese horizonte vacia el alma de la sociedad que cambia y la va rellenando de nue-

---

(58) *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, 1966, I, VIII, pág. 75. «Los hechos históricos —reconoce MARC BLOCH— son por esencia hechos psicológicos...» Pero advierte que «se falsearía gravemente el problema de las causas en la historia, si se redujeran, en todo caso, a un problema de motivos», *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, París, 1967, V, págs. 101 y 102. Aunque tienen razón BERGER y LUCKMANN cuando afirman que «la dialéctica genuina aparece a causa de la potencia realizadora de las teorías psicológicas», *op. cit.*, III, 3, 3, pág. 221, mientras que PH. BAGBY piensa que «las mentes colectivas pueden ser consideradas como análogas a los campos de algunas variedades de la teoría atómica moderna, en la que las partículas aisladas que forman un átomo y sus interrelaciones se conciben como funciones de una entidad subyacente, pero invisible, que ni siquiera pueden imaginarse en términos sensoriales», *La cultura y la historia*, Madrid, 1959, 5, pág. 144, lo cual constituye una seria aproximación por parte de un historiador a la citada teoría de LEWIN.

(59) JOUVENEL: *op. cit.*, 14, pág. 251.

(60) *Teoría del saber histórico*, Madrid, 1958, c. VI, II, pág. 214.

(61) ORTEGA: *Una interpretación*... VII, pág. 192.

vas modulaciones. Ciertamente al principio, cuando un pueblo empieza a salir de su mero estado social, cuando empieza a hacerse consciente de sí, la acción recíproca de los individuos, como decía Dilthey, aparece azarosa e inconexa: «*la conexión final necesaria de la historia de la humanidad se realiza precisamente por medio de esa interacción*». Pero, en último término, la gran síntesis final que es, en cada momento, la historia de la humanidad, llega a realizarse a través de dos medios. El primero es «el engranaje consecuente de las acciones particulares de los diversos individuos del cual proceden los grandes sistemas de cultura. El otro es la potencia de las grandes voluntades que se dan en la historia, las cuales producen una actividad consecuente dentro de la sociedad, por medio de las voluntades individuales sometidas a ellas» (62).

Dicho en otros términos, la mediación decisiva para que tenga lugar el cambio histórico, es la acción política la cual lleva a cabo esa síntesis de la materia histórica (lo colectivo y lo cultural) con la historia universal al insertarla en la *durée* que es el tiempo histórico (63). Por eso, según Platón, el criterio fundamental de un buen gobierno consiste en que el gobernante posea ciencia bastante para saber captar lo necesario: τὸ δ' ἄριστον οὐτοὺς νόμους ἐστιν ἰσχύειν ἀλλ' ἀνδρατὸν μετὰ φρονήσεως βασιλκόν (64). He ahí por qué según el griego el político *ideal* es el filósofo, que comprende las diferencias entre el tiempo homogéneo eterno y el tiempo crítico, el *jairós*, el tiempo vivido. La política, como la filosofía, constituyen así la suma del arte de vivir y, por eso, toda la filosofía platónica, de acuerdo con el modo de ser de los griegos, el pueblo más político que ha existido, es pensamiento político. No se trata, en verdad, de que el filósofo posea una virtud especial. La prueba es que los filósofos nunca se ponen de acuerdo entre sí ni acerca del sentido que reciben los principios generales en una época dada, ni acerca del sentido eterno que pueda dárseles. Pero la discusión entre filósofos sobre la parte que cabe a lo histórico y la que corresponde a lo universal «no es, sin embargo, vana. Pone en guardia contra los dogmatismos sumarios, es el método propio de la investigación política y moral» (65). El cambio histórico inserta así lo político en su dimensión filosófica

---

(62) DILTHEY: *op. cit.*, I, XII, pág. 106.

(63) «La atmósfera dentro de la cual respira naturalmente [el historiador] —escribe M. BLOCH— es la categoría de duración», *op. cit.*, I, III, pág. 5.

(64) *El político*, Madrid, 1955. Transcribo el texto griego porque me parece más de acuerdo con el pensamiento de Platón traducir: «el ideal no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el hombre de prudencia superior» en lugar de «el varón real dotado de inteligencia».

(65) R. ARON: *Dimensiones*... Conclusión, 3, pág. 204.

como una parte de la ética precisamente, en cuanto es ahí donde la acción humana se considera de manera integral (66).

Acerca de lo histórico no cabe nunca la prueba causal. El político puede servirse de la ciencia política la cual versa, en un sentido restringido, sobre el campo del tipo de acción correspondiente a este sector de las ciencias sociales. Pero en la medida en que el acto político alcanza el rango de cambio histórico, cuando la decisión política tiene ese objetivo global tendente de alterar el carácter colectivo, entonces la decisión misma estará bien fundada si se apoya en un estudio de las causas de todo orden que han llevado a esa situación. Pero el acto de voluntad consecuente a ese cnoocimiento racional de la realidad «material» no pertenece al orden causal sino al hitsórico. Es decir, sólo la reflexión filosófica puede explicarlo como la intención de llevar a cabo una síntesis orgánica completamente distinta de la integración mecánica de los diversos factores. La política, en fin, *decide* sobre el sistema de valores colectivos y justamente por eso, se ha observado que «la decadencia de la teoría política se puede considerar como reflejo del sentimiento de que los valores éticos no tienen lugar en el ámbito de la dinámica social y de la política de poder» (67).

III

SOCIEDAD Y CAMBIO HISTORICO

a) La práctica y los usos colectivos

El cambio sociocultural da lugar a una práctica cada vez menos pautada. Diríase que a medida que avanza el proceso de cambio en esos sectores, de los usos colectivos (o de algunos de ellos) del Estado y de la sociedad, ha huido la vida, el impulso espiritual que los anima, hasta el punto de hacerlos automáticos. Poco a poco sólo quedan sus formas, el ritual que a duras penas se corresponde con la realidad material nueva segregada por la acción humana. La situación puede agravarse, justamente, cuando formas que han perdido la sustancia que hace que las sientan los hombres como vivas, se imponen sin embargo como

(66) Para Stein, en el fondo fiel a Hegel, el cambio histórico es creador de libertad: «La libertad es la autodeterminación de la persona, tanto en el mundo espiritual como en el material. Supone por tanto para la persona individual el dominio sobre la esfera del bien *espiritual*, así como del bien *material*», *op. cit.*, IV, IV, 3, pág. 118.

(67) A. Cobban: «The Decline of Political Theory» en W. W. Wagar ed.: *European Intellectual History Since Darwin and Marx*, Nueva York, 1966, pág. 192.

formas disecadas. Entonces verdaderamente se suscita el sentimiento de lo que es la presión social, la cual, ciertamente, tiende a quedarse reducida a presión estatal, pues es en el Estado donde se extrema la fidelidad a los viejos principios y normas políticos de los que las pautas sociales y culturales extraen su sentido; justamente porque cada Estado es fiel a su origen histórico, a la voluntad fundacional que lo constituye tal como es.

Es posible, en fin, que incluso cuando se ha producido el cambio histórico todavía sobrevivan las instituciones. Pero su supervivencia formal «no enuncia fundamentalmente nada acerca de la viveza y la fuerza vital de las fuerzas históricas» (68). Sin embargo su pervivencia, en cuanto que constituyen un conjunto de papeles pautados, puede agudizar las contradicciones en la vida práctica, si faltan todavía usos colectivos vitales que se adapten a ellos, o bien que sean capaces de imponerles las modificaciones precisas. Entonces aquéllas adquieren el perfil de obstáculos. Es esencial que el tiempo histórico llegue a impregnar la mayor parte de los usos sociales o colectivos capaces de albergar unas creencias en cuyo trasfondo adquieran coherencia las nuevas ideas-ocurrencia. Sin ello resulta imposible pensar la realidad concreta. Vuélvese a la inacción, al nihilismo o a la ansiedad colectiva. La teoría se descoyunta de la práctica, en rigor porque no se puede teorizar al faltar la visión del conjunto: la vida colectiva pierde su sentido. Suele acontecer que sin embargo las viejas instituciones, los usos sin vida que sólo se conciben ya como meras «formalidades», ni siquiera formando parte de un ritual, se resistan al cambio amparadas en alguna idealización teórica de sus virtudes. Entonces refuerzan su presión, pues, en cuanto son más débiles que nunca, se dejan sentir más. He ahí por qué el Estado aumenta su presión cuando la creencia que le sustenta disminuye: «Esta era una disciplina interna y, al faltar, se intensifica automáticamente la disciplina externa» (Ortega). La sociedad moribunda, bajo la forma de Estado, para no desintegrarse se compensa termostáticamente. En ausencia del control informal se refuerzan los controles formales justificándose románticamente mediante la apelación a la constitutiva ilegitimidad de todo lo nuevo. La discusión entre lo viejo y lo nuevo se polariza entonces en torno a ese gran medio de control formal, del uso fuerte, que es el Derecho. En torno a él se producen los altercados entre la sociedad «pasada» (el Estado) y la sociedad «nueva» (la »sociedad» como las fuerzas sociales).

La modernidad siente su ilegitimidad precisamente al contrastarse a sí misma con las normas de Derecho establecidas, mediante las cuales el Estado racionaliza su acción. Pero como mecanismo de lo que es esencial al Estado, a saber, guardar

(68) TH. SCHIEDER: *op. cit.*, III, pág. 89.

cuidadosamente el Derecho, el cual es trasunto del acto histórico-político que le ha constituido como tal Estado otorgándole su principio de actividad, dándole una naturaleza, ese Derecho (en todo o en parte; suele ser en parte) se siente como injusto. Lo cual no acontece por referencia a un ideal absoluto de justicia, sino porque el Derecho no se ajusta a las nuevas realidades vitales (no sociales todavía).

Las acciones humanas, en la medida en que son ideas, como quería Comte, o se ajustan ellas mismas a ese Derecho o, por el contrario, se oponen abiertamente a él; o bien, como tercera alternativa, se adaptan externamente; pero los actores sufren en su conciencia esa contradicción entre lo que es el Derecho o marco social existente, y lo que debe de ser (69).

Como decía L. von Stein, «la verdadera sociedad, como elemento condicionador, condiciona un *derecho distinto al vigente*; pero este conflicto entre la *sociedad real* y la sociedad *meramente jurídica* constituye el comienzo de todo movimiento exterior hacia la libertad» (70). El cambio tiende, pues, a modificar alguna ley básica del Estado. En ese sentido, es rotundamente ilegítimo y por eso, se trata de un acto eminentemente político: porque no se fundamenta en ninguna relación causal *dentro de su propio orden*. Las causas sociales explican las relaciones sociales, etc., pero no son de por sí causas históricas. He ahí por qué la acción verdaderamente política siempre es producto de la voluntad. Justamente porque el cambio (histórico) consecuente, consiste en un cambio en los principios o en alguna parte esencial de las normas que generan la cohesión comunitaria.

---

(69) L. VON MISES dice que «el proceso de cambio histórico se lleva a efecto, o más bien consiste, en la incesante transformación de las ideas que determinan la acción humana». Señala que lo que distingue lo posterior de lo anterior es también el cambio «en la comprensión de los tiempos precedentes», *Theory and History*. Yale, 1963. JOHN STUART MILL sostenía una concepción semejante en su famoso libro VI de la *Lógica*.

(70) La libertad se siente cuando no se percibe la incoherencia vital entre lo que es y lo que debe ser. Si, en cambio, se siente como negatividad, la transformación del derecho se ha convertido en «una necesidad interna y pronto en una necesidad exterior e ineludible», *op. cit.*, I, IV, 4, pág. 130. Un poco más adelante, en la pág. 137, añade STEIN: «Todo derecho vigente tiene dos factores. Primariamente, es la voluntad explícita del Estado, y luego, la consecuencia de las circunstancias. Todo derecho verdadero encierra, pues, ambos elementos. Cuando un derecho implica sólo uno de los dos debe, puesto que su concepto abarca ambos, luchar con invariable necesidad por el otro, o bien sucumbir».

b) El Derecho como mediación entre la vida individual y la vida colectiva

En el Derecho «está en unidad diferenciada lo que luego se descompone en sistemas de cultura y organización externa de la sociedad; así, el hecho del Derecho explica la naturaleza de la separación que aquí se da y de las múltiples relaciones de las partes» (71). Pero el Derecho, añade Dilthey en otro lugar, es también un complejo de fines con propiedades especiales «que proceden de la relación entre la conciencia jurídica y el orden jurídico» (72).

En efecto, «la desordenada violencia de las pasiones» no admite que la acción humana se desarrolle mediante una larga comprensión de cuáles son los fines posibles en una determinada situación histórica. En realidad, hablar de la psicología común de un conjunto de individuos formando por sí sola un sistema, sin alguna presión externa que lo configure, constituye una «abstracción» pues, lo que verdaderamente da lugar a lo que Montesquieu llamaba *l'esprit général de la nation* es la presión del Derecho, el cual no sólo organiza la sociedad dándole una forma, desvitalizada en sí misma, sino que determina su naturaleza en la medida en que esa forma le confiere su principio de actividad mediante el establecimiento de las reglas —formales e indirectamente informales— que orientan los fines de las acciones individuales. Por eso las instituciones implican a la vez historicidad y control, iniciándose el proceso de cambio a medida que pierden aquélla. Ahora bien, para que el Derecho desempeñe su función orientadora de los actos que pueden afectar a la sociedad como un todo, es preciso que alguien detente la condición de soberano, reuniendo para sí todo el poder político —la facultad de tomar decisiones que afectan al todo— imponiendo el Derecho. El soberano, bajo una forma u otra, pues no es cuestión de estereotipos, los cuales están sujetos al tiempo histórico, es siempre el Estado, el cual nunca ha sido una persona, aunque a veces puede parecerlo.

Es esta la condición de toda coordinación posible si bien, observa también Dilthey, «el Estado sólo liga y somete a los individuos en parte, sólo relativamente: hay algo en ellos que sólo está en la mano de Dios» (73).

El Estado impulsa a la cooperación entre los motivos psicológicos al imponerle pautas a la acción humana (la cual es siempre individual).

Mediante el Derecho, el Estado disciplina o racionaliza, en efecto, la vida

---

(71) Dilthey: *op. cit.*, I, XII, pág. 107.
(72) *Ibidem. Id.*, XIII, 2, págs. 136 y ss.
(73) *Ibidem. Id.*, pág. 143. El resto son las creencias en sentido amplio.

social, pero se le escapan esas motivaciones colectivas, es decir, las creencias y las costumbres que pertenecen a la sociedad histórica. Las pautas de acción colectiva que el Estado establece, han de ser coherentes de algún modo con el material histórico ya existente. Ni siquiera las revoluciones —por eso terminan frecuentemente en contrarrevoluciones— pueden alterar por completo los usos colectivos. Pero el verdadero Estado señala un nuevo rumbo, si bien no es incongruente de modo absoluto con las vigencias colectivas tradicionales (por eso, en gran parte, lo que hace la acción histórico política es simplificar, suprimir lo que no se usa pero todavía puede perturbar y sólo levemente apunta una nueva singaldura). Lo colectivo es el cuerpo ajustado de pautas formales e informales fuera del cual quedan las motivaciones de la vida individual o personal y las de la vida interpersonal. Pero el cambio histórico sólo se puede «provocar» actuando sobre las primeras.

El Derecho justo establece por lo tanto los lazos comunitarios indispensables, y de este modo gana el Estado legitimidad en la medida en que lo consigue. Por eso todo nuevo Estado comienza siendo ilegítimo; pero si es capaz de inscribir su acción en la historia acaba por legitimarse. «La legitimidad representa el final del círculo ascendente desde los hechos a los valores y el comienzo del ciclo descendente de los valores a los hechos: constituye el fin de la historia ya hecha y, a la vez, el comienzo de la historia que queda por hacer» (74). Difícil destino el de las naciones que viven en situación de permanente ilegitimidad, incapaz de hacer que en su seno las instituciones susciten una mínima reverencia y el Estado un mínimo de obediencia espontánea. Cuando la función de mandar es sentida como un mero ejercicio de fuerza y sólo existe la autoridad de aquéllos cuyos medios de coacción física les permiten ejercerlos, el Estado vive en esa ilegitimidad perpetua, de manera que en lugar de cumplir el destino histórico de la comunidad, puede llegar a destruirla. Es sumamente grave el estado social en que se ha perdido el hábito de la vida colectiva, la cual, en verdad, como dijera Comte, hunde su raíz en el altruísmo. La vida humana en su más alto nivel es efectivamente vida psicológica, y en este sentido es capaz también de elevarse a la vida histórica (75). Pero ello sólo es posible si existe

(74) N. BOBBIO: «Sur le principe de légitimité», en *L'idée de légitimité, Annales de philosophie politique,* núm. 7, pág. 60. «El Estado, el ejercicio del poder político empieza por ser ilegítimo y termina por ser ilegítimo; al llegar un pueblo a su extrema madurez acontece lo más inesperado: la reaparición de todos los caracteres que primitivamente manifiesta la función estatal. De ésta sólo lo que tienen de cirugía de urgencia, de reacción social en la hora de peligro...»; de modo que «el Estado *no consiste* en legitimidad, sino que ésta es un feliz añadido», ORTEGA: *Una interpretación...* VIII, pág. 230.

(75) «Implícito en las proposiciones psicológicas mismas, se encuentra un fuerte elemento de historicidad: la historia pasada junto con las presentes circunstancias deter-

una vida colectiva suficiente para crear una conciencia histórica, pues la historia presupone un concepto de identidad comunal, de nacionalidad y de humanidad (76). Esa identidad tiende a restablecer la acción política mediante el instrumento racionalizador de la acción humana que es el Derecho que la disciplina. Crea entonces ese mínimo de socialidad necesaria que constituye la base de la «universalidad de los juicios éticos» (77), razón por la cual, para la filosofía política clásica la medida de la legitimidad de los regímenes se confiaba a la prueba moral.

c) La política como fuente de moralidad

En conjunto la posición de la filosofía política hegeliana es sólida (78). El acto político crea Derecho (79) y, al hacerlo, determina la psicología colectiva, el *Charakter*, al disciplinar la acción humana. En realidad es esta la única justificación de la autoridad humana (80). Sustituye el Derecho las motivaciones en

---

minan la conducta... La historicidad —prosigue Homans— es doble, y reside tanto en el individuo como en el grupo», *La naturaleza de la ciencia social*, Buenos Aires, 1970, c. III, págs. 188-9.

(76) E. Kahler: *¿Qué es la historia?*, Méjico, 1966, II, 1, pág. 27.

(77) «La sociabilidad —afirmó G. H. Mead— proporciona la universalidad de los juicios éticos y compone el fondo de la afirmación popular de que la voz de todos es la voz universal; es decir, todos los que puedan apreciar racionalmente la situación, están de acuerdo», *op. cit.*, IV, pág. 381.

(78) «El Estado moderno, en tanto que Estado —resume P. Ricoeur— tiene una estructura universal discernible. El primer filósofo que ha reflexionado sobre esta forma de universalidad, ha sido Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*. Es él quien primero ha mostrado que uno de los aspectos de la racionaliad del hombre, e incluso uno de los aspectos de su universalidad, consiste en el desarrollo de un Estado que estatuye un derecho y dispone los medios de su ejercicio bajo la forma de una administración», *Historie et vérité*, París, 1955, pág. 288.

(79) En realidad, la lección que se desprende de Hegel consiste precisamente en que el Derecho, en todo caso, se descubre y se declara, pero no se crea, lo mismo que en la concepción medieval, época de fino instinto jurídico. El problema del auténtico legislador es dar con lo que debe constituir Derecho según el sentir jurídico de la comunidad. La voluntad política consiste aquí en imponer lo que ésta necesita. Por eso el derecho es siempre racional —en el sentido de vital—. He ahí por qué es justo aquello que es Derecho y no es nunca Derecho lo que debiera serlo según determinada idea de lo justo. En este punto supera Hegel la cesura entre ser y deber ser. No es casualidad que su obra filosófica culmine en un estudio sobre el Derecho.

(80) «La autoridad política —escribe Jouvenel— es necesaria para que haya bastante de cierto en lo incierto, para que haya algo «fiable» sin cerrar posibilidades, muros con perspectivas», *op. cit.*, 18, 401-2. La función previsora de la autoridad es lo que la

general por una especie de motivación generalizada (actitud que da lugar el espíritu general de la nación) a partir de la cual todo acto humano social o antisocial puede ser discernido.

El mismo Derecho, si es legítimo, o sea, si se ajusta al marco social, segrega costumbres y hábitos, *mores*. La intencionalidad de la acción humana se refiere siempre a los fines específicamente definidos como comunitarios, los cuales pueden resumirse en aquello que sea útil para el conjunto en cuanto revierte en beneficio de sus miembros. La causa de un acto social o colectivo es siempre, en último término, una causa final que se determina según los proyectos colectivos estatutariamente definidos y a cuya realización tiende la norma jurídica. La causa en el Derecho civil, los móviles en el Derecho penal son calificadas desde el punto de vista de los valores comunes recogidos en la norma de Derecho.

Es éste, pues, quien en cierto sentido crea la norma de moralidad y por eso será eterno el conflicto entre la moral estatal y la moral revelada o basada en una revelación, siempre que no la haga suya el Estado. La moral de la responsabilidad siempre estará en entredicho ante la moral de la convicción, «que ni siquiera se pregunta por las consecuencias», como decía Weber. El Derecho como regla, si se legitima, acaba haciendo internalizar sus normas y con ello, toda moral, incluso la de la convicción, acaba siendo afectada. La «doble moral» surge en contextos parecidos.

He ahí por qué la política constituye una parte de la ética y, asimismo, de nuevo, por qué es esencial la reflexión filosófica y la discusión moral para la vida política. La ciencia política, en efecto, no se ocupa ni puede hacerlo, en cuanto ciencia positiva, de los principios. Sobre estos es la reflexión filosófica la que tiene algo que decir. La ciencia discute sobre los medios pero jamás sobre los fines. No es casual que en los sistemas totalitarios se suprime la discusión política, la cual sólo tiene sentido en verdad cuando puede situarse en el plano moral. Determinados ahí por el acto fundacional de una vez para siempre los principios y los fines absolutos, es decir, ahistóricos, sólo queda a lo sumo discutir sobre los medios. Pero aún ahí la burocracia, extendiendo rígidamente la aplicación de aquéllos al caso concreto, puede llegar a impedirlo (81).

---

convierte en descubridora del Derecho: dadas las demás condiciones generales, traza la pauta de las acciones de los miembros del conjunto configurando así a grandes rasgos un modo uniforme de actuar de cara al mismo fin.

(81) «Los funcionarios con un alto sentido ético, tales como los que desgraciadamente han ocupado entre nosotros una y otra vez cargos directivos —se quejaba MAX WEBER— son precisamente malos políticos, irresponsables en sentido político y, por tanto, desde este punto de vista, éticamente detestables», *op. cit.*, pág. 116.

En las épocas de crisis se percibe mejor la contradicción entre las pautas internas o de la moralidad (tanto la nueva como la vieja) y las pautas externas o jurídicas. La confusión de los espíritus llega a su más alto grado y de ahí la agitada vida política que es consecuencia de aquélla (82). Se siente entonces la conciencia desgarrada, alienada, incapaz de promover una acción responsable. Son momentos en los que puede parecer que la misma civilización se halla puesta en cuestión y se habla de los nuevos bárbaros. Hegel llemaba *Sittlichkeit*, civilización o civilidad, al estado social de congruencia entre la moral y el Derecho y por eso el Estado era la forma más alta de aquélla.

En la sociedad normal, integrada, cuyo *consensus* resulta suficiente, los individuos sienten la responsabilidad de su conducta, ausente en cambio en las conductas dobles o relativistas. Pero sería injusto, en estos casos, hablar de inmoralidad; se trata más bien de una situación de anomía social, pues el hombre inmoral es consciente de su inmoralidad, siente la irresponsabilidad de su acción que en cambio el hombre amoral ya no es capaz de concebir. Si la siente es como radical desorientación. El hombre escindido de su universalidad es el hombre amoral, anómico, apolítico (83).

La función normal del Estado consiste, pues, en adecuar el Derecho al sentimiento jurídico de la comunidad para evitar el desfase entre aquél y la moral. Es así como el Estado realiza, por cierto, una función pedagógica, educadora. Mientras «la política 'natural' consiste en hacer todo lo que se quiera, en la medida en que se puede» (84), la política que descubre de pronto o cree percibirlas, posibilidades inéditas aparece como la verdadera liberadora, aunque, en principio, puede ser puesta en duda si las condiciones son todavía precarias. Es entonces cuando se deja ver mejor el carácter moral de la política, la cual corre el riesgo sin embargo de convertirse en moralizante. Trátase de una leve modificación del horizonte de la que apenas unos pocos caen en la cuenta y que por ello pueden ser puestos, sin embargo, fuera de la ley. Pero es sobre todo en ese momento cuando se encuentra uno con el cambio histórico en gestación. La historia es como «el horizonte de la vida» (Maravall), y es ella la que hace sentir la vida colectiva establecida como una prisión de la que sólo se

---

(82) Vid. la famosa introducción de TOCQUEVILLE a *La democracia en América*, Madrid, 1971.

(83) «*La política como parte de la filosofía (como explicación de la categoría de la filosofía)* —declara ERIC WEIL—, *se sitúa sobre el plan del universal concreto de la historia*», *Philosophie politique*, París, 1971, 6, pág. 16. Cfr. con nota 4 de este trabajo.

(84) JOUVENEL: *op. cit.*, 18, pág. 408. El autor completa así el párrafo: «dicho de otro modo, es la arbitrariedad limitada por la resistencia de hecho».

piensa en escapar. De ahí la necesidad del cálculo de las posibilidades históricas y de la comprensión de los mecanismos que las hacen efectivas. Tal es la tarea del político que es, además, hombre de Estado.

DALMACIO NEGRO

RÉSUMÉ

La théorie d'Hegel selon laquelle l'histoire n'enseigne rien signifie également que les moments essentiels de l'histoire se manifestent en tant que discontinuité. Le temps historique ne possède pas cette nature homogène qui justifie une explication de continuité et qui prend corps grâce à d'autres concepts imprécis comme par exemple le progrès. Au contraire, l'histoire est croissance et souffre donc de situations critiques dues à son propre principe opérationnel.

Cependant, si ceci se produit spécialement dans le domaine de l'histoire universelle, ce n'est point aussi évident dans celui des peuples ou des nations individuelles —bien qu'ont disparu non seulement de grandes nations sinon des civilisations entières— et par contre, dans le sein d'une même nation ou civilisation, ne se reconnaîtraient pas comme faisant partie de la même communauté les hommes de maintenant et les hommes d'autres époques. La fonction de l'historien, étant donné cette perspective, consistera à rendre compte, de façon particulière, de ces moments de croissance mais aussi de ceux qui constituent le point de départ d'involutions, de régressions et même de disparitions du cadre de l'histoire universelle des nations, des civilisations et des groupes individuels en général.

Les changements historiques sont comme les articulations de la durée *bergsonienne qui constitue la trame de l'histoire de l'humanité, étant donné que ce sont toujours les mêmes hommes qui sont les auteurs de l'histoire malgré que celle-ci ait changé ses principes.*

D'autre part l'action politique plénière se retrouve dans l'histoire car c'est elle qui a pour objet la substitution d'un principe par un autre. L'action politique constitue cependant l'élément actif de ce qui appartient à l'Etat. Pour cela l'histoire, en tant que reconstruction des articulations qui composent la base même de l'historicité, est dans un sens strict histoire politique —pour Ortega c'était effectivement l'histoire— ou bien histoire de l'Etat —comme pour Hegel.

Dans cette perspective, le changement historique acquiert un relief particulier de catégorie autonome dans la mesure où elle contribue à donner forme à l'unité de la politique et de l'histoire. De plus ce changement redonne à la

politique son rang philosophique en tant que part de l'éthique. En effet, la morale de la responsabilité que Weber conçût profondément comme un conflit permanent avec l'absolutisme de la conviction d'origine religieuse, appartient selon sa nature au champ de l'histoire humaine dans le cadre de laquelle elle atteint son plus haut dramatisme dans l'action politique qui polarise le le changement historique, lequel, dans son champ d'influence, signifie avant tout une innovation qui affecte la perception du sens des actes humains.

Dans ce premier travail, il s'agit plus que de tout autre chose d'essayer d'attirer l'attention sur cette catégorie historico-politique en la distinguant d'autres semblables, ainsi que sur son éventuelle portée méthodologique.

SUMMARY

Hegel's teaching that history teaches nothing also means that the essential moments of history are discontinuous. *Historical time does not possess the homogeneity that would allow us properly to describe it as* continuous, *a term that is often used losely to qualify processes that might perhaps be more legitimately, if still imprecisely, associated with a general idea like* progress. *History is growth and experiment, a succession of critical situations that are the results of their own modes of operation.*

If this is usually found acceptable enough in world history, it is not so self-evident in that of individual peoples and nations, though not only these but also whole civilizations have disappeared, and within a specific nation or civilization the men of past and present times would not recognize each other as members of the same community. The function of the historian would, according to this view, be to describe and explain such moments of growth and also those which constitute starting-points for involutions, regressions and even disappearances from the history of the nations, civilizations and human association generally.

Historical changes represent as it were the articulations of that durée *of Bergson's which threads together the history of mankind: man is always the true maker of history, even when the principles governing the latter have changed.*

Organized political activity rightly belongs to history since it is concerned with substituting one principle for another. But political action also constitutes the active element in the State. For this reason history, as the reconstruction of the articulations that constitute the very foundations of history, is in the true sense of the word political *history —this was the real meaning of history for Ortega— or history of the* State *as Hegel saw it.*

In this light historical change can be seen as something autonomous, in as much as it is that which gives unity to politics and history. Also, it is through that politics recovers its philosophical place as a part of ethics. In effects, the morality of responsibility that Weber conceived as a permanent conflict with the absolutism of religious conviction belongs of its very nature to the plane of human history, within the framework of which it achieves its most dramatic impact in the political action that polarizes historical change. Such change, in its field of influence, represents first and foremost an innovation that affects man 'sperception of the meaning of human acts.

The main purpose of this first essay is simply to draw attention to this historico-political dimension, to distinguish it from others that appear related or similar and to consider its potential methodological usefulness.