

Sobre "Individuo y Sociedad"

*Por el Dr. José GAOS, Ex-Rector
de la Universidad de Madrid. Miembro
de la Casa de España en México.*

“INDIVIDUO y sociedad” es una expresión corriente. Y es, ya ella sola, la expresión de la concepción también corriente de las realidades expresadas: del individuo y de la sociedad. Realidades que, por medio de la conjunción “y”, se yuxtaponen como términos distintos, opuestos. Oposición que se extrema hasta la subordinación de uno de los términos al otro, incluso hasta la anulación de uno de los términos por el otro. El individuo *reduce* la sociedad a los individuos. Para el universalismo, la sociedad *trasciende* de los individuos y es *principio a priori* de ellos. Es sabido, y sufrido, cómo estas concepciones se traducen en las realidades históricas de nuestros días.— Sin embargo, es posible que las relaciones en que corrientemente se conciben sociedad e individuo no se ajusten a la verdadera realidad tanto como a buen seguro se da por supuesto. Inducir a comprobar si es o no así, es el propósito de este artículo. Si la posibilidad resultara comprobada, la consecuencia debiera conducir a revisar las realidades mismas y en definitiva a modificarlas.

El lugar filosófico de la teoría del individuo y la sociedad es la teoría ontológica y lógica de los todos y las partes. Ya la concepción corriente de ambas realidades concibe de hecho la sociedad

como un todo y los individuos como sus partes, todo y partes concebidos a su vez con arreglo a la concepción también corriente de los todos y las partes en general. Porque hay una concepción corriente de los todos y las partes en general. Todos los todos serían de la misma naturaleza, y lo mismo, consecuentemente, sus partes. Todos los todos serían de la naturaleza de los todos *materiales* que son cada una de las cosas materiales, naturales o artificiales, una piedra, un panecillo, y de los todos *colectivos*, los grupos como un rebaño, un regimiento, pero también un mobiliario; identificadas, como siendo de una misma naturaleza, estas dos clases, en apariencia tan diferentes, de todos.— La percepción presenta las partes de los todos colectivos como realmente independientes, y los todos materiales dividiéndose o siendo divididos constantemente en partes reales. Como consecuencia, se conciben las partes de todos los todos de una manera análoga, como partes independientes, reales, efectiva o potencialmente. Los todos son concebidos a su vez como reduciéndose exhaustivamente a sus partes.—Es así como el individualismo concibe individuo y sociedad. La sociedad es el todo colectivo de las partes independientes realmente que son los individuos, y la realidad de la sociedad se agota en la de estas sus partes.

Frente a estas concepciones corrientes, la filosofía contemporánea ha divulgado la idea de la existencia de dos clases, sumamente, si no radicalmente distintas, de todos y de partes. Existirían, ciertamente, todos de la naturaleza que acabamos de indicar bajo el nombre de todos colectivos y materiales. Pero existirían, además, otros todos. Podemos llamarlos todos *orgánicos*, por ser los organismos, los seres vivos, su más patente encarnación e inmediato ejemplo. En estos todos que son cada uno de los organismos vivientes, las partes, las de la célula, las células, los órganos, los miembros, no son ni pueden hacerse *independientes* entre sí al modo de los muebles de una habitación, las reses de un rebaño, los

pedazos de una piedra o de un panecillo. Por el contrario, sólo son reales en una *interdependencia* peculiar. Al mismo tiempo, el todo no se agota en sus partes, es algo más que meramente ellas, trasciende de ellas, e, incluso, lejos de reducirse él a sus partes, son éstas las que no son reales sino *en él* y *por él*, que resulta así fundamento, principio, de ellas. Para expresar estas diferencias, la filosofía contemporánea ha divulgado también los términos de *suma* y *todo*. Los todos materiales y colectivos de la concepción vulgar serían *sumas*. Los organismos serían *todos*, con los asimilables a ellos; denominación en la que se expresa, notoriamente, la idea de que verdaderos *todos* solamente lo son los orgánicos y sus similares, de que los materiales y colectivos no son propiamente *todos*.

Es palmario que en relación con ideas como éstas hay que poner las concepciones organicistas y universalistas de la sociedad. Son bien conocidas las asimilaciones que se han hecho de la sociedad a un organismo—y están bien refutadas. Pero las refutaciones del organicismo, clásicos ya uno y otras, no equivalen a una refutación del universalismo más reciente. El organicismo asimilaba sociedad y organismo miembro a miembro, y por tanto de un modo forzosamente figurado. Pero en la sociedad puede encontrarse, sin figura alguna, sino en un sentido muy propio, un todo de la naturaleza —estructura formal y dinamismo funcional— de los todos orgánicos.

Pero frente a todas estas ideas y concepciones, corrientes y filosóficas, hay motivos para plantear, por lo menos, dos cuestiones. Es posible que la distinción de sumas y todos no deba considerarse como un tratamiento definitivo del tema de los todos y las partes. Y, sobre todo, es posible que la sociedad y sus individuos sean un todo y unas partes de un orden absolutamente *sui géneris*.

Las partes de los todos materiales y colectivos son percibidas, incluso, como independientes, porque son concebidas como partes concluidas y encerradas en sí mismas, como partes estáticas, inertes, como partes meramente materiales, o, con más rigor, como las partes de la mera extensión. No se cae en la cuenta de que partes así no se dan realmente ni siquiera en los todos considerados por la filosofía contemporánea como meras sumas. Un todo, cualquiera que sea, no puede reducirse exhaustivamente a partes semejantes. Precisamente cuando las partes fuesen así, es cuando más necesaria, y por ende efectiva, sería la existencia en el todo de otros ingredientes que tales partes, a saber, ingredientes unificadores de las partes en el todo, ingredientes totalizadores de las partes. Una suma es algo más que los sumandos: la operación, la síntesis, que los adiciona. Los pedazos en que un objeto material puede partirse están unidos, totalizados, en él por una fuerza de cohesión que es menester sea vencida para que la fragmentación se produzca. Relaciones múltiples, complejísticas, se tienden entre los integrantes de un grupo, regimiento o rebaño, por mucho que soldados o reses nos parezcan individualidades terminadas en sí mismas —y un mobiliario no lo sería sin las relaciones establecidas entre las piezas, por lo menos la colocación y disposición que les son dadas, por el mueblista o por el que arregla la habitación.— El intento de concebir estos ingredientes totalizadores como partes de otra índole que las totalizadas por ellas, como partes totalizadoras de las demás, conduce a un regreso *in infinitum*, y como partes totalizadoras de las demás y de sí mismas, a concebir ya las partes totalizadas como totalizadoras de sí mismas, o los ingredientes totalizadores como aquellas partes de las totalizadas por las que éstas se totalizan a sí mismas. Pero todo esto concluye en una concepción de las partes de todos los todos, y no solamente de los orgánicos, como partes dinámicas, abiertas, en relaciones mutuas. Ahora bien, esta concepción de las partes absorbe la trascendencia del todo a ellas. Porque el todo resulta y

deja de resultar trascendente de las partes en la medida en que, por ser concebidas éstas como conclusas o como dinámicas, es menester o injustificado concebir aparte de ellas ingredientes de totalización, que dan cuerpo al todo trascendente.

Si así fuese, no cabría distinguir entre diferentes clases de todos y partes por la naturaleza conclusa o dinámica de las partes y la meramente aditiva o trascendente del todo. Las diferentes clases de todos y partes se distinguirían por la naturaleza de los ingredientes relacionantes y totalizadores de las partes, dinámicas en todos los casos. Pues bien, desde este punto de vista individuos y sociedad se presentarían como unas partes y un todo imparangonables con todos los demás por la naturaleza absolutamente *sui géneris* de los ingredientes relacionantes de las partes dinámicas que serían los individuos y totalizadores de estas partes en el todo social.

Con el término de individuo se da expresión a realidades muy distintas, como lo son efectivamente aquellas a que se aplica.— Etimológicamente, individuo designa una realidad por la propiedad de la unidad indivisible, que le caracteriza en sí mismo o sin relación a otros entes. Sin embargo, en el sentido en que corrientemente se entiende el término prevalece la representación de su distinción por respecto a otros entes, principal, si no exclusivamente, del mismo orden. Es que no deja de haber una relación entre la indivisibilidad, la unidad del ente y su distinción respecto de otros o la pluralidad de los entes: se trata de términos correlativos.— De términos correlativos que son función de la interioridad o intimidad del ente. Lo inorgánico como la piedra tiene la individualidad, muy impropia en todos los sentidos del término, de la divisibilidad sin límites en relación con la *naturaleza* de la cosa —piedras son los pedazos de una piedra y los pedazos de los pedazos. Divisibilidad análoga a la de la extensión pura, que es mera exterioridad, como la piedra carece de un interior propiamente

tal, o que no pueda ponerse al exterior sin menoscabo de la naturaleza de la cosa. Ésta divisibilidad se halla emparejada, pues, con la posibilidad del cambio de lugar o dis-localión de las partes, sin menoscabo de la naturaleza de la cosa, de que es un caso particular la señalada *indiferencia* de lo interior y lo exterior. La individualidad del astro pudiera no resultar distinta en definitiva de la de la piedra, si se considera indiferente la diferencia de los tiempos transcurridos entre la formación y la destrucción o desaparición de la piedra y del astro, y estos procesos como equiparables físicamente. El cristal pudiera representar, en cambio, un paso hacia la individualidad orgánica, primera en un sentido propio. Salvo las más elementales y rudimentarias, la individual orgánica no es divisible sin alteración de naturaleza, y, en relación con esta indivisibilidad, sus partes, las células, órganos o miembros, no son dislocables, ni hay indiferencia de interioridad y exterioridad, sino un verdadero interior que no puede ponerse al exterior, todo esto, también, sin que se produzca aquella alteración.

Pero el individuo humano que forma parte de la humana sociedad, aun cuando empiece por ser individuo orgánico, es individuo en un sentido único y eminente —que hace que también el todo de tales partes, la sociedad, sea un todo *sui generis*—. Doctrinas filosóficas tradicionales enseñan como principio de individuación la materia. No deja de haber fundamentos, empero, para pensar que un reino de espíritus puros fuera un reino de mónadas absolutamente incommunicables, de individualidades absolutas—que, contra quienes se imaginan, animados, v. gr., de un impulso erótico, que solamente espíritus puros se fundirían, en realidad solamente pueden entrar en relación —por ende también en la más estrecha, íntima, posible —espíritus *encarnados* o *incorporados*, o que el medio comunicante, el principio desindividualizador, socializador, sería la carne, la materia, precisamente. En todo caso, los ingredientes de los individuos humanos totalizadores

de ellos en la humana sociedad son de índole absolutamente irreductible a la de los ingredientes de los individuos orgánicos totalizadores de los mismos en cualquier todo que sea—familia animal, especie o reino de la vida, naturaleza entera. Los individuos orgánicos se necesitan con reciprocidad *biológicamente*; los individuos humanos en cuanto tales, *vitalmente*. Hay una infranqueable distancia de índole, naturaleza o esencia entre la necesidad biológica que un viviente tiene, por caso, de sus progenitores, y la necesidad vital que unos de otros tenemos los individuos humanos. Ser hombre consiste en vivir un conjunto de actos como los de percibir el mundo circundante, sentir amor o aversión por las cosas y las personas convivientes en él, etc., es decir, en actos que tienen por su propia naturaleza estos *objetos*, y que por tanto no pueden darse sin ellos. En este conjunto de actos en que la vida y el ser del hombre consisten, ocupan aquellos cuyo objeto son nuestros *prójimos* un término primero, fundamental, por respecto a aquellos otros que tienen por objeto *cosas*, no personas. La convivencia entre *nosotros* es *condición* de *nuestra* convivencia con todo lo demás, que es en un sentido mucho menos propio *con*-viviencia. El hombre necesita, pues, de los demás seres humanos, no sólo como de la *causa* o el *medio* biológico que son también los animales padres o los alimentos que unas especies suministran a otras, sino como *objetos* de los *actos* en que consiste su vida, esto es, su ser específicamente humano. Ahora bien, estas relaciones de *actualidad* y *objetividad* son esencialmente distintas de toda relación aun de *finalidad* meramente biológica, no se diga de causalidad física.

El individuo humano no es, pues, real sino en su convivencia con los demás, esto es, como realidad *social*. Consistentes en actos que los tienen con fundamental reciprocidad por objetos, los individuos humanos son partes eminentemente dinámicas, abiertas, relacionadas, totalizantes de sí mismas en el todo social. Correlativamente, éste no los trasciende. La sociedad es real—y el término

tiene sentido—tan sólo como *sociedad de* individuos. La unidad del individuo humano y la pluralidad de los individuos humanos están en la relación *sui géneris* que puede expresarse diciendo que la naturaleza humana, la humanidad, se realiza en pluralidad de individuos, cada uno con su inalienable unidad, en Humanidad. Esta es una cuestión con buen sentido: ¿por qué la humanidad, la naturaleza humana, no se ha realizado en un solo individuo humano, al modo como según ciertas doctrinas escolásticas coinciden en un ente único la especie y el individuo angélicos? Puede responderse: porque la humanidad, el ser hombre, consiste en actos que no pueden a su vez ser sin otros hombres por objeto. Lo primero que se necesita para que un ser humano exista es que por lo menos exista otro, existan dos. El hombre no puede darse sino en pluralidad. “Sólo entre todos los hombres se llega a vivir lo humano”.—El carácter de partes dinámicas, abiertas, relacionadas, que dan a los individuos humanos los actos en que consiste su vida, su ser, no se opone a la interioridad constitutiva de toda individualidad en sentido propio, antes bien coopera a que se realice como la interioridad en un sentido eminente y único que llamamos *intimidad*. Únicamente los individuos humanos tenemos intimidad y por ello somos individuos en un sentido excepcional y supremo. La intimidad se constituye en la conciencia de sí misma y esta conciencia no se produce sino en el seno de la convivencia, como intestina reacción contra ésta y secesión de ella, que recíprocamente se articula como tensión de las partes secesivas (cf. el sentido de la intimidad como relación entre personas).

Lo que antecede basta para confirmar que individuo y sociedad son dos correlativas *abstracciones*, en cuanto tales igualmente irreales. Y que real es únicamente la *concreción* de los individuos *en* la sociedad *de* ellos. Lo que sucede es que ésta realidad concreta es sin duda *vivida*, pero no puede ser ni *pensada*, ni *expresada* verbalmente. El concepto, y el término que lo expresa, son, por su propia

e indespojable naturaleza, instrumentos de abstracción, de un apartar de la realidad partes que, en cuanto apartadas de la realidad, son irreales, ficticios entes de razón. Basta, por ejemplo, simplemente proponerse hacer una teoría del individuo, para que *ipso facto* éste sea representado en una abstracta, irreal independencia de los demás, con quienes empero cada uno de nosotros nos *con-vivimos*. Basta proponerse hacer una teoría de la sociedad, cultivar la sociología, para *co ipso* representarse la sociedad como el conjunto y la vida *físicos* de una especie viva en la naturaleza material, o en una peculiar abstracción de la peculiar referencia a sí mismo en que cada uno de nosotros vive la convivencia con los demás. La hipótesis de la sociedad, tentación de toda y pecado de tanta sociología, es el efecto de este constituyente funcionamiento abstractivo del pensar, que la *des-vive*, que en general es un *des-vivir-se*. Pero la naturaleza humana se caracteriza por ser intrínsecamente antitética, por estar hecha de antagonismos, por ser tensión entre contrarios, alternativa tendencia hacia ellos y a reaccionar hacia su medio. En esta agónica naturaleza entra el que a la vida sea esencial *desvivirse* en el pensamiento. Al definirlo por éste—que podemos tomar aquí por sinónimo de razón—, la clásica definición del hombre lo definió, ciertamente sin haberse dado cuenta de ello, por lo que lo *desvive* en cuanto viviente—sinónimo *asimismo* de animal—o como el viviente que se *desvive*. La oposición “individuo y sociedad”, las posiciones doctrinales que ha engendrado, las realidades históricas animadas por estas posiciones—animadoras, también, de ellas—, no son más que otras tantas manifestaciones de esta naturaleza del viviente que se *desvive*, del *desvivirse* que es intrínseco a la humana vida.

Nota.—Forzosamente, en un *artículo* no se puede menos de prescindir de todas las complicaciones de la teoría de los todos y las partes, determinadas, por ejemplo, por la existencia de clases

de partes como la pata o el color de una mesa o como el estómago o la pata de un animal, así como de todas las complicaciones—principalmente, la teoría de la personalidad—de la teoría de la individualidad, una de las más difíciles—y fundamentales—de toda la filosofía. Aquel a quien interese hacerse una primera idea de lo que pueden llegar a implicar y a ser estas cuestiones, puede leer la tercera de las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl, sobre los todos y las partes, y el capítulo sobre la individualidad en el libro de H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, en las traducciones de ambas obras hechas por el autor de este artículo (la primera en colaboración con el profesor Morente) y publicadas por la *Revista de Occidente*.

En el artículo se ha prescindido también de toda la complicación que representa la dimensión temporal de la realización plural de la naturaleza humana o de las relaciones entre sociedad e historia—merecedoras y menesterosas de consideración aparte.

Por último, en relación con la idea de la naturaleza humana y la doctrina de las abstracciones del individuo y la sociedad con que concluye el artículo, pero que lo inspiran y fundan desde su comienzo, puede ver el lector, además de los escritos de Ortega y Gasset más recientes en fecha, el libro de inmediata publicación por *La Casa de España en México, Dos ideas de la filosofía*, cuyo autor es, con el de este artículo, el profesor de la Universidad Nacional de México, Dr. Francisco Larroyo.