

Sobre Sociedad e Historia

Por el Dr. JOSÉ GAOS. Ex-rector de la Universidad Central de Madrid, España. Colaboración especial para la Revista Mexicana de Sociología.

EN un número anterior de esta revista publiqué un artículo sobre "*individuo y sociedad*". Era un resumen sumarisimo de los temas y problemas que sugieren y plantean las relaciones entre las dos realidades que son el individuo y la sociedad, y una sugestión acerca de determinada manera de entenderlas. En una nota adicional al artículo se decía cómo en él se había prescindido de toda la complicación representada por el hecho de que la sociedad humana sea una sociedad histórica, y se insinuaba la necesidad y el interés de tratar aparte esta complicación. A tal insinuación responde el presente artículo. Como artículo, ha de quedarse, al igual que el anterior, en un mero apuntamiento de temas, problemas y soluciones.

*
* *

La sociedad humana se presenta como sociedad histórica. Pero no la sola sociedad humana se presenta como histórica. Como histórico se presenta todo lo humano. Mas también se presentan posibles y considerables restricciones a la extensión de la historia a todo lo humano. Quiere decirse que se está ante el problema de la índole histórica, de la *historicidad* de lo humano, o de las relaciones entre lo humano y la historia, entre humanidad e historicidad. Hasta

qué punto sea histórica la sociedad humana, lo social en general, lo sociológico, depende del punto hasta el cual sea histórico lo humano y lo no-humano en general. La resolución de este problema requiere un concepto de cada uno de los términos la relación entre los cuales es precisamente el problema. Pero este concepto no puede obtenerse de cada uno de los términos por separado y antes de considerarlos en su relación, justo porque son términos en la relación íntima que consiste en definirse el uno por el otro, en constituir cada uno en algún sentido y extensión la naturaleza del otro. La acabada resolución del problema sería una filosofía de la historia y una antropología filosófica. El estrato más profundo de ambas, aquel en que para decir qué *sea* la historia y qué *sea* el hombre, se dijese cuál sea el *ser* de la historia y el *ser* del hombre, la ontología de la historia y del hombre.

Pues bien, tres concepciones ha habido o puede haber de la humanidad y la historicidad en su determinación mutua.

1) HISTORIA > HUMANIDAD

Por un lado, lo histórico parece anterior a lo humano y además abarcar todo lo humano. Hay una "Historia natural", una "historia de la Tierra"... E histórico, en algún sentido, al menos, parece todo lo humano. Por lo pronto, la sociedad humana. Sería histórica en el sentido de desarrollarse en la historia; de constituir, su desarrollo, la historia. Unos primeros sentidos de "historia" e "histórico": el *continente* en que se desarrolla la sociedad humana; el *desarrollo* mismo de esta sociedad; la *inclusión* en aquel continente; el *constituir* este desarrollo. Pero la sociedad humana *es* únicamente en cuanto sociedad *de* los individuos humanos, y éstos *son* exclusivamente en cuanto partes *de* la sociedad—véase el artículo aludido al principio. Si la sociedad de los individuos humanos es histórica ¿no lo serán los individuos de la sociedad humana? Los humanos individuos serían históricos, por lo menos, en el sentido de *formar*

parte de la historia de la sociedad humana. Las acciones, los hechos de estos individuos, sus acciones y hechos individuales y colectivos, hasta donde puede distinguirse entre lo individual y lo colectivo en tales acciones y hechos—véase también el repetido artículo—son considerados como históricos en el mismo sentido. En fin, de todas, parece, las “obras” humanas hay una historia: historia de las religiones, historia de la ciencia, historia del arte . . . , historia de la cultura humana, la obra toral del hombre. “Historia” quiere decir aquí un desarrollo de estas “obras” parejo del atribuido hace un momento a la sociedad humana—parejo y parte de él. Histórica parece, en suma, la humanidad en la doble acepción de naturaleza humana y de conjunto de los individuos del género humano o de la especie humana a lo largo de los tiempos, que distinguiré escribiendo en adelante y respectivamente con inicial minúscula o mayúscula el término. “Histórica” significa aquí ser de índole histórica, tener por *esencia* la historia, *historicidad* en este sentido.

La filosofía y la cultura toda vienen hablando tradicionalmente de “naturaleza” y “la naturaleza” en general, y de “la naturaleza humana” en particular. El término de naturaleza es equívoco. Tiene un triple sentido. Según el primero, toda cosa, todo ser, o menos equívocamente, todo ente, tendría su *naturaleza* o *esencia* inmutable, idéntica, una, en común con las demás cosas o seres “de la misma naturaleza”—los designados con el mismo nombre, denotador de esta naturaleza, y a distinción de todas las demás cosas o seres, “de distinta naturaleza”, designados con otros nombres, denotadores de estas otras naturalezas. El segundo sentido agrupó bajo la expresión “la naturaleza”, como formando parte de ella, integrándola y constituyéndola, a todas las cosas y seres “naturales” o que tienen una naturaleza en el primer sentido—que serían todas las cosas y seres, ya que todos la tienen. Esta evolución semántica, del nombre de una propiedad de cosas o seres a nombre del conjunto de estas cosas o seres, es tan frecuente como comprensible.

No por otra vía hablamos, v. g., de “los amarillos”. El tercer sentido se genera de este modo: si todo ente tiene su naturaleza, considerado el conjunto de todas las cosas o entes como el gran ente de la naturaleza, en el segundo sentido, también este ente tiene su naturaleza, en el primer sentido. Hay una esencia de lo natural, de la naturaleza; la naturaleza tiene su esencia o naturaleza; esta esencia o naturaleza, no de uno u otro ente natural, sino del gran ente de la naturaleza, es el tercer sentido. Su relación con el primero es obvia. Pues bien, el término de naturaleza se ha extendido en los dos primeros sentidos al hombre, a lo humano. Por lo pronto, el hombre tendría una naturaleza o esencia. Y esta naturaleza sería la razón. Mas, por otra parte, se concibe la razón como algo que está fuera de la naturaleza en el tercer sentido, que la supera. Al extenderse al hombre el término de naturaleza en el primer sentido, resulta, pues, afectado de una ambigüedad contradictoria. La consecuencia es una ambigüedad y contradicción homólogas en la extensión al hombre del término en el segundo sentido. Por una parte, el hombre es considerado como un ente natural entre los demás seres naturales: con ellos integra y constituye la naturaleza. Por otra parte, la razón, su naturaleza precisamente, le saca de la naturaleza, en segundo y tercer sentido, y lo eleva por encima de ella

Sin que estas contradicciones sean impedimento, con arreglo a las anteriores, tradicionales series de ideas, la historia se daría ya en lo natural; la naturaleza se extendería a lo humano, a lo histórico por excelencia; naturaleza e historia se compenetrarían recíprocamente, y en esta su compenetración excederían, abarcándolo, de lo humano—bien que lo humano, a su vez, por el otro lado y en parte, las excedería a ambas.

II) HISTORIA = HUMANIDAD

La filosofía contemporánea ha llegado a afirmar literalmente que el “hombre no tiene naturaleza, sino historia” El hombre no

tendría esencia inmutable. El hombre no tendría nada inmutable. La mutación le penetraría hasta el último reducto de su intimidad, alcanzaría hasta su supuesta naturaleza o esencia. La presunta naturaleza humana misma, la sedicente esencia misma del hombre, la razón humana, sería mudable—es decir, no sería, no habría tal esencia del hombre, tal naturaleza humana, tal inmutable, universal razón humana. El hombre estaría en mutación constante y total, tendría sólo *historia*. La razón humana mudaría con las edades y las culturas históricas.

La historia afectaría a todo lo humano. La tradición de la cultura toda, y no solamente de la filosofía, es la de considerar sus propias obras como dotadas de un valor, mayor o menor, eterno. La cultura moderna viene teniendo un sentido crecientemente histórico de todo lo humano. Ya no hay modelos eternos de perfección artística, sino obras de arte, ciertamente más o menos valiosas, pero, todas, *expresión de su época*. La ciencia misma es considerada históricamente: la matemática “moderna” difiere totalmente de la matemática “griega”.

Esta consideración histórica de la ciencia *historiza* a la naturaleza. La historia afectaría a lo natural—pero esta vez sólo en cuanto relativo a lo humano. La naturaleza sería algo relativo a la historia de la ciencia humana, de la ciencia física: sería una concepción de esta ciencia, variantes ambas, la ciencia y la concepción—hasta donde son “ambas”—, a través de las edades. La historicidad de la naturaleza, sería repercusión de la humana. La significación etimológica del término griego *historia* es la de visión, indagación, saber, ciencia. La expresión “historia natural” menta lo natural, la naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento, de un conocimiento “histórico” que ha sido interpretado como un conocimiento de *hechos*, a diferencia de un conocimiento que no sería de hechos, sino de otras cosas, v. gr., de ideas, el conocimiento “filosófico”; no menta la naturaleza como una realidad histórica en sí misma. Es cierto que se percibe en la naturaleza una universal y

perenne mutación, evolución. Pero esta mutación y evolución propiamente no sería histórica, no constituiría historia. Se la consideraría como tal solamente por una extensión del concepto, fundada en la comunidad de la nota de mutación, o de la nota de diferenciación que vamos a encontrar como decisiva del concepto de historia en sentido propio, nota que en un sentido más amplio se daría en la naturaleza. Mas, también, se ha llegado a pensar que la naturaleza, reducida a la materia, y ésta a mero espacio, sería toda simultaneidad pura, o mejor aún, extraña a toda "temporalidad" originaria, por ende, en cuanto el tiempo implícito en toda mutación y diferenciación, extraña originalmente a toda mutación, diferenciación, historia.

III) HISTORIA < HUMANIDAD

Por el lado opuesto al inicial, y con arreglo a ideas sin duda insinuadas, pero que todavía no se han integrado en el cuerpo de una doctrina completa, la historia, y con ella lo humano mismo, parecen restringirse a una porción cuantitativamente mínima de lo que es lo corriente considerar como humano. Para mostrarlo así, vamos a hacer unas cuantas suposiciones paradójicas y por ello mismo sugerentes. Todas ellas van a gravitar sobre el concepto de *las generaciones*, así, determinado y en plural, y con el sentido colectivo que damos habitualmente al término de "generación" cuando lo tomamos en tales determinación y número. Es porque las generaciones se revelan como la entidad estructuradora de la historia. La doctrina o teoría de las generaciones ha venido a ocupar últimamente una plaza importante en la filosofía y en otras disciplinas, por ejemplo, en la llamada ciencia de la literatura; una plaza central en la filosofía de Ortega y Gasset, que es acaso el filósofo que ha contribuído más directamente a darle la que ha venido a ocupar, y de quien la he recibido. Pero se trata de una teoría a la que pueden encontrársele antecedentes venerables. Un fragmento de Heráclito hace la observación de que "el hombre puede ser abuelo a los trein-

ta años”: Ortega articula las generaciones sobre el módulo de los quince años. Mas ya Homero habla de las generaciones humanas comparándolas con las de las hojas de los árboles —en lo que no resulta ciertamente moderno, como vamos a ver. Había en la filosofía antigua temas de la vida humana que desaparecieron de la filosofía con el tema mismo de la vida humana, cuando la filosofía se aplicó a otros temas, extrahumanos o abstractamente humanos, como a los temas físicos o epistemológicos la filosofía moderna, para reaparecer en la contemporánea “filosofía de la vida”.

Supongamos, pues, que las generaciones humanas fuesen individuales o integrada cada una por un único individuo humano. Esta fila india de la Humanidad ¿nos merecería el nombre de historia? La suposición nos muestra que es menester tomar las generaciones humanas, tomando cada una en sentido colectivo, para pensar con propiedad el concepto de historia —o que lo que inequívocamente entendemos por historia es algo que se refiere a la sociedad humana.

—Pero una fila india de la Humanidad es imposible. Aun admitiendo la partenogénesis y suponiendo que la criatura abuela muriese indefectiblemente antes de nacer la nieta, de suerte que no hubiese nunca tres convivientes, sería forzoso un mínimo de convivientes: el par. La fila mínima de la Humanidad sería una fila periódicamente doble.

—Aun en este supuesto no habría propiamente historia, y el reparo nos advierte que pudiera tener sentido esta cuestión: ¿cuántos individuos humanos convivientes son necesarios para que haya historia? Un número superior a dos, aunque no más precisable. . . De la cantidad dependen en una infinidad de casos las cualidades y aun la índole misma de las cosas: en un gran lienzo, una sinfonía, un poema épico o una novela *caben* “valores” que no pueden entrar en una pequeña tabla, una sonatina, un soneto, o un cuento, y en éstos pueden encontrarse valores que se *perderían* en aquéllos.

La pluralidad o sociedad sucesiva en forma de superposición que sugiere la primera suposición hecha, es confirmada y elucidada por las suposiciones siguientes.

Supongamos ahora, en efecto, que todos los humanos que hemos venido hasta hoy al mundo, más todos los que a éste hayan de venir aún, hubiésemos venido al mundo en una sola generación. Que todos fuésemos coetáneos. Que todos hubiésemos sido o fuésemos camaradas de generación, hermanos de Adán y Eva. ¿Habría habido, habría algo que fuera de llamar, propiamente, historia? Indudablemente que no.

Supongamos, todavía, que las generaciones sucesivas fuesen a lo sumo contiguas entre sí por los correspondientes extremos; que no se superpusieran parcialmente unas a otras. Tal sucesión de generaciones inintercomunicantes, o simplemente en contacto por los extremos, tampoco para nosotros constituiría historia. La superposición de las generaciones sucesivas necesarias a la existencia de la historia, es desde luego la que coincide con la generación en el sentido biológico de la reproducción, pero también la que coincide con la convivencia en sentido vital. Supongamos que la superposición de las generaciones se redujese a la primera. Que la convivencia se redujera a la conjunción de los sexos para la reproducción. No habría historia, como no la hay entre las especies animales, a cuya convivencia, si no se reduce a la conjunción de los sexos, faltan todos los ricos contenidos de la humana. Más aún. Es posible que no sea la superposición biológica la que condicione a la vital, como seguramente parece a las primeras, sino que sea la vital la que condicione a la biológica. No hay duda de que sin unirse para procrear, los seres humanos no convivirían, porque no vivirían, no existirían. Pero es que sin convivir, no se unirían para procrear. . . La superposición vital es la única que incluye en sí la comunicación de las memorias individuales, base de la tradición, primero, y de la historiografía, más tarde —sabido es que la palabra “historia” tie-

ne en español dos significados; en frases como “la historia es un proceso milenario”, significa la *realidad histórica*, constituida por los hechos o acontecimientos históricos; en frases como “la historia se funda en el documento”, significa la *literatura* o la *ciencia histórica*, la que tiene por tema u objeto la realidad histórica; para distinguir ambos significados, se reserva la palabra *historia* a la realidad histórica, y se aplica la de *historiografía* a la literatura y la ciencia histórica. La tradición, la historiografía, en general la conciencia de la superposición de las generaciones, no sólo *tiene* por objeto la historia, sino que *crea* este objeto. Supongamos que las sucesivas generaciones convivientes no fuesen conscientes de esta convivencia sucesiva; que no hubiera esa transmisión de las memorias de unas generaciones a otras por la cual todas saben de su pasado. Una sucesión de generaciones convivientes, así ignorantes de su propia sucesión —es la de las generaciones animales—, no sería historia. La historia se constituye en la conciencia mnémica, tradicional, historiográfica, de sí misma. Sin historiadores no habría, no sólo historiografía, lo que es tautológico, sino tampoco historia. . . . Y esta conciencia histórica da un nuevo sentido del término “histórico”. Esta conciencia histórica es ella misma parte de lo que crea, parte de la historia; tiene historia; y la época contemporánea, pareciendo más consciente de la historia que todas las edades anteriores, parece más “histórica” en este nuevo sentido.

Supongamos, en fin, que las generaciones sucesivas, superpuestas y todo, fuesen iguales entre sí. Es lo que nos parece que pasa con las generaciones animales y vegetales. Aun admitiendo la evolución paulatina o las variaciones bruscas de las especies vivas; aun admitiendo mucho más, una constante, continua dinamicidad y mutación de la naturaleza toda, desde los astros y la materia muerta en general, hasta la materia viva en lo microscópico y en lo macroscópico —es innegable el que nos parece que los caballos de Aquiles o el perro de Ulises no son diferentes de nuestros caballos y perros,

que las bandadas de aves o los bancos de sardinas de la época prehistórica no eran diferentes de las que vemos pasar sobre nuestras cabezas o los que persiguen los pescadores del día—al modo como diferentes de nosotros nos parecen Aquiles y Ulises, por no decir nuestros antepasados trogloditas. Supongamos, pues, que no hubiese estas diferencias entre las sucesivas y superpuestas generaciones humanas. ¿Habría historia? Es evidente que no. Como no la tienen los bancos de sardinas, ni las bandadas de aves —pues ya sabemos a qué atenernos respecto de la expresión “historia natural”.

Al mismo tiempo, la suposición nos muestra que estas diferencias entre las generaciones, que esta “diferenciación” constitutiva de la historia, es, si no más, otra cosa que la dinamicidad y mutación de la naturaleza toda; que la evolución o las variaciones bruscas de las especies vivas; que diferencias como la entre padre e hijo, que son diferencias “de generación”, pero repetidas periódicamente a cada una —lo que ya sugiere que no ha de ser verdad sin restricciones el proverbial “la historia se repite”. Esta diferenciación es la que consiste —para evitar la prolijidad de la determinación conceptual con un ejemplo, no menos declarativo, ni menos riguroso, y en cambio mucho más rápido— en ser hombre de Renacimiento u hombre del Romanticismo—o para apretar, con el ejemplo, una diferencia inmediata, la que hay entre el prerromántico y el romántico. La sociedad es “esencial” a la humanidad, porque ser hombre consiste fundamentalmente en actos que por su propia naturaleza tienen por objeto objetos “semejantes”, *otros* hombres. Así, ser hombre consiste, entre cosas, en amar, y el amor supone la convivencia—en algún sentido: siquiera imaginativa, ideal, o expectante, anhelosa—con la cosa o persona amada—véase el artículo anterior. Análogamente, ser hombre consiste en actos que por su propia naturaleza requieren objetos, no *coetáneos*, sino *disetáneos*, así, entre otros, en el de sentir amor paterno, pero también en el de amar “románticamente”, o sea, no sólo con la disetaneidad inherente a cualesquiera dos generaciones inmediatamente superpuestas, sino con la

constitutiva de las épocas y edades de la historia. Es así como el tiempo y las distintas fechas en él, y la historia, serían “esenciales” a la humanidad. Estas diferencias solas dan su plenitud al rico contenido de la convivencia humana. Ellas solas realizan el que “sólo entre todos los hombres se llega a vivir lo humano”. Y si a su vez se realizan como una diferenciación de *formas* de vida, con la apariencia estática de todo lo morfológico, abstracto de las fuerzas y movimientos generadores, estas formas, en su estática apariencia misma, son *de vida*, son formas de hacer—las generaciones humanas son diferentes primordialmente porque no *hacen* igual—, y en realidad no son sino eso, la apariencia, sólo relativamente estable, de una continua mutación activa, aquella que ya encontramos afirmada por la filosofía contemporánea—más que de dos conceptos distintos, mutación y diferenciación, se trata aquí de dos aspectos del mismo, desde distintos puntos de vista, por ello designados con términos cada uno de los cuales más propio en su “contexto”. El reposo y el movimiento, lo estático y lo cinético, son cuestión de un *tiempo* relativo a nuestra percepción *individual e histórica*, como muestran el crecimiento de los seres vivos y tantos fenómenos físicos, las agujas de los relojes y tantos fenómenos históricos. De esta relación con nuestra percepción es función lo abstracto de lo morfológico estático, punto éste, de la abstracción, sobre el que volveremos más adelante.

Las suposiciones anteriores muestran, en conclusión, que nuestro concepto de historia implica la pluralidad sucesiva y superpuesta de las colectivas generaciones humanas, en cuanto diferentes unas de otras en el sentido que se acaba de apuntar. Con esto seguramente que no hemos logrado más que precisarnos el contenido de nuestro concepto de historia—pero precisarnos el contenido de nuestros conceptos no es intelectualmente adquisición baladí.

Ahora bien, los pueblos salvajes son precisamente aquellos que no han mudado, que no se han “diferenciado”, a través de las eda-

des. La vida salvaje se caracteriza justamente por su inmutabilidad milenaria. Las generaciones de los salvajes parecen tan iguales entre sí como las de los animales. Los pueblos salvajes son los que hacen igual desde siempre —los que no tienen historia, hay que concluir, congruentemente con todas las suposiciones anteriores y sus enseñanzas.

Pero no necesitamos ir en busca de los salvajes, para encontrarnos con generaciones humanas inmutables y ajenas a la historia. Ortega y Gasset ha referido alguna vez la impresión que le causara el haber advertido un día la perfecta similitud entre las artes y los movimientos, las actitudes, la técnica toda, de los pescadores del copo, de Málaga, y las artes y técnica de los pescadores representados en las pinturas egipcias. El pescador mediterráneo no ha mudado en milenios. La observación es seguramente generalizable a otros hombres del pueblo, del campo, al pastor, al labrador, a ciertos artesanos, que perviven, en un estado relativamente cercano al llamado estado de naturaleza, en el recinto de los llamados pueblos cultos. Por tanto, todos estos hombres—tampoco tendrían historia.

En suma, porciones cuantitativamente ingentes de la Humanidad habrían vivido, vivirían aún al margen de la historia. La historia habría pasado, estaría pasando, lejos de ellos, a su vera, incluso por encima de ellos, dejándolos, en definitiva, intactos su vertiginoso atropello. Y así, la historia acaba por parecer cosa privativa de los hombres cultos de las ciudades. Estos, exclusivamente, la harían y la sufrirían con todos sus efectos, sus entrañas mismas de potencia de transmutación. La asociación, la identificación, incluso de historia, cultura y ciudad no parece, por lo demás, arbitraria, antes, por el contrario, tan fundada como sugestiva. La historia es ya corrientemente la “historia de la cultura”. La cultura es obra de las ciudades, que, recíprocamente, son la obra maestra de la cultura. El urbano y el culto son conceptos muy cercanos.

Pero hay más. En las suposiciones anteriores se ha tratado del

alcance de la historia dentro de lo humano en cuanto colectividad de las generaciones, en cuanto sociedad—o de la pertenencia o no pertenencia, en mayor o menor extensión, de la sociedad humana a la historia. Pero hay además las peculiares relaciones entre la historia y la individualidad humana y las obras individuales de la cultura humana. Ya corrientemente se dice que no todos los individuos humanos, ni todas sus obras, pertenecen, o pertenecen por igual, a la historia. Que a la historia sólo pertenecen, o sólo pertenecen por modo eminente, las obras y las personalidades . . . históricas, precisamente—engendrándose así un nuevo sentido del término “histórico”: no ya lo que forma parte de la historia, sino lo que es eminente o *relevante en ella*. En el fondo de esta manera de expresarse hay indeseablemente la noción de una relación más estrecha, si no privativa, entre la individualidad humana y la historia. Algo cercano al pensamiento de que solamente algunas personalidades y sus obras, pertenecerían a la historia, o ésta se extendería solamente a ellas. La historia sería lo que ellas habrían hecho *con* las demás, en el doble sentido del colaborador activo y del sujeto paciente. Y cabría ver una simple, última aplicación rigurosa de la nota de diferenciación decisivamente inherente a la historia, en esta extrema restricción de su sentido a algunas personalidades solas, y a sus obras, si es que en solas estas personalidades hubiese una diferenciación suficiente por respecto al resto de los humanos y entre ellas mismas. Un capítulo aparte del tema fuera el de la pertenencia de la mujer a la historia—puesto que la mujer, hasta ahora, en general no ha pertenecido como personalidad a la historia. ¿Será que las mujeres de todos los tiempos se han parecido entre sí, en definitiva y a pesar de todas las enormes diferencias de vestidos, de tocados . . . , más que los hombres? La moda, algo tan eminentemente femenino ¿no es al mismo tiempo que una diferencia de *clase* social, una *standardización* dentro de la clase?

No, pues, toda sociedad humana, no toda la sociedad humana, ni tampoco todo individuo humano, en suma, toda la Humanidad

sería histórica. Exclusivamente de muy determinadas sociedades y personalidades humanas, de muy pequeñas porciones de la Humanidad, resultaría propia la historicidad. Mas ahora pensemos en la conjunción, bien posible, de las conclusiones de los apartados II y III. Según la filosofía contemporánea, la humanidad se “de-finiría” por la historicidad. Según las últimas suposiciones y conclusiones, la historia sería algo privativo del urbano culto, o, incluso, de la personalidad “histórica”, de una fracción mínima de la Humanidad. Y unas últimas conclusiones se impondrían, inesquivables. Frente al concepto corriente y lato de Humanidad y humanidad, habría que alzar otro, restringido y *propio*. El término “humanidad” vendría a tomar un sentido valorativo y selectivo, análogo al que ya efectivamente tiene en los casos en que lo entendemos como la virtud de la “humanidad”, como la exquisitez y refinamiento de las personas y las colectividades “humanas”, y no “inhumanas”, o también como una cultura, cultivo o educación “humanista” de la persona, o como una cultura “humanista” en la historia de la cultura. O ser propiamente “hombre” consistiría exclusivamente en los actos propios del culto y urbano, y de la personalidad histórica, o el solo urbano culto, la sola personalidad “histórica”, sería propiamente “hombre”: fracciones francamente mayoritarias de la Humanidad, en el sentido corriente y lato, no serían humanas, no realizarían en sí la humanidad, en el sentido restringido y propio. Más si fuese como insinúan estas últimas conclusiones, qué problemas —filosóficos, metafísicos. Qué, por caso, del dogma cristiano— y revolucionario, de la igualdad de todos los hombres.

*

* *

En todo caso, en la medida, por una parte, en que lo social y lo humano en general sea realmente histórico, y en la medida, por otra parte, en que los conceptos sociológicos y antropológicos sean “esenciales”, y no “históricos”, en la misma medida son abstractos, e irreales, —en la *medida*, porque todo concepto es por su natura-

leza misma, abstracto e irreal. Así, “individuo” y “sociedad” no serían sólo abstracciones recíprocas e irrealidades relativas, sino además sendas abstracciones de la historia y mayores irrealidades. La concreción, lo único real, no sería sólo de individuos *de* la sociedad y de sociedad *de* individuos, sino de individuos y sociedad históricos o *en* o *de* la historia. Pero imposible pensar ni hablar sin abstraerse o desvivirse—véase el artículo anterior. No todo es objeto posible de lenguaje compuesto de sustantivos— y adjetivos—y verbo sustantivo, de lenguaje sustantivo, de definición; no todo es definible. Hay lo que sólo puede ser objeto de lenguaje compuesto, *además* de sustantivos, de nombres propios y de verbos de acción, de lenguaje narrativo o narración—como es lo histórico. Pero es imposible narrar sin un mínimo de lenguaje sustantivo, de definición, de abstracción. Por eso acabo de escribir y subrayar “además”.— Mas ¿en qué medida es lo humano histórico?

*

* *

Una solución se descubre en el hecho de la incorporación de la humanidad a la sociedad culta, y aun urbana, lo que se llama la incorporación a la civilización, incorporación constantemente creciente, y por ello, hecho también crecientemente notorio e innegable en los últimos tiempos, en la edad contemporánea. Los pueblos salvajes han sido catequizados, son colonizados. Las ciudades se han desarrollado prodigiosamente. El campo está siendo incesantemente acercado, incorporado a la ciudad, incluso urbanizado: por la facilidad de las comunicaciones y la difusión de la técnica hasta los lugares más humildes y repuestos. El “salvaje” se *muda*, por primera vez, en un “colonial” sin plumas, pero con pantalones; sin duda sometido a una “Administración”, pero a cambio de ello quizá alcohólico. El pescador mediterráneo ha tenido que “sindicarse” y hasta algo más. La ecumene es cada día más apretadamente una. El sentido íntimo y último de este movimiento de la historia ¿no será la *realización* del “hombre”? Los movimientos de catolización y ur-

banización ¿no lo serán de “humanización?” de historia y la historicidad ¿no serán historización?” La humanidad, en la Humanidad y en el individuo, ¿“humanización”, potencia y movimiento que *se va haciendo*, todavía no acto, algo que *es*? Dije al principio que la acabada resolución del problema de las relaciones entre lo humano y la historia, sería una filosofía de la historia y una antropología filosófica, y el estrato más profundo de ambas, la ontología de la historia y del hombre. Este sería el punto donde tratar el de las relaciones entre la mutación y diferenciación y la historia, el *tiempo*, el tiempo y el ser y el no ser con sus modos. Pero...

La respuesta a las últimas preguntas depende, por lo pronto, de las conclusiones a que se llegue en punto a la relación entre los conceptos de historia, progreso y hombre. La inmediata tradición de la cultura y la filosofía, la del siglo XVIII acá, lleva a interpretar al instante el movimiento en cuestión como el *progreso* histórico de la Humanidad. Pero esta idea del progreso se halla hoy en crisis nada infundada. Los “argumentos” que tal la tienen son ya vulgares. Quitarle las plumas y ponerle los pantalones, someter a Administración y convertir en alcohólico al salvaje, hacerle sindicarse, y lo demás, al pescador mediterráneo ¿es realmente un progreso? y en todo caso ¿de quién o para quién? El progreso de la técnica ¿va acompañado de un progreso de la moral, y si no tanto, siquiera de la sensibilidad? Y el progreso de una técnica sin progreso de la sensibilidad y de la moral ¿es realmente un progreso? Al lado de la carreta, el automóvil, nudos de toda relación con fines y valoraciones, con intereses humanos ¿puede ser concebido como término en un “progreso”? ¿Hay realmente “progreso” del invertebrado al vertebrado, porque éste sea más complicado, o nos *parece* que lo hay por la mayor cercanía del vertebrado al hombre y sus intereses, que radican en el de sí mismo? Entre dos seres naturales más lejanos a nuestros intereses, como el alga y el hongo, ¿nos parece lo mismo exactamente? Mas si, por una parte, hubiese movimiento de “*civilización*”, y, por otra, no hubiese progreso continuo, sino interrumpido...

piéndolo, degradación, o el movimiento de civilización no sería de “humanización”, contra los supuestos y conclusiones anteriores, o el “hombre” no estaría vinculado al curso y el término del progreso, a la suma perfección del valor . . .

Y habría que replegarse sobre otra solución: la humanización no sería progresiva, porque la humanidad sería oscilante —mas una “teoría” de la naturaleza humana, del ser del hombre, de la significación antropológica metafísica y ontológica de la sociedad y de la historia, de la humanidad como “movimiento” y del principio del universo como principio de este movimiento, desborda de los límites de este artículo y aun de los de una revista de sociología: las revistas de sociología, como la sociología misma, tienen sus límites a los bordes del abismo, metafísico, a que se abren, como todas las disciplinas, como todo lo humano, cuando se ahondan los temas esenciales de aquéllas, los problemas de sus conceptos capitales —o sencillamente el tema y problema de *cualquiera*, el tema de sí mismo para cualquiera, esto es, el de ser “un *hombre*”.

El estudio más expreso y más importante de la historicidad del hombre, en relación con el ser mismo de éste, hecho hasta hoy, es el que se encuentra en la obra de M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Una idea del pensamiento de este influyente filósofo contemporáneo puede adquirirse en el volumen de conferencias, ensayos y capítulos de sus obras en traducciones francesas, publicado con el título *Qu'est-ce que la metaphysique?* Un antecedente decisivo es la obra de Dilthey. Sobre este pensador pueden leerse los artículos de Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en los números 126 (noviembre del 33) y siguientes de la *Revista de Occidente*. Las ideas del propio Ortega acerca de la historia, y en particular de las generaciones, han sido hasta ahora tan sólo publicadas o profesadas parcialmente en sus artículos, libros y cursos. Ideas importantes, en particular sobre la mutación histórica de la razón humana, se encuentran en la *Sociología del Saber*, de Max Scheler, traducida por mí en las ediciones de la *Revista de Occidente*. Las relaciones de sociología e historia han sido consideradas de un modo especial, entre los sociólogos, por H. Freyer, que ha resumido didácticamente su pensamiento en su *Einleitung in die Soziologie*.