

El Derecho Vital

INCITACIONES PARA UNA TEORIA DE LO SOCIAL JURIDICO

*Por el Dr. José MINGARRO Y
SAN MARTIN. Colaboración es-
pecial para la Revista Mexicana de
Sociología.*

(Continuación)

CAPITULO SEGUNDO

Recapitulación.

RESUMAMOS nuestro análisis. La dualidad entre ciencia y vida llega en los últimos 50 años, en lo que afecta especialmente a la consideración del fenómeno social jurídico, a su máxima divergencia. La realidad jurídica y social sigue un camino y, la ciencia, otro. Es un proceso de desvitalización, de retracción del espíritu en el cultivo de las formas, observable en todas las manifestaciones del espíritu. En el campo de lo jurídico "la razón de este proceso desvitalizador" está en la aplicación de la razón física o abstracta a una realidad por entero disímil a la realidad natural o de la Naturaleza. Para aplicar este método "naturalista" a la realidad jurídica y social hubo necesidad, primero, de postergar esta realidad, reduciéndola a pura materia del conocimiento (Stammler), y,

arrojarla después al trasfondo de las realidades sin trascendencia, erigiendo en el lugar de la realidad viva una realidad normológica, apta para la elaboración del jurista (Kelsen). El método formalista es el órgano de la desvitalización de lo jurídico, de la reducción de la sustancia jurídica a un fenómeno de pura juricidad.

Con el descubrimiento de la idea de Cultura, esta realidad de lo jurídico vuelve a hincharse de contenido. El derecho no pertenece al mundo de las realidades de la Naturaleza, sino al de las de la Cultura. El derecho no sólo es, sino que vale, y, ésta nueva realidad de vigencia, es una realidad de significación o sentido. La realidad del derecho comporta, por consiguiente, una nueva categoría más cualificativa y determinante que la puramente existencial, la realidad de "significación" que apunta al "valor" que tienen las cosas que se cultivan, no por ellas mismas, sino por implicación y referencia a los valores que adhieren o pueden adherir. El derecho no sólo es, sino que significa una realidad que trasciende al derecho mismo. La concepción tradicional de lo jurídico salta de sus goznes. La primera consecuencia, al ser considerado el derecho como un producto de la Cultura es que, lo social, condiciona lo jurídico; el fenómeno jurídico-social, por tanto, se convierte lógica y ontológicamente en social-jurídico.

El fenómeno de la significación de los objetos de la Cultura nos planteaba, a su vez, el problema de la sustantividad de los valores, el valor del valor y, por tanto, si su realidad de vigencia era una realidad de vigencia absoluta o relativa y el sentido, en tal caso, de esta relatividad, de las especies valiosas. Nuestros ejemplos hubieron de mostrarnos que hay esencias morfológicas, cuya morfología corresponde precisamente a determinadas condicionalidades extrínsecas a la esencia de las cosas mismas.

En tal punto estamos. Y esta primera relatividad de las ideas de valor —que no toca a su estructura ontológica en la que no penetramos—, y que es el problema propio de la significación de los objetos de la Cultura, nos introduce en un nuevo proceso relativizador: el que trata de las esencias individuales o singulares, el mundo de la Historia, el cual ha dado lugar a una concepción, no ya de la Historia misma, sino de la esencia misma del hombre y de lo que con ella constituye su propio mundo, el mundo de la Cultura y de los valores.

¿Qué es el Historismo?

El Historismo no es una doctrina, es más bien un movimiento compartido en mayor o menor grado por todos los pueblos de Occidente y cuyo sentido general radica en imprimir una nueva significación a la totalidad de los fenómenos de la convivencia y del hombre. Por elevar a categoría, no sólo real, sino lógica, a la Historia, se le ha llamado, con palabra no exenta de la objeción polémica, *Historicismo* o, aun mejor, *Historismo*. La Historia ya no es el sistema de la sucesión de los acontecimientos humanos, sino el sistema (la fisiognómica, dice Spengler) del acontecer de la Cultura, porque ésta sucesión no es una mera sucesión temporal, sino que se resuelve, como ha demostrado el Historismo, en una incrementación y en una diversificación, es decir, en una doble evolución en el tiempo y en el espacio. Las Culturas son organismos, sometidos como todos los seres vivos, a las formas peculiares de su interior estructura.

El tránsito de la Historia en *historidad*, de la mera sucesión temporal en categoría del cambio o de la transformación, es el acontecimiento espiritual más extraordinario sobrevenido a la Humanidad desde el Renacimiento. Las perspectivas y posibilidades del historicismo son, en efecto, tan sorprendentes, que no es ninguna temeridad anunciar, entre las cosas que advienen, un ciclo historicista, en el que la Humanidad gire en torno de las conquistas del Historicismo como desde 1600 ha girado en torno de las del racionalismo. Este movimiento que, como todos los grandes acontecimientos espirituales, hinca sus raíces en la antigüedad griega, en la concepción platoniana y neoplatoniana del mundo, en Plotino y en las doctrinas de la Stoa, tiene su origen inmediato en los grandes pensadores e historiadores del siglo XVIII, en la corriente subterránea que fluye paralela al gran movimiento iluminista, a través especialmente de Shaftesbury, de Leibniz, de Vico, de Montesquieu, de Hume, de Herder y de Goethe; que se insinúa en el prerromanticismo de Francia e Inglaterra hasta hacer eclosión en el romanticismo general europeo y que culmina en el vitalismo historicista de Dilthey, en la obra del gran historiador alemán Ranke y en la de los historiadores y pensadores alemanes de nuestros días con una profunda percusión en todos los demás países. El movimiento historicista viene a representar por eso un movimiento de protesta contra el racionalismo en el que confluyen, lo mismo el nuevo empirismo de Brentano, de Külpe y de Husserl, que el tempora-

lismo-intuicionista de Bergson, como todas las demás tendencias que buscan imprimir una nueva significación a los fenómenos de la vida individual y social.

A la luz de esta concepción mundo y vida cobran nueva fisonomía. La vida humana, en su integridad, aparece sometido a una evolución incesante —que no es una evolución biológica, superadora y rectilínea—, sino una evolución integradora, susceptible de descensos, de contracciones y de desviaciones, a una evolución “humana”, en la que las grandes individualidades rectoras desempeñan un papel decisivo. Los grupos sociales, las comunidades, las sociedades, se desenvuelven en planos de estructuración, inmanentes a su propio desarrollo, en ciclos de evolución específicos, aunque no inmutables. Ciencia, Arte, Estado, Derecho, etc., son productos de la vida humana y cambian incesantemente con ésta. Con ella cambia toda la constelación de los valores humanos. No hay ningún absoluto intemporal, o, por mejor decir, atemporal; todo absoluto está inserto en el módulo de una circunstancia. El hombre no es racional, lo irracional coexiste, no fortuita ni episódicamente, sino constitutivamente en todo hombre. La razón no es, por tanto, pura razón, cuyos contenidos sean independientes del tiempo, sino razón temporal, de contenido variable, en la que alientan aspiraciones y deseos auténticamente humanos.

Se trata, por consiguiente, en lo fundamental, de una nueva visión de la realidad o, como dice Troeltsch, de “comprender la realidad, no de reelaborarla”. La razón histórica no ha surgido por un hallazgo intelectual, sino de las propias cenizas de la razón abstracta, cuando ésta se ha mostrado impotente, como así acontece en todas las mutaciones del espíritu, para apresar el sentido de la realidad y domeñarla. El historismo implica una interacción de libertad y de necesidad, la creación de nuevos y peculiares productos surgidos de un punto central interior, de una idea estructuradora. Su aplicación al campo de lo jurídico es cosa todavía inédita. Sin pretensión alguna de originalidad y con el deseo de servir a la hora en que vivimos, vamos a intentar una primera proyección de lo que serían estos principios aplicados al dominio de la convivencia, a la relación del hombre con el hombre en lo que ésta tiene de más cualificadamente fundamental, en la relación vinculatoria de lo jurídico. Pero antes nos va a ser todavía necesario agregar unas someras reflexiones sobre los puntos fundamentales del historismo para que su aplicación ulterior al campo de lo jurídico no parezca en forma alguna caprichosa.

Estos puntos fundamentales —evolución, estructura, individualidad, etc.—distan mucho de alcanzar una elaboración definida. De ellos se habla mucho en obligado apoyo a la doctrina, pero sus estructuras son todavía indecisas. Son problemas cuya solución requerirá la cooperación de los hombres por largo tiempo. Que nadie, por tanto, me culpe de lo que voy a decir. Ni yo tengo ninguna autoridad ni la simulo. Me limito a subrayar el contorno de estos problemas sin la pueril pretensión de resolverlos.

La idea de evolución.

La idea de evolución surge siempre que hay que explicar el fenómeno del cambio. El hecho de la variabilidad, dentro de la permanencia, de los productos humanos, es demostrativa de la evolución de estas creaciones del hombre, cualquiera que sea la forma que revistan. Sin embargo, no es la idea de la pura variabilidad, la que cualifica la idea de evolución. Hay que dar un paso más e inferir, del puro hecho de la variabilidad, la necesidad y universalidad de tal variación. En tal caso, el ser de las cosas está en el principio mismo de fluir, del devenir incesante, como pensaba Heráclito, y las cosas son porque son cambio.

El reconocimiento del hecho de la variabilidad no cuesta gran esfuerzo, pero su determinación, la determinación de la esencia de la variabilidad o del cambio, presenta dificultades insuperables. La variabilidad, el cambio, no puede reducirse a concepto, escapa a la determinación lógica; es insusceptible a la aprehensión racional por su misma irracionalidad. El fluir es por esencia lo indeterminable; es un mar sin riberas, sin principio ni fin. El devenir, decía Platón, está excluido de la esfera del ser y rige únicamente en la de los fenómenos. Descartes refuerza esta concepción. Sólo existe —dice el autor del Discurso sobre el método— lo claro y lo distinto. No es, pues, el acontecer como tal el que puede dar lugar a esos cortes y fracturas de la vida que son las ideas claras y distintas. Se explica así que la mente occidental, empapada de racionalismo, avezada a transportar los esquemas lógicos, estáticos y espaciales de la razón física, a la determinación de todas las manifestaciones de lo real, repudiara el concepto del cambio por su misma indeterminabilidad. Ha sido preciso un largo proceso de lucha de las existencias contra las esencias, de lo real contra lo conceptual, de la vida contra la Lógica, un período de madurez de la mente occidental que hizo exclamar ya a Nietzsche: *Fiat vita, perdat veritas*, para que la categoría del cambio, con todas sus consecuen-

cias, se instalara definitivamente en la conciencia occidental con pretensiones de vigencia, por mucho que su naturaleza repugne a la estructura lógica de nuestra concepción de la vida.

La dificultad no radica, por tanto, en la admisión de la variación del acontecer, sino en la determinación de su naturaleza en la tabla de nuestros esquemas conceptuales. ¿Se trata, en efecto, de un simple desarrollo de las cosas mismas, o, su cambio, la variación del acontecer, es un cambio determinado por condicionalidades extrínsecas a las cosas mismas? El mero desarrollo de las cosas por las cosas mismas, no explica el fenómeno del cambio o de la variación. Hasta la evolución biológica de Darwin tiene que acudir a la concurrencia de factores internos y externos al cambio mismo; los seres evolucionan por una confluencia de factores internos, somáticos, y externos, por adaptación y readaptación a un ambiente.

El hecho del mudar incesante, del eterno fluir de las cosas, el cual no es una pura sucesión ni siquiera una integración, sino una incrementación o superación en la que los estadios superiores no sólo contienen de alguna forma o manera a los inferiores, sino que los desbordan y superan, explica la hipóstasis tan cara a los siglos XVII y XVIII de la idea de perfección a la que progreden las sociedades por ley natural a su propio desarrollo. Esta idea de la perfección o del bienestar (das *Wohlfahrt*, de Leibniz) que luego se resuelve en la idea del "progreso" indefinido de Condorcet, es una solución mecanicista de la vida humana producto del aliento optimista del racionalismo en los grandes siglos de constitución de la Ciencia Natural, cuando, a la vista de los gigantescos avances conseguidos por ésta, se creyó en la posibilidad de transportar sus métodos a todas las demás ciencias con el mismo éxito. Esta concepción optimista de la vida sobrevive hoy en la conciencia de grandes masas y, su invalidación, es una de las tareas más ingratas y apremiantes de la hora actual. Pero, ya en Voltaire, esta línea del progreso indefinido, se descompone en una serie de ascensos y descensos de la razón, en una lucha de la razón en la que no es siempre la razón la que vence. Voltaire, gran burgués del siglo de la gran burguesía espiritual y refinada de Francia, sentíase interesado, por cima de toda otra preocupación, en defender aquel tesoro de refinamientos y exquisiteces, aquellas DOUCEURS DE LA VIE, en que tan a gusto se movía su alma refinada y escéptica, y, hasta llegó a pensar que en aquel siglo XVIII, la Francia, su Francia, había llegado a la cima por el triunfo pleno de la razón, y que, el papel de la inteligencia, de L'ESPRIT, se cifraba simplemente en mante-

nerse en ella y evitar su aniquilamiento por las fuerzas retrógradas de la tradición.

Pero, ya antes, en la tesis de Vico, el proceso de la Historia humana, se desarrolla en una concepción más profunda. Vico es quien, propiamente, inicia el estudio de la evolución. “La naturaleza de las cosas —dice en su *SCIENZA NOVA*—, no se cifra más que en su *NASCIMENTO* en determinado tiempo y bajo determinadas circunstancias”. Por tanto, las cosas no son por ellas mismas, sino que, su configuración, se lo da su nacimiento bajo el módulo de una circunstancia. Pero, la evolución, no sólo imprime su naturaleza específica a las cosas en su nacimiento, sino que el acontecer general humano, está supeditado a la naturaleza propia de esta evolución. “De los especiales grados de evolución del alma de los hombres, dimana el cambio del destino de los pueblos” —dice Vico. En la Historia del pensamiento social pocas veces han resonado palabras más profundas. Más tarde dirá igualmente Hume: “Sólo gradualmente asciende la Humanidad desde sus estadios más bajos a lo más altos” Para el estudio del proceso total humano, Vico, revigora la vieja doctrina de los ciclos: la doctrina del nacimiento, florecimiento, muerte y nuevo renacer de las Culturas. De esta evolución no está exento el ciclo de la regresión humana a la barbarie. “En el punto, dice Vico, en que se aproxima para un pueblo el término de la evolución, se acelera el proceso de su derrumbamiento moral, retrocediendo a la barbarie primitiva y recomenzando los eternos procesos vitales: “*Corso e ricorso*”. Esta concepción viconiana, teñida del más profundo pesimismo, ha reaparecido últimamente en la visión apocalíptica de Spengler al estudiar el destino de los pueblos como morfología de sus culturas.

El prerromanticismo de Francia e Inglaterra y la eclosión romántica europea popularizaron la idea de evolución como consecuencia de su admiración férvida por el pasado. Por obra de los poetas y críticos de la segunda mitad del siglo xvii y del xviii. Roma, Grecia y el antiguo Oriente, remozan el encanto prístino de sus Culturas originarias. La pasión anticuarista y la investigación sabia corren paralelas a este movimiento general. La vilipendiada Edad Media es rehabilitada al fin por Montesquieu como parteadora del institucionalismo moderno al descubrir éste el fundamento objetivo, la razón íntima de la justicia señorial. En Burke culmina este sentido vital de la evolución de las creaciones humanas por su *pathos* genial de la unidad entre pasado y presente que alienta en su famosa definición de la sociedad que para el sentimiento específicamente inglés se identifica con el Estado: “Una comunión en toda ciencia,

en todo arte, en toda virtud y en toda perfección, y, como los fines de una tal comunión no pueden lograrse por el transcurso de unas generaciones limitadas, hay una comunidad no sólo entre los que viven, sino también entre los que han muerto y los que todavía no han nacido". (*Reflections on the Revolution in France, 1790*).

En los siglos XVIII y XIX los telares alemanes van tejiendo paciente-mente la idea de evolución hasta Dilthey. Möser, Hamann, Herder, son sus principales artífices. En Goethe culmina este movimiento que, en su esencia íntima, finca sus raíces en el neoplatonismo, en una tradición panteísta ininterrumpida en la conciencia de Occidente desde Plotino. Goethe dice a Eckermann en una de sus conversaciones: "La divinidad es activa en lo viviente, no en lo muerto; está en la que deviene y se transforma, no en lo producido y petrificado. Por eso, la razón, en su tendencia a lo divino, se aplica a lo que deviene, a lo que vive; el entendimiento se aplica a lo producido, a lo petrificado, para utilizarlo".

Dinámica de la evolución.

Pero, para nuestro objeto, todavía más decisiva que la idea de evolución, es su dinámica, la conjugación de los factores en función de los cuales se verifica esta evolución. Carlos Meinecke en su obra *El origen del historicismo (Die entstehung des historismus)*, 1933. Capítulo 6º ha dicho sobre ello las siguientes precisas palabras: "Pertenece a la esencia más íntima de la evolución histórica que ésta solo pueda manifestarse a través de la polaridad mediante una ininterrumpida tensión de tendencias contrapuestas. Los grandes movimientos espirituales cuando ascienden, se afirman y dominan en la vida, parecen revestir con frecuencia un carácter absoluto; aplastar, al menos temporalmente, cuanto se contrapone a ellos. Pero si se escruta exactamente, la verdad es que no resulta difícil percibir, muchas veces desde el principio, junto y detrás de ellos, una fuerza de distinta condición y naturaleza que, mirando el lejano porvenir, se encuentra al principio en la más estrecha comunidad vital con el movimiento triunfante, aunque predestinada a emanciparse por completo de él, para sucumbir, a su vez, víctima del mismo proceso de ascenso y descomposición, "Estructuración, reestructuración del eterno sentido de la eterna dualidad". Del carácter del observador depende que éste superador espectáculo tenga o no sentido ante la Historia, que signifique un consuelo o una desesperación, provoque un relativismo adormecedor o una fe viva a una idea, no obstante su inevitable decadencia. Esta fe hace

que se llegue a considerar, que lo que declina en esta dialéctica de la evolución, no desaparece jamás, sino que, “resurgiendo, sigue actuando”.

No obstante, a mi parecer, es en la doctrina de la trascendencia de Simmel (*Lebensanschauung*, 1919), dónde ésta idea de la evolución y de sus módulos funcionales, alcanza una significación de mayor plenitud.

La idea de la trascendencia es lo capital en la metafísica de la vida de Simmel y por eso puede también ser considerada como una metafísica de la evolución. La vida, dice Simmel, es un fluir eterno, es absoluta continuidad en que no hay partes ni fracturas, donde cada partícula compendia el todo. Pero este eterno fluir en que consiste la vida es un fluir que se trasciende a sí mismo, que desborda incesantemente sus contenidos. Por eso es la vida trascendencia. La trascendencia es immanente a la vida que es lo vital propiamente dicho —no lo inorgánico— y lo espiritual; es el último fondo o condición universal de la realidad.

Por virtud de esta trascendencia, la vida, esto es, lo vital y lo espiritual, desbordan incesantemente sus cauces, derraman y expanden incesantemente vitalidad y espíritu. La vida es siempre más vida; vida exultante y prolífera. El espíritu se hace siempre más espíritu o potencial o actual en la multiplicación cada vez más innumerable y universal de sus creaciones o productos.

Ahora bien; todo punto concreto del fluir, todo acto unitario de vida supone a la vez, un límite y la superación de este límite. En lo ético forma la raíz misma de la conducta moral: el hombre —decimos— debe superarse a sí mismo. Lógicamente tal proposición es un contrasentido porque nada puede ser lo que no es, pero la vida moral efectiva consiste precisamente en este proceso unitario en el que cada posición es puesta y superada. Todo acto de la vida es un trascender del acto mismo—algo que ya no es el acto mismo y que lo desborda. Así, la vida, que es absoluta continuidad, se integra y supera a sí misma, a pesar de la Lógica y contra la Lógica.

Pero el flujo de este trascender no discurre sin obstáculos. No es como el devenir de Heráclito, sino que, al fluir, crea formas, estructuras rígidas, productos de la trascendencia vital contra las cuales choca después su corriente y que dan lugar a los conflictos de la Historia. Estas formas y estructuras se remansan como meandros en el flujo de esta continuidad oponiendo una resistencia a veces implacable al flujo ascendivo del acontecer, se proliferan en dimensiones exorbitadas, cuando no monstruosas, pero acaban por ser absorbidas por la fuerza incesantemente creativa

del flujo vital. La vida viene a ser, por tanto, una síntesis de forma y trascendencia.

En lo tocante a la vida espiritual, las formas producidas no son sólo concreciones vitales, sino objetividades, conocimientos, valores, etc., engendrados por el fluir vital y segregados, independizados de éste, como el hijo se independiza del padre, para obedecer su propio destino. La naturaleza del fluir vital, su dinámica, depende de la resistencia que estos coágulos de la espiritualidad oponen al ímpetu creador. Para Hegel, como para el ala derecha hegeliana, estos intercambios entre el espíritu subjetivo y las objetivaciones, se realizan normalmente. Simmel —como en otro sentido los hegelianos de izquierda—, dramatiza sobre el antagonismo de ésta oposición, menospreciando el valor de éstas objetivaciones a las que considera como meras sedimentaciones o estratificaciones definitivamente sepultadas por el avance subjetivo.¹

Pero lo evidente de estas objetivaciones como tales, es la resistencia a su amputación o aniquilamiento. Fueron, en un pretérito, la razón de un momento histórico, y, por tendencia natural a la pervivencia, aspiran a supervivir a su tiempo, a ser consagradas como la razón de la Historia. Esto por una parte; pero por otra, una gran parte de estas objetivaciones, Estado, derecho, usos y costumbres sociales y políticas, etc., desempeñan una función no siempre reconocida: la de servir de apoyatura y refuerzo al mantenimiento de la convivencia frente a los avances descomedidos o tempestuosos. La tradición individualista, bajo la que vivimos, olvida con frecuencia que los derechos de la sociedad, como tal, son tan respetables como los del individuo y que, si el individuo no es para la sociedad, tampoco la sociedad es para el individuo. Son dos formas paralelas del desenvolvimiento humano y el equilibrio en toda evolución está en la compenetración y armonía entre su estática y su dinámica, entre los productos u objetividades y el impulso innovador o creatriz de una sociedad. Esto no quiere decir que la ruptura de este equilibrio y el desbordamiento del impulso creador sea un fenómeno anormal en la vida de una comunidad. Al contrario, es inherente a la propia idea de la evolución humana esta irrupción periódica del impulso vital o creatriz que desborda todas las sedimentaciones de la espiritualidad ya muertas en la conciencia social cediendo el paso a nuevas formas de la convivencia.

1 Por no disponer de los libros de Simmel en los momentos de redactar estas notas, me he servido del resumen que de la teoría de la trascendencia hace Francisco Romero, el benemérito filósofo argentino, en su libro *La Filosofía Contemporánea*.

El acontecer como duración.

La idea de trascendencia implica, además, la de duración que es una de las vías caudales del acontecer. La vida que, es absoluta continuidad; una continuidad sin fracturas ni disyunciones, se siente, en la intimidad de la conciencia, no sólo individual sino colectiva, como realidad temporal. El hombre se siente viviendo en el tiempo.

Con el tiempo nos topamos con un nuevo personaje, con un personaje extraño, cuya existencia había pasado incógnita hasta comienzos del siglo. Este increíble olvido se debe a su evidente irracionalidad y a lo que es su natural consecuencia: la imposibilidad de encuadrar en nuestras categorías lógicas esa realidad fantasmática, inaprehensible y flúida que es el tiempo.

Recuérdese la argumentación clásica de San Agustín contra el tiempo. La categoría fundamental del ser, dice San Agustín, es la existencia. Y el tiempo no existe, no tiene existencia. En efecto, el tiempo no existe sino como presente. Y, el presente —lógicamente—, no es, ya que en cuanto es ha dejado de ser, o es pasado o es futuro. Como tal presente carece de extensión, de corporeidad, de estabilidad o de permanencia, de todas las propiedades inherentes al ser. Como pasado o como futuro el tiempo tiene ciertamente extensión, pero no tiene existencia. El presente es, pues, pura función entre dos irrealidades, pasado y futuro. Luego el tiempo es una irrealidad radical.

El niño, en cuyos ojos brilla la aurora promisoriosa del tiempo, y el viejo encorvado bajo el duro peso de los años, tendrán más de un motivo, supongo yo, para sonreír de esta impecable argumentación lógica de San Agustín.

La verdad es que el tiempo no sólo es una realidad, sino la más inmediata y apremiante de las realidades de la vida individual, la que con su inexorable presencia sella, según Martín Heidegger, con un *pathos* indeleble el destino de toda existencia individual y que le hizo ya decir a Jorge Manrique, un precursor desconocido del metafísico alemán:

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en el mar
 que es el morir,
allí van los señoríos
derechos a se acabar
 y consumir.

Pero ya el tiempo ha tomado su revancha. El existencialismo lo ha erigido en suprema categoría de la realidad llegando hasta negar la esencia, el componente intemporal autónomo. "Al hombre no se le entiende sino en la Historia; él mismo es historia, síntesis viva de su pasado —su esencia es la temporalidad"— dice Dilthey.

En Bergson la intuición aprehende, en lo más profundo de la conciencia, la duración irreductible. La duración es lo inmediato del acontecer. Es un ser concreto, cualitativo y creador, la evolución creadora que destaca de sí al ser singular, individuo, no como en Hegel acontecía en que el cambio era un cambio puramente dialéctico engendrado por el desarrollo de la idea, idéntica a sí misma. El tiempo verdadero es, por tanto, la continuidad heterogénea que es de por sí y absoluta.

Pero el tiempo, no sólo se siente como realidad individual, sino que es todavía más visible como realidad colectiva. Del primitivismo a la plena madurez de un grupo social hay una serie de estadios infranqueables. Todas las colectividades pasan de la aglomeración embrionaria, de la pura coexistencia mecánica, a las formas múltiples de la solidaridad o de la interdependencia orgánica. El grado de evolución de una comunidad es fácilmente reconocible en la naturaleza de los estratos objetivos en que una colectividad traduce, consciente o inconscientemente, su peculiar manera de concebir la convivencia. Este grado de evolución es el que inviste de su especial fisonomía a una colectividad, la que constriñe inexorablemente sus posibilidades de presente y determina el sentido de su porvenir. Salvo los casos de segregación política y social en que una comunidad puede potenciar el sentido de la evolución ya existente en el pueblo que se incorpora a la nueva comunidad política, la Historia no conoce ningún caso de discontinuidad en los estadios que conducen, de las formas embrionarias de la pura colectividad a los de la despersonalización colectiva, no en formas puramente simbólicas, sino en las de la división técnica del trabajo y de la representación política. Entre la una y las otras hay lapsos de tiempo que se cuentan a veces por milenios y que sólo una lenta sedimentación de la Historia es capaz de llenar.

Pero el tiempo, tiene otra capital característica, su irreversibilidad, que es, acaso, la nota que más definitivamente cualifica a la Cultura frente a la Natura. Para el hombre la irreversibilidad del tiempo se identifica con el hecho de que su propio ser es irreversible, es decir, que no puede volver sobre sus pasos no puede volver a ser lo que ha sido y que el tiempo le proyecta siempre más allá de su propia realidad. Para Otto Weininger, "SOBRE LAS SUPREMAS COSAS" *Ueber*

die letzten Dingen) la irreversibilidad del tiempo es el problema de los problemas, el supremo enigma. El hombre quiere, ama, apetece, ambiciona, con el mismo afán inaplacable con que los animales preservan y defienden su vida. Quiere, desde lo más profundo de su alma, en una eterna renovación y superación de deseos; y, sobre su inconmensurable debilidad, proyecta los afanes más ambiciosos, las más audaces empresas. Su voluntad se yergue frente al tiempo, se adelanta al tiempo en una tensión infinita del esfuerzo. Esta tensión de la voluntad afinca sus raíces en el más profundo de los misterios. Nadie sabe cómo se origina ni por qué está siempre en marcha. Lo único que sabemos es que el hombre la renueva incesantemente, en un incesante esfuerzo, al punto de poder proclamar, como lo hace Otto Weininger: el yo como voluntad es el tiempo. Una voluntad eterna como el tiempo y, como el tiempo, un eterno fluir, una ansiedad, una tensión, una flecha disparada en el misterio de la vida.

Individualidad y tipos.

En 1780 Goethe escribía a Lavater: “¿Te he hablado, acaso, de la expresión *individuum est ineffabile* de la que infiero yo un mundo?” Estas palabras de Goethe consagran el sentido decisorio de lo individual en la historia. Pues, si como hemos dicho, el hombre es esencialmente historia, ésta no podría entenderse con suficiencia plena si no se comprende la función de lo individual en la historia. Para el pensamiento historista, el concepto de individualidad y el de evolución van unidos indisolublemente. El concepto historista de individualidad requiere como complemento un concepto determinado de evolución, es decir, un concepto que además de las notas meramente biológicas y naturales de evolución, o sea un puro desarrollo conforme a tendencias innatas, reuna, además, las notas de espontaneidad espiritual de lo que se desarrolla por sí mismo y acomode su aptitud plástica para el cambio a la influencia de factores individuales o singulares, fundiendo por tal manera indisolublemente la libertad con la necesidad.

El análisis histórico fué poco a poco descubriendo que el cariz de los acontecimientos humanos dependía, en última instancia, no de los hombres, sino del hombre individualmente considerado. Son los hombres, no las masas, los que imprimen su rumbo a la historia. Este sentido decisorio de lo individual nada tiene que ver, sin embargo, con la concepción heroica de la historia de Caryle ni mucho menos con el inhumanismo del

superhombre de Nietzsche. Se trata simplemente del reconocimiento de que todas las innovaciones humanas, todos los descubrimientos, todas las nuevas formas de la sensibilidad y de la conciencia del mundo, son obra exclusiva del individuo. La colectividad se las apropia una vez creadas viniendo por tal manera a convertirse en mostrencas, cosas de todos y de nadie. Pero todo nuevo avance humano es siempre imputable a la aptitud creativa de un individuo, de un hombre singular y concreto. La Cultura, que es el dominio de lo cualitativo, se nutre de las cualidades específicamente creativas del individuo. Esta propiedad creativa, dominadora u organizadora de ciertas individualidades, no significa en forma alguna una aptitud ni independiente ni disociada de la colectividad en que viven. Aún el hombre más genial es hijo de su tiempo y producto de una circunstancia. Pero la especial significación que revisten los acontecimientos de esta circunstancia son obra del hombre o de los hombres que operan dentro de ella.

Ya Hume hablaba en su "Ensayo sobre los principios de la Moral" Sección 8, de un "no se qué", de un *I know not wot*, de misteriosas e inexplicables cualidades de algunos hombres. Y la verdad es que el mundo está compuesto de hombres y de gente, de hombres con propia e irreductible personalidad y de hombres tópicos y comunales en los que el sentido de su vida no depende de ellos, sino de las formas vitales creadas por los demás. Del hombre, de una clase de hombre depende, en definitiva, que una función sea realizada o desvirtuada, que corporice un deber o encarne una ficción. El mecanicismo ha nublado y está aún hoy nublando la sencilla visión de ésta realidad. De ella deriva el valor insubrogable de la Cultura para el desarrollo de un pueblo, de la Cultura viva y auténtica que es la única que puede poner en movimiento el aparato de la personalidad. De la existencia de este fondo de auténtica realidad humana que es la personalidad depende que los destinos de un pueblo tengan o no un sentido, se orienten en una dirección valiosa o se conviertan en un puro forcejeo mecánico de la convivencia entre fuerzas o instintivas o ciegas dedicadas a la tarea de neutralizarse las unas a las otras.

El concepto de substancia individual o individua se da ya en Leibniz (*Discours de la Métaphisique*). Esta substancia contiene en germen, virtualmente, por el simple hecho de su existencia, la totalidad de su desarrollo. El destino de Alejandro el Grande y el de César, p.e. incidían en su naturaleza, pues "todo cuanto acontece —dice Leibniz— es sólo consecuencia de nuestro ser". La individualidad, agrega en otro de sus escritos (*Nouveaux Essai III, 3*), subsume en sí la infinitud y solamente quien es

capaz de concebir lo infinito puede poseer el principio de la individuación de ésta o aquélla cosa, lo que es una consecuencia de la recíproca dependencia de todas las cosas del Universo. Esta doctrina de la individualidad le llevó a la admisión de las mónadas, aquellas sustancias simples, inextensas, indisolublemente unidas a los cuerpos y que operan como fuerzas vivas para la estructuración de las sustancias individuales de naturaleza física, entre las cuales cuenta también Leibniz las almas humanas. (Cf. el capítulo sobre Leibniz de la obra citada de Meinecke). De aquí arranca el sentido por lo individual que conduce a la concepción goetiana de la "forma constitutiva desarrollándose por sí misma".

Leibniz restringe el principio de individuación al mundo espiritual, excluyendo el mundo físico en el que rige el principio mecánico. Pero, aun en este mundo, ve también actuante la individuación, ya que hasta en las plantas se percibe una fuerza interiormente estructuradora. Y refiere una anécdota que la evolución ulterior del pensamiento ha revestido de una significación profunda. Una alta princesa alemana, de fina espiritualidad, paseándose por los jardines de su parque de Charlottenburgo en compañía de sus admiradores, expresó la duda de que pudiera encontrarse una hoja de un árbol igual a otra hoja. Uno de sus interlocutores le respondió que nada podía ser más fácil que desvanecer su duda. Pero a pesar de los esfuerzos que hizo, le fué imposible encontrar en la copiosa foresta del parque dos hojas enteramente iguales. Leibniz agrega que de estos sencillos ejemplos y no de las cuestiones abstrusas debiera ocuparse la Filosofía. Y así comienza en la historia el viento de fronda contra el ser abstracto, contra el ser eleático que dice Ortega, el ser idéntico a sí mismo, rígido, inmóvil, estático; esto es, contra la Lógica abstracta y racionalizante que si aprehende y clasifica la realidad es sólo después de desindividualizarla y desvitalizarla.

Ahora bien; la individualidad no sólo se dá en el hombre sino en todos los productos de la Cultura creados por éste. El ser de una institución es su individualidad, la cual contiene, dentro de sus rasgos completamente individuales e irreductibles, rasgos típicos, reductibles y universalmente reproducidos. Precisamente para apartar estos elementos irreductiblemente individuales se ha instituído la consideración por "tipos" o "tipología" de los productos culturales, esas formas regresionales de vida que el espíritu humano crea en serie como el Estado, la religión, la sociedad y hasta los caracteres humanos. Es la nueva forma de consideración de las Ciencias sociales en el tratamiento de los productos culturales, una forma de consideración excluyente de su íntima, de su estructural

individualidad. Este tratamiento generalizador es sin duda útil y evidentemente inexcusable. Pero si la doctrina de la individualidad es exacta y configura el último fondo de la existencia de estos productos, su conceptualización no se agota con la determinación de los caracteres de su tipología. Hay que completarla con los de su individuación estricta en un país y en un momento determinado de la evolución de su historia. Tal forma de consideración no es ni pragmática ni relativizadora, sino propiamente objetiva, ya que se endereza a destacar la significación de estos productos como formas específicas de la actividad del hombre en el marco de una circunstancia. Y es precisamente esta individuación la que determina la auténtica significación de éstos productos. Es la forma de consideración vinculada al concepto clásico de "espíritu", en cuanto espíritu de una institución, de una ley, de un pueblo, y que responde a la razón última, a la razón decisiva de su existencia.

Teoría de la estructura.

La estructura es el supuesto mismo de la evolución individual e individualizadora, ya que lo individual no podría evolucionar en la desintegración de sus partes, sino mediante el soporte de la unidad funcional de una peculiar estructura.

La idea de estructura, de tan resonante aplicación al campo de lo psicológico, se va abriendo camino como el auténtico soporte de toda realidad, no ya sólo de toda existencia. Esta tendencia a concebir la realidad, toda realidad, lo mismo espiritual que física, como una realidad estructural y estructuradora, surge de la ambición de nuestro tiempo de resolver los complejos de la experiencia en la propia instancia en que se revelan en vez de relegarlos a hipotéticos supuestos o instancias secundarias, a lo que llama Ortega las calendas griegas. Ni para la Física actual es ya el átomo una unidad independiente, sino una compleja estructura, un centro condensador de acciones y reacciones.

La concepción estructuralista, surge ya en la corriente romántica de fines del siglo XVIII y principios del XIX, en contraposición singularmente a la corriente atomística del Derecho Natural, y tiene su expresión en el campo de lo jurídico en el "*Volkgeist*" de la Escuela histórica al concebir el derecho como un producto individualizado de toda comunidad histórica. Pero, su nueva forma, se la da Wertheimer en 1912 (*Drei Abhandlungen zur Gestaltheorie*), acentuándose su aplicación desde entonces en la Psicología general, en la de los pueblos, en la Lógica y en la Gnoseología.

La estructura es la forma o configuración de los complejos de realidad en cuanto expresión de una totalidad viva e interdependiente; por eso es irreductible. Es su estructura, como totalidad indivisible, la que imprime su peculiar significación a los productos de la Cultura; no las partes que la integran que no tienen substantividad más que en el todo, y que, lejos de influenciar y condicionar la estructura, son condicionadas e influenciadas por ésta. La significación, por tanto, del fenómeno social jurídico, no puede derivar sino del carácter propio de su estructura. Toda consideración singularizadora y atomística, por exhaustiva que fuese, no podría dar más que una idea fragmentaria y secundaria del sentido en que se desarrolla una comunidad y de la realidad jurídica y social que la inspira. La fisonomía de la estructura, su peculiar cualidad, se identifica con el propio sentido de la evolución de un país, que es una evolución tan individualísima como la de su estructura. El estudio de la estructura es, por tanto, la única que puede revelarnos la fisonomía real de un país, su configuración íntima y el auténtico sentido de sus productos culturales que, sin el soporte de una estructura, forzosamente tienen que aparecérsenos como creaciones vacías. Es la forma de consideración que consagra Mostesquieu en su genial esfuerzo por revelarnos la determinación íntima de las instituciones de los más diversos pueblos, de lo que él llama “espíritu de las leyes”, y que no es más que la razón de su existencia en el módulo de una circunstancia. Es el único método con el que se puede llegar a una conciencia plena del sentido de la evolución en un país, integrando lo idéntico con lo diverso, lo que identifica a las comunidades políticas de lo que las separa, y potenciando el sentido de esta diversidad por la misma peculiaridad de su estructura.

Lo irracional humano.

Este somero análisis, al que sometemos los elementos más indivisibles de la razón física o abstracta, quedaría incompleto si no diéramos en él cabida a lo irracional humano. Lo irracional no es un elemento episódico ni contingente en la vida individual y colectiva, sino constitutivo e informativo de ella, y, si la razón lógica o abstracta, lo ha repudiado o desdeñado, éste desdén o repudiación es precisamente una de las causas, acaso la más decisiva, de su actual descrédito. “La razón es sólo una parte y no la más considerable de la naturaleza humana” —dice Burke—. Junto a ella coexisten los sentimientos, los instintos, el complejo de elementos que integran la individualidad, todavía más decisivos que la razón

misma. Son estos elementos, no la razón, los que imprimen una singularidad irreductible a toda individualidad natural o colectiva. La razón es el elemento humano más noble, y, su valor, incide precisamente en reducir el fondo irracional humano a la suprema dirección de lo racional. Pero dentro de lo humano, tampoco esta racionalidad asume una categoría independiente. "*Ce n'est pas notre esprit, c'est notre âme qui nous conduit. Comme le coeur conduit l'esprit, l'esprit a son tour, conduit le coeur.* (Montesquieu, *Pensées et fragments*, I, 158). Y el alma que, según Montesquieu, rige nuestra conducta, es el fondo insobornable de nuestra individualidad, el complejo de los elementos más oscuros y más decisivos de ella. El espíritu es quien imprime forma a estos elementos, el que los potencia en una suprema defensa vital y configura la personalidad humana. Pero su trasfondo auténtico está en el alma, cuya naturaleza es la de poder conciliar los contrarios, la de vivir en una inextricable irracionalidad. Fuera, por tanto, de lo racional, están los factores más poderosos y rectores de nuestra vida individual. El papel de lo racional, con este reconocimiento, lejos de desminuir, acrece su importancia. El hombre racionalizado es el santo o el héroe que, aun dentro de su racionalidad, no está exento del pecado o de la miseria.

Desde Hartmann, el irracionalismo contemporáneo, sustenta la imposibilidad de una explicación suficiente fuera de límites restringidos; insiste en lo insuperable de las antinomias en las cuestiones últimas y renuncia a ver en la evolución social determinaciones exclusivamente racionales". "La ley del egoísmo y de la carne —ha dicho Don Miguel de Unamuno— hipócritamente celada en el individuo, se formula en la comunidad colectiva para que nos sirva de apoyo. *Adversus hostem aeterna auctoritas*; sólo es prójimo el de la misma tribu". (*En torno al casticismo*. Madrid, Fernando Fé, 1902, p. 176). La irracionalidad constitutiva de lo humano trasciende, por tanto, a lo social. Nada hay, en efecto, más chocante que la resistencia de lo irracional a dejarse reducir a formas racionales. No son fenómenos esporádicos ni contingentes, sino determinaciones congénitas que, en una o en otra forma, se dan en todas las sociedades. El problema de su tratamiento no está en extirparlos, sino en conjugarlos con los elementos racionales. La conciencia que produce el fenómeno de la convivencia de los agrupamientos humanos, cuando se la contempla a fondo, es la de una racional irracionalidad.

(Continuará)