LEGITIMIDAD Y CAMBIO HISTORICO

«La acción propiamente humana y espiritual implica que el ser se adhiere conscientemente a su conducta.»

(R. ARON: *Introduction a la philosophie de l'histoire.*)

«Todo cambio de Régimen, y, en relación con él, todo cambio de Gobierno, es como una reproducción, más o menos reducida, de la invasión bárbara.»

(B. DE JOUVENEL: *Du Pouvoir.*)

«Orden no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior.»

(J. ORTEGA Y GASSET: *Mirabeau o el político.*)

En un trabajo anterior «Sobre el cambio histórico» (REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 183-184, de mayo-agosto de 1972) se llamó la atención acerca de este concepto que, debido a diversas causas, apenas ha sido desarrollado; frecuentemente se confunde con otros aparentemente afines. Igual suerte, sin embargo, ha corrido la filosofía política que apenas posee entidad actualmente como disciplina, quedando, a lo sumo, embebida en otras también supuestamente afines. Con ello, la misma ética se ha desconectado de lo político, de manera que, en una época altamente politizada, parece no tener nada que decir, salvo quizá algunas máximas interesadas invitando a la buena voluntad de los actores políticos. Lo «social» lo absorbe todo con olvido de aquello por lo que verdaderamente el hombre es «animal político».

El concepto de cambio histórico, empero, exigido cada vez más por los mismos hechos contemporáneos, no sólo sitúa la reflexión política en el ámbito filosófico, sino que determina la relación entre la ética y la política. Un examen de las condiciones del cambio histórico pone de manifiesto, cómo éste constituye el objeto de la acción política propiamente dicha, la cual consiste, en efecto, en el reconocimiento de aquéllas y en el cálculo de las posibilidades históricas, así como en la manipulación e incluso la configuración de los mecanismos adecuados. Se discuten, pues, las formas

de cambio histórico, especialmente el alcance, a este respecto, de la reforma y de la revolución (política y social). Finalmente, se conecta como parte esencial del mismo la temática de la legitimidad de los regímenes, asunto en que resulta inevitable la consideración filosófica de la naturaleza de lo político hasta el punto de que es ahí donde la reflexión política obliga a prestar atención al orden ético, con el fin de deslindar lo que es público de lo que también, por naturaleza, pertenece a lo privado. En rigor, el cambio histórico consiste en la determinación de lo que le corresponde a cada uno de esos ámbitos.

I

EL CALCULO DEL CAMBIO

La política es racional en la medida en que se funda en la realidad social o colectiva, cuyos fines intenta, sin embargo, determinar. En este sentido, en cuanto atiende a las exigencias colectivas, implica siempre modernidad. No es política una acción que trata de invertir el curso de las mismas, sino la que toma en consideración la dimensión nueva en que se presenta lo social con el paso del tiempo, por la acción de la cultura.

El cálculo del sentido del cambio constituye, pues, su condición indispensable, y siempre se ha percibido en la acción política esa peculiar naturaleza. «El hombre político, decía Hegel a los oyentes de sus lecciones sobre Filosofía de la Historia, no es entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia que no suele ser atributo de los entusiastas» (1). Esa es también, prácticamente, la única lección que impartió Maquiavelo, al que acaso cabe hacerle el reproche de que la política no se limita, en verdad, a la combinación de los medios para obtener el poder y, si ya se tiene, para conservarlo. Pues una auténtica política no consiste en una simple confrontación de intereses en la medida en que se inscribe en la historia, aunque ello sea gracias a la astucia de la razón. Por eso, un idealismo profundo, como decía el pensador alemán corrigiendo al florentino, impulsa al hombre histórico, cuyo fin no

(1) *Lecciones de filosofía de la historia universal*, Madrid, 1953, II, 2, d), pág. 82 del vol. I. «Cualquier situación nueva, escribe MAX WEBER, nos puede obligar a realizar un nuevo reajuste entre el fin y los medios inevitables, entre el fin consciente y la consecuencia subsidiaria inevitable. Sin embargo, advierte, no sólo no hay ninguna disciplina empírica, sino tampoco ninguna ciencia en general que sea capaz de decirnos si las cosas han de pasar así y con qué consecuencias prácticas finales.» «El sentido de la libertad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas», en *Teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, 1971, págs. 124-5.

es ciertamente el «honor y la fama» personales (2); esa es la causa de que la mayoría no le comprenda. El político es, ante todo, el hombre de su tiempo, y es por esta causa por la que no puede entretenerse en explicar lo que se debe hacer, sino que lo hace. ¿Cuál es, pues, la naturaleza de la acción política en relación con el tiempo histórico?

a) El nivel histórico. Situación y posibilidad

La acción política, y esto es lo único que la justifica, apunta a la puesta de la comunidad a la altura de los tiempos, siendo el tiempo histórico, por lo tanto, de especie distinta al tiempo colectivo, homogéneo, siempre igual a sí mismo. Por eso, la acción política se da en la historia, hecho que no acabaron de percibir los griegos, quienes consideraban lo humano como un modo de realidad entre las demás realidades naturales, cuyo tiempo es, ciertamente, siempre igual a sí mismo. Pero en verdad, para el europeo, la realidad es distinta. Este puede decir: «la humanidad se confunde con su historia, el individuo con su *durée*» (3). La vida humana se mueve así en el tiempo histórico como una constante búsqueda de la unidad, «lo más santo de lo humano», como decía Hegel.

El nivel histórico se refiere, pues a una situación diferente de la que se partió; en el caso extremo, eso explica que una comunidad no acabe de encontrar su lugar adecuado en la historia universal (4). La situación —impulsada por el cambio socio-cultural, hasta que llega a hacerse consciente—

---

(2) *Ibidem. Id.*: «Repróchase al hombre histórico el honor y la fama, como si ésta hubiera constituido su fin», concluye ahí HEGEL. En último término, como dice H. ARENDT, es «la facultad de acción la que convierte al hombre en un ser político», *Sobre la violencia*, Méjico, 1970, II, pág. 73, por lo que la acción política (quizá habría que decir lo mismo de la religiosa) es la forma máxima de acción *humana*. De ahí, sin embargo, las confusiones al respecto.

(3) R. ARON: *Introduction á la philosophie de l'histoire*, París, 1967, IV, 3.ª, IV, página 431. La homogeneidad del tiempo constituye una característica de la mentalidad primitiva. Cfr. al respecto, por ejemplo, G. GUSDORF: *Mito y metafísica*, Buenos Aires, 1960. Vid. en S. F. NADEL: *Teoría de la estructura social*, Madrid, 1966, su tratamiento del anonimato de *roles* y de la personalización de los mismos en las sociedades modernas y primitivas, respectivamente, y el aprovechamiento de la «personalización» por los regímenes totalitarios, 4, 1, pág. 137. En las sociedades modernas se tiende a la personalización a diferencia de las primitivas, pero cabe tergiversar esa tendencia.

(4) La cual vuelve a ponerse de moda. Como dice G. BARRACLOUGH, «ha llegado el momento de volver a la historia universal, tanto tiempo fuera de boga». *La historia en el mundo actual*, Madrid, 1959, c. I, pág. 29.

deja entrever unas posibilidades ante las cuales un grupo humano tiene que adoptar una actitud. Se reitera una nueva modernidad como descubrimiento de una nueva dimensión posible de esa comunidad humana. Todo tiempo histórico, al acumular esa nueva dimensión, esas nuevas posibilidades de acción, es, por lo tanto, en sí mismo, modernidad.

Manifiéstase ésta como una situación previa a ella, cuya misma confusión, cuyas oposiciones la anuncian. La política tiene ahí que combinar la suma de condiciones alcanzadas con los medios adecuados al *tempo*. El tiempo pasado es inmodificable, los medios son los recursos que acumulados se le ofrecen ahora a la acción humana, siendo las condiciones generales, por supuesto, irreversibles (5). El hombre, en cuanto sujeto de la acción, hállase sometido a esas condiciones que determinan rígidamente su situación: «El pasado del individuo delimita el margen dentro del cual juega la iniciativa personal; la situación histórica fija las posibilidades de la acción política. Elección y decisión no surgen de la nada; sométense quizá a las pulsiones más elementales, determínanse, en todo caso, parcialmente, si se las relaciona con sus antecedentes» (6).

La situación es como ese lugar desde el cual se contempla un horizonte que de por sí incita a ganarlo. Pero todo horizonte, en la perspectiva humana, es limitado. El hombre vése constreñido a escoger, de acuerdo con sus recursos de todo orden, entre el conjunto de posibilidades que el horizonte le ofrece, dejándole apercibirse de ellas. En ese caso, el hombre prefiere alguna posibilidad en virtud de la cual elige. Así los prueblos: éstos eligen de acuerdo con su historia desde esa situación en la cual, quiéranlo o no, están inmersos, entendiendo por situación, no algo añadido al hombre y a las cosas, «sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre y para que aquéllos le descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades» (7). El hombre en situación es animal de realidades, pero en cuanto inserto en una comunidad ésta misma sólo es real, sólo tiene sentido de la realidad en cuanto comprende su situación. Esta comprensión es el fundamento de la acción política.

---

(5) No obstante, «la Historia, en tanto que conocimiento del pretérito, nos libera de la presión del contorno, porque nos ordena u organiza lo que en él son posibilidades para nuestro libre destino, las cosas que, al desrealizarse en el pasado, han quedado como medios para nuestra acción». Por eso, a la Historia le corresponde un papel de horizonte: «La Historia es el horizonte de la vida». J. A. MARAVALL: *Teoría del saber histórico*, Madrid, 1958, c. VII, III, págs. 252 y 253.

(6) R. ARON: Op. cit., IV, 3.ª, IV, pág. 437.

(7) L. DÍEZ DEL CORRAL: «Zubiri y la filosofía de la historia», en *De Historia y Política*, Madrid, 1957, pág. 57.

Al ser la historia «una articulación y producción de realidades» (Zubiri), la situación implica la ineludible realidad presente. Pero la realidad es siempre emergente. Surge de un poder previo que la hace emerger. «En el hacer histórico no hay simplemente el acto en que se hace, sino el poder con que se hace.» O sea, que el presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino también «*lo que puede hacer*» (8).

La realidad, o bien se desrealiza como pasado o bien siempre está en acto, pero el poder para «realizarla» efectivamente es siempre potencia de hacer: «En el presente humano, junto a lo que el hombre hace, están también sus potencias para obrar» (9). Pero el quid de lo histórico hállase en la variabilidad que denotan las acciones humanas que construyen la vida común; ella hace que los meros hechos se conviertan en acontecimientos o sucesos que son los que verdaderamente constituyen la historia y no aquéllos (10).

No ejercita el hombre sus potencias meramente como reaccionando a un estímulo, sino que proyecta su acción y, al proyectar, distánciase de lo meramente natural u objetivado, y se sitúa en la tensión de la libertad. Por eso, el suceso es realización o malogro de proyectos, los cuales tienen que ver con la idea de enriquecimiento (11). Si la acción humana consistiera en una reacción frente a estímulos, no le afectaría el enriquecimiento ni cabría hablar, en rigor, de horizonte, término dinámico, cambiable, dependiente de la óptica vital. El horizonte es, a fin de cuentas, lo que dinamiza la vida colectiva. El enriquecimiento de las cosas y de la naturaleza humana hacen que las potencias del hombre para actuar constituyan, en rigor, su posibilidad de obrar. O sea, que de donde emergen los actos humanos reales no es de las potencialidades peculiares de la naturaleza humana, sino de las posibilidades de que dispone: «La misma realidad que es Naturaleza es también Historia. Pero aquello por lo que es Naturaleza no es lo mismo que aquello por lo que es Historia» (12). El cálculo histórico no es asunto de la

(8) X. ZUBIRI: «Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», II, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1951, pág. 306.

(9) *Ibidem. Id.*, pág. 307.

(10) «No se trata de hechos y de movimientos, sino de sucesos y sucesiones, acontecimientos y aconteceres.» X. ZUBIRI: «La idea de filosofía en Aristóteles», en Op. citado, pág. 109.

(11) De la cual derívase la categoría de crecimiento. Cfr. J. A. MARAVALL: Op. citado, c. VI, en relación con los conceptos de progreso y evolución. También del mismo el prólogo a *Antiguos y modernos*, Madrid, 1966.

(12) X. ZUBIRI: «Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», en op. cit., II, página 312. Escribe E. KAHLER: «Como una coherencia significativa requiere una mente consciente que la conciba, *la historia sólo puede producirse y desenvolverse en*

razón mecánica. Ahí la reflexión filosófica se impone. La acción política, pues, se funda en una opción de orden ético.

Ahora bien, las posibilidades vienen dadas por el trato con las cosas; el contenido objetivo de las posibilidades de hacer constituye la situación (13), de manera que los actos son hechos históricos tan sólo como realización de posibilidades. Es por eso que el curso histórico no es simple movimiento, sino «acontecimiento». La razón histórica no es, pues, pura razón de ser, o, si se quiere, «toda integral razón de ser tiene que envolver la idea de una específica razón de acontecer». El problema de la misma ciencia histórica, como dice Ortega, consiste, en consecuencia, en «dilatar nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido» (14).

Así pues, el cálculo del cambio histórico tiene que ser cálculo de posibilidades (15). En el presente se conserva y, a la vez, se pierde el pasado. Se pierde porque aparece su carácter de irreal; se conserva porque en cuanto presente pasado ha asumido ya sus posibilidades y al prescindir de unas determinadas traza la trayectoria hacia el presente. En ese sentido, pero sólo

---

conexión con la consciencia». *¿Qué es la historia?*, Méjico, 1966, I, pág. 21. «El fruto del árbol del conocimiento, tan amargo para nuestra comodidad humana, pero ineludible —escribe WEBER—, consiste, precisamente, en la necesidad de tomar consciencia de tales antagonismos y de comprender que toda acción individual y, en último término, la vida entera —a condición de que no fluya como un fenómeno de la naturaleza, sino que sea llevada con plena consciencia— no constituye más que una cadena de decisiones últimas, gracias a las cuales el alma escoge su propio destino, al igual que en Platón. Lo cual significa que escoge el sentido y los actos de su ser», op. y loc. citados, págs. 117-8.

(13) La cual excede a la Naturaleza aunque la integra. La situación es un precipitado de la historia vinculada, ciertamente, a un espacio; de ahí por qué el hermanamiento tradicional de la geografía y la historia. Pero es ilícito, por eso, tanto el reduccionismo a que se inclina la geopolítica, como al que es tan proclive el sociologismo pseudohistorizante.

(14) *Las Atlántidas*, O. c., III pág. 310, Madrid, 1950. Un poco antes escribe ORTEGA: «En vez de explicar, la Historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido». La historia sociologista es la que trata de explicar; función legítima cuando no se pretende reducir a ella lo histórico.

(15) «"Cálculo" histórico —escribe H. MARCUSE— es un cálculo de las posibilidades de una sociedad futura, frente a las posibilidades de la existente, respecto al progreso humano; es decir, que el progreso técnico y material ha de emplearse de tal modo que amplíe la libertad y la dicha individuales.» «Etica y revolución», en *Etica de la revolución*, Madrid, 1970, pág. 148. El cálculo histórico es lo que precisamente puede impulsar hoy «una actividad tan fuera de moda, tan difícilmente computable, como es pensar...». H. ARENDT: Op. cit., I, pág. 12.

en ese sentido, el acto histórico está nutrido de pasado y es, por lo tanto, conservador.

Pero en sí misma, como toda acción, la acción de alcance histórico no se vierte siquiera hacia el presente, sino que se proyecta al futuro, entendiendo por tal «aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades». «El futuro es algo con que, a mi modo, puedo contar.» Por eso, en la historia no sólo se producen actos, sino que se producen, «además y anteriormente», las propias posibilidades que condicionan su realidad. De aquí la enorme proximidad de la historia al acto creador y la razón por la cual es la historia lo más opuesto a un mero desarrollo (16). Y por eso la historia en su esencia «no es ni el desarrollo de la consciencia histórica ni el mero curso de los acontecimientos» (17). No se trata de un despliegue mecánico, como se empeña en entenderla la razón positivista, sino que en ella cuenta, sobre todo, la voluntad. Por eso lo histórico es discontinuo, plural y vario.

He ahí por qué lo social no es lo histórico, aunque sea objeto de la ciencia histórica. Lo social consiste en la condición para la ejecución de posibilidades puestas en acto mediante la acción histórica, la cual se socializa en cuanto provoca «acontecimientos sociales». La acción social no está socializada en el sentido de que ella *ponga lo social*. La decisión sobre en qué va a consistir la nueva óptica o dimensión de lo social, de lo colectivo, pertenece a la Historia. Su descripción es la acción social que mantiene, conserva la decisión histórica inicial (18). La virtud socializadora de la acción social

---

(16) X. ZUBIRI: «Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», en op. cit., VII, página 216. «Si un conjunto de instituciones o relaciones interrelacionadas cambia globalmente, progresiva y aproximadamente al mismo ritmo, en la misma dirección o en direcciones complementarias, de tal modo que los cambios no produzcan convulsiones ni perturbaciones, podemos seguir hablando de estabilidad.» S. F. NADEL: Op. citado, 6, 4, pág. 216. Cfr. también, por ejemplo, ORTEGA: Op. cit.

(17) E. KAHLER: Op. cit., III, 2, pág. 185. En cambio, «el carácter trivial de la vida "cotidiana" —comenta WEBER— consiste precisamente en que el hombre que se ve inmerso en ella, no es consciente y, sobre todo, no quiere tener consciencia, por razones ya sean psicológicas o pragmáticas, de ese encadenamiento de valores mortalmente hostiles». Op. y loc. cit., pág. 117.

(18) PH. BAGBY establece una diferencia, aplicable aquí, entre acontecimientos físicos e históricos: «Consiste en el hecho de que muchas, quizá la mayoría de las acciones humanas, son resultado de propósitos nuevos». *La cultura y la historia*, Madrid, 1959, 3, pág. 77. Quizá tenían razón COMTE, por una parte, cuando preconizaba para la sociología un método semejante al de las ciencias naturales y, por otra, DILTHEY, al negarle, por la misma razón, el valor de ciencia del hombre en el sentido en que él concebía éstas como ciencia del espíritu. Resulta interesante recordar en este punto la agudeza con que observó MARX, especialmente en *18 Brumario de Luis Bonaparte*,

deriva de esto: de que se trata de reducir todo acto a su premisa colectiva la cual se siente por eso como algo que «presiona». Es lo «material», como formando parte de lo natural (19). Frente a ello la acción cultural se siente como un desahogo de esta presión, como creación; pero en el plano individual la acción cultural conserva su «sentido» cuando pertenece todavía a la posibilidad entreabierta por el cambio histórico precedente. Mas la acción plenamente liberadora es la histórica, la cual libera de la ganga de lo pasado y, en ese sentido, simplifica la vida social. Libera de un modo colectivo de existencia que empieza a cansar, a fatigar, que sólo provoca críticas —la crítica social—. La acción histórica es, por eso, colectiva, pero su ejecución depende de individuos puesto que implica una comprensión de las posibilidades humanas latentes en la sensibilidad que cualifica a las generaciones (20).

---

cómo, en los momentos de cambio y tensión, se vuelve al pasado; es decir, a lo seguro, a lo fijo, a lo «físico». Como dice NADEL, «las sociedades descansan en reglas, leyes o normas y, consecuentemente, en *frecuencias de comportamiento* de vario tipo, a las que llamamos instituciones o modos de acción institucionalizados, relaciones y agrupamientos». Op. cit., 2, 1, pág. 54. Lo social es lo conservador, por no decir, lo reaccionario (algo que, en cierto sentido, puede ser muy necesario). Por eso muy acertadamente niega ALAIN TOURAINE que la sociología de la acción sea una sociología de los valores. Es más bien «un estudio de la creación de los valores». Advierte también que «la sociología de la acción histórica es el enfoque sociológico más próximo y más alejado a la vez del análisis histórico», *Sociología de la acción*, Barcelona, 1969, c. I, V, pág. 63.

(19) Cfr. X. ZUBIRI: Op. y loc. cit., pág. 316. «Las tensiones —escribe W. E. MOORE en su importante obrita *El cambio social*, Méjico, 1966, c. I, pág. 4— surgen entonces de la falta de *sincronización* de tipos y ritmos de cambio. La incertidumbre y la falta de predicciones precisas surgen de la *complejidad de los tipos dinámicos*; esto es, de un factor bastante amplio de "error" debido al número de acciones mutuas de variables sin control.» Se da cuenta ahí del problema, pero lo resuelve dentro del cambio social. Este se refiere a las estructuras, ciertamente, pero estructura significa «una disposición ordenada de las partes que puede tratarse como trasponible y relativamente invariante, mientras que las partes mismas son variables». Es decir, que las estructuras pueden trasponerse a su vez sin tener en cuenta los datos concretos que las manifiestan. S. F. NADEL: Op. cit., 1, 2, pág. 36, por lo que el análisis estructural «presenta a las sociedades como si se encontraran en estados estacionarios». *Ibidem. Id.*, 6, 2, pág. 205. El cambio social sólo puede apreciarse como cambio cuantitativo. Que aquí la cantidad llegue a transformarse en cualidad no es, sin embargo, seguro.

(20) «Ha habido generaciones —dice ORTEGA con su finura acostumbrada— que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias* y *polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular,

Mas la definición del proyecto histórico común exige no sólo una comprensión del nivel histórico sino un cálculo que abarque las consecuencias y conciba, por lo tanto, los fines. Tal es la misión del político. «La historia no es solamente el espacio de acción y realización de los grandes hombres, sino, más bien, los grandes hombres se encuentran en el espacio de acción y realización efectiva de la Historia» (21).

Estos eligen las posibilidades entrevistas, en función del cálculo de los medios. Pero entre lo pasado y lo nuevo se mantienen relaciones de constancia y de congruencia porque lo que cambia no son tanto los datos considerados aisladamente como «la articulación entre ellos en cada conjunto, es decir, la posición de unos respecto a otros»; queda siempre una «mínima forma» que le da a la historia su matiz de continuidad (22). Por eso la estructura social expresa la continuidad de la vida social, su persistencia e invariancia; pero nada más, pues «la estructura es una propiedad de los datos empíricos» (Nadel).

---

sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva.» *El tema de nuestro tiempo,* op. cit., III, I, pág. 149. Aunque insuficiente, cabe citar aquí la idea de NADEL de que «podemos relacionar la organización ... con ... la dimensión de la acción (o *cultura*); mientras que la estructura social, puesto que se basa en la abstracción de vínculos de-actor-a-actor, pertenece a la dimensión opuesta de relaciones y agrupaciones (o sociedad)». Op. cit., 6, 5, pág. 225.

(21) TH. SCHIEDER: *La historia como ciencia,* Buenos Aires, 1970, IV, pág. 108. ORTEGA se ha explayado en *Mirabeau* (op. cit., III) sobre el tipo de hombre político. Tomando el ejemplo de César dice que éste lo que quería era «organizar la historia» (página 608). Que «política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación» (pág. 630). Que es su poder «de reconocer lo muerto en lo que parece vivir al rasgo sobresaliente de una genialidad política» (pág. 634), y a continuación habla de la «intuición histórica» del político. Allí mismo dice, por cierto, que «toda auténtica política postula la unidad de los contrarios» (pág. 618), lo cual recuerda que toda la filosofía de HEGEL, de COMTE, etc., son plenamente filosofía política. De ahí su «historicismo». Para ORTEGA mismo, como se sabe, la historia propiamente dicha es la historia política. Claro que no se refiere a la historia de batallas ni a la de las listas de coronas reinantes.

La idea del personaje histórico, muy en baja desde el siglo XIX, sobre todo debido a la influencia del positivismo (real o imaginada), otra vez vuelve a interesar a los historiadores. Un representante tan característico de la moderna escuela francesa como L. FEBVRE, escribe: «En mi opinión, la historia es obra de los individuos y de los grupos, para decirlo de una manera muy general. El individuo histórico, el *personaje histórico* más exactamente, se desarrolla en y por el grupo. Hay momentos en que se separa del grupo y le muestra caminos nuevos. Pero para llevar a cabo su obra —la de un fermento que hace crecer la parte humana— es necesario que el individuo se sumerja de nuevo en el grupo, que lo más rápidamente posible, se reincorpore al grupo». *Combates por la historia,* Barcelona, 1970, págs. 126-7.

(22) J. A. MARAVALL: *Teoría del saber histórico,* c. V, II, pág. 392. Como escribe

b) El cambio histórico como cambio de perspectiva

Se ha señalado siempre como factor del cambio el conocimiento de otras sociedades. Así, Ortega: «Sin negar que se produzcan innovaciones radicales, puede decirse que los cambios históricos son principalmente cambios de perspectiva: lo que ayer ocupaba el primer plano en la atención humana, queda hoy relegado a un plano secundario, sin que por esto desaparezca totalmente» (23). Los hombres ven su sociedad reflejada en otras que son sus espejos mágicos que ponen de relieve sus cualidades y sus defectos; algo así como el yo-espejo de la psicosociología de Cooley. No es casual que los momentos de cambio histórico intenso sean aquellos en que se viaja mucho, en que se abren nuevas rutas y aparecen medios de comunicación que difunden nuevas imágenes. *Las cartas persas y marruecas* y la literatura en que un extranjero critica las costumbres propias siempre florecen entonces.

Pero también puede tener lugar una suerte de hibernación histórica cuando se interrumpe la comunicación. El pueblo que cae en ese trance se limita a ser coetáneo de los demás que se miran entre sí como contemporáneos. El espacio histórico, en efecto, no coincide necesariamente con el geográfico, como obser-

---

uno de los más interesantes psicólogos sociales actuales, «aun en las revoluciones más violentas, los miembros de la sociedad, o bien no pueden, o no tienen interés en cambiar todas sus instituciones a la vez. A sabiendas o sin querer, preservan algunas, de modo que la forma en que tiene lugar el cambio está modificada por la adhesión de individuos y de grupos a otras reglas, que no han cambiado». G. C. Homans: *La naturaleza de la ciencia social*, Buenos Aires, 1970, c. III, pág. 90. De ahí el equívoco de las revoluciones sociales; sus objetivos declarados no coinciden con sus efectos, los cuales, a veces, contradicen aquéllos. La vida colectiva no se puede transformar de golpe, es decir, revolucionariamente. Los usos y las costumbres tienen una fuerza mayor que las disposiciones; la coacción puede introducir la disolución social y hacer aquélla todavía más necesaria. Las revoluciones sociales, para decirlo en una palabra, luchan con la naturaleza conservadora del ser humano, que, como todas las especies, tiende a mantenerse en un nivel fijo, pues la vida colectiva constituye, en verdad, la mayor parte de la vida de cada uno, aunque no sea la más interesante.

(23) *España invertebrada*, 7, pág. 123 del vol. III de op. cit. La relativa inmutabilidad del ἦθος que constituye la morada ontológica del ser humano, es decir, la presión de lo colectivo, hace que en vez de innovaciones radicales sean lo normal esos cambios de perspectiva que, a la larga, parecen, sin embargo, tan distantes del punto de partida originario. He aquí por qué, como decía lord Acton, «el hombre desprecia con justicia a quien tiene una opinión histórica y otra política, una para el extranjero y otra para el propio país; una para la oposición y otra para el cargo. La historia nos obliga a sostener causas permanentes, rescatándonos de las temporales y transitorias. La política y la historia están entrelazadas, pero no están proporcionadas». *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid, 1959, pág. 30.

vó Max Scheler. La extensión, la forma del Estado, los sistemas de relaciones, los centros de poder o de influencia, determinan el concepto de espacio histórico. Eso sin contar con la existencia de grupos sociales, como las Iglesias, no ligadas imprescindiblemente a un territorio en cuanto comunidades. Pero es, sobre todo, la manera de actuar el Estado en un territorio, lo que determina más íntimamente su condición histórica.

Desde él, de una manera u otra, se irradia la imagen correspondiente a un espacio determinado; eso hace que las sociedades se consideren (o no) simplemente coexistentes con las demás o insertas en una relación histórica. La forma estatal (?) de una tribu africana es meramente coetánea del Estado inglés victoriano, contemporáneo empero del alemán. Aquella tribu puede ser objeto de una acción política por parte de cualquiera de los miembros de la constelación de Estados e incluso causa de disputas entre ellos que pueden llevarles a un dilema existencial: la oposición puede llevar a la aniquilación de algún Estado como sujeto histórico. Hegel vio claramente en este aspecto de los conflictos *de poder* entre Estados. Pero la potencia «no es la meta específica; no es más que un medio para realizarla con mayor eficacia» (24).

Es la visión de las demás sociedades, pues, la que otorga en múltiples aspectos la conciencia de la situación propia respecto a ellos; la cual, además, puede verificarse al considerar los cambios habidos. «El hombre, al hacerse a sí mismo, se hace en una circunstancia, en relación con un mundo que es *su* mundo. Su libre acción transforma su circunstancia, la ensancha, ensancha con ello la realidad, la aumenta, la hace madurar y, en consecuencia, hace crecer su vida. Al enriquecer y ampliar su circunstancia enriquece y amplía su vida. Con su acción sobre el mundo el hombre hace crecer el mundo, que es su correlato externo, y hace crecer su vida, que en estrecha relación dialéctica con aquél tiene que vivir» (25). Así la acción política. Decía sir John Seeley: «Los políticos son vulgares cuando no se proyectan en la historia, y la historia se desvanece en la mera literatura, cuando pierde su conexión con la política práctica» (26).

Si la percepción de otras sociedades y la comparación con ellas a nivel estatal constituye una primera base de cálculo sobre el lugar histórico de la propia, sin embargo sólo la consideración del sistema global de relaciones internas completa el cálculo de la situación histórica. España después de Carlos II conservó el rango de gran potencia, prácticamente lo mismo que el Imperio ale-

(24) J. FREUND: *La esencia de lo político*, Madrid, 1968, 155, pág. 840. Por eso, como sostienen actualmente R. I. MCIVER y H. ARENDT, el poder de coerción es un criterio del Estado, pero no constituye su esencia.

(25) J. A. MARAVALL: *Teoría del saber histórico*, c. VI, pág. 232.

(26) Cit. en lord ACTON: Op. cit., pág. 28.

mán como tal después de Westfalia. Sólo cuando la evidencia de su realidad interna llegó a ser tan fuerte, en el siglo XIX, al caer Napoleón, y a fines del siglo XVIII, respectivamente, descendió rápidamente su papel llegándose en ambos casos casi a la disolución o a la disolución total. Recientemente el general De Gaulle, con indiscutibles cualidades de hombre de Estado, calculó erróneamente las posibilidades del Estado francés debido a su excesiva fidelidad a la historia. Una atenta mirada al organismo social que constituye la nación francesa le hubiera revelado el anacronismo de sus pretensiones y si los prejuicios nacionalistas no se hubieran convertido con los años en una obsesión, habría podido sentar las bases del gran acto de la unidad europea para el cual pocos contemporáneos, si acaso existe alguno, reúnen cualidades personales semejantes a las suyas. Pero su acción tenía que haber sido, además, indirecta. La acción «directa» acaba con la política y tiende a eludir la historia en lo que tiene de necesidad.

Cada sociedad tiene, en ese sentido, una medida del tiempo, un tiempo propio que, sin embargo, sólo puede concebirse plenamente a través de la comparación con las otras, si bien esta comparación es necesariamente histórica. La historia es por eso el marco epistemológico de la acción política (27). Todas las sociedades tienen su específica conciencia histórica en cuanto su presente

(27) Al referirse a «la indigencia» de la filosofía de la acción, escribe J. FREUND: «La epistemología ahogó a la praxiología», en op. cit., 146, pág. 810. En efecto, el lugar propio de la praxiología es el *corpus* de la ética. Pero ésta se ha entretenido hasta ahora bien en dar por supuesta la acción humana sin preocuparse por investigar su naturaleza, bien en interesantes problemas epistemológicos irresolubles, mientras no se haya llevado a cabo la pertinente investigación sobre la acción humana en sí misma.

No hay que decir que la praxiología no se refiere primariamente a la «bondad» o a la «maldad» de los actos humanos, otro aspecto que obstinadamente enturbia la cuestión. Es así como el historicismo ha podido ahogar la política, de la misma manera que el cientifismo había liquidado previamente a la historia. Como dice el propio FREUND un poco después de la cita anterior, «siempre sucede que la ausencia de una reflexión sobre la acción en general, y sobre la acción política en particular, desvía al politólogo del interrogante sobre la meta y el medio específicos de lo político. Prefiere refugiarse en el debe-ser, en el reino de los fines, en la crítica sarcástica o en los juicios que son los consejos, creyendo, con toda buena fe, hacer un análisis positivo. Este exige que se lleve a cabo una verdadera conversión de nuestra inclinación natural, que nos lleva a ver las cosas esencialmente bajo el ángulo del deseo». En cuanto al tiempo histórico es aconsejable tener en cuenta lo que dice E. BALIBAR: «sólo en el "tiempo" de la dinámica —que no es, como lo dije, inmediatamente el tiempo de la historia— resulta posible determinar y estimar *adelantos o retrasos de desarrollo*; en efecto, sólo en este tiempo interior orientado pueden pensarse desigualdades históricas de desarrollo como simples "desajustes" temporales», apéndice a la obra de L. ALTHUSSER: *Para leer el capital*, Méjico, 1969, IV, 3, pág. 326. Por lo demás la equiparación entre historia y desarrollo carece de sentido.

asume su propio pasado por lo que sus posibilidades respectivas nunca son absolutamente idénticas. Por eso es el tiempo futuro «el dominio privilegiado capaz de acoger a título de "posibles" representaciones que, situadas en otro lugar, sería sólo "falsedades"» (Jouvenel). De ahí por qué, en el fondo, las unidades globales del análisis sociológico son las naciones; sólo por referencia a la nación adquiere sentido el análisis de lo colectivo, lo que «dura» de cada una de ellas. Es en la nación donde «la duración se hace repetición» pero, ciertamente, «como manifestación del ser "histórico"» (28) asumido en un momento concreto. Eso que se repite es lo social, aquello que, en verdad, se puede planear y hacer conforme a un proyecto técnico, justo porque se trata de una repetición. Pero si todo se reduce a esto, si la duración se convierte en perduración, la nación como tal acaba quedándose fuera de la historia y reduciéndose a pueblo (29).

Los pueblos son aquellos grupos humanos que todavía no han llegado a la historia o bien las cenizas de lo que en otro tiempo fueron un grupo político. Para que todo conjunto humano llegue a su plenitud le es esencial estar en la historia. Entonces su sociedad llega a ser verdadera. Ahora bien, la veracidad histórica se manifiesta ciertamente bajo un doble aspecto: «Partiendo del reconocimiento de lo que está presente ahí, en la decisión real y en la creación de algo definitivo y, al mismo tiempo, abierto y en franquía para el futuro, que pone de nuevo en cuestión todo lo hecho, sin deshacerlo nunca retrospectivamente, sino cargándolo de nuevas significaciones» (30). Un grupo humano con veracidad histórica constituye una nación. Y, viceversa, una nación que resiste la prueba histórica lo es, efectivamente, pues los juicios históricos son todos ellos juicios de afirmación o negación de existencia. Veracidad es sinónimo de autenticidad y de realidad.

En la perspectiva de las naciones las clases, como unidad del análisis social,

---

(28) K. JASPERS: *Filosofía*, Puerto Rico, 1958, l. 2.º, c. III, pág. 537 del vol. I.

(29) «La meta específica de lo político se determina en función del sentido de una colectividad, es decir, que consiste en la voluntad de una unidad política en conservar su integridad y su independencia mediante la concordia interior y la seguridad exterior.» J. FREUND: Op. cit., 150, pág. 821. Pero nación no debe entenderse en el sentido del nacionalismo, sino más bien como el resultado de una tradición (del latino *tradere*) de *con-vivencias* colectivizadas.

(30) «La organización existencial no se puede planear y hacer conforme a un proyecto [técnico]. Por el contrario, la veracidad "histórica" se manifiesta en un *doble aspecto*: partiendo del reconocimiento de lo que está presente ahí, en la decisión real y en la creación de algo definitivo, y, al mismo tiempo, abierto y en franquía para el futuro, que pone de nuevo en cuestión todo lo hecho, sin deshacerlo nunca retrospectivamente, sino cargándolo de nuevas significaciones.» K. JASPERS: Op. cit., l. 2.º, capítulo IV, pág. 535.

tienen que enlazarse con las generaciones, que son las unidades del análisis histórico. Son ellas las que impulsan los pueblos a esa «aventura y riesgo de todo "existir" que hace presa en el tiempo sin saber cuál es el verdadero resultado y a dónde conduce el camino» (31). Las generaciones hacen que las naciones actúen como sujetos de la historia o que, por el contrario, se reduzcan a un territorio habitado por un pueblo. El pueblo en forma es la nación, pero la nación sin una forma histórica queda reducida a su materia. Sólo en la nación adquiere, pues, significación la conciencia histórica como pregunta por el destino de la colectividad, de manera que únicamente en ella aparece la dimensión de lo público como distinta de lo privado. Dicho en otros términos, solamente un pueblo que llega a ser *verdaderamente* una nación puede poseer una auténtica vida estatal que configure el sentido de la vida colectiva de modo que el grupo humano adquiera una significación histórica. Entonces la vida del Estado se convierte en el quehacer objetivo de la comunidad, en lo que, en verdad, la unifica. Por eso la pseudopolítica del Estado aparente es disgregadora, y para evitar la dispersión hace de la coerción su fundamento y sustituye la acción política por la acción directa.

El pueblo sólo posee una intrahistoria por lo que únicamente abocado hacia fuera de sí, entrelazando sus posibilidades con las de la historia general de las naciones, sólo en cuanto referido a la Humanidad como un todo, hace historia. Lo cual requiere esa concentración del poder que se llama Estado, pues, como ha observado Jouvenel, en los comienzos el poder no es, no puede ser, emanación, «expresión de la nación; porque la nación no tiene otro origen que una larga cohabitación de diferentes elementos bajo el mismo poder» (32).

Eso no quiere decir que una nación que haya entrado una vez como sujeto en la historia no pueda retornar a convertirse en objeto de la misma. En último término, ese es el significado de la «decadencia» de las naciones, de los Estados y de los Imperios. Basta con que sean incapaces de aportar al acervo universal lo que exigen los tiempos. Hay incluso generaciones que haciendo caso omiso de la responsabilidad histórica optan por quedarse fuera de la historia, pero se engañarían a sí mismas si, no obstante, quisieran justificarse con razones históricas causales, pues, en verdad, la historia continuista, incluso la historia como mera evolución, constituye la historia de los pueblos, pero no la de las naciones. Viene a ser como una suerte de intrahistoria que amparándose en

(31) *Ibídem. Id.*

(32) B. DE JOUVENEL: *El poder*, Madrid, 1956, c. VI, pág. 126. «El poder —escribe H. ARENDT— no necesita justificación: es inherente a la existencia misma de la comunidad política. Lo que requiere es legitimidad ... [la cual] se basa en un llamamiento al pasado, mientras que la justificación se remonta a un fin que es siempre futuro.» Op. cit., II, pág. 48.

la manipulación de categorías sociológicas abstractas pretende sustituir a la verdadera historia (33).

Esta concepción fue, no obtante, la que bajo el nombre de historicismo ha dominado en el siglo XIX y todavía en el XX, a nivel popular sobre todo, los estudios históricos, influída por la sociología romántica (y también por la biología) que considera el objeto de su estudio la mera diversidad etnológica de los pueblos. De este modo, ciertamente, todo resulta más fácil dado que las unidades de tiempo tórnanse homogéneas. Además, la interpretación se sirve al gusto de los intereses políticos y la explicación histórica se convierte en una suerte de ideología encubierta. Por una aparente paradoja en el siglo del nacionalismo el ideal de la ciencia histórica fue, salvo excepciones, la historia natural del pueblo, ideal del que, a su vez, ha tomado la sociología muchos de sus materiales e ideas, al mismo tiempo que pretende influir en el curso de los acontecimietnos disponiendo «científicamente» las decisiones que deben adoptarse en cada caso. Redúcese la política al «arte de lo posible» según los datos sobre la «materia» existente, pero mediante la mera combinación de los materiales. De ahí la decadencia de la política, la paulatina escasez de hombres de Estado y su sustitución por esos terribles simplificadores a que se refería Jacobo Burckhardt, los cuales adoptan siempre las soluciones que le parecen más naturales a la mentalidad romántica, inspirándose para ello en los «anhelos populares». Como quería Condorcet, el primer difusor del colectivismo, el espíritu del pueblo —en un sentido que no es el de Herder y la Aufklärung—, sustituye a lo que llamaba Montesquieu el espíritu general de la nación.

La asimiliación de la historia a la naturaleza que cumple el positivismo con la pérdida y tergiversación de los instintos históricos, explica tanto los pseudonacionalismos como las violentas oposiciones entre la clases a las cuales se trasvasan los contenidos que el naturalismo atribuye a la nación (34).

Es por ahí cómo las doctrinas del cambio social sustituyen a la idea fecunda

---

(33) «Una nación eterna (*ewige*) —escribe M. SCHELER— constituye de por sí un *contrasentido* (no sólo un "imposible" real), lo mismo que un Estado eterno (*ein ewiger Staat*).» *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern-München, 1966, P. 2.ª, VI, B, 4 ad. 4, pág. 547. En nota a pie de página insistía SCHELER: «Por lo tanto, toda mera ética política y de la cultura resulta ser *eo ipso*, "reaccionaria". La equivocada suposición de la eternidad de la nación o del Estado lleva a un "conservadurismo mortal"». Con razón recuerda W. G. RUNCIMAN, que «una sociología política —esto es, una explicación o una serie de explicaciones de la conducta política— tiene que depender, aun para su vocabulario, de algún tipo de posición filosófica». *Ensayos de sociología y política*, Méjico, 1966, I, pág. 27.

(34) «En la historia nos habla lo que no nos habla en la naturaleza: el misterio del brinco a la libertad y de la revelación del Ser en la consideración humana.» K. JASPERS: *Origen y meta de la historia*, Madrid, 1950, P. 3.ª, 2.A, pág. 260.

de cambio histórico gracias a la cual se aviva y enriquece la conciencia histórica y, en definitiva, la acción humana como un todo en cuanto ésta se inscribe en una concepción ética. Como dijera Scheler, «cada teoría de la historia encuentra su base en una determinada especie de antropología, tenga o no conciencia y conocimiento de ella el historiador, el sociólogo o el filósofo de la historia» (35). Mas el positivismo amparado en el sociologismo, trasfigúrase en el historicismo, ese cientifismo que reduce al individuo a su mera razón instrumental haciéndole perder su sustancia a lo humano que, en lo esencial, implica una capacidad de creación en cuanto tiene aptitud para actualizar posibilidades. Por eso el objeto de la acción humana no es propiamente lo duradero; esto pertenece sólo a esa posible formación de acción reiterativa de lo dado que es la acción social, la cual no puede sustituir la otra dimensión de la acción histórica, pues, en efecto, «la historia es, en absoluto, transición». De manera que «no es propio de la historia lo esencialmente duradero; todo lo que dura no es más que su base, su material, su medio» (36). Con razón el profundo instinto histórico de Nietzsche le hacía odiar el culturalismo que se complace en las formas sin atender a la vitalidad de sus contenidos; aquéllas pueden velar una profunda corrupción, una absoluta disgregación.

---

(35) *Metafísica de la libertad,* Buenos Aires, 1960. «El hombre y la historia», página 78. No obstante, como dice H. J. EYSENCK, «el obrar político es obrar de seres humanos; el estudio de las causas directas de tales acciones constituye el terreno de estudio de la psicología. Todas las demás ciencias sociales añaden variables que afectan directamente al obrar político». *Psicología de la decisión política,* Barcelona, 1964, capítulo I, pág. 25.

(36) K. JASPERS: Op. cit., P. 3.ª, 2, B, pág. 264. «La función propia de una ciencia social ... no es la predicción, sino el diagnóstico», escribe W. G. RUNCIMAN: Op. citado, I, pág. 29. Cfr. con la opinión citada de EYSENCK en la nota anterior y con la de SCHELER: ¿Constituye, pues, el objeto de la antropología sintetizar las últimas generalizaciones de las ciencias humanas, y el de la antropología política el de las ciencias sociales? En todo caso, es verdad que «el enfoque causal o genético que se hizo tradicional entre los historiadores influídos por el historicismo germánico, resulta improcedente para el historiador contemporáneo que se propone definir el carácter de la historia y establecer los criterios que la distinguen del período anterior». G. BARRACLOUGH, se refiere, sobre todo ahí, a quien pretende hacer historia contemporánea, ¿pero no es lícito generalizar su punto de vista? En todo caso, es cierto que como dice el mismo autor, «la continuidad no es de ninguna manera el rasgo más prominente de la historia». *Introducción a la historia contemporánea,* Madrid, 1965, I, 1, págs. 20 y 12, respectivamente. Pero entonces eso pone en cuestión la historia explicativa, no por equívoca, sino por insuficiente.

II

LOS MECANISMOS DEL CAMBIO HISTORICO

El cambio histórico tiene el carácter de una mutación, resultando incompatible, por lo tanto, con el continuismo. El cambio social y el cambio cultural resultan de una masa de hechos cotidianos que apenas se dejan percibir independientemente sino en amplias coyunturas y que no suelen afectar, en cuanto tales, más que a algunos sectores. El cambio histórico constituye siempre, sin embargo, un suceso que despierta amplias espectativas y anhelos colectivos, siendo su resultado una nueva estructura (37).

Aunque cabe una diversidad en la intensidad de los cambios, el cambio histórico supone un giro total que confiere nuevo sentido tanto a la acción social como, en consecuencia, a la cultura. El cambio histórico resulta ser, pues, un cambio estructural en cuanto supone una alteración en los principios reguladores de la materia social: *Siempre que un conjunto se nos ofrece como una totalidad distinta de la yuxtaposición de sus datos estamos en presencia de una estructura* (38).

a) ¿PUEDE PRECEDER EL CAMBIO HISTÓRICO AL CAMBIO SOCIO-CULTURAL?

El pensamiento de Hegel ofrece interesantes posibilidades a este respecto y explica el renacimiento de la utopía como impulsora del cambio. Sus meditaciones sobre Alemania, especialmente, dan por supuesto el cambio sociocul-

(37) Y es más, «el Estado primigenio, la autoridad originaria surge sólo de modo discontinuo y súbito en situaciones extremas». J. ORTEGA Y GASSET: *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, 1959, VI, pág. 155. Es decir, que conforme decía SCHELER, no existe un Estado eterno. Esto plantearía, por otra parte, las sutiles distinciones que tanto interesaron a HEGEL entre el Estado sustancial, el Estado ideal y el Estado concreto o efectivo. En todo caso, el cambio histórico desplaza al concepto de cambio social y de cambio cultural, pues éstos no tienen lugar —carecen de «forma» mientras no se produce aquél— y cabe pensar en serio lo que dice RUNCIMAN: «Hay, ciertamente, una fuerte razón para abandonar por completo el uso de la palabra "sociología" sin limitaciones, y para referirse siempre a sociología industrial, sociología del Derecho, de la religión o de cualquier otra cosa». Op. cit., I, pág. 13.

(38) J. A. MARAVALL: Op. cit., c. IV, IV, pág. 156. Es importante añadir aquí que «la estructura social coincide con la estructura de poder y autoridad». NADEL: Opúsculo citado, 7, pág. 232.

tural; la verdad es que si bien la *Aufklärung* supuso un nivel histórico-cultural inigualado en tantos aspectos, sin embargo en Alemania, en conjunto, se estaba muy lejos del cambio en las condiciones sociales que el pensador germano da por supuestas. En realidad evocaba las condiciones franco-inglesas aprendidas en sus lecturas e informes extrapolándolos a su país. Su pequeño escrito sobre *La constitución de Alemania* es revelador al respecto. Ahora bien, la auténtica inversión que llevó a cabo Carlos Marx respecto a la doctrina hegeliana consistió precisamente en poner de relieve la dificultad sino la imposibilidad de un cambio histórico mientras no se diesen unas condiciones sociales adecuadas, suficientes por lo menos para captar la novedad de la situación. Es en este sentido cómo la especulación hegeliana resulta definitivamente idealista. Lo que queda de ella, empero, es el carácter sintetizador, la naturaleza unificadora de la acción política cuando se inscribe en la temporalidad histórica.

Sin embargo, los jóvenes hegelianos de entonces teorizaban, como los de ahora, autorizados por el ejemplo del maestro, sobre el cambio histórico, pero en la forma de utopías intelectuales que impulsan los acontecimientos de modo determinado. Pero si las ideas de Hegel podían basarse en una visión equívoca, en cambio no eran utópicas. Correspondían a una profunda intuición de lo político y su naturaleza.

Tampoco es casual que el renacimiento del pensamiento utópico, desprendido sin remilgos del claustro racionalista pero adoptando en el punto de partida un cierto culto al irracionalismo, se inspire en los grandes teóricos del cambio histórico en lo que tiene de utópico, fundamentándose en lo demás en la sociología. La ausencia de un auténtico pensamiento político junto con la inanidad del pensamiento histórico ha hecho casi imposible la política, como forma de cálculo histórico sintentizador. Su lugar lo ocupan las racionalizaciones sociologizantes que son las ideologías y sólo se sabe escapar de ellas mediante la utopía con la esperanza de que esta sea capaz de impulsar las fuerzas colectivas. Las utopías, sin embargo, responden a la concepción de los grandes teorizadores del siglo pasado de que las ideas impulsan la práctica (39).

Pero la crítica de la cultura ha sustituído ahora, verdaderamente, a la crítica de la sociedad como apoyatura justificante y propulsora del cambio histórico. Y a su manera aquélla no es sino otra forma de progresismo en cuanto que, en último término constituye, a su vez, una actitud culturalista (40).

---

(39) Esto no lo negó MARX, aunque, generalmente, se sostiene lo contrario. En realidad, es lo que dice en su famosísima tesis 11 sobre FEUERBACH: «Die Philosophen haben sie die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, si zu *verändern*».

(40) «De aquí —escribía ORTEGA— que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real re-

Todavía los contractualistas y Rousseau criticaban más la sociedad —las instituciones— que la cultura. Para ellos —aunque confundían con frecuencia cultura y sociedad— el problema consistía en despojarse del peso de la historia volviendo al origen, al estado de naturaleza. Pero los modernos hegelianos tienden a conceder importancia trascendente al cambio intelectual (cultural). Parecen, en verdad, epígonos de Comte o de Stuart Mill para quienes el cambio histórico consistía en cambios en las ideas, las cuales identificaban con los hechos. Sin embargo, lo que se quiere ahora es un cambio en las actitudes intelectuales, despreocupándose a fin de cuentas de los hechos. Postúlase, en definitiva, el cambio histórico con independencia de las condiciones. En vez de variar la estructura de la sociedad. actuando en los resortes adecuados, predícase la radical mutación de la situación histórica en nombre de una historia inexistente, salvo en las ideas. Su actitud es ética, pero de esa especie formal que se despreocupa de los contenidos. El fantasma de Kant se sobrepone con frecuencia a Hegel y a Marx.

Pero, como se ha indicado antes, la razón está en que desde hace siglo y medio la política se subordina a la sociología del mismo modo que el Estado se subordina a la sociedad (por ello es el Estado el que crece sin cesar, desbordando sus límites naturales). Ya apenas es verdad que a la acción estatal le baste actuar sobre unos cuantos puntos de aquélla para moverla y regirla. Ahora el Estado ha absorbido lo social en lugar de conformarse con estructurarlo y sus acciones, en una parte, pueden pasar inadvertidas para el resto. La sociedad ha dejado, pues, de ser un conjunto sólido y compacto; lo que afecta al Estado repercute en todo el cuerpo social. El Estado totalitario es la respuesta a esa disolución de la sociedad. La «política» se ha convertido en la única forma de vida posible y en ella los hombres se sienten impotentes para ser los actores de su historia (41). Esta se convierte en esa eterna repetición cuya

---

ducida a mero trámite hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un sólo único *ismo*. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y sustrato de ese "más allá" cultural...» «*Lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno"*. El utopista... deserta de su puesto.» *El tema de nuestro tiempo*, op. cit., vol. III, VII, págs. 185-6, y X, pág. 200.

(41) «La absolutización de las formas del trato político [como la única forma posible de comunicación] hasta en las pequeñeces de la vida cotidiana e incluso en el trato consigo mismo, es el intento tentador de hacer posible una convivencia en relativa tranquilidad, en la que nada llega abiertamente a una verdadera decisión. Las decisiones son entonces los callados e insidiosos procedimientos por los cuales la "existencia" deja de ponerse en contacto con la "existencia". El trato político convertido en forma de vida hace desaparecer tras su velo la posible "existencia"» ... «La absolutización del trato político es, por tanto, en el individuo, la expresión de su incon-

monotonía sólo son capaces de romper las guerras de aniquilamiento total entre los gobiernos. No queda sitio para la meditación política, la cual sólo aparece ante la sensación de discontinuidad, que obliga a buscar a qué atenerse.

En este contexto es en el que se producen cada día nuevas pseudorrevoluciones, entendiéndose por tales meras acciones violentas que provocan cambios políticos, es decir, en las capas gobernantes, por lo cual llega a considerarse un bien la mera tranquilidad vegetativa. La repetición, empero, de lo mismo, acaba envejeciendo las naciones y si, como decía Ortega, «sobre la nación decrépita no tiene el menor influjo el pasado» declina la historia. Aparece el imperio de las actitudes decadentes.

Es en este mismo contexto donde los intelectuales asumen la función del político pero, en verdad, los intelectuales sólo hablan ya sobre la cultura. La crítica cultural da lugar entonces a una apariencia de cambio de la ciencia misma, pero siempre sobre valores convenidos, lo cual, verdaderamente, refuerza los cimientos del estatismo. El ejemplo más claro es el de la llamada sociología crítica —cierta sociología crítica—, la cual, olvidando que toda ciencia consiste en crítica esencial, hipertrofia esta función y se separa de los hechos para dedicarse exclusivamente a poner en cuarentena las interpretaciones. Resulta peculiar que las discusiones entre los científicos sociales versen casi solamente sobre asuntos metodológicos que ni siquiera requieren erudición. En el fondo, y pese a todas las protestas, se trata de una falta de auténtica libertad espiritual. En todo caso los hechos se distancian cada vez más de las teorías cuya crítica no surge, por cierto, bajo la inspiración de los hechos. No se tiene en cuenta que «la acción es hija de la acción y no del método» (J. Freund). La sociología y la teoría «críticas» son las herederas, a la vez, del eticismo liberal de cuño neokantiano y del materialismo histórico (42). Pero como toda herencia, anuncian su disolución.

---

sistencia existencial. Cuando su vacío interior se junta al de los otros, la inexistencialidad constituye, entre ellos, peculiares solidaridades.» K. JASPERS: *Filosofía*, l. 2.º, capítulo III, págs. 507-8.

(42) Es lo que justamente criticaba CARL SCHMITT: «El *pathos* eticista y la coseidad (*Sachlichkeit*) económica-materialista, se juntan en cualquier típica manifestación liberal y les confieren un aspecto distinto a los conceptos políticos...». *Der Begriff des Politischen*, Berlín, 1963, 8, pág. 70. No obstante, la idea de lo liberal en C. SCHMITT es más que discutible.

b) La dimensión globalizadora de la política

¿Se puede hablar, no obstante, de cambio político?

La acción política tiene dos dimensiones, según se considere la política como uno de los posibles sectores del conocimiento de la realidad humana, o bien, en su ejercicio, como un sistema de acción que repercute en los demás ámbitos como un todo, y, por lo tanto, que a su manera los sintetiza.

Ambas dimensiones, como sostiene R. Aron, son legítimas: la política tiene derecho a su plena autonomía científica y, en este sentido, puede ser tratada como una ciencia social más. Ahora bien, la ciencia política nunca puede considerarse más que como una preparación para la acción, de manera que introduzca en ella la mayor racionalidad posible. El político, el hombre que actúa en este sector, tiene un objetivo global que repercute inmediatamente en todos los demás: la política no tiene «un ámbito de legalidad propia particular y delimitado» (Jaspers) (43).

En modo alguno la política científica (aunque propugne el cambio político) puede, pues, constituir el nivel de reflexión adecuado para el hombre auténticamente político, sino que es sólo una forma de conocimiento de un sector escindido del todo. He ahí por qué lo que se podría llamar cambio político no tiene valor de cambio más que periféricamente, pues en la política lo que cuenta es el hombre total y no sólo en su dimensión política. Esa creencia es, no obstante, lo que lleva cada vez más hacia esa absolutización del trato político como manipulación de hombres. He ahí por qué, asimismo, lo que se puede llamar leyes políticas escapan al criterio común del hombre (44), el cual suele nutrirse de lo social, de lo convencional. Mientras lo social se refiere a la vida colectiva, y lo cultural, a la vida interindividual, lo político abarca lo individual y lo colectivo de manera que en cuanto la acción política se impregna de historicidad hasta la vida personal orienta su

(43) Por lo mismo, «la teoría política sigue siendo una disciplina filosófica independiente que no han hecho anticuada ni el positivismo de la ciencia política ni el de los estudios lingüísticos, aunque muy bien pudieron haberlo hecho. Por otra parte —añade W. G. Runciman—, hubo siempre un vínculo necesario entre las conclusiones empíricas sobre política y las teorías (o filosofías) políticas». Op. cit., II, pág. 60.

(44) «Lo político puede sacar su fuerza de los diferentes ámbitos de la vida humana, del religioso, del económico, del moral y de otros contrapuestos; no indica un campo objetivo propio, sino sólo el grado de intensidad de una asociación o disociación de hombres, cuyas motivaciones pueden ser religiosas, naturales (en sentido étnico o cultural), económicas o de otro orden, y que en épocas distintas llegan a constituir diferentes vínculos y diferentes modos de separación.» C. Schmitt: Op. cit., 4, páginas 38-9.

destino a partir de aquélla. El acto político de gran estilo que lleva el sello del hombre de Estado, constituye un acto creador, una acción preñada de sentido histórico que impregna con su historicidad los actos colectivos, tanto como los individuales unificándolos. La acción política es aquélla que decide, mediante cálculo, la opción entre los posibles que tiene a su alcance una comunidad (45), de manera que establece una nueva *durée* unificadora, cuya garantía fundamental de perduración como decía Max Scheler, se funda en el hecho de que la obra genial, o lo que queda de ella «puede ser reconstruida», al menos en principio, con cualquiera «de las partes de la materia, de sus restos, sin que sea necesario recurrir para este último fin a otro "plan" distinto del que subsiste en él o en sus ruinas» (46). La duración establecida es la que se aferra en fingirse existente como lo que confiere sentido, lo que unifica los fragmentos socioculturales como partes de una comunidad vital, de manera que sólo otro nuevo acto histórico puede evitar que perdure eternamente su forma. Por eso, en gran parte, la acción política es simplificadora. *Die Politik*, decía Otto von Bismarck, *ist keine exakte Wissenschaft*.

Así pues, la acción histórico-política o la acción política que se inscribe en la historia como su marco de referencia, trasciende todo lo humano. De ahí que la política no puede reducirse a la mejor combinación posible de los medios, pues en ella no se trata sólo de medios, sino, *sobre todo*, de fines. Es el modo de decidir sobre posibilidades históricas, las cuales no puede mostrar la ciencia política que se asienta sobre el análisis sociológico de la realidad en acto. Sólo puede fomentar la difusión de las actitudes políticas en la forma de un minimaquiavelismo para uso y abuso de las multitudes, y especialmente de los «intelectuales», que son sus fideicomisarios.

El error del maquiavelismo, que reduce la política a la relación medios-fines, suponiendo que el único propósito que guía al político es la conquista y conservación del poder se ajusta, sin embargo, a la verdad cuando se trata de sistemas despóticos, inmóviles, pero no vale para aquéllos en que el ejercicio del poder tiende a subordinarse de alguna manera a la opinión pública (47). Aun quien en su corazón quiera sólo el poder, tiene en ese caso

---

(45) «En la historia, pues, no sólo se producen actos, sino que se producen además y anteriormente las propias posibilidades que condicionan la realidad. Por eso señalará Zubiri —comenta L. DÍEZ DEL CORRAL— la enorme proximidad entre la historia y el acto creador.» «Zubiri y la filosofía de la historia», pág. 78 en op. cit. Es sobre todo «en los períodos críticos, cuando las decisiones políticas revelan su naturaleza de elecciones históricas». R. ARON: Op. cit., IV, 3.ª, I, pág. 408.

(46) *El santo, el genio, el héroe*, B. Aires, 1961, IV, pág. 71.

(47) «El actor histórico reconoce sus actos y reivindica para ellos una cierta legi-

que hacer concesiones, aunque sean aparentes, precisamente para poder conservarlo. La ética maquiavélica resulta ser entonces mero funcionalismo como conclusión de la política científica (48).

La sensibilidad histórica comporta, en cambio, una exquisita síntesis de los factores racionales (reales, existentes) con los factores irracionales (en cuanto pensados, posibles). Son tipos humanos no convencionales los que muestran tener esa especial sensibilidad que parece que les deja «adivinar» el futuro. No hay un hombre de Estado, en efecto, que se aferre al pasado como tal; aun cuando esta actitud puede traducirse, sin embargo, en un gran carácter, no es lo mismo; el de aquél que se preocupa del futuro lo suele disimular con su aparente volubilidad y hasta con su frivolidad externa (49).

Sólo el hombre sin sentido histórico se siente seguro conforme a una ética en la cual la responsabilidad coincide con la intención, porque se trata de una ética establecida. El hombre con sensibilidad histórica vive, en cambio, una escisión: se siente responsable del destino; por ejemplo, en el político, preocupado por su comunidad, su sentido de responsabilidad no coincide necesariamente con el criterio de intencionalidad de sus actos, el cual pertenece a otro *ethos*, incluso al del pasado (50). El político se ve obligado a elegir en casos extremos entre la ética de la responsabilidad y la ética de la intención, decidiéndose el hombre de Estado por la primera. El mero polí-

---

timidad. El actor actúa en nombre de la totalidad y no en nombre de intereses particulares.» A. TOURAINE: *Sociología de la acción*, Barcelona, 1969, c. III, I, A, página 132.

(48) «Lo que hace absurda la noción de una política científica es, pues, el hecho de que la ciencia, siempre parcial, se subordina a voluntades contradictorias. La historicidad de la política (o de la moral) condena las pretensiones cientifistas, pero consagra los derechos de la reflexión.» R. ARON: Op. cit., IV, 3.ª, I, pág. 410.

(49) «El cambio de la comunidad gracias a la actitud del individuo se hace, es claro, especialmente impresionante y eficaz en la historia. Hace que los individuos se destaquen como simbólicos. Los individuos representan, en su relación personal, un nuevo orden, y luego se tornan representantes de la comunidad tal como ésta podría existir si estuviese plenamente desarrollada según los lineamientos que ellos iniciaron. Las nuevas concepciones han traído consigo, por mediación de los grandes individuos, actitudes que han ampliado de manera enorme el ambiente en que ellos vivían... Los grandes carácteres han sido los que, siendo lo que eran en la comunidad, hicieron que ésta fuese distinta. Han agrandado y enriquecido a la comunidad.» G. H. MEAD: *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, 1965, 28, pág. 239.

(50) «La responsabilidad histórica es como la imagen de la responsabilidad auténtica, aquélla que al menos le ha sido dada a los hombres conocer; responsabilidad relativa y fragmentaria, solidaria de la probabilidad retrospectiva mediante la cual se edifica el determinismo histórico.» R. ARON: Op. cit., III, 1.ª, II, págs. 216-7.

tico quizá se decida por ésta y habrá frustrado su destino y quizá el de la comunidad, contribuyendo a su disgregación. El hombre de Estado es quien de verdad ejerce el poder, al hacerse cargo de la realidad. Es el pleno «animal de realidades». De ahí su íntimo desprecio por las formas parejo al respeto casi supersticioso que siente hacia las tradiciones que son su contenido, a las cuales, no obstante, tiene con frecuencia que enfrentarse (51). Pero comprende que las instituciones respecto al poder simplemente son sus símbolos, y que si quiere cambiar la estructura global de la vida colectiva debe actuar con exquisita prudencia, dejando el resto a la acción del tiempo. Es frecuente que el hombre de Estado profundamente innovador parezca por eso, sin embargo, un conservador. Las revoluciones más innovadoras, la inglesa y la norteamericana, fueron, en cierto modo, restauraciones en el sentido de sostener tradiciones que el absolutismo amenazaba destruir. El hombre de Estado sabe que «la supervivencia formal de instituciones no enuncia frecuentemente nada sobre la viveza y el vigor vital de las fuerzas históricas» (52).

c) Las formas del cambio histórico

Son dos las vías que se le ofrecen a la acción política: la reforma y la revolución. Si no hay reforma ni hay revolución, no hay política. La nulidad histórica que es consecuencia de los procesos de decadencia indica otra alternativa (negativa) posible que, sin embargo, hace pensar en el elemento de necesidad que conlleva el cambio histórico.

En la literatura, cambio histórico y revolución suelen entenderse como

(51) «Existe un error acerca de la naturaleza de los vicios del antiguo régimen al ser más importante, no la arbitrariedad, sino la incapacidad de promover los cambios necesarios.» B. de Jouvenel: *El arte de prever el futuro político*, Madrid, 1966, 18, página 410.

(52) Th. Schieder: Op. cit., III, pág. 89. Esto se debe a que los hombres de Estado son capaces de percibir lo que está muerto, ciertamente, pero, por otra parte, «incluso los déspotas más absolutos, han considerado la imaginación popular como la base de su poder, y nunca han intentado gobernar contra ella». G. Le Bon: *Psicología de las multitudes*, Madrid, 1929, l. 1.º, c. III, III, pág. 89. Lo que no le ocurre nunca a un hombre de Estado es restaurar formas, instituciones o símbolos, aunque por táctica respeten los existentes incluso comprendiendo su vaciedad. O bien los aprovechan para sus fines. Como dice Jouvenel, «si la historia no se hubiera hecho tan incomprensible a fuerza de dividirla en secciones —política, económica, civil—, puede que los hombres se hubieran dado cuenta de que la historia consiste esencialmente en una competición de voluntades autoritarias que se disputan por todos los medios los materiales comunes a todas sus construcciones: las fuerzas del trabajo humano». *El poder*, capítulo IX, pág. 207.

sinónimos. Ahora bien, siendo el revolucionarismo la consecuencia política del racionalismo habría que concluir entonces que el cambio histórico sólo se da en épocas de este carácter, lo cual, evidentemente, no es verdad (53).

1. *Reforma y "revolución política"*

Es preciso atender a los procesos de cambio en sí mismos. Si el cambio sociocultural posee vigor suficiente, de manera que el pueblo siga constituyendo una nación que posee todavía un Estado, este puede actuar a largo plazo (la política auténtica siempre es a largo plazo) sobre unos mínimos resortes, de manera que se restablezca la congruencia entre las normas; pues, como ha observado entre otros G. H. Homans, en el grupo «las normas, una vez establecidas, tienden a cambiar más lentamente que la conducta social real» (54). Puede hablarse entonces de una sociedad sólidamente constituida comparable a un sistema cibernético de retroalimentación. Las nuevas ideas-ocurrencia asiéntanse cómodamente sobre el pozo de las creencias, modificando lentamente el conjunto. La misma tradición señala entonces la pauta del cambio, funcionando como tradición renovadora en cuanto hace fermentar lo nuevo en su seno. En una sociedad «tradicionalista» al estilo de la inglesa, las normas que determinan el cambio provocan pausadamente sus efectos, es decir, las acciones políticas correspondientes. El cambio apenas se percibe entonces, porque consiste en la modificación de una ley, su sustitución por otra, la introducción de una nueva legislación, o la derogación incluso de la que está vigente. Parece entonces que el Derecho es político, y ciertamente el Derecho siempre es la racionalización, en el sentido de actualización, de la política. Claro que existen otros cambios que no son menos importantes cuando tienen lugar, debidos a choques con otras sociedades. Pero la cuestión del cambio histórico tiene que ver primariamente con la sociedad en relación consigo misma. Su tiempo dinámico es el que después se convierte en tiempo histórico.

Quizá nadie se ha preocupado de manera tan directa y, en sus líneas generales de forma tan penetrante sobre la naturaleza respectiva de la reforma y de la revolución como Lorenz von Stein, precisamente por el contraste que

(53) «El racionalismo aplicado a la política —escribe ORTEGA— es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista.» *El tema de nuestro tiempo*, III, pág. 161. Lo cual sugiere ya que cambio no es irremediablemente equivalente a revolución: «El cambio radical no es necesariamente el efecto de una revolución». P. SCHRECKER: *La estructura de la civilización*, Méjico, 1957, XVI, pág. 260.

(54) *El grupo humano*, Buenos Aires, 1971, c. XV, pág. 428.

establece entre ambas y porque su concepción no es sólo la de un jurista, la de un sociólogo, o la de un historiador, sino porque reúne todos esos puntos de vista. Incluso poseía una estimable experiencia política práctica.

La reforma no es para Stein otra cosa que un cambio jurídico que puede llegar a ser violento, en forma de revolución política, la cual no es, sin embargo, una verdadera revolución si hacemos caso a lo que dice el propio Stein más que a las clasificaciones formales que establece. Trátase, como queda dicho, de una manera radical de llevar a cabo la reforma, para ajustar el Derecho a las nuevas realidades sociales. En efecto, la revolución política no es más que «el levantamiento de la clase dependiente o ya propietaria contra la constitución del Estado, que la excluye de su natural Derecho político y social» (55).

La reforma hace posible el desarrollo sin perturbaciones, quedándose «en el límite de los *sacrificios necesarios* de una parte de la sociedad» (56). No se trata tanto del contenido de lo que cambia como de quien hace los cambios necesarios: «Incluso una transformación completa de la constitución por los órganos de la constitución antigua no es, según eso, una revolución, sino sólo una reforma» (57). Trátase, pues, sustancialmente, de que el cambio se lleve a cabo dentro del Derecho, sin quiebra *aparente* de la legitimidad, entendida fundamentalmente como resultado de la duración. La diferencia que establece Stein entre reforma y revolución se basa, en el fondo, en la concepción de su época sobre la legitimidad. En todo caso se trata de una disputa jurídica que se resuelve de un modo u otro. La diferencia es que en este caso el poder «se comporta prácticamente como si su naturaleza básica, egoís-

(55) *Movimientos sociales y Monarquía*, Madrid, 1957, t. 1.º, IV, 6, pág. 146. Como escribe H. ARENDT, dicho sea de paso, «la violencia, a diferencia de lo que nos tratan de decir sus profetas, resulta más un arma de la reforma que de la revolución». Op. cit., II, página 71.

(56) *Ibídem. Id.*, 5, pág. 134.

(57) *Ibídem. Id.*, pág. 133. En realidad manipula STEIN dos criterios, uno jurídico y otro político. El primero lo aplica a la reforma, el segundo a la revolución (política y social). Pero en el fondo, respecto a la revolución social ya no está aplicando siquiera un punto de vista político, sino uno económico. Existe cierta confusión debido a esta mezcla de criterios. Por lo pronto, lo que impulsa a la revolución y aun al cambio es una actitud moral (que STEIN tiende a menospreciar en la medida en que rompe con HEGEL). Sin embargo, como dice N. HARTMANN, «el punto de vista jurídico no puede establecer la diferencia entre legalidad y moralidad». *Ethik*, Berlín, 1962, P. V, 44, d), página 424. La diferencia es política, por lo que entre reforma y revolución de este tipo sólo existe una diferencia de grado. El criterio común es político, y el Derecho constituye su manifestación. En cuanto a la revolución social, ciertamente, el criterio político no resuelve el problema. El concepto de STEIN de «movimiento social» apunta a la situación normal de las épocas de crisis.

ta, hubiese sido sustituida por una naturaleza social adquirida» ... dándose la aparente paradoja, subraya Jouvenel, de que «es a un poder profundamente socializado a quien se le reprocha, sin embargo, ser dominador...» (58).

El modelo de Stein era la Revolución francesa. Su opinión la confirma Tocqueville; por debajo del hecho que el barón denominaba político la estructura del antiguo régimen permanecía inconmovible; se acentuaron incluso los rasgos que pertenecían a su naturaleza arbitraria. No pasó de una reforma si se atiende a los datos estructurales y se prescinde de la conmoción de los espíritus.

2. *La revolución social*

La vida en común, en todo caso, exige una racionalidad que nace del sentido que tiene, para sus miembros, determinado estilo de convivir. «El último regulador de esa actividad racional y teleológica de la sociedad —decía Dilthey— es el Estado» (59). La reforma política pensada o la revolución política que se suscita cuando quienes ostentan el poder no están dispuestos a pensar, si es que todavía son capaces, responden a la exigencia del cambio histórico, el cual puede ser más o menos amplio, total o parcial. Pero no se puede medir su profundidad por su grandilocuencia. Como observara Tocqueville, para mencionar un ejemplo, el Derecho privado hereditario no suele tener rango fundamental y, sin embargo, a la larga resulta tremenda su influencia en la constitución de la sociedad; podrían citarse muchos más casos concretos.

El cambio histórico implica siempre, directa o indirectamente, una erosión quizá accidental al principio, pero que puede, naturalmente, agrandarse en los principios constitutivos de un estado social determinado.

Ahora bien, ahí, en todo caso, las acciones son políticas, aunque su instrumento es siempre el Derecho: se disputa sobre derechos. ¿Puede decirse lo mismo en relación con lo que Stein denomina revoluciones sociales? La revolución social, ¿equivale al cambio histórico o es incluso la forma total que éste puede revestir?

Para Stein, lo mismo que para Marx, el debate contemporáneo gira en

---

(58) «Este agravio —prosigue— no puede haber nacido más que cuando, una vez realizada su obra moral, se halla constituida la nación en un todo consciente. Cuanto más vivamente se siente esta unidad, más se combate este poder, por ser más una imposición que una emanación.» *El poder*, c. VI, pág. 138.

(59) *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, 1966, l. I, XII, pág. 119.

torno a lo social, es decir, trata de la revolución social (60). El punto de vista de Marx no sólo es bien conocido, sino que conscientemente se identifica con el cambio histórico: de ahí el carácter radicalmente revolucionario de la doctrina marxista. Pero, ¿y para Stein?

Este consideraba que el problema era irresoluble. Dicho en otros términos, para Stein sólo cabe una especie de reforma moral de la clase dirigente que la predisponga a otorgar una serie de concesiones. Dadas las leyes de la economía clásica siempre existirá una gran porción de inviduos sometidos a dependencia, de modo que sólo un Estado que velase sobre ellos como un padre podría amortiguar las tensiones sociales; pero nada más que amortiguarlas. Ese será el principio, dicho sea de paso, de la política de seducción de Bismarck en connivencia con Lassalle.

Para Stein, en el momento en que se difunde la conciencia histórica, sin embargo, resulta imposible el cambio histórico. Lo histórico-político se subordina ya a las enseñanzas de una ciencia social particular, la economía.

Se percibe la diferencia con Marx, quien se halla de acuerdo con el barón hasta ese punto. Pero restaura la fuerza de la historia —aunque excluye, en cierto modo, la política— y su obra se encamina a demostrar cómo, a fin de cuentas, las leyes económicas no pertenecen a la naturaleza de las cosas, sino que, por muy rígidas y exactas que sean, se subordinan al poder de la historicidad. La idea subyacente en Stein lo mismo que en Marx, después del salto definitivo, es la de la *plenitudo temporis*. En verdad, tanto uno como otro siguieron la idea de Comte de que la época definitiva es la actual, y sólo cabe arreglar las cosas de la mejor manera posible. La diferencia consiste en que Marx cree aún preciso otro salto histórico, pero ya el último, mientras que Stein es más pesimista: «la revolución social, verdaderamente lograda, conduce

---

(60) Observa RUNCIMAN que «en Aristóteles no existe la distinción entre relaciones sociales y relaciones políticas, de forma que en las traducciones inglesas, "social" es la versión de *politikós* (lo mismo en la versión castellana de J. MARÍAS). En la mente de Aristóteles el contraste decisivo no es entre sociedad y Estado, sino entre lo privado o familiar y lo político-social». Op. cit., II, pág. 39. Alude un poco después el mismo escritor al contraste que establece ROUSSEAU entre el hombre y el ciudadano, y al hecho de que tampoco FERGUSON, por ejemplo, distinguió entre relación social y relación política... En realidad, es la existencia de la Iglesia cristiana lo que introduce la distinción entre sociedad y Estado. En la Edad Media, sin ser aquélla un Estado al modo secular, pudo suplir una serie de funciones estatales y mantener determinados lazos de unión entre los grupos. Después pasó a segundo lugar, pero siempre quedó la impresión de que mientras no se halle absolutamente sometida al Estado, éste no se identifica con la sociedad total. Es decir, la tensión Iglesia-Estado constituye el principal obstáculo en el camino del «totalitarismo».

siempre a la dictadura» (61). Stein fue también en ese sentido tan fiel a Comte y Saint Simon como en otro la fuera a Hegel.

Su posición obedece, en parte, ciertamente, a sus convicciones en materia económica. En el fondo a que reduce la infraestructura de la sociedad, creyendo seguir literalmente a Hegel, a lo económico. Una revolución no política, es decir, una revolución social en los tiempos modernos sería imposible, puesto que tiene que haber siempre dos clases según la economía. Se trataría de una falsa revolución: y «la consecuencia de toda revolución falsa es un sometimiento más terminante de la clase dependiente» (62).

Mientras que para Stein se ha llegado al fondo de todas las posibilidades de cambio —se han terminado las revoluciones políticas—, Marx todavía ve una última revolución posible. Esta es la diferencia. Pero lo interesante aquí es que tanto uno como otro equiparan el cambio histórico al cambio social. Con ello se pierde la autonomía de la política, lo mismo que la de la historia, si bien en el marxismo, mientras no tenga lugar el último acto revolucionario que lleve a la dictadura del proletariado que Stein entreveía como inútil y peligrosa, aún la acción social queda abierta a lo histórico (pero no a lo político como un orden autónomo; la economía ocupará su lugar).

Marx, fiel en esto a Hegel y a Comte, consideraba la esencia de lo histórico como una especie de fuerza motorizada, cuya esquematización es la famosa dialéctica (el «método histórico» de Comte-Stuart Mill», que desde su origen ha tenido como misión ir ampliando la libertad a capas humanas cada vez más amplias; no existe razón específica para que se interrumpa su lógica cuando aún le queda por cumplir su acción respecto al grupo más numeroso. Pero esa liberación no consiste en una satisfacción de la conciencia, como en el caso de

---

(61) Op. cit., t. 1.º, V, 4, pág. 186.

(62) *Ibidem. Id.*, IV, 6, pág. 11. Es ahí donde vale la observación de que «el esfuerzo del poder se nos aparece como la verdadera función histórica de las revoluciones... En realidad, lo son tan poco que no se puede citar ninguna revolución que haya derrocado a un verdadero déspota... Los pueblos... jamás se rebelan contra un poder que les tiene sometidos o que les ata de pies y manos. Se teme su rigor, e incluso se llega a admirar en él la obra de los grandes. Lo que se detesta es la blandura». B. DE JOUVENEL: *El poder*, capítulo XII, pág. 254. Algo más adelante escribe el mismo autor: «No es para el hombre, sino para el poder, para lo que, en un último análisis se hacen las revoluciones», página 273. En verdad la revolución política que se lleva a cabo o no en el seno de las sociales no es sino una forma aguda del cambio histórico. Pero éste no hay que buscarlo en las revoluciones en todo caso. Como escribe ARON, «psicológicamente, el contenido de la decisión política es infinitamente variado, incluso en el interior de una cierta sociedad, en una cierta época. Lógicamente, lo que importa ante todo, es aceptar o no el orden existente: a favor o en contra de lo establecido, tal sería la primera alternativa. Reformistas y conservadores se oponen a los revolucionarios...». Op. cit., IV. 3.ª, I, pág. 411.

Hegel, sino que según las enseñanzas de esa ciencia particular que es la economía, sólo se completa mediante la definitiva liberación de la naturaleza (es decir, de la economía). El Estado, el núcleo de lo político, la concentración del poder de la realidad en un punto, constituye un obstáculo definitivo para la verdadera historia, en la cual el factor poder habrá sido eliminado. La supresión del Estado equivale a un intento de eliminar la poderosidad de la realidad (que el marxismo ve como equivalente a lo natural, por lo menos cierto marxismo), de manera que la especie humana pueda llevar a cabo su vida puramente social sin ataduras no humanas. Cumple Marx en el fondo el programa del positivismo comteano en la medida en que se separa de Hegel, quien cree imposible recuperar, salvo *ad kalendas graecas,* la definitiva unidad del espíritu, cuya posesión, sin embargo, distingue al hombre de los demás seres. O, por lo menos, Hegel no profetizaba sobre el porvenir. El futuro pertenece a la acción (política) no a la historia. Es decir, la acción crea las condiciones de la historicidad.

Stein, pues, concibe el cambio histórico como una modificación por la vía de la reforma, o como la transformación de un sector, el político, que quedase aislado del resto. La revolución social daría lugar a lo sumo a un mero cambio político, por lo tanto, a una situación definidamente inestable. Para Marx, en cambio, como lo político y lo social parecen identificarse, el cambio histórico tiene lugar al cambiar los modos de producción; lo demás es accesorio. En todo caso, cuando ambos se sitúan en el plano social juzgan que el cambio es imposible por sí solo. Sin embargo, mientras para uno el Estado es impotente para llevarlo a cabo, para el otro constituye el obstáculo. Pero en los dos lo político, cuya esfera es el Estado, desaparece, como algo autónomo y a la vez totalizador. Según el barón redúcese en la época de los movimientos sociales a una especie de mecanismo encaminado a procurar el equilibrio social. El poder deja de tener un *status* específico; es incapaz de soldar la sociedad. Para Marx, si las clases se nutren de la conciencia de sí mismas, de su posición histórica, mientras haya pluralidad de clases, ellas desempeñan las funciones políticas esenciales, reduciéndose el Estado a ese ambiguo mecanismo cuyo control da primacía a una clase o, más bien, consituye el símbolo de su superioridad. (En el fondo, sin embargo, las clases marxistas se definen políticamente. Su relación al Estado determina su grado de realidad o de poder.)

En resumen, al limitar su análisis a las estructuras sociales, uno y otro abandonaron los puntos de vista más totalizadores de Hegel y de Comte. Para éstos, lo mismo que para Tocqueville, el cambio es a la postre moral, psicológico, pues son los hombres los autores de su destino más que los mecanismos o instrumentos de cualquier clase que han creado ellos mis-

mos. No se trata de negar la importancia de las estructuras, cuya evolución llega a perturbar tan hondamente el carácter de los grupos humanos, pero tampoco reducen la historia a la historia estructural. Es lo que hace en principio Stein: la revolución política constituye una exigencia psicológica a la par que de orden racional; pero, luego, la revolución social permanente es una deducción a partir de datos sociológicos interpretados según las categorías de la ciencia económica. Constituye, por decirlo así, una exigencia de las estructuras, pero nada justifica que llegue a ser también una necesidad psicológica de los hombres concretos y de los grupos de que forman parte. Algo parecido en Marx, quien, no obstante, concede una gran importancia a la conciencia de clase; pero ésta se aviva mediante la lucha en torno a unos intereses determinados. En realidad, es la autoconciencia del grupo humano constituido en torno a ciertas estructuras cuyo contenido racionaliza, la que impulsa el movimiento, del cual desaparece o poco menos la autoconciencia individual, y con ella la esencia de la política. En verdad, psicológicamente «los grupos de interés no se unen a los rebeldes» (H. Arendt). La historia puede convertirse entonces, mediante ese deseo, en la *histoire sans noms* que pedía Augusto Comte. En ambos autores reviste gran importancia, por cierto, que haya desaparecido prácticamente cualquier consideración de orden psicológico, guiados también seguramente en esto por el pensador francés que hacía más caso a Condorcet que a los psicólogos escoceses y bastantes franceses.

Al parecer, según Comte, todo cambio es mental. Es decir, el cambio sólo es efectivo en la medida en que trasfigura la mentalidad. Sin embargo, el francés hace a su manera otra reducción: si Stein y Marx acaban retrotrayendo el cambio histórico al cambio social, Comte lo reduce al cambio cultural, es decir, al cambio en las ideas individuales. Estas son colectivizadas después y se transforman en creencias mediante una serie de mecanismos entre los cuales la educación ocupa un lugar destacado (aunque en verdad percibe que interés y educación son términos contradictorios); pero, en todo caso, el cambio afecta solamente a unos pocos, a la élite y, además se trata de un cambio que ya no es histórico en la época positiva, sino que se determina científicamente, es decir, dentro de lo dado. En todo caso, es verdad que en Comte una nueva psicología colectiva debe quedar restablecida, y por eso precisamente —en contra de las advertencias de Stuart Mill— se despreocupa tanto de la psicología individual que el inglés postulaba, como de la economía la cual, siguiendo a Sismondi, constituye para él, en grado eminente, una ciencia histórica, si es que tiene rango de ciencia. En todo caso no somete el cambio a las enseñanzas de una ciencia social positiva concreta. Lo que hace es prescindir de la política. Su política positiva es un arte científico en el cual sólo se tienen en cuenta los intereses y las fuerzas colectivas. Las pasiones

individuales, por ejemplo, parecen serle indiferentes. Su concepción es histórica, ciertamente, pero prescinde también de la política, aunque tampoco la sustituye por otra ciencia sectorial como no sea la pedagogía.

Para Tocqueville las cosas son de otra manera. En cierto sentido, los procesos de cambio sociocultural discurren paralelos al cambio histórico y lo preparan, formando entre sí una unidad. Las creencias que acaban por configurar un estado social determinado contienen posibilidades de desarrollo que se van traduciendo en modificaciones en lo material de la sociedad y en el modo de hacer de los hombres. Llega un momento en que los principios de los que surgen las creencias que cualifican ese estado social, de alguna manera han agotado todas sus posibilidades, cuya realización tiene lugar mediante la reforma, pero sin excluirse la posibilidad de acciones violentas. La reforma constituye una especie de cambio histórico parcial, limitado, sobre todo lento en el seno del cambio global que inaugura de modo vago e impreciso una época histórica. El sujeto del cambio son, por otra parte, las naciones, forma ausente tanto en el propio Comte como en Stein o en Marx, pero que, sin embargo, consideraba Hegel esencial. Cuando surgen en el horizonte, debido al enriquecimiento histórico, nuevas posibilidades, sobreviene de manera difusa al principio, es decir, en la sociedad y en la cultura, la crisis, la cual culmina cuando trasciende a la política, es decir, cuando alcanza al Estado planteando la legitimidad del poder y sus usos. Como en Stein, que el conflicto desemboque en la reforma o en la revolución (política) es cuestión de las circunstancias más que una exigencia necesaria. No reduce el cambio a una acción revolucionaria, sino que significa una intensificación de la acción política, de manera que llega a tener trascendencia histórica, en cuanto de alguna manera cambian los usos del poder e indirectamente se modifican los de la sociedad. Según Tocqueville los conflictos tienen un origen psicológico inmediato, aunque sus causas pertenecen al orden social. Por eso, también como en Hegel, son los estados de conciencia generacionales los que determinan el cambio histórico y su naturaleza, si bien, a su vez, las generaciones históricas se ordenan en clases dentro de la sociedad en la cual tiene lugar el conflicto: en rigor las clases dominantes cuando pierden es porque psicológicamente no son capaces de defender su causa (lo cual comprendió asimismo Marx, pero lo explicó sólo sociológicamente). Por eso, los regímenes se hunden cuando son objeto de menosprecio general y raramente por un acto de fuerza. *Lo esencial del cambio histórico no consiste tanto en revolucionar las estructuras como en restablecer la paz en los espíritus.* En realidad, la evolución de las estructuras es previa y es la que crea la conciencia de nuevas posibilidades. De ahí que la concepción de Tocqueville, como la de Hegel, como la de Stein en su primera parte sea netamente política y en consecuen-

cia histórica. La sociología, la economía y las demás ciencias sociales se ponen al servicio de la explicación de la historia política (si bien la historia no consiste sólo en explicación).

El cambio revolucionario puede carecer de sentido histórico. Se ha observado que, en efecto, las revoluciones sociales se convierten con frecuencia en reacciones. Mientras la revolución política inscribe en el *tempo* histórico la vida colectiva de una nación, aquéllas pretenden alterar solamente lo social e incluso lo cultural sirviéndose como mecanismo de la dictadura (la cual es inevitable por el despropósito de la empresa: modificar de un solo golpe el nudo gordiano de la historia). La reacción de Burke contra la revolución francesa, la de Hegel o la de Tocqueville respecto al mismo acontecimiento se entienden como la fina percepción de que aquélla había, en verdad, rebasado lo político para actuar directamente sobre el campo de lo colectivo, por lo cual implicaba necesariamente una vuelta al despotismo siquiera enmascarándolo con sus fines doctrinales, en la imposibilidad de cambiar de golpe la conciencia colectiva. La reacción del último y de otros muchos contemporáneos frente a la revolución posterior de 1848 es sumamente reveladora al respecto. Para Tocqueville las revoluciones sociales son casi un engaño: se proponen mucho más de lo que pueden. Suscitan tales esperanzas que el desengaño concluye en la anarquía. No es que se oponga a sus fines pero piensa que éstos pueden y deben lograrse *indirectamente* a través de la acción política que es la verdadera liberadora. Un caso, sumamente significativo por tratarse de un político práctico, es el de Metternich a quien la clara comprensión de la naturaleza de esas revoluciones modernas le llevó incluso al lado de la reacción. La revolución social, en fin, constituye un acto sumamente ambiguo, que explica cómo los sistemas modernos más reaccionarios han pretendido justificarse en su nombre. Lo que no ha hecho ninguno todavía es justificarse a sí mismo por haber hecho una revolución política.

Si la historia es historia de la libertad, es también la historia del poder o del Estado; es decir, de la política como acción liberadora (de energías sociales, por otra parte), pues en ese sentido constituye un intento para librarse de las presiones de lo colectivo y no para incrementarlas. Pero las revoluciones sociales al insistir en el aspecto «material» de la vida humana, en lo colectivo suelen conducir por su lógica interna a una situación en la cual la idea misma de la libertad pierde su significado. Superan la historia a fuerza de ignorarla.

El progreso material es, ciertamente, concebible sin necesidad de que despierte otras aspiraciones en los hombres, especialmente en aquellos pueblos que carecen de una tradición de libertad o en las cuales esta es una palabra vacía. Aunque cabe sugerir, ciertamente, con J. Plamenatz, que «en nuestro

mundo, tal como es, el progreso material trajo y sigue trayendo con él aspiraciones» (63). Por eso, como ya sostenían Comte y Proudhon, la idea de que los Gobiernos «fuertes», «apolíticos» son necesarios para promover las oportunidades de sus pueblos, no es del todo falsa. Pero, por lo menos, subsiste la grave duda de si el Gobierno político no puede conseguir también, a la larga —indirectamente— (¿o incluso en un plazo menor?), mejores resultados y sin el sacrificio de la dignidad humana (de la libertad) de varias generaciones. Mientras una nación no se adapte mediante la práctica cotidiana de sus componentes al ritmo de la historia, siempre se hallará en peligro; uno de ellos, el de desaparecer como tal nación. Por lo tanto, el Gobierno «fuerte», «directo», tiende a perpetuarse eternamente. Después de todo, las críticas de Tocqueville, Bonald, Donoso y las actuales sobre la sociedad de «consumo», en el fondo coinciden todas en denunciar un tipo de sociedades en que faltan decisiones políticas pero sobran milagros en la parte material de las mismas que, en último término, no dejan reposar a los hombres para que piensen en sí mismos.

Las revoluciones y los cambios sociales son dudosamente liberadores. La revolución social suele ser obra de demagogos que hacen imprescindible en ellas su profesión. En medio, sólo hombres excepcionales como Mirabeau o Lenin, destacan por su clara percepción de los principios que quieren injertar en la vida colectiva. No buscan que sus conclusiones se llevan a efecto en un plazo inmediato ni tampoco, en verdad, sacrifican su inteligencia de la realidad a sus deseos de poder. La política de Fernando hizo posible que, varias generaciones después, España rigiera como Imperio mundial la historia universal y el genio de Richelieu o el de Cronwell sólo se pusieron de manifiesto cuando transcurrido bastante tiempo se comprendió que habían puesto los fundamentos de la hegemonía francesa o de la superioridad de Inglaterra. El gesto de Pitt al percibir que en Alemania se podía ganar América pertenece a este mismo orden. El hombre fuerte o el ideólogo hubiesen querido ganar América en la misma América o hubiesen deseado asegurar el predominio francés sometiendo directamente a Alemania en lugar de dejarla independiente pero dividida, según los mismos principios que en Francia fortalecían la unidad, etc.

La historia no consiste «en los cambios que sufren las estructuras sociales» (64), sino en un cambio de las actitudes espirituales que conmueven aqué-

---

(63) *Consentimiento y obligación política*, Méjico, 1970, apéndice a la 2.ª ed., página 162.

(64) H. GERTH y C. W. MILLS: *Carácter y estructura social*, Buenos Aires, 1968, capítulo XIII, 1, pág. 349.

llas en cuanto les confieren un sentido. Los cambios institucionales, siendo necesarios no son suficientes y verdaderamente son sólo aparentes. La alienación exige, para superarla, la satisfacción del espíritu y no su perpetua tensión sin solución de continuidad.

El cambio histórico es una consecuencia, en verdad, de los cambios en la cultura y en la sociedad, cuando las ideas-ocurrencia han ido socavando la masa de las creencias llegan a un punto en que éstas exigen otra configuración. Pero es necesario ese cambio para que la nueva forma actúe, asimismo, coactivamente, pero como sin sentirla, como una presión social sin la cual no hay comunidad. Sus consecuencias se proyectan por eso a largo plazo y sólo en la historia se reconocen en sus resultados; es decir, en la práctica social cuyas bases le corresponde echarlas, por lo tanto, a la acción política. Es así cómo «la forma de cambio histórico característica de una época determinada, será, en mayor o menor grado, una inferencia de los tipos de integración que prevalecen en la estructura social que estamos examinando» (65). No obstante, la concepción de Gerth y Mills, quienes por excepción se han ocupado del cambio histórico en la literatura sociológica moderna, se aproxima a la de considerarlo un precipitado del cambio social, sin tener en cuenta la diferencia entre el tiempo histórico y el tiempo social ni los tiempos estocásticos culturales intermedios. En el fondo, según ellos, una sociedad estaría a la misma altura que otra con tal que sus instituciones fuesen equivalentes. Permanecen aferrados a la tradición continuista, la cual, dentro de la sociología se ampara —dudosamente— en la autoridad de Max Weber. Precisamente la significación del cambio histórico estriba en que rompe la continuidad aparente de las estructuras. Y aún dentro de cada época adquiere relieve como poda o simplificación de la estructura social. El acto político destinado a durar clarifica la trama social. No es acumulativo sino liberador. Paradójicamente sólo así resulta creador, porque pone al descubierto una nueva dimensión de la realidad. Por eso, en el plano de la filosofía política el cambio histórico requiere la reflexión sobre su legitimidad, cuestión que resulta indiferente desde el punto de vista del cambio sociocultural pero capital en la perspectiva del cambio histórico. Este requiere legitimarse como fundado en lo que continúa, pero justamente en la medida en que abre ante una sociedad el futuro que racionalmente lo justifica. La legitimación suscita la adhesión sentimental; la justificación, el asentimiento racional. Pero legitimación y justificación se identifican de la misma manera que la acción histórica es el envés de la acción política.

---

(65) *Ibidem. Id.*, pág. 372.

III

CAMBIO Y LEGITIMIDAD

El resultado del auténtico cambio histórico es la legitimidad de la nueva forma de vida política. La conciencia queda entonces satisfecha. El cambio histórico significa, pues, un cambio de régimen. Y viceversa, un cambio en el cual el nuevo régimen no se legitima es un falso cambio histórico; lo cual quiere decir que, por debajo del brillo y de las apariencias externas subsisten, en verdad, las mismas formas de coacción social que, antes de producirse la alteración de que se trata, se *sentían* como injustas, ilegítimas: se sigue reclamando la acción política. En un régimen legítimo la presión social existente no se siente como tal sino como perteneciente al orden natural. He ahí por qué del cambio histórico sólo el historiador puede dar cuenta, y también por qué el anhelo del cambio suele revestir la forma de reivindicación de derechos naturales. No hay auténtico cambio histórico cuando éste se hace a costa de la legitimidad del régimen o el que se instaura no llega a ser espontáneamente obedecido.

No cabe una prueba material, si sirve el término, del camino histórico. Pero «lo que verdaderamente existe es la creencia humana en la legitimidad del poder, la esperanza en su poder bienhechor y la conciencia que se tiene de la existencia de su fuerza» (66). La acción política tiende indirectamente a legitimar, a consagrar ante la conciencia colectiva el enriquecimiento cultural, reconciliándolo con lo que Comte llamaba la existencia social. El nuevo orden político restablece la adecuación de la cultura, del horizonte, a las condiciones sociales dando *sentido* a la vida comunitaria. He ahí, dicho sea de paso, por qué durante el siglo XIX el tema de la comunidad vino a constituir el centro de la meditación de los grandes sociólogos historiadores sustituyendo al de la emancipación del individuo que es el que de verdad ha impulsado todos los movimientos modernos. El orden social capitalista (Marx) o el orden industrial (Saint Simon-Comte) o el modo de vida democrático (Hegel-Tocqueville), etc., introducían una situación nueva ante la cual los supuestos del orden burgués continental resultaban, *de facto,* inconsecuentes o incompletos. Rota la comunidad percibían todos ellos, aunque cada uno a su manera, que lo mismo que en el psicoanálisis la realidad del individuo debe coincidir con la de su grupo, así en la historia el individuo sólo se comprende a través de la comunidad históricamente articulada. De ahí, también, la idea de

(66) B. DE JOUVENEL: *El poder,* l. I, c. I, págs. 40-1.

alienación. La socialización viene a constituir cómo el mundo obejtivo que, frente al mundo natural, los grupos sociales le transmiten a la nueva generación. Lo moral es como el metalenguaje de ese mundo objetivo pero sería inadecuado pensar que se trata de una moral geométricamente perfecta. La ética expone los términos de la acción por lo que resulta preciso que excite, además, la impetuosidad; esto no puede conseguirlo sólo la educación, que para los liberales y, en general, para los herederos de la Ilustración constituía la panacea universal (67). Rota la legitimidad tradicional era preciso, además de justificar la acción política moderna, establecer una nueva legitimación, la cual, pese a M. Weber, quizá sólo cabe establecerla como tradición. Se intenta, pues, por todos los medios, fundamentar el auténtico modo democrático de legitimación. Si para el individualismo prerrevolucionario lo esencial era el derecho de resistencia, después de la revolución, más o menos triunfante, el problema consistia —y en cierta medida consiste todavía— en legitimar la vida comunitaria.

Eso revela una vez más como el mero cambio social, según suele entenderse, como cambio en lo material de la sociedad, no comporta un cambio global, el cual supone siempre un cambio en la moralidad colectiva (68). Dicho de otra manera, todo cambio histórico realiza alguna clase de libertad,

---

(67) «Una moral geométricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad.» J. ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo*, V, pág. 71. El tema propio de la ética es primariamente la acción. La historia trata de las condiciones en que se llevan a cabo los diversos tipos de acción. Pero todos éstos quedan apresados en la malla de la acción política que los sintetiza y los historifica. Por lo mismo la historia total es historia política.

(68) «Una crisis de legitimidad es una crisis de cambio social. Por lo tanto, deben buscarse sus raíces en el carácter del cambio en la sociedad moderna. La crisis de legitimidad ocurre durante una transición hacia nueva estructura social.» S. M. LIPSET: *El hombre político*, Buenos Aires, 1968, c. III, pág. 58. LIPSET confunde cambio social y cambio histórico, aunque su obra contiene valiosos materiales para una posible precisión de esta última categoría. He aquí un resumen de las valiosas reflexiones de P. L. BERGER-TH. LUCKMANN. Para ellos, la legitimación «constituye una objetivación de significado de "segundo orden"». Por eso, «no es indispensable en la primera fase de la institucionalización, cuando la institución no es más que un hecho que no requiere apoyo ni intersubjetiva ni biográficamente, porque es evidente por sí mismo a todos los interesados. El problema de la legitimación surge inevitablemente cuando las objetivaciones del orden institucional (ahora histórico) deben transmitirse a una nueva generación... La unidad de historia y biografía se quiebra ... deben ofrecerse "explicaciones" y justificaciones de los elementos salientes de la tradición institucional. Este proceso de "explicar" y justificar constituye la legitimación... En otras palabras, la legitimación no es sólo cuestión de "valores": siempre implica también "conocimiento"... La legitimación no sólo indica al individuo por qué debe realizarse una acción y no

lo cual no tiene lugar mediante el cambio social cuantitativo (69). Y el cambio cultural más bien tiende a disolver el ἦθος.

Ahí es dónde, agudamente, relegó Tocqueville los problemas sociales a un segundo plano. Percibía que estos sólo tienen una «solución» política (la cual nunca es rígida ni exacta) y, de otro modo, se prolongan perpetuamente sin fruto. Unicamente estableciendo los mecanismos para que las posibilidades históricas del principio democrático se desarrollaran sin trabas hasta las últimas consecuencias, de manera que impregnasen la práctica social, podría solucionarse sin peligro la permanente disputa contemporánea. He ahí por qué el tema de la legitimidad de los regímenes tomado de Montesquieu ocupa el centro de sus meditaciones que culminan en el análisis de las actitudes morales. Al patentizarse las nuevas posibilidades históricas, debido a los cambios habidos en el seno de la sociedad, el Estado, como guardián del principio del estado social anterior, suele quedarse retrasado, manteniendo en vigor unos usos políticos y un derecho inadecuados a las nuevas circunstancias y al nuevo sentimiento moral. Si no accede al cambio tórnase ilegítimo a los ojos de todos, por lo que la discusión política misma se convierte en una lucha en torno a intereses materiales, ya que no se *cree* en la política. Al Estado no se le ve entonces como depositario de una concepción moral que, en el mejor de los casos, se percibe como invigente, sino como celoso custodio de los intereses de las clases o los grupos dominantes. Aparece ahí la revolución social que es esa permanente conmoción que agita a todo el cuerpo de la sociedad, precisamente porque no existe una autoridad que todos reconozcan como legítima ni siquiera la disposición para reconocer la posible legitimidad del poder. Surgen los dictadores fingiendo tener aquélla y exigiendo que se les atribuya ésta, carismáticamente, a su propia persona; pero, en verdad, sólo cuentan con el engaño y, desde luego, con la fuerza; se apoyan en las esperanzas que suscitan, pero cuando no pueden satisfacerlas todas, acaban consumiéndose: los grupos insatisfechos rehacen sus fuerzas y los favorecidos, habiendo comprendido ellos mismos la verdad, sólo quieren conservar su posición sin creer en quien se la otorgó.

---

otra; también le indica por qué las cosas son lo que son. En otras palabras, el "conocimiento" precede a los "valores" en la legitimación de las instituciones». *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1968, II, 2 a), págs. 120 a 123.

(69) «Ninguna rebelión ha trastornado cualquier campo de la civilización sin provocar una transformación colateral de la moralidad. Y como toda revolución es la realización de alguna clase de libertad, la relación entre libertad y moral se manifiesta claramente en los acontecimientos revolucionarios.» P. SCHRECKER: Op. cit., c. XX, página 338. Aunque este autor restringe el concepto implícito de cambio histórico a sucesos revolucionarios, ha captado, sin embargo, el elemento de moralidad que éste entraña.

El poder legítimo, en palabras de Jouvenel, es aquel que «por una recíproca costumbre, ha acomodado sus propios intereses con los de la sociedad» (70).

a) La conexión entre la teoría y la práctica

La práctica social y cultural, como pura actividad dentro de un orden de posibilidades históricas se somete a las reglas que de éste derivan. Su propio despliegue lleva hasta ese horizonte desde el cual se pueden pensar nuevas potencialidades de acción. Sólo pueden ser pensadas pues pertenecen sus principios a posibilidades históricas todavía no asumidas, pero, en verdad, ya la idea de pensar «implica la idea de una *aportación* dentro del mundo del espíritu. El espíritu se siente como más *cargado* después de la emisión de un pensamiento» (71).

De ahí la desconexión entre la teoría y la práctica, entre la realidad pensada o ideal y la realidad efectiva y la creciente ausencia de sentido de las acciónes humanas que carecen de regla; o peor aún, cuyas reglas resultan ya contradictorias. Hegel concibió profundamente la verdad de su propio axioma de que todo lo real es racional. Es el modo de presencia de la realidad válido para una generación, para un grupo, para una nación, para una civilización... La vida pensada puesta en acto es la vida real auténtica, la vida coherente con su propia temporalidad; pero resulta irrealizable mientras las normas de la interacción humana no sean comunes (72). Por eso el poder deviene ile-

---

(70) *El poder*. l. I, c. I, pág. 38. A fin de cuentas, escribe este mismo autor, «lo que verdaderamente existe es la creencia humana en la legitimidad del poder, la esperanza en su potencia bienhechora y la conciencia que se tiene de la existencia de su fuerza», *ibidem*, págs. 40-41. LIPSET ha percibido que la legitimidad «implica la capacidad del sistema para engendrar y mantener la creencia de que las instituciones políticas existentes son las más apropiadas para la sociedad». Op. cit., c. III, pág. 57.

(71) J. BENDA: *Du style d'idées*, París, 1948, I, 6, pág. 31.

(72) BERGER y LUCKMANN hablan de la legitimación por medio de totalidades simbólicas. «El universo simbólico se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo.» Su función es poner cada cosa en su lugar. Ahora bien, «el universo simbólico ordena asimismo la historia y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Con respecto al pasado, establece una "memoria" ... Con respecto al futuro, establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales». Op. cit., II, 2, a, págs. 125 y 133.

gítimo, fáctico (73). El cambio histórico es el restablecimiento de la unidad mínima del grupo, del *consensus*. Por eso no hay oposición entre éste y el poder. No se conciben desligados entre sí. El poder *crea* nuevos símbolos en los cuales intenta que arraiguen las actitudes humanas (74).

El cambio histórico requiere y supone, pues, un poder capaz de inspirar esa confianza que hace previsible del modo mínimo indispensable (es la idea de seguridad) las acciones de los individuos en una comunidad. En este sentido hasta los Gobiernos absolutos pueden ser legítimos (75). Sólo requieren una condición: que estén de acuerdo con los tiempos (tanto con el tiempo social, de cada sociedad, como con el tiempo histórico); de otra manera serían asimismo arbitrarios, pues el Gobierno arbitrario es el que se sitúa fuera de la temporalidad histórica, allí donde los súbditos, sin embargo, han alcanzado la conciencia histórica o un cierto nivel histórico. O sea, donde el pueblo constituye a la vez una nación. La sensibilidad de las naciones es sensibilidad histórica. He ahí por qué todo gobierno, para inspirar confianza, tiene que someterse él mismo, siempre y en todas partes, a sus propias normas. De lo cual es incapaz el gobierno que se coloca fuera de la historia. Este recurre, lógicamente, para conservarse a la práctica de un rígido aislacionismo histórico. Pero si no lo consigue tiene que actuar arbitrariamente; tórnase con ello ilegítimo y prepara su destrucción, pues se justifica entonces como perteneciente al orden natural de las casas el derecho de resistencia que es asunto del sentido histórico.

El cambio histórico, por eso, en cuanto se formula como una cuestión de legitimidad, eleva la conciencia que se critica a sí misma a una reflexión total, superadora de la crítica, por sí sola, siempre insuficiente.

Comporta, pues, una meditación sobre el orden político adecuado, perfecto. La discusión acerca de la legitimidad de los regímenes no se disuelve nunca en una controversia legalista (aunque quizá empieza así), pues, justa-

---

(73) Y por eso el poder es «menos un objeto de conocimiento lógico que de conocimiento histórico», B. DE JOUVENEL: Op. cit., l. I, c. I. pág. 38. Tiene interés recordar que el equivalente de poder es, en griego, *dynamis*, en latín *potentia* y en alemán *Macht*, que procede de *mögen* y *möglich*, y no de *manchen*, que quiere decir, simplemente, hacer.

(74) «Es por las actitudes de los demás por las que se sostiene un poder, tanto social como político; es sobre las actitudes y conductas de otro sobre las que se funda todo proyecto, corto o largo, mediano o vasto.» B. DE JOUVENEL: *El arte de prever el futuro político*, 5, pág. 69. Cfr. nota 72.

(75) También JOUVENEL señala cómo, en la Monarquía francesa del antiguo régimen, «la previsibilidad se encontraba asegurada por el principio de legitimidad», siendo, desde hace unos dos siglos, «el sistema mejor reglado, más resistente y flexible», el inglés. *Ibidem. Id.*, 18, págs. 408-9.

mente lo que está en duda es el derecho existente como un todo. La disputa acerca de una determinada norma legal que se quiere introducir o modificar aunque no se planteen verbalmente sus repercusiones en la totalidad del orden jurídico y ni siquiera se perciban éstas de modo inmediato, puede tener el relieve de un cambio histórico en potencia. Por ejemplo, la introducción de una ley aboliendo la esclavitud o aquella que la reintroduce estableciendo alguna suerte de trabajo obligatorio, o determinado tratado internacional, o sobre la libertad de expresión o de conciencia, etc. En estos casos lo que se cuestiona son los principios políticos, su vigencia o invigencia histórica. Por eso la discusión sobre la legitimidad pertenece a la ética y la legitimidad de los regímenes no se puede resolver apelando a la legalidad establecida. He aquí por qué las que Bryce denominaba constituciones rígidas llevan en sí mismas el germen de su destrucción; pretenden sustraerse a la historia e ignorar la moralidad.

La reflexión sobre lo político al desembocar en controversia acerca de los principios, pertenece al orden ético. Pero, a partir de aquí se impone por sí sola la meditación filosófica acerca de la realidad en sí misma y sus diversos modos de presencialidad. Desde Platón hasta Hegel, los grandes filósofos han meditado sobre lo absoluto inducidos por sus preocupaciones terrenales, promovidas casi siempre por las condiciones efectivas de la vida en común. En esos dos grandes pensadores, por ejemplo, su pensamiento acerca de la significación ontológica del Estado constituye el centro que hace inteligible su filosofía.

La reflexión sobre el cambio histórico, como experiencia, acaba convirtiéndose en filosofía política (76). Constituye, pues, la mediación necesaria entre la teoría y la práctica.

b) Cambio histórico y ética

Si el principio de la ética, la idea, el bien en sí mismo, es inmutable, el análisis sociológico y la síntesis política que hacen efectiva la acción histórica,

---

(76) Como dice ZUBIRI, el problema de la sabiduría no es sino el problema mismo de la inteligencia: «la ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre *posee*, sino el despliegue de una inteligencia *poseída* por la verdad». «Nuestra situación intelectual», II, pág. 35, en op. cit. «Una bien entendida filosofía de la política —escribe R. WISSER comentando a JASPERS— en cuanto apertura de posibilidades humanas, hace que se mantenga despierta la realización del ser y de la mismidad del hombre, y que no sean éstos amortajados por una ideología política o una filosofía politizada.» *Responsabilidad y cambio histórico*, Buenos Aires, 1970, I, 3, pág. 117.

ponen de relieve que las reglas de la acción moral varían con las condiciones de cada orden político, pues, en verdad, la actitud moral precede a la política (77).

Pero, justamente, como la verdad sólo podrá saberse al final, por lo pronto la historia constituye «el registro de la acción humana», la cual consiste en un esfuerzo y tiene, por lo tanto, una significación ética más profunda. La acción no es un puro funcionalismo que excluye toda connotación histórica sino que toda acción es ética en la medida en que es histórica (78).

No sólo por lo que a la intencionalidad se refiere —que el fin a que tiende *(in-tendere)* sea bueno en sí (lo bueno en sí, desde el punto de vista del acto concreto se halla transido de historicidad)— sino porque es responsable. La responsabilidad, empero, viene determinada por el conjunto de condiciones, horizonte incluído, en que el acto tiene lugar; es decir, que deriva su norma del orden total en que se inserta (79).

---

(77) «La política (en tanto que teoría) exige que el individuo comprenda la realidad histórica y política tal como es en sí misma; pero a fin de que sea aceptable y accesible para el individuo, debe partir de la moral. Pues la moral es la primera dentro del orden del conocimiento, para el individuo, justamente porque la política lo es en el de la realidad. Toda reflexión filosófica sobre la política tiene, pues, su origen en la reflexión moral.» E. WEIL: *Philosophie politique*, París, 1971, 7, págs. 18-9.

Por su parte, dice LIPSET: «Mientras la eficacia es fundamentalmente instrumental, la legitimidad es valorativa. Los grupos consideran legítimo o ilegítimo un sistema político según la manera en que sus valores concuerdan con los propios...». En opinión de este autor, las crisis de legitimidad «constituyen fundamentalmente un fenómeno histórico reciente, subsiguiente a la aparición de profundas divergencias entre grupos que se hallan capacitados, debido a la comunicación de masas, para organizarse en torno de valores diferentes a los que primariamente se consideraban como los únicos aceptables». Op. cit., c. III, págs. 57-8. Se podría resumir con LE BON que «la función del filósofo consiste en indagar lo que hay de creencias antiguas bajo cambios aparentes y descubrir lo que bajo la corriente movible de las opiniones hay de revelador de las creencias generales y del alma de la raza». Op. cit., l. 2.º, c. IV, II, pág. 187.

(78) «La historia es el registro de la acción humana. La acción humana es el esfuerzo consciente del hombre para sustituir unas condiciones menos satisfactorias por otras más satisfactorias. Las ideas [¿ocurrencias en el sentido de ORTEGA?] determinan qué condiciones han de considerarse más o menos satisfactorias y qué medios han de ser manipulados para alterarlas...» L. VON MISES: *Theory and History*, Yale, 1963, capítulo X, 4, pág. 224.

(79) Medir la responsabilidad de los personajes por sus intenciones pertenece a la psicología, no a la imputación causal. Sin embargo, en la medida en que es cierto que las mayores generalizaciones de la historia «no son proposiciones acerca de los procesos de la misma, sino acerca de los que en ella actúan, es decir, los hombres» (G. C. HOMANS: *La naturaleza de la ciencia social*, c. II, pág. 52), «resulta indispensable, en todo caso, separar la responsabilidad histórica de la responsabilidad moral. La culpabilidad

La acción responsable toma en consideración las consecuencias a las cuales tiende, lo que separa la acción ética, por una parte, de un mero ejercicio de lógica objetiva. Por encima de ésta se pone la lógica de las consecuencias que se limita a calcular las relaciones causales (teleológicas), pues considera anticipadamente el resultado de la acción, no sólo con respecto al sujeto que la pretende, sino con relación al conjunto de individuos con los cuales se convive. Por eso entre los griegos, un pueblo sumamente político, la lógica de las controversias políticas consistía, ante todo, en discusión, diálogo, dialéctica. Político era sinónimo de orador y la retórica el arte de discutir dialécticamente acerca de la política (80).

La acción humana es poder, y en este sentido libertad (81) que trasciende de sí misma en grado mayor que en ningún otro sector de la acción humana incluído el económico al cual se concede excesiva importancia (por ejemplo, la sociología política y gran parte del pensamiento político actual no son otra cosa que economía disfrazada); justamente porque las afecta a todas. Sólo la esfera religiosa podría llegar a compararse en sus posibles efectos a la esfera política. En otros tiempos incluso ésta le estuvo subordinada. Son los dos factores que, en verdad, pueden llegar a constituir auténticos vínculos comunitarios, abrazando la vida humana en todos sus aspectos (lo cual no quiere decir que lo humano se reduzca a lo político o a lo religioso, sino precisamente lo contrario). Es justo que en las épocas críticas descienda el interés por ellas cuando sus formas están tan gastadas que nada pueden atar. Su lugar lo ocupan los mitos, las supersticiones en diversas formas y las ideologías. Las ideas religiosas de una época están tan unidas con la fe religiosa como las ideas políticas se hallan en «indisoluble nexo con la fe filosófica» (Jaspers).

Si lo político es el lazo que une (lo mismo que la nueva religión), de ahí que el acto político que da lugar al cambio histórico sea simplificador. La acción política parece por eso un tanto bárbara (el *revival* religioso no es asunto de teólogos, sino, en verdad de profetas). Al tener que trascender y abar-

---

de los actos ni se suprime ni se disminuye por la contradicción o la pureza de los motivos». R. ARON: Op. cit., III, 1.ª, II, pág. 211.

(80) El poder es causa de libertad. Esta significa el salto entre la situación y el resultado de la acción; de ahí su carácter histórico en cuanto es el poder —como dice H. ARENDT— emergente del grupo humano *como grupo o reunión de hombres*. Por eso, lo político abarca los demás sectores de lo humano (pero como su piel). Cfr. de H. ARENDT: *The human condition*, Chicago, 1970, 28, págs. 199 y sigs.

(81) La máxima de JASPERS, «filosofía y política tienen que coincidir», apunta a la coincidencia entre la libertad y el poder; ambos no tienen por qué estar contrapuestos de modo que la revolución política puede guardar también relación con una «revolución en el modo de pensar» (KANT), como comenta WISSER en op. cit., I, 3, página 117.

car a todas las demás, tiene que situarse a un cierto nivel formal, generalizador capaz de abrazarlas haciéndose comprensible en general. Todo cambio histórico implica, de alguna manera, un acto constituyente cuyo primer fruto es una constitución o una modificación de la existente. En ella se establecen los principios de los cuales todo lo demás será la consecuencia, tal vez imprevista incluso, en aquel momento fundacional (82).

Por eso, «hasta mediados del siglo XIX apenas se podía filosofar sin hacer filosofía política» (83). Hoy la filosofía política prácticamente no existe, y apenas la filosofía social pretende sustituirla.

c) Cambio histórico y orden político

Debido a las peculiares condiciones tanto del pensamiento antiguo, tan político, como a las del pensamiento cristiano, tan religioso, la filosofía occidental apenas se hizo cuestión de la posible disyunción entre la teoría y la práctica. Incluso en muchos momentos de cambio en los cuales tenía lugar esa separación nunca se planteó como un problema, si bien no faltaron pensadores como Guillermo de Occam que lo toca dramáticamente, o como Descartes y los pensadores ingleses —Hobbes, Locke, Hume y, después, los utilitaristas de Bentham— todos los cuales lo resuelven a su manera sin penetrar en sus implicaciones. Pero siempre se conservaba una posibilidad pues el saber práctico (*frónesis*) se consideraba como parte integrante del *corpus* filosófico general dentro del cual ocupa un lugar predominante. En un racionalista tan extremado como Espinosa la filosofía es eminentemente ética y contiene los principios o reglas del obrar humano y una doctrina concreta sobre la felicidad. Wolff mismo, que señala el apogeo de la tradición racionalista, en este punto divide la filosofía en dos partes: filosofía general y filosofía práctica, íntimamente trabadas entre sí. Después, salvo en Hegel sobre todo, la filosofía política pierde su raigambre o se mezcla ya con otras ciencias en las cuales tiende a apoyarse hasta perder no sólo su autonomía sino hasta su identidad.

No obstante, como los sujetos de la acción política son individuos humanos ésta tiene dos dimensiones fundamentales. En cuanto sirve a la experiencia piensa sobre los asuntos políticos tal como ellos son, integrando la historia y la psicología porque, en efecto, por una parte, fuera de las unidades psíquicas que son los individuos humanos, no le son dadas a nuestra experiencia

---

(82) «Los portadores de las decisiones políticas simplifican, por eso, la complicada estructura de las realidades que les rodean.» TH. SCHIEDER: Op. cit., IV, pág. 97.

(83) L. DÍEZ DEL CORRAL: «Ortega ante el Estado», en op. cit., pág. 48.

otros hechos espirituales. Pero, al mismo tiempo, la psicología sólo puede constituirse como ciencia mediante una inconcreción, abstrayendo las realidades objeto de estudio de su conexión histórico social y sólo puede desenvolverse en constante relación con ella (84). La sociología soporta, empero, esta relación, pues los individuos sólo son humanos (o sólo actúan humanamente) en los grupos. De ahí que si la sociología misma únicamente tiene sentido en esa conexión, hay que lamentar el hecho de su alejamiento de la historia (85). Combinando ambas dimensiones constituye, sin embargo, la filosofía crítica (86) que impulsa a la reflexión sobre el orden político a un nivel en el cual la acción humana posee sentido integral borrándose la distinción entre la teoría y la práctica (87).

---

(84) W. DILTHEY: Op. cit., I, VIII, pág. 75.

(85) M. BLOCH, en *Apologie pour l'histoire*, París, 1967, c. I, I, pág. 1, se quejaba así: «Los sociólogos de la escuela durkheimniana le hacen un lugar [a la historia]. Pero es para relegarla a un pobre rinconcito de las ciencias del hombre: especie de calabozos donde, reservándole a la sociología todo lo que les parece susceptible de análisis racional, precipitan los hechos humanos que juzgan, a la vez, los más superficiales y los más fortuitos».

(86) «En la filosofía crítica —escribe HEGEL en el § 61 de la *Lógica* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), Madrid, 1917—, el pensamiento es concebido como subjetivo, y su último e invencible carácter es la universalidad abstracta, la identidad formal; el pensamiento viene, de este modo, a oponerse a la verdad, que es universalidad concreta en sí. En esta suma determinación del pensamiento que es la razón, las categorías no tienen razón de ser. El punto de vista opuesto está en concebir el pensamiento como actividad sólo de lo particular, y declararlo, por este camino, igualmente incapaz de comprender la verdad.» En el fondo es esta la situación presente de la sociología oscilante entre una u otra posición sin elevarse a la reflexión, necesaria, sin embargo, «para aprehender lo que hay de verdad en los objetos y acontecimientos, así como en los sentimientos, en las intenciones, opiniones, representaciones, etc...». La reflexión «en todo caso» produce, «por lo menos», el efecto de «transformar los sentimientos, las representaciones, etc., en pesamientos», § 5. No obstante, dentro de la sociología misma comienza a percibir con claridad un cambio de actitud y a postularse una «sociología reflexiva», como hace, por ejemplo, A. W. GOULDNER: *The Comming Crisis of Western Sociology*, Londres, 1972. Para este autor, *A reflexive sociologie would be a moral sociology*, 13, pág. 431. Además, *A reflexive sociology is an historically sensitive sociology*, pág. 507.

(87) Pero «todavía menos que las teodiceas, las *sociodiceas* no justifican la condición de los hombres», pág. 41. Y es que si bien de forma distinta que las ciencias naturales, «la sociología crea una distancia entre el mundo en que se vive y aquél en que se piensa. A nuestras costumbres, a nuestras creencias, incluso a aquellas que son sagradas para nosotros, les atribuye despiadadamente el adjetivo "arbitrario". Nuestras experiencias vividas en su riqueza única, en su indecible profundidad las sustituye por los indicadores. No quiere conocer más que los actos que se repiten, las clases manifiestas o latentes; cada uno llega a ser uno entre varios, anónimo, falto de

Con el positivismo cuya vigencia comienza, como observara Tocqueville, con la revolución de 1848, la práctica se separa de la teoría (Comte había establecido la separación teórica entre ambas; pero en su sistema la verdad es que no se lleva a cabo y sólo tiene un valor metódico). Los saberes de la frónesis se escinde de sus supuestos metafísicos y se disuelven los criterios de conceptualización de la acción. Se pierde la prudencia o *sagesse* como cualidad del hombre completo ajena a la especialización, y se abandona, por consiguiente, la reflexión crítica. La realidad ya no es más pensada sino abstraída de los hechos. Con ello en la política y en la historia y en los demás saberes humanos se impone la explicación causal sin exigencia de reflexión acerca de los hechos mismos los cuales quedan separados del pensamiento. Sólo vale lo «coherente». Se pierde el significado de la acción humana a pesar del apogeo de las filosofías de la acción. Se escoge el conocimiento cierto, pero banal, que fotografía lo que está presente descartando otras modalidades de presentación de la realidad que no se ajustan al método. Se elude el riesgo de la especulación, del pensamiento libre que fácilmente puede ser declarado ajeno a la ciencia. Basta con que no se ajuste a un método convenido. La filosofía *ad cautelam*, inventada por Descartes, llega a sus últimas consecuencias que, respecto a la vida en común, se traducen en el nihilismo y en la exaltación securitaria del valor supremo de la repetición. Un positivista consecuente como Taine, decía que la imitación es el fundamento de la vida colectiva. Todo pensamiento se denuncia como idealismo y se ignora su capacidad de *realizar* la realidad. Se sustituye por innumerables y exhaustivas descripciones. El neopositivismo que rechaza las proposiciones lingüísticas que no corresponden a un valor convenido constituye la manifestación más reciente de la eliminación del pensar sintético y con él también queda eliminado del hacer. No queda sitio para el cambio histórico ni para la acción política. Todo son añadiduras o reiteraciones (88).

---

interés si se queda sólo en sus peculiaridades, marginal o atípico si se obstinaba en combinar los rasgos normalmente desconectados», pág. 50. «Corremos el riesgo de volver a encontrarnos, a despecho del progreso de las ciencias sociales, en una situación comparable a la de Montesquieu y de Max Weber, es decir, escindidos entre la búsqueda de explicaciones causales, a menudo válidas, pero siempre parciales, y la crítica sociopolítica», pág. 42, en R. ARON: *De la condition historique du sociologue*, París, 1971.

(88) Cierto que, como ha dicho ZUBIRI profundamente, «la filosofía es también, en verdad, eterna repetición» —«Hegel y el problema metafísico», Op. cit., pág. 222—, lo mismo que la religión en cuanto ambas se refieren a lo esencial. La experiencia hace, sin embargo, que tanto la filosofía como la religión profundicen en el saber de su objeto. Es en ese sentido como son eterna repetición. También la realidad absoluta se concibe como eternal.

La ética deja así de ser un saber normativo de la acción y se transforma en moral de situación (es decir, ahistórica). Las consecuencias políticas no se hacen esperar. Sa abandona, por ejemplo, en nombre de la *Realpolitik*, la regla de oro de la diplomacia europea —el último, quizá, que se atuvo a ella con rigor fue Metternich— consistente en no acorralar nunca al adversario hasta dejarle sin alguna salida. De la mano de la mentalidad científica los hechos mandan y el saber reflexivo se archiva. La ética, falta de sentido, se refugia en especulaciones formales (neokantismo) o se reduce a equilibrar intereses (utilitarismo), especie de moral bastante endeble aunque meritoria como *Ersatz*. El Estado, sin principios o ateniéndose a fórmulas que, en verdad, esconden intereses, no sólo se debilita sino que entra en un período de crisis permanente. Lo político conviértese en el campo acotado del oportunismo, sin otra relación con la responsabilidad histórica que esa mística referencia en la que no se cree por quienes lo invocan, al tribunal de la historia (89). Pero eso simboliza que ya no son las generaciones presentes las que pueden juzgar sobre la decisión política sino que el juicio político cae fuera de su alcance. Piérdese así la conciencia de la tensión que aboca al cambio histórico cuyo objeto es sintetizar las realidades materiales y las necesidades espirituales objetivas. Sobre la política misma se teoriza como un mero quehacer técnico, perfectamente calculable.

Es decir, como un específico quehacer que, al quedarse fuera de la historia, cree alcanzar su máximo grado de responsabilidad repitiendo y llevando a cabo como ideal público aquello que, por su esencia, pertenece a lo privado.

DALMACIO NEGRO

---

(89) «Es solamente la moral —la moral histórica en principio, la moral pura a continuación— la que confiere un sentido a la historia, la que justifica y juzga la ley y sin la cual la ley no constituye más que la expresión de lo arbitrario tiránico...» E. WEIL: *Philosophie morale*, París, 1969, 18, d), pág. 132. La moral de la convicción procede de la profundización de la experiencia religiosa y a su modo es asimismo histórica. La distinción entre ética social e individual procede de esa doble raíz en conflicto a menudo en el hombre concreto, especialmente en momentos de crisis. Su síntesis da lugar a la ética personal. Pero sobre esto, vid. en J. L. L. ARANGUREN: *El protestantismo y la moral*, Madrid, 1954, espec. 1.ª, III, págs. 13 y sigs., como la religión natural se define como justicia, siendo religioso según JENOFONTE aquel que sabe lo legal respecto de los dioses. Desde el cristianismo la religiosidad añade una enorme dosis de intimidad en el trato con los dioses, quedando relegado su aspecto legal al ritual. Es decir, lo público puede no coincidir con lo privado. Sobreviene entonces la crisis. Uno y otro pugnan por imponerse.

RÉSUMÉ

Dans un exposé antérieur "Sobre el cambio histórico" (Sur le changement historique), REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *núm. 183-184 de Mai-Août 1972, l'intérêt se concentrait sur ce concept qui, pour diverses causes, a été à peine développé; on le confond fréquemment avec d'autres apparemment similaires. Le même cas s'est produit pour la philosophie politique, à peine reconnue actuellement comme discipline et tout au plus intégrée à d'autres également supposées similaires. Avec cela l'éthique même a perdu contact avec la politique de façon qu'à cette époque si hautement politisée il semble bien qu'elle n'a rien à dire à part quelques maximes rationnelles faisant appel à la bonne volonté des acteurs politiques. Le "social" absorbe tout, oubliant ce qui fait véritablement de l'homme un "animal politique".*

Cependant le concept de changement historique, exigé de plus en plus par les faits contemporains, non seulement situe la réflexion politique dans le domaine philosophique sinon qu'il détermine la relation entre l'éthique et la politique. Un examen des conditions du changement historique met effectivement en évidence le fait que celui-ci est l'objet de l'action politique proprement dite, qui consiste précisément dans la reconnaissance de ces conditions et dans le calcul des possibilités historiques, ainsi que dans la manipulation et même la configuration des mécanismes adéquats. Les formes de changement historique sont donc discutées, et surtout la portée de la réforme et de la révolution (politique et sociale). Finalement est considérée comme partie essentielle de ce changement le thème de la légitimité des régimes, aspect dans lequel est inévitable la considération philosophique de la nature du politique étant donné que c'est là que la réflexion politique oblige à prêter attention à l'ordre éthique afin de délimiter ce qui est publique de ce qui, également par nature, appartient au privé. En fait, le changement historique implique la détermination de ce qui correspond à chacun de ces domaines.

SUMMARY

In an earlier essay entitled "Sobre el cambio histórico (Concerning Historical Change), which appeared in REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *N.° 183-184 of May-August 1972, attention was drawn to a concept that for varous reasons, has hardly been developed, being frequently confused with others presenting apparent similarities. Mucho the same can be said of political philosophy in general: hardly existing today as a discipline, it forms at*

best a part of others supposed to be related it. Ethics have thus been severed from politics: in a highly "political" period the former seem to have nothing to offer beyond a few rational maxims encouraging good will among the actors on the public stage. The "social" aspect absorbs everything and the real reason why man is a "political animal" is forgotten.

But the concept of historical change, every day more relevant in the light of contemporary events, situates political thought within the domain of philosophy and determines the relationship between ethics and politics. Examination of the nature of historical change shows clearly how this is the object of political action properly so called, since the latter consists precisely in recognition of the former, in calculation of historical possibilities and in handling and even shaping the appropriate mechanisms. The present essay analyzes the differents types of historical change, with special reference to (political and social) reform and revolution. Legitimacy of political regime is established as an essential part of historical change. Philosophical consideration of what is "political" and what is not becomes necessary at this point. It is here too that politics must have recourse to ethics in order to determine what is by nature public and what private. Historical change consists in the shifting distribution of competences between these two spheres.