



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Abugattas, J. (1976). *El Sistema de las Necesidades y la Ética*. [Monografía para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Juan Abugattas Abugattas

Título

El Sistema de las Necesidades y la Ética

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1976

**Tipo de
publicación**

Monografía de Licenciatura

Idioma

Español

Resumen

Este trabajo busca explicar los fundamentos de la teoría general de la praxis social. Asimismo, describe sus funciones sociales clave y determina el papel de la ética dentro de esta teoría, específicamente en relación con los sistemas normativos. Comienza con una reflexión metodológica sobre las ciencias sociales y su objeto de estudio. Además, destaca el carácter jurídico de los hechos sociales. Luego, aborda las funciones sociales fundamentales, para ello, define conceptos como "persona jurídica" y "espacio social". Finalmente, propone que la moral se materializa en la función social de regulación de la conducta humana, lo cual facilita la convivencia en sociedad.

Palabras clave

Ética; Social; Praxis.

Campo del conocimiento del OCDE

Ética

Tipo de trabajo de investigación

Monografía

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

51.50.00

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Programa Académico de Filosofía, Psicología y Arte



"El Sistema de las Necesidades y la Etica"

Monografía presentada por

Juan Abugattas Abugattas

Para optar el Título de
Licenciado en Filosofía

Lima - Perú

1976

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

417

No es posible, en consecuencia, buscar en el mundo los valores... Lo que ocurre, más bien,- y en esto reside el giro copernicano de este planteo- es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores... Gracias a los valores hay entendimiento social, en el doble sentido de acuerdo social, diálogo entre personas, y comprensión de lo social... Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano.

Augusto Salazar Bondy

DE
056
Fi.

I N D I C E

Pag

Introducción

1. Ciencia y ciencia social.
2. El concepto de función social.
3. La deducción de las funciones sociales fundamentales. 30
4. El ser y el deber ser. 27
5. Las funciones sociales fundamentales. 39
6. La autoconsciencia social.
7. Del espacio social.
8. Las funciones sociales y la teoría ética.

Conclusiones.

Bibliografía básica.

04-02-92



1. The first part of the document
describes the general situation.

2. The second part of the document
describes the specific details.

3. The third part of the document

describes the results of the study.

4. The fourth part of the document

describes the conclusions of the study.

5. The fifth part of the document

describes the references.

6. The sixth part of the document
describes the appendix.

7. The seventh part of the document

describes the bibliography.

8. The eighth part of the document

describes the index.

I N T R O D U C C I O N

Este pequeño ensayo pretende dos cosas: a) delinear los fundamentos de la teoría general de la praxis social, incluyendo una descripción sumaria de las funciones sociales fundamentales que son sus pilares y b) indicar el lugar que dentro de esa teoría le corresponde a la ética, esto es, al estudio de los sistemas normativos.

Un poco a modo de justificación, se incluyen al principio una serie de breves reflexiones metodológicas sobre el carácter de las ciencias sociales y su objeto de estudio. Esa suerte de digresión permite señalar algunas peculiaridades de los hechos sociales que tienen que ver con su carácter esencialmente jurídico.

En los otros puntos o partes en que está dividido el ensayo, se esboza la deducción de las funciones sociales fundamentales y se intenta dar cuenta de los mecanismos centrales de la vida en sociedad, para lo cual se definen las nociones de 'persona jurídica' y 'espacio social'.

En el último punto se propone expresamente la hipótesis, según la cual la moral no es más que la forma en que se materializa la función social fundamental de conducción, de la cual depende la regulación de la conducta social de los seres humanos.

CIENCIA Y CIENCIA SOCIAL

Se ha dicho a veces que la tarea de la ciencia moderna es la búsqueda de leyes generales que sirvan de base a la explicación de acontecimientos individuales. Asimismo, se piensa que la marcha de la ciencia empieza con la búsqueda de regularidades que se conciben como indicios, esto es, como la instancia fenoménica de esas leyes generales que hay que descubrir. Generalmente se tiende a pensar que las ciencias sociales, las ciencias que tratan del comportamiento socializado de los hombres, deben proceder de acuerdo al mismo modelo metodológico. La finalidad de tales ciencias, sería pues, el develamiento de leyes sociales, que permitan la explicación de las constantes del comportamiento social humano.

No es éste el lugar apropiado para discutir cuestiones de método científico. Sin embargo, es importante hacer hincapié en ciertos detalles que, muy frecuentemente, son causa de confusión. Es interesante notar, por ejemplo, que, fuera de ciertos intentos aislados, no se haya aprendido un esfuerzo sistemático por esclarecer el origen histórico de la noción de 'ley' y, menos aún, de la noción de 'ley social'. En realidad, parece que esta noción no pudo haber

se originado sino dentro del marco de un cierto pan-racionalismo finalista, que conciba el universo como la obra de una mente suprema con poder legislativo irrestricto.

La omnipotencia divina iguala en lo esencial a hombres y cosas y, aunque los métodos de regulación del comportamiento son distintos, el resultado es el mismo: lo propio es siempre la sujeción absoluta a la norma; la regularidad. El método de descubrimiento, el camino hacia la divinidad, es, por lo tanto, el mismo tanto si se toma como punto de partida a los hombres como a las cosas. Si se abandona el pan-racionalismo, si se extrema la laicización y los individuos recobran su autonomía respecto de lo universal, el conocimiento pasa de la certeza a la relatividad, de la categoricidad a la probabilidad. Así, se verá que la ciencia probabilística es una ciencia necesariamente atea.

De otro lado, las corrientes universalizantes de las ciencias sociales han oscilado siempre entre dos variedades de universalismo abstracto. A veces se ha querido localizar la especificidad de lo humano en la razón o en otro de los llamados componentes espirituales del hombre; a veces se la quiere ubicar en la materialidad y, ahora último, en lo que se toma por la manifestación exteriorizada de esa materialidad, la conducta. La universalidad de las ciencias humanas o, mejor de las leyes sociales que descubren esas ciencias, o en la inmutabilidad de la materia o en la eter-

nidad de la razón. En relación a esto hay varias cosas que es importante anotar.

Si bien el problema de la especificidad de lo humano ha sido siempre un motivo de preocupación, su formulación nunca ha sobrepasado un cierto lirismo 'humanista', incapaz de contribuir a la fundamentación de una ciencia social autónoma. Los que más lejos han llegado por este camino, son los defensores de las llamadas 'Geisteswissenschaften' que, como bien se sabe, postularon la necesidad de establecer un método científico autónomo para el estudio de los fenómenos humanos o espirituales. La intención acertada de este humanismo vacío puede ser rescatada sólo si se salta conceptualmente a un plano de percepción que, dejando abiertas las puertas para la rigurosidad de la explicación científica, permita esclarecer detalladamente las consecuencias metodológicas de las diferencias cualitativas entre los objetos físicos y hechos sociales o humanos.

Si la verdad más importante a demostrar en este contexto es que todo lo humano es social, el peor peligro para las ciencias humanas proviene de la distorsión burguesa de su objeto, que quiere reducir lo social a lo individual. La hipóstasis burguesa de lo individual pretende reducir la ciencia social a la psicología individual y ésta, en su versión más sofisticada, a la fisiología. En verdad, aquí apuntamos al truco conceptual más ingenioso de la apis

temología burguesa, que, como bien se sabe, se ha dedicado, sobre todo, al estudio de la lógica de la investigación científica y ha creído alcanzar cierto éxito en su intento de demostrar que dicha lógica permanece inalterable independientemente de cual sea el objeto de estudio. Ahora bien, el truco conceptual de que hablamos consiste en postular que de este hecho, se puede saltar a la conclusión de que todos los objetos del universo estudiados científicamente son idénticos en lo esencial, esto es, por lo menos en lo que concierne las cualidades científicamente estudiadas. Desde esta perspectiva, que coincide perfectamente, como veremos, con los imperativos ideológicos de la epistemología burguesa, es menester desatar una amplia campaña reduccionista que, generalmente, tiene alguna relación con las necesidades cuantificacionales de la ciencia física. Es decir, se tiende a distorsionar los objetos de las ciencias humanas a fin de hacerlos cuantificables y se da preeminencia a las características así generadas sobre cualesquiera otras. Se percibe los objetos humanos como objetos físicos y el hombre se convierte en un complejo mecanismo fisiológico.

Este reduccionismo pseudo-materialista responde a una demanda ideológica. La ciencia burguesa estudia sólo los objetos que caben en su estrecho marco conceptual: individuos aislados, autosuficientes que, a lo más, entran en relaciones cuantificables, no necesarias con otros. Las rela-

ciones interhumanas son por ello objeto de estudio de la estadística. Lo que se quiere descubrir no son reglas, sino tendencias, formas de interrelación pasajeras y variables. Se produce, como se ve, una especie de hipóstasis de las relaciones económicas capitalistas. Las 'leyes sociales', como las de las ciencias físicas, son probabilísticas y, por lo tanto, todo tipo de necesidad real que excluido ipso facto de su ámbito.

La única necesidad que reconoce la ideología burguesa es, precisamente, como lo ha demostrado Marx, la que proviene de la hipótesis de las relaciones sociales de producción peculiares al capitalismo. Se trata de una necesidad predicable solamente de abstracciones, más no de objetos reales, a la que el hombre está sujeto en la medida en que se lo conciba como un ente fisiológico, movido no por su voluntad, sino por sus instintos.

Esta concepción de la necesidad es el núcleo mismo de la contradicción inherente a la ideología burguesa y a su doble concepción del hombre. No es de extrañar que el problema más serio de la antropología filosófica tradicional haya sido, por ello, el de conciliar el libre arbitrio con la determinación fisiológica; la voluntad y el instinto. Esta antinomia reaparece a otro plano como la tarea de hacer encajar la democracia política con el liberalismo económico.

Los marxistas y otros científicos sociales contemporáneos han tratado de superar estas deficiencias, postulando como objeto de estudio de las ciencias sociales el conjunto de relaciones interindividuales que se establecen en una sociedad dada no de resultas de la aquiescencia más o menos voluntaria de los sujetos, sino como consecuencia inevitable de las condiciones histórico-económicas en que se desenvuelven. Así, la acción socializada de los seres humanos está no sólo delimitada, sino hasta cierto punto determinada por fenómenos que la trascienden y que son garantía de la objetividad de la ciencia social, por cuanto su estudio permite el empleo de técnicas y métodos de investigación análogos a los de las ciencias físicas. La clave (dice Marx en algún sitio), para el develamiento de la realidad última de una formación social, está en la economía, que se concibe como el ciclo de relaciones de producción e intercambio de bienes materiales. De otro lado, el objeto de estudio no es ya el conjunto de relaciones del individuo en cuanto unidad fisiológica o abstracción jurídico-filosófica, sino en cuanto miembro de una clase definida y demarcada en el proceso real del devenir histórico a partir de las relaciones de producción e intercambio.

El desarrollo del marxismo ha significado, sin duda, un salto enorme hacia la solución del problema de la especificidad de lo social, que se define, en su sentido más

restringido, como el conjunto de relaciones sociales de producción. El principal problema del marxismo es, sin embargo, que no ha logrado superar totalmente el marco conceptual de la ciencia burguesa. En efecto, se pretende aun que la finalidad de la ciencia social, especialmente de la economía política, es el descubrimiento de leyes sociales bajo las cuales puede subsumirse cada hecho social concreto. Así, por ejemplo, en el estudio de las relaciones sociales del capitalismo, se explicará el fenómeno x como una instancia de la ley general de acumulación, que se supone describe la tendencia general de la vida económica capitalista. Lo que debe ser criticado aquí no es la lógica de la explicación, sino la concepción subyacente de ley social producida a imagen y semejanza de la noción de 'ley natural'. La validez de una ley social es, no obstante, limitada. Esto es, la ley de acumulación capitalista no nos dice nada, sino muy indirectamente, sobre las características de la producción en general, sino sólo sobre lo que es concreto y real en un momento histórico determinado; el modo capitalista de producción. La noción de producción en general es un ente puramente abstracto que no aporta nada al entendimiento del sistema productivo real, que es el único objeto estudiable científicamente. Lo mismo sucedería con la noción de clase social en general. Tales nociones generales, aunque no dejan de tener cierta utilidad metodológica, no contribuyen sustancialmente

al incremento del conocimiento de lo real. Así pues, el hecho de que el sustrato económico sea la única garantía de lo real, les cuesta caro a las ciencias sociales en términos de universalidad.

Como una alternativa frente a esto se quiere plantear aquí que el objeto primario de las ciencias sociales es el esclarecimiento de la noción de sociedad en general, lo que debe resultar en el descubrimiento de los mecanismos que hacen posible la vida en sociedad. En otras palabras, queremos plantear la necesidad de concebir a las ciencias sociales primariamente no como ciencias empírico-explicativas, sino como ciencias trascendentales. Por lo tanto, la universalidad de las leyes sociales en nada se parecerá a la de las leyes físicas. La necesidad y universalidad de que aquí se trate serán las que corresponden a las condiciones de posibilidad de los fenómenos. Ahora bien, la disciplina que estudie el comportamiento socializado de los hombres en general, tendrá como objetivo el descubrimiento de las condiciones de posibilidad de la vida en sociedad a secas. A esta ciencia la llamaremos la Teoría General de la Praxis Social. Es del desarrollo de esta ciencia, según trataremos de mostrar, que depende el subsecuente desarrollo de todas las demás disciplinas humanas, incluida la teoría ética.

Decíamos que la teoría general que queremos elabo-

rar trata de la Praxis Social, que es una noción que sería conveniente explicitar. Si bien antes habíamos dicho que 'todo lo humano es social', ahora debemos introducir otro slogan y decir que todo lo social es 'jurídico'. Lo "jurídico" se postulará como el tipo propiamente humano de relación. Se trata pues de descubrir las condiciones de posibilidad de lo jurídico.

En realidad, explicitar totalmente la noción que acabamos de introducir, implicaría la construcción de una nueva ontología: la ontología del objeto, que está en contraposición a la ontología tradicional u 'ontología de la cosa'. Y es que los hechos sociales no son cosas, es decir, entes cuya existencia, dentro de la tipología de la ontología tradicional, sea perceptible por medio de los sentidos externos, los sentidos internos o la conceptualización. La 'percepción' de los hechos sociales se alcanza única y exclusivamente a través de la praxis social, esto es, a partir de la participación real en actividades interhumanas que se realizan de acuerdo a reglas. Toda la consistencia ontológica de los hechos sociales proviene de la actividad efectiva de los sujetos que participan en la vida en sociedad. La ciencia social, en cuanto ciencia jurídica, es, precisamente, el estudio de las normas que hacen posibles la vida en sociedad, y, por ende, los hechos sociales.

Es, la constitución misma de los hechos sociales

lo que impone el carácter jurídico de la vida social. En este sentido hay que notar que la verdad más importante de la ciencia social es una verdad de perogrullo: la vida social es posible sólo si se norma, si se regula el comportamiento de los sujetos. He allí la esencia del carácter normativo de la vida en sociedad. Así, las condiciones de posibilidad de la vida social, son los mecanismos mínimos necesarios para la regulación de la conducta. Los hechos sociales, de otro lado, son las consecuencias necesarias de la activación de la conducta regulada. Ejemplos de hechos sociales son las normas morales, los mecanismos de producción, los mecanismos de gobierno, el lenguaje, etc., cuyo estudio serio depende, en última instancia, del desarrollo de la Teoría General de la Praxis Social.

Volvamos pues al principio. Hemos visto brevemente como es que los hechos sociales son, esencialmente, de carácter jurídico. Su estudio, por lo tanto, implica el estudio de normas. Ahora bien, hay varios modos de estudiar normas, esto es, mecanismos de regulación de la conducta. Un modo, elemental y primitivo, pero no por eso menos usado, sería la simple descripción enumerativa de las normas. Este método permite construir un catálogo en que se pueden introducir criterios de clasificación arbitrarios. Carece, sin embargo, de toda trascendencia científica. Otro método es el estudio, si se quiere, genético de las conductas y nor-

mas. Este método concuerda más o menos con lo que muchas gentes hacen hoy en día, incluidos los marxistas, y consiste en 'explicar' el origen de una norma o conducta presentándola como la consecuencia más o menos necesaria de un hecho o conjunto de hechos. Este método es útil a la ciencia social, pero sólo en un nivel secundario. Una tercera manera de estudiar lo jurídico, que es la que queremos favorecer, en la aplicación de una especie de deducción trascendental que permita no sólo comprender la necesidad de ciertas normas, es decir, su carácter de condición de posibilidad de la vida social, lo que, como es evidente no puede lograrse con ningún otro método, sino que también posibilite la introducción de un criterio clasificatorio no-arbitrario que permita distinguir entre lo fundamental y la no-fundamental en la vida en sociedad. Esta, sin duda, es la discriminación básica que debe realizar toda ciencia social seria.

Como se ve fácilmente, las 'leyes sociales' que queremos descubrir no son de la misma naturaleza que las leyes físicas. Las leyes físicas, si existe tal cosa, no son normativas, como si lo son, necesariamente, todas las leyes sociales. El elemento normativo de las leyes sociales (utilizamos el término por pura comodidad) no las hace menos 'empíricas'. En relación a esto se debe recordar solamente que su 'cosidad' no es la 'cosidad' de la cosa, sino del objeto. No son tampoco las leyes sociales, leyes de la razón. La

existencia de normas no requiere de la existencia de un legislador autónomo; no es el hecho de ser obra de un legislador lo que imprime la obligatoriedad o necesidad jurídica a una norma, y menos a una ley social, sino, de un lado, el mero hecho de que opere efectivamente como un mecanismo de regulación de la conducta y, de otro, el hecho de que tal mecanismo sea imprescindible desde el punto de vista de la posibilidad de la vida en sociedad. Las normas sociales fundamentales expresan, patentizan la naturaleza de la vida social humana y, más que provenir de los actos de un legislador, se impone, con más fuerza que el más categórico de los imperativos, a todo legislador real.

Los problemas tradicionales de la epistemología no pueden plantearse en relación al estudio de las normas sociales. Hablar del problema de la causalidad, o del problema de la inducción o la predicción en este contexto, equivaldría, simplemente, a un testimonio público de ignorancia. El problema epistemológico central de las ciencias humanas es el esclarecimiento de la noción de 'deducción trascendental'. Pero antes de enfrentarlo, debemos dedicar un tiempo a otros asuntos igualmente importantes.

b) EL CONCEPTO DE 'FUNCION SOCIAL'

Si bien es Kant quien introdujo la utilísima noción de deducción trascendental, que es la única puerta al

estudio serio de la praxis social, es a Wittgenstein a quien debemos la no menos importante noción de forma de vida, que nos permite percibir la naturaleza real de los fenómenos sociales. Witt. desarrolló esta noción con el propósito concreto de estudiar los mecanismos generadores de significación en el lenguaje, y aunque no llegó a explotarla en toda su potencial riqueza, le atribuyó un lugar prominente en el cuadro general de su teoría semántica. Una forma de vida, para Witt., es una variedad precisa de comportamiento socializado de acuerdo a reglas, que fija la significación de un signo o un conjunto de signos lingüísticos. Así, por ejemplo, la significación de los términos y otras formas de interrogación en el Español, radica primariamente en la conducta o conjunto de conductas reconocidas socialmente como lo que podríamos llamar conductas de interrogación. Ejemplos de estas conductas serían el señalar a un reloj para pedir la hora, adoptar una expresión de perplejidad, producir el sonido 'que', etc. Para Witt. la clave de toda la estructura lingüística debe buscarse en el comportamiento regulado, socializado de los seres humanos. La lingüística o, por lo menos, la semántica, deviene en una ciencia social en el más estricto sentido del término.

Según Witt. algunas de estas formas de vida corresponden a lo que podría llamarse 'la historia natural del hombre', esto es, son tan necesarias a la existencia como cier-

tas actividades fisiológicas, v.g., el comer, el dormir, etc. Algunas formas de vida, entonces, alcanzan un grado importante de generalidad. Sin embargo, Witt. nunca desarrolló esta idea más allá del nivel de sugerencia y, lo que es más importante, no intentó establecer un sistema jerárquico de clasificación de las formas de vida, agrupándolas en categorías de acuerdo a su universalidad. Esta clasificación constituye la base de toda la Teoría General de la Praxis Social.

Ahora bien, un modo efectivo de hacer más operativa la noción de forma de vida, es transformándola un poco, ampliándola en realidad, para designar tipos de actividad social más complejos. Esta maniobra permite enriquecer el concepto insospechadamente y utilizarlo en la solución de problemas tan importantes como el de los universales semánticos. No hace mucho se ha desatado un inusitado interés por este tema. Son sobre todo los lingüistas preocupados por la creación de una gramática universal, quienes más atención le han prestado. El problema puede formularse de este modo: si ha de haber una gramática universal, es menester desarrollar un método que permita el descubrimiento sistemático y riguroso de los rasgos semánticos universales y no sólo generales del lenguaje. De otro lado, es necesario, primero, esclarecer la naturaleza de esos rasgos.

Witt. nos da la clave para la solución de este

problema en sus comentarios sobre la historia natural del hombre. El nivel a que opera le impide, sin embargo, incorporar a su lista funciones sociales más complejas, pero no por eso menos elementales que las funciones de interrogación, exclamación, etc. Estas funciones sociales más complejas, son, entre otras, la producción de bienes materiales, la moral, el arte, etc. Queda claro, pues, ahora la importancia de ampliar el alcance de la noción de forma de vida.

Hemos elegido el término 'función social' a fin de reforzar la asociación que naturalmente debe producirse en la mente de todo científico social entre el concepto aquí descrito y la noción de 'función' desarrollada por B. Malinowski. Lo mismo vale para la noción de 'institución' que se utiliza más adelante.

Una función social se define como una actividad o un conjunto de actividades humanas reglamentadas que persiguen un fin social específico. La producción, por ejemplo, es una función social, ya que consiste en un conjunto de actividades reglamentadas, a saber, la transformación de materias primas en bienes de capital y de consumo, la distribución de esos bienes, etc., que tienen por objeto la satisfacción de una necesidad social específica, cubrir la demanda por esos bienes. A primera vista, y ese es, por ejemplo el modo como Witt. percibía la vida en sociedad, una

sociedad no es sino el conjunto de las funciones sociales desempeñadas por sus miembros. El conjunto de estas funciones sociales, subyace a una especie de superestructura ideológica, esto es, determina una visión del mundo, plasmada en el lenguaje, que Witt. denomina 'Waltbild'. No ahondaremos en la discusión de esta concepción y nos concentraremos, más bien, en ver como se diferencia una sociedad de otra respecto de sus funciones sociales.

Definimos provisionalmente una sociedad o formación social como un conjunto orgánico de funciones sociales. Ahora bien, es evidente que una formación social así definida se puede diferenciar de otra de dos maneras: a) si bien puede darse una relación de isomorfismo formal, esto es que exista una correspondencia de uno a uno entre las funciones sociales de la sociedad A y la sociedad B, esto no excluye la posibilidad de que hayan diferencias en el modo de objetivación de las funciones sociales. La función social de producción en la sociedad A, bien puede presentar todas las características del modo de producción capitalista, mientras que la misma función en la sociedad B, puede corresponder al modo de producción socialista ; b) asimismo, puede ser que no se de una relación de isomorfismo formal entre la formación social A y la formación social B. Es decir, es factible que ciertas funciones sociales que se dan en A, no se den en B, así, por ejemplo, hay sociedades donde no existe

el estado. Esta última alternativa puede llevar a muchos a pensar (y, nuevamente, Witt. es un buen ejemplo de ello), que, en última instancia, prima la arbitrariedad en lo que respecta a la composición de las formaciones sociales. De ser esto cierto, la aplicación del método trascendental al estudio de las sociedades sería imposible y, a lo más, podría establecerse, aplicando el método inductivo tradicional, la generalidad, esto es, la presencia efectiva pero no necesaria de ciertas funciones sociales en la totalidad de las sociedades conocidas. Podría inclusive llegarse a conjeturar, recurriendo a interpolaciones, sobre la presencia de funciones sociales en sociedades no conocidas. Este es el método que propone Katz para el estudio de los universales lingüísticos.

En realidad hay otro modo de llegar a esta posición que, como trataremos de mostrar, confunde dos planos de percepción distintos. Utilicemos la teoría de la significación para ilustrar esto.

Si tratamos de establecer el significado del término X, debemos ubicar la función social en el marco de la cual se justifica su aplicación o uso. Así, supongamos que el término en cuestión es la expresión 'trabajo', indudablemente vinculada con la función social de producción. Por 'trabajo' en la sociedad capitalista A, se significaría, de hecho, no sólo el conjunto de movimientos o actos físicos

del obrero, 'y', sino también, e inevitablemente, es hecho de que 'y' realiza un trabajo asalariado. El conjunto de este tipo de connotaciones es lo que Witt. llama un 'Weltbild' y, así, el Weltbild que posean los que trabajen en una sociedad capitalista, será esencialmente distinto al que posean los que trabajen en una sociedad verdaderamente socialista. A este nivel de significación que llamaremos 'superficial' o de superficie, en el que prima en el orden semántico lo que Saussure llama el 'valor' del significante, es ciertamente difícil hallar un punto de conciliación entre una formación social y otra. Hasta cierto punto, Marx, como hemos visto, cae en esto. La ciencia, nos dice, trata de lo concreto-real, que en el caso de la economía política es siempre el modo de producción que efectivamente existe, esto es, el que aparece y se percibe en el plano de significación superficial.

Pero, afortunadamente, hay un plano más hondo de percepción, el plano de la significación profunda, del que trata primariamente la ciencia social. A este nivel, el objeto de estudio no es el modo de producción capitalista, sino la producción en cuanto función social en general. O, para expresarlo con el ejemplo que más directamente se relaciona con nuestro trabajo, no se trata ya de estudiar tal o cual sistema normativo, jurídico o moral, sino la función social-jurídico-moral en general. Ahora bien, aquí hay dos

posibilidades. En primer lugar puede interpretarse lo que venimos diciendo en el sentido de que corresponde a cada una de las funciones sociales que aparece, una función social general, de tal suerte que todas las funciones sociales concretas fuesen formas objetivadas, instancias, de funciones sociales generales. Como veremos, una definición más precisa de la noción de función social general, mostrará claramente que éste no es el caso. La otra posibilidad, que es la que parece describir la realidad, consiste en pensar que el número de funciones sociales generales es finito y limitado. Si extraemos las consecuencias de la alternativa de que hablábamos arriba, resultará plenamente evidente que, en principio, el número de funciones sociales concretas posibles es infinito.

En relación a esto es menester aclarar dos cosas: 1. Que el número de funciones sociales concretas posibles no es, necesariamente, igual al número de funciones sociales objetivadas en un momento dado. 2. El número de funciones sociales de una formación social dada es necesariamente finito.

Pero veamos más de cerca que son estas funciones sociales generales. Como ya hemos señalado de paso, el criterio para diferenciar entre un rasgo verdaderamente universal y un rasgo meramente general en relación a un conjunto de fenómenos, es la categoría de necesidad. Dado el conjun-

to B de fenómenos X,Y,Z, diremos que 'a' es un rasgo general de X,Y,Z, si y sólo si se comprueba la presencia efectiva de 'a' en X,Y, y Z. De otro lado, 'b' será una propiedad universal de X,Y,Z, no sólo si 'b' está efectivamente, presente en X,Y,Z, sino si es posible demostrar rigurosamente la necesidad de la presencia de 'b' en X,Y,Z, Kant nos ha demostrado que lo único verdaderamente necesario en relación a un fenómeno o conjunto de fenómenos son sus condiciones de posibilidad. Por condiciones de posibilidad entenderemos aquí aquellos rasgos sin cuya presencia no puede existir, ni en la imaginación ni en la realidad, un fenómeno o un conjunto de fenómenos. Así, las condiciones de posibilidad de una formación social son el conjunto de rasgos que hacen imaginable y realizable su existencia. Ahora bien, si nos atenemos a nuestra definición provisional de formación social, será inmediatamente evidente que los únicos rasgos de que aquí puede tratarse, son ciertas funciones sociales. Las condiciones de posibilidad de una formación social son, entonces, el conjunto de funciones sociales que hace posible, esto es, sin cuya presencia sería inimaginable e irrealizable esa formación social. Llamaremos al conjunto de funciones sociales que son condición de posibilidad de toda formación social, funciones sociales fundamentales.

Queda perfectamente claro ahora, por qué descartábamos la posibilidad de que las funciones sociales fundamen

tales fuesen infinitas en número.

A esta altura, podemos hacer una breve pausa para definir con mayor rigor la noción de función social fundamental, como el conjunto de acciones que los seres humanos deben desempeñar necesaria e inevitablemente a fin de poder vivir en sociedad.

Como ya hemos visto en la introducción a este capítulo, la conducta humana tiene un carácter específicamente jurídico. O, para decirlo con otras palabras, la infraestructura de toda sociedad humana es básicamente jurídica. La actividad social humana reposa sobre una tela araña de normas y reglas, algunas de las cuales deben ser de carácter no arbitrario. Son estas normas de carácter no arbitrario las que se materializan en funciones sociales fundamentales que son el sustento de la estructura jurídica de toda sociedad. El modo de objetivación es irrelevante desde el punto de vista de la función.

Ahora bien, intuitivamente resulta fácil comprender por qué no todas las normas sociales pueden ser arbitrarias. En realidad, una intuición de ese tipo subyace a las tesis de la escuela del Derecho Natural. Los defensores de esa concepción del derecho vieron con toda claridad la necesidad de que existan algunas normas, esto es mecanismos de regulación de la conducta, que garanticen la realización de ciertas funciones sociales. Locke dice en alguna parte que

aquellos que atentan contra los Derechos Humanos deben ser tratados como fieras, pues sus delitos los convierten en enemigos de la humanidad en general y no sólo en enemigos particulares de uno u otro ser humano. Cualquiera, independientemente de que esté o no vinculado con el agraviado, puede erigirse en juez y verdugo de quien haya violado una ley natural. Al decir esto, Locke percibía netamente el carácter no arbitrario de ciertos fenómenos sociales, Locke vislumbraba en realidad, la existencia de condiciones de posibilidad de la vida en sociedad. El hombre pues pierde o, mejor, supera su condición de bestia testimoniando su respeto y adhesión a los derechos naturales de sus semejantes. Esta intuición, a la que hasta ahora no se le ha prestado suficiente atención, penetra en realidad, a cabalidad, el acto primigenio de constitución de lo jurídico. El salto de la 'bestialidad' a la 'juridicidad', y esto es lo que intuían los defensores del Derecho Natural, es sólo posible a través de la institución de mecanismos de regulación de la conducta que convierten a las bestias, sujetos de conducta no previsible, en personas, sujetos cuya conducta es previsible por lo menos en relación a ciertos aspectos considerados esenciales.

La constitución de personas jurídicas, tal es pues la finalidad fundamental de los mecanismos más esenciales de regulación de la conducta. El estudio serio de la moral y el derecho sólo puede partir del análisis minucioso de la

noción de persona. En realidad, todos los intentos reales o ficticios por definir la noción de ser humano que ha conservado la tradición, no son sino experimentos, más o menos infructuosos, por definir claramente esta noción. El famoso gallo desplumado de Diógenes es, en cierto modo, más que suficiente para dar cuenta de la mayor parte de esos experimentos. En efecto, Diógenes vio claramente lo que es el error más común en que se puede incurrir en relación a esto: confundir criterios de clasificación zoológicos con la delimitación filosófica de la noción jurídica de persona. Las personas nada tienen que ver en lo esencial con las características fisiológicas de tal o cual grupo zoológico. Desde el punto de vista de lo jurídico, las características fisiológicas de los sujetos a que se aplican las normas que regulan la ejecución de las funciones sociales, son una abstracción. Como veremos, no por eso debe pensarse que las características fisiológicas no desempeñan ningún papel en la fijación y determinación de lo jurídico.

La historia de América y algunos estudios antropológicos, nos proporcionan innumerables ejemplos de casos en que la noción de persona jurídica mantenido por algún pueblo, se interpuso como el más fuerte obstáculo para el establecimiento de relaciones amistosas o de colaboración entre grupos humanos distintos. En relación a esto es necesario notar nuevamente que el objeto de estudio de la Teoría de la

Praxis Social no es la noción de persona mantenida por tal o cual sociedad, sino la noción de persona en general en tanto objeto jurídico fundamental. Aquí sucede algo similar a lo que nos sucedía en relación al estudio de las funciones sociales fundamentales. Y es que, indudablemente, la noción de persona no se da destilada en ninguna sociedad real. Lo que es más, por su naturaleza es la noción más susceptible de teñirse de contenido ideológico. Así, por ejemplo, la discusión entre De las Casas y sus oponentes en torno a la humanidad de los indios, posee un trasfondo ideológico innegable pero no sólo eso. El valerse de ciertos indicios para negar la humanidad de los indios, buscaba, en un primer nivel, que se las declarase incapacitados para acogerse a la tutela protectora del derecho de gentes. A otro nivel, sin embargo, el establecimiento de la no humanidad de los indios garantizaba la legalidad de la explotación y los abusos a que se los sometía. Lo que es importante notar en relación a esto es el hecho mismo de que la justificación ideológica de la explotación tomara la forma de una discusión en torno a la humanidad de un grupo de individuos. El hecho de que las pruebas presentadas por uno y otro bando fueran 'científicas' o 'religiosas' es de interés incidental y carece de la importancia que quieren atribuirle ciertos antropólogos. De otro lado, es interesante notar que la apariencia humanoide de los indios no constituyó un criterio aceptable, ni

mucho menos suficiente, de humanidad para quienes se la negaban. Ciertos conquistadores no percibían al hombre ni como un homo locuans, ni como un homo saber.

A modo de digresión, digamos que la percepción inconsciente de la naturaleza jurídica de la noción de persona hace que las discusiones sobre la 'humanidad' de un grupo extraño de gentes sea siempre una especie de callejón sin salida. Se trata, a fin de cuentas, de establecer la humanidad, la categoría de persona jurídica de ciertos sujetos en base a criterios que surgen de las peculiaridades ideológicas del sistema jurídico real del que se parte. Así, la humanidad de los pieles rojas dependía de su inexistente e idiozante puritanismo protestante, y la humanidad de los indios dependía en gran medida de su comprensión de la teología católica. De allí, pues, que las alianzas entre un pueblo y otro, o la incorporación de un grupo social al seno de una sociedad establecida debe estar precedida o seguida, muchas veces, de un cambio profundo en la superestructura ideológica.

Pero, ¿qué es entonces una persona? Utilizando los elementos que ya hemos desarrollado en este capítulo, podemos definir una persona como un ente capaz de participar en la realización de todas las funciones sociales fundamentales. O, mejor, una persona es un ente que participa de hecho en la ejecución de las funciones sociales fundamenta-

les. Un león no puede ser persona, no porque ruge o tiene cuatro patas, sino, más bien, porque no puede participar en la producción de bienes materiales, la segunda formulación tiene la ventaja de acentuar el carácter jurídico-práctico de la noción.

La persona jurídica en general es el resultado de la síntesis efectiva de la realización de las funciones sociales fundamentales. De otro lado, una persona en una sociedad concreta es el resultado de la síntesis real, que se materializa en la praxis social, de las conductas que objetivizan las funciones sociales fundamentales y no fundamentales que constituyen la formación social a la que pertenece.

La realidad aparential fundamental e inmediata de la praxis social es, pues, el conjunto de personas jurídicas. Ahora bien, la conducta regulada de las personas jurídicas se externaliza como un conglomerado de deberes y derechos. En realidad, existe una perfecta congruencia entre la tabla de las funciones sociales fundamentales y la tabla de los deberes y derechos fundamentales e irrenunciables de la persona jurídica en general. Expliquémonos.

Hemos defirido las funciones sociales fundamentales como condiciones de posibilidad de la praxis social. Tomemos pues como ejemplo la función social fundamental x . x es una condición de la posibilidad de la praxis social, es de-

cir, no puede existir vida social organizada si x no se objetiva en la conducta social en forma de un conjunto definido de reglas o normas de regulación de la conducta. Pero, surge la pregunta naturalmente, ¿qué es una regla o norma de regulación de la conducta?. Sea dado el ente 'y' que está capacitado por naturaleza para realizar los actos a, b, c, d, e, diremos que una norma o regla de regulación de la conducta de 'y' es aquel mecanismo que evita que 'y' haga c, d, e, y permite que 'y' haga a, b. Esta definición meramente formal, esquelética, que deberá ser ampliado con todo detalle más adelante, nos permite, sin embargo, aclarar nuestras ideas sobre que es una norma y cuál es su función. Eso sí, no sabemos todavía que es un derecho.

Decíamos que las funciones sociales fundamentales se materializan en forma de reglas jurídicas no arbitrarias. Así, en el caso de 'y', el mecanismo que le impide hacer c, d, e. y le permite o autoriza a hacer a, b, es estable y permanente y depende, no de la voluntad de 'y' o de otro sujeto, sino de la naturaleza misma de la vida en sociedad. Pues bien, este mecanismo coactador de la conducta social de 'y', define sus deberes y derechos. Donde por derecho se entiende todo aquello que resulte de una conducta permitida expresamente, y por deber (y esta es una noción mucho más compleja) todo aquello que sea implicado por la necesidad de no realizar c, d, e, más la necesidad de realizar a, b,

si a, ab son conductas que se derivan de la objetivización de una función social fundamental.

Sea la 'producción' una función social fundamental, donde por producción se entiende arbitrariamente la conversión de materias primas en bienes de consumo. Esta función social se objetivizará en la sociedad x en forma de un conjunto de reglas que determinen el modo como se realizará el proceso de conversión y las condiciones sociales en que éste tendrá lugar. Ahora bien, será un derecho de 'y' participar, según las reglas, en ese proceso de conversión y las condiciones sociales en que éste tendrá lugar. Ahora bien, será un derecho de 'y' participar, según las reglas, en ese proceso de conversión y será también un derecho suyo apropiarse de un monto x de los bienes de consumo que devengan de su actividad. El modo cómo se efectúe esta apropiación y el monto real de la apropiación son irrelevantes para los efectos de nuestro ejemplo. Pero si la producción es verdaderamente una función social fundamental, entonces la participación en su realización no dependerá de la voluntad de 'y'. Esto es, en la sociedad en que vive 'y' y en que 'y' se pretende constituir en persona jurídica, existirá la regla implícita que demande, que ordene a 'y' participar debidamente en la función social de producción. Participar en la producción será un deber de 'y'. Pero será asimismo un deber suyo no realizar c, d, e, en la medida en que

c,d,e, se opongán a su participación en el proceso de producción. En principio, pues, 'y' no podrá ser una persona jurídica, esto es, no podrá participar en la praxis social, si no se atiende a sus deberes y derechos fundamentales, v.g., si no participa en el proceso de producción.

Como se ve, percibir una persona, supone percibir la estructura total de una formación social. La percepción sensible pura y seca no nos puede aportar jamás la imagen de una persona jurídica. Si para ser percibido por los hombres no le quedó más remedio a Dios que encarnarse en uno de ellos; un hombre debe encarnarse en persona jurídica para ser percibido como tal por aquellos de sus congéneres que viven en una sociedad organizada. De otro lado, el proceso de incorporación implica un acto supremo de inteligencia, la comprensión de que existen funciones sociales fundamentales, esto es, de que la conducta debe ser necesariamente regulada en un sentido preciso y de que hay, por lo tanto, deberes y derechos de los que no se puede prescindir. A este proceso de comprensión y no a otra cosa es a lo que pueden referirse los psicólogos actuales cuando hablan del desarrollo de la conciencia moral del niño.

LA DEDUCCION DE LAS FUNCIONES SOCIALES FUNDAMENTALES

En general, lo que Kant llama la deducción trascendental de las categorías es el proceso de mostración que culmina en el establecimiento de la necesidad y universalidad, esto es, del status de condiciones de posibilidad de un conjunto de categorías del entendimiento sistemáticamente generado. La deducción trascendental tiene que cumplir, en realidad, con dos tareas distintas: en primer lugar, debe permititir generar un conjunto de objetos y, en segundo lugar, debe mostrar o, mejor, demostrar fuera de toda duda, que esos objetos son condiciones de posibilidad de un hecho o conjunto de hechos.

El hecho del que nosotros tratamos acá es la vida en sociedad. Se trata pues de deducir las condiciones de la vida en sociedad en general o, como las hemos venido llamando, las funciones sociales fundamentales. El sistema de deducción que empleemos, si es adecuado, nos debe proporcionar una tabla de esas funciones, construída de acuerdo a un criterio no arbitrario, que revele la naturaleza esencial de la praxis social. El éxito de la deducción requiere que se opere a los más altos niveles de abstracción y generalidad.

Es necesario saber, antes de entrar en materia, si es que existe una diferencia intencional y extensional im-

portante entre el significado de las nociones de "sociedad en general" y "sociedad humana en general". En realidad, el objetivo central de nuestro trabajo es el estudio de la praxis social humana, pero un estudio serio de este asunto no sería posible si es que, existiendo una diferencia esencial de significado entre ambas nociones, no fuese tomada en cuenta y se traicionase de esa manera la intención de alcanzar el máximo grado de generalidad posible.

Una cosa parece cierta, y es que para que pueda hablarse de vida social es menester que exista una pluralidad de entes capaces de relacionarse entre sí. Estos entes no tienen por qué ser necesariamente entes individuales, pueden ser, asimismo, por así decirlo, entes 'colectivos'. En todo caso, lo importante es que los entes que constituyen una sociedad sean entes relacionales de un tipo específico.

Resulta claro que sería presuntuoso aseverar a priori que los únicos entes relacionales capaces de establecer relaciones jurídico-sociales entre sí, capaces, por lo tanto, de materializar funciones sociales fundamentales, son los seres humanos. Quizá los ángeles o los diablos o los marcianos u otros bichos son también capaces de relacionarse socialmente entre sí. No es conveniente permitir, sin embargo, que este tipo de especulaciones interfiera con la investigación de la naturaleza real de las sociedades humanas. La universalidad y la generalidad de las normas de

conducta de que aquí tratemos, tendrán que ver sólo con la conducta social de los seres humanos tal y como nosotros los conocemos. Muy a menudo, la limitación del grado de abstracción de una investigación, y de eso hay numerosos ejemplos en las ciencias naturales, garantiza el que ésta sea fructífera y útil.

La deducción en que nos queremos embarcar, por lo tanto, buscará dar con las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas reales y deberá arrancar del análisis de aquella información sobre las características de los seres humanos y sobre la vida de éstos en sociedad a que se tiene fácil acceso. En este sentido, la deducción de las condiciones de posibilidad de la vida en sociedad no puede ser pura.

Esto no debe llevarnos a pensar, sin embargo, que la deducción debe estar precedida de largos y minuciosos estudios de antropología, biología, sociología, etc. La teoría trascendental de la sociedad, la teoría de la praxis social, no depende de ninguna disciplina particular. Es más, la relación de dependencia se da, natural y necesariamente, a la inversa. No hay ni pueden haber ciencias humanas sin una teoría de la praxis social. A su manera, Malinowski había visto esto cuando insistía en la necesidad de basar toda ciencia social en una teoría de la 'cultura'.

Todo esto puede parecer muy paradójico. Empero,

la sensación de extrañeza se disipará rápidamente cuando veamos, con más detalle, qué tipo de conocimiento se requiere para realizar la deducción. Pero vayamos en orden.

Dado un conjunto de entes relacionales, hay dos posibilidades. O bien esos entes pueden relacionarse entre sí de un modo único y exclusivo, o bien pueden relacionarse de diversos modos que sean mutuamente excluyentes o no. Si se da el primer caso, diremos que los entes son unirelacionales, y, si se da el segundo, que los entes son pluri- o multirelacionales. En ambos casos, como es evidente, los mecanismos de cohesión social serán radicalmente distintos. Una sociedad de ángeles buenos nos proporcionaría, probablemente, una excelente ilustración del primer caso; los seres humanos, constituyen un ejemplo claro del segundo. Los animales que viven en sociedades estáticas, las hermitas, abejas, etc., son también instancias del primer tipo de entes.

Ahora bien, es claro que dado un conjunto de entes multirelacionales, no todas las relaciones que se puedan establecer entre ellos serán relaciones jurídico sociales, esto es, materializadas todas las relaciones posibles sólo algunas conducirían al establecimiento de una sociedad. Es más, algunas de esas relaciones, de materializarse, más que posibilitar, harían imposible la vida comunitaria entre esos seres. La deducción de las condiciones de posibilidad de la vida en sociedad consistirá, entonces, primariamente,

en un intento por ubicar, dado un conjunto de entes relacionales, aquellos mecanismos indispensables para el establecimiento de relaciones jurídico sociales entre ellos, así como el descubrimiento de aquellos que son necesarios para evitar la materialización de relaciones que harían imposible el establecimiento de esas relaciones jurídico-sociales.

Llamaremos conducta a los actos que resulten de la materialización de un conjunto de relaciones jurídicas entre entes relacionales. Buscando nuestro punto de partida debemos comprender, en primer lugar, que nuestra investigación no puede presuponer más conocimientos acerca de las cualidades de los seres humanos que aquellos que son públicos y notorios y fácilmente asequibles a la totalidad de seres humanos capaces de participar en la vida en sociedad. No hay nada misterioso o desconocido, no hay nada incomprensible en la naturaleza humana para quien vive en sociedad. Es más, la presuposición de una "naturaleza humana" es operacionalmente indispensable para la vida en sociedad, tal como lo ha mostrado Malinowski. (✱) Pues bien, ¿cuáles son, entonces, esos atributos fácilmente cognoscibles?

En primer lugar está el hecho evidente que las gentes son vulnerables, es decir, que dadas ciertas circuns-

(✱) cf. B. Malinowski, Una teoría científica de la cultura (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1970) p. 92 y ss.

tancias pueden quedar físicamente inutilizadas e, inclusive, perecer: quedar totalmente excluidas de toda participación activa en la vida en sociedad. (KK)

De otro lado, es claro que la vulnerabilidad de las gentes tiene que ver no sólo con la inflicción de heridas sino con la satisfacción de necesidades biológicas. La insatisfacción de algunas necesidades conlleva visibles alteraciones en la conducta de los sujetos. Más aún, la muerte, sea como fuere que se la defina o conciba, cuando es totalmente generalizada conduce a la extinción de la comunidad.

Ahora bien, es evidente, entonces, que si se desea establecer o preservar una comunidad, sus miembros deberán tener en cuenta la vulnerabilidad de sus congéneres. Nótese bien, que esto no quiere decir que deban preocuparse por el bienestar absoluto de todos ellos y ni siquiera del de la mayoría. Las aspiraciones de justicia universal nada tienen que ver con la voluntad de vivir en sociedad. La comprensión de estas cosas es un hecho más bien vago, que se traduce en la aceptación de la necesidad de la existencia de un mecanismo de regulación de la conducta social. A fin de cuentas, esta es toda la 'racionalidad' requerida para vivir en comunidad. Los llamados 'desadaptados socia -

(KK) Nótese que aquí no se afirma que un muerto está excluído de toda participación a secas, sino de toda participación activa.

les' aquellos que lo son verdaderamente, es decir, aquellos que rehusan terminantemente vivir en sociedad, son incapaces o, simplemente, no quieren admitir este mínimum de racionalidad, que proviene del reconocimiento de la vulnerabilidad humana.

Pero lo importante aquí no es sólo ese reconocimiento, que es el acto ético y jurídico por excelencia, sino aquello que deriva necesaria e irremediamente de él, a saber, el establecimiento de normas jurídicas que permitan la materialización de funciones sociales. A estas alturas, es ya fácil reconocer cuál es la vía para la deducción de las normas jurídicas fundamentales. En verdad, la deducción no es sino la reproducción ideal de la transición del reconocimiento (sea eso lo que fuere) de la vulnerabilidad de la naturaleza humana, a la institución de funciones sociales fundamentales que, materializadas como relaciones sociales, definen la conducta social humana. La fundamentalidad de esas funciones, su necesidad, proviene, precisamente, del hecho de que posibilitan las relaciones sociales entre entes vulnerables.

Lo propiamente jurídico, que es en este sentido un fenómeno pansocial, es el conjunto de todas las normas que regulan las funciones sociales fundamentales. Así, es evidente que la vulnerabilidad demanda normas que prohíban el asesinato, por ejemplo, o que, en todo caso, limiten las condiciones en que esa práctica será permitida. Será necesaria -

rio, asimismo, que las normas regulen las prácticas de producción y distribución de bienes, a fin de evitar su escasez y la consecuente desaparición de los miembros de la comunidad y las dislocaciones que eso puede ocasionar. La ausencia de cualquiera de esas normas y de las instituciones que ellas establecen, imposibilitaría la convivencia entre los hombres. Estas normas, por lo tanto, definen los deberes y derechos fundamentales de las gentes. Pero antes de seguir adelante, veamos si es posible elaborar una tabla sistemática de las funciones sociales fundamentales.

EL SER Y EL DEBER SER

La historia de las éticas naturalistas es bastante irregular. En realidad, aparte del de Hume y del de uno que otro filósofo, en el pasado el intento más interesante de elaborar una ética estrictamente naturalista corresponde a G. Warnock (*). Warnock pretende explicar el origen y, en parte, la necesidad de algunas normas a partir de lo que él llama "the human predicament", que, en buena cuenta, es algo así como el conjunto de bondades y defectos de la naturaleza humana. A pesar de todas las deficiencias del planteamiento

(*) Of. The Object of Morality, (London, Methuen, 1971).

miento de Warnock, es necesario reconocer que ha señalado el camino correcto. Muchos filósofos que podrían haberlo seguido, no lo han hecho entrampados en un problema que, desde Hume, aparece como el más fundamental de la ética: el problema del paso del ser al deber ser. Como ya debe resultar evidente, éste se disuelve inmediatamente si se adopta el punto de vista trascendental. Y es que, simplemente, frente a una norma jurídica no cabe preguntarse por su veracidad o falsedad, sino por su necesidad o contingencia.

Para un sujeto como Hume, para quien toda proposición es contingente, y para quien toda pregunta sobre la necesidad de algo tiene la forma ¿cuál es el nexos entre x e y?, no es de extrañar que fuese impensable la posibilidad de pasar del ser al deber ser. Lo que más sorprende en relación a Hume, sin embargo, es que no se haya percatado de la importancia de un hecho que él mismo insinúa, a saber, que el nexos entre el hecho y la norma es operacional. Así, si bien el hecho es contingente, esto es, (en relación al tipo de hechos que nos interesa), si no hay ninguna necesidad implícita en el hecho que la naturaleza humana sea como es, no por eso debe pensarse que la vinculación entre esa naturaleza y las normas que posibilitan que se manifieste socialmente sea también contingente. Todo lo contrario.

La necesidad operacional propia de las normas fun-

damentales se percibe con más claridad si se la expresa con la fórmula " dado 'y', y si 'x' ha de ser posible, entonces 'z' es necesario". En cierto modo, la necesidad trascendental introducida por Kant es una respuesta inevitable, la única posible quizá, a la demoledora crítica de Hume a la noción tradicional de necesidad. La gran ventaja de la noción de condición de posibilidad es que permite esquivar el gravísimo problema metafísico que encierra el querer demostrar que la existencia de algunas cosas no es contingente. Kant reemplazó la noción de necesidad absoluta con la más rica y útil de necesidad operacional.

El establecimiento de una relación de necesidad operacional entre dos objetos o hechos no requiere de la determinación metafísica del status modal del objeto base. No se trata de que la vulnerabilidad del ser humano sea un hecho necesario, sino que, respecto de la vida en sociedad, su relación con ciertas normas jurídicas es necesaria.

LAS FUNCIONES SOCIALES FUNDAMENTALES

Ya hemos visto que las funciones sociales fundamentales se materializan en el conjunto de instituciones que constituyen la condición de posibilidad de la vida en sociedad. Estas instituciones deben adecuarse a dos hechos fundamentales: 1. la vulnerabilidad de los seres hu-

manos y 2. Su condición de entes plurirelacionales. Al conjunto de necesidades que derivan directamente de estos hechos es a lo que llamaremos las precondiciones de la vida en sociedad. Es de suma importancia comprender que las precondiciones en sí, no son instituciones sociales y, por lo tanto, no son las condiciones de posibilidad de la vida en sociedad. En el sentido propio, éstas son los mecanismos sociales que se implementan para satisfacer las precondiciones.

Por ejemplo, la satisfacción de las necesidades alimenticias básicas es una precondición para la sobrevivencia de los seres humanos y, en consecuencia, es una precondición para la vida en sociedad. Sin embargo, lo que es una condición de posibilidad de la vida en sociedad es la existencia de un conjunto de instituciones y mecanismos sociales, que tengan por finalidad la satisfacción de las necesidades alimenticias básicas de aquellos que viven en una sociedad determinada. Esos mecanismos e instituciones materializan una función social fundamental.

Así, pues, la deducción de las condiciones de posibilidad de la vida en sociedad debe empezar por la determinación de las precondiciones para la vida en sociedad. En primer lugar, esto requiere de una enumeración exhaustiva de las características que hacen vulnerable al ser humano. Pues bien, un ser humano, tal y como lo conocemos, es

vulnerable:

- a) a la acción de la naturaleza;
- b) a la acción de sus semejantes;
- c) a todo lo que impida la satisfacción de sus necesidades biológicas primarias.

En segundo lugar, es menester considerar otros aspectos de la naturaleza de los seres humanos, aspectos, hay que recordarlos, fácilmente observables. Es evidente que los seres humanos adquieren gran parte de sus conocimientos y de sus capacidades lenta y paulatinamente. Es evidente, asimismo, que sin la colaboración de otros seres humanos poseedores ya de esos conocimientos y capacidades, los recién nacidos no pueden adquirirlos. En tercer lugar, es manifiesto que los seres humanos no pueden perpetuarse sino mediante la reproducción.

Podemos fácilmente imaginar que el estado natural del que hablan algunos filósofos, no es sino una situación hipotética en que las gentes no han podido aún establecer las instituciones sociales capaces de satisfacer las condiciones para la vida en sociedad que derivan de las observaciones acerca de la "naturaleza humana" que acabamos de realizar. A saber, estas condiciones son:

1. Es necesario evitar el uso de la violencia contra los seres humanos;
2. Es necesario proteger a los seres humanos con-

- tra catástrofes y fenómenos naturales;
3. Es necesario facilitar la satisfacción de las necesidades biológicas;
 4. Es necesario enseñar a las gentes las cosas que no pueden aprender por sí solas;
 5. Es necesario que las gentes se reproduzcan;

Como es fácil percibir, estas precondiciones apuntan al mismo tiempo y directamente hacia la necesidad de fijar un mecanismo de selección que permita el establecimiento de ciertas relaciones y excluya otras. Así, por ejemplo, el rubro III, demanda, por así decirlo, la materialización de la relación que podríamos llamar instructor-instruido, y la exclusión de la relación 'apatía total', entre las gentes de una misma sociedad.

A nadie escapará que esta lista de precondiciones coinciden en lo sustancial con las listas de las 'necesidades básicas' y 'los imperativos instrumentales' y sus concomitantes culturales propuestas por Malinowski. En realidad, esas listas parecen ser exhaustivas. Lo que Malinowski no considera es el carácter multirelacional de los seres humanos y las consecuencias extraordinariamente importantes que derivan de ese hecho. Pero eso en modo alguno justifica las críticas superficiales a que algunos teóricos autoproclamados marxistas han sometido a sus teorías. (✱)

(✱) cf. Malinowski, op. cit. págs. 107-153.

Podría objetarse que la lista es arbitraria e incompleta y que, por lo tanto, no ofrece ninguna garantía de seriedad. Hay varias cosas que se pueden decir respecto de esta observación; la más importante es simple. El hecho mismo de que existan sociedades humanas demuestra que existe un método no rapsódico, esto es, sistemático e inmediatamente asequible a todos o a la mayoría de los seres humanos, para el reconocimiento de la totalidad de las precondiciones de la vida en sociedad. En la realidad, sin embargo, este reconocimiento, como veremos con más detalle más adelante, no resulta de la evaluación y discusión racional de ciertos hechos, como han creído algunos filósofos, sino que es el resultado de enfrentamientos y conflictos que se dan históricamente en condiciones y circunstancias específicas. Empero, cuando se está maniobrando a un cierto nivel teórico, tiene poco sentido tratar de reproducir el método real, histórico de reconocimiento, que es tan variado como el número de sociedades humanas que existen y que han existido en el pasado. Hay que recurrir, en consecuencia, a un método si se quiere abstracto, artificial, fundamentalmente contemplativo. Sin un tal método, la teoría de la praxis social es imposible.

Todo lo que es fundamental para la vida en sociedad se justifica de la misma manera. Y es que fundamental es sólo lo que debe ser. Ahora bien, en el caso de las sociedades humanas, nada debe ser que no contribuya a satisfacer

cer una de las precondiciones para la vida en sociedad. Por ello, como se echa fácilmente de ver, las funciones sociales fundamentales no pueden ser ni muchas ni complicadas.

Los marxistas no dejan de tener razón en poner gran énfasis en la producción y la distribución de bienes materiales. Ciertamente, los mecanismos sociales conectados con esos quehaceres materializan una función social fundamental. La producción y distribución de bienes es indispensable, a no dudarlo, para la satisfacción de gran número de las necesidades biológicas de las que depende la subsistencia de los seres humanos y que constituyen, por lo tanto, precondiciones para la vida en sociedad.

Tienen, pues, también razón los marxistas cuando sostienen que cada uno de las formaciones sociales humanas depende grandemente de la modalidad de materialización de la función social de producción y distribución que le corresponda. Este es quizá el aporte más fundamental del marxismo a la teoría general de la praxis social.

Los pasajes donde con más claridad dice Marx estas cosas se encuentran en los primeros capítulos de la Ideología Alemana. Allí se afirma, por ejemplo, lo siguiente:

(*)

(*) (Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1968).

"La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable, es, por tanto, la organización corpórea de los individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza.... Toda historia tiene que partir necesariamente de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

.....

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida el hombre produce indirectamente su propia vida material.

.....Este modo de producción no debe considerarse sólo en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por lo consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son, depende, por lo tanto, de su producción".

Y más abajo observa Marx:

"Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente, y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción". (x)

Estas afirmaciones abren la puerta para la construcción de la Teoría General de la Praxis Social. Lo lamentable es que muchos de los seguidores de Marx nunca se

hayan percatado de ello y se hayan quedado estancados y embrollados en reflexiones varipintas y siempre poco profundas sobre la noción de 'praxis'.

Decíamos pues que gran parte de las necesidades biológicas se satisfacen haciendo posible la producción y la distribución sistemática de bienes materiales. El que, como dice Marx, la producción y la distribución deben ser procesos sociales, es ahora evidente. La vida en sociedad demanda que las necesidades de muchos sujetos y no sólo las de uno sean satisfechas. Aún si la producción, considerada abstractamente como un acto aislado, fuese tarea de uno, la distribución, que es el momento social por excelencia del proceso productivo concreto, deberá ser un fenómeno social. Nótese que no se ha afirmado en ningún momento que la vida en sociedad sea posible sólo si se satisfacen las necesidades de todos los sujetos.

Son varias las precondiciones para la vida en sociedad que se cumplen con la materialización de la función social fundamental de producción y distribución. En primer lugar se satisfacen las necesidades alimenticias y se garantiza una cierta protección contra fenómenos naturales.

Pero es el caso que sus congéneres resultan más peligrosos a los seres humanos que los terremotos y los rayos. Es menester, pues, según hemos visto, regular las relaciones entre los sujetos para evitar que se hagan daño o se destru-

yan entre sí. De los mecanismos sociales que logren esto, diremos que materializan la función social fundamental de conductización. Esta es, probablemente, la más importante de las funciones sociales fundamentales. Si los leones y las cucarachas no son reconocidos como personas es, esencialmente, porque no pueden ser conductizados. Reflexionando sobre esto se verá claramente la distinción entre amaestrar un bicho y conductizarlo.

Desde la perspectiva de esta función social se puede percibir la eficacia de la máxima moral del cristianismo, procesada por Kant para generar el imperativo categórico. Y es que, ciertamente, el acto primordial de inteligencia que permite la incorporación de un sujeto a la vida en sociedad, consiste en la aprehensión de la necesidad de autolimitar la conducta. Ese acto es el mismísimo meollo de toda la racionalidad humana y los cristianos y Kant se percataron de ello.

El hecho que yo comprenda que debo limitar y seleccionar mis posibilidades de comportamiento, implica un reconocimiento de los demás, un apercibirse de la inevitabilidad y de la necesidad de su presencia. Ese acto, que en el caso de los seres humanos es un acto de entendimiento, es el nexo primordial entre las personas. Es precisamente el reconocimiento del otro como persona lo que evita que los miembros de una misma sociedad se maten entre ellos. Se puede matar al vecino, pero no al prójimo, cuya presencia es limitativa

desde el punto de vista de la praxis social.

Una tercera función social fundamental es la de instrucción. Entre otras cosas, esta función social hace inevitable la existencia de ese nivel inicial en el proceso de incorporación a la sociedad que podemos llamar niñez. Una sociedad sin niños no puede perpetuarse. Los niños han de ser instruídos en muchas cosas. En primer lugar, se les debe ayudar para que desarrollen la inteligencia, esto es, para que comprendan la necesidad de acatar las limitaciones que imponen las funciones sociales fundamentales. Este proceso corre parejas con el aprendizaje del lenguaje. La madurez lingüística, como se puede fácilmente mostrar, coincide con el fin de la niñez, es decir, con la incorporación plena a la vida en sociedad.

Pero, aparte del conocimiento lingüístico propiamente dicho, los niños deben adquirir socialmente otros tipos de conocimientos. Aunque la extensión de estos conocimientos varía de sociedad en sociedad, lo que no puede variar es su naturaleza. Es imprescindible, por ejemplo, que se adquirieran ciertas nociones elementales de matemáticas, que se logre un determinado grado de familiaridad con el medio ambiente natural, etc. Muy probablemente, la función social de instrucción supone también un entrenamiento en lo que podemos llamar, a falta de un mejor nombre, funciones estético-religiosas. Esto es algo que hay que desarrollar



con más cuidado. Pero parece ser que la instrucción estético-religiosa está relacionada con la materialización de una función social fundamental. En verdad, parecería que es uno de los más importantes catalizadores de la cohesión social.

Por último, y de acuerdo a nuestra lista de precondiciones, es indispensable la existencia de mecanismos sociales que permitan la reproducción de los miembros de una sociedad. Estos mecanismos materializan lo que podemos llamar la función social de reproducción. Instituciones sociales como la familia sirven típicamente para la realización de esta función social, entre otras. A juzgar por las descripciones de los antropólogos, parece ser que en ciertas sociedades las relaciones de parentesco sintetizan la totalidad de las relaciones sociales. En otras sociedades, las relaciones que materializan las diversas funciones sociales se distinguen unas de otras y, a veces, hasta parecen estar en oposición. Hegel, al hablar de la oposición entre la ley divina y la ley humana, vislumbraba esto. En todo caso, las instituciones que materializan la función social de reproducción sirven, a menudo, de buen punto de partida para el estudio del derecho y de la moral.

LA AUTOCONSCIENCIA SOCIAL

Muy breve y deficientemente hemos esbozado en la sección anterior la deducción de las funciones sociales fundamentales. Un desarrollo más exhaustivo de esta sección está más allá del alcance de esta tesis, que pretende concentrarse en el estudio de la ética. Hay, sin embargo, ciertas cuestiones que es importante analizar con atención antes de seguir adelante.

Tradicionalmente, se ha pensado que los atributos universales son o bien entes psicológico-conceptuales o bien entes teóricos. Las discusiones que han venido sosteniendo las gentes en torno a la naturaleza de los universales lingüísticos se han desarrollado dentro de los mismos marcos de referencia. Los llamados 'innatistas' tienden a identificar los universales lingüísticos con categorías psicológicas que poseen cierta especificidad lingüística. En todo caso, el problema central siempre ha sido el establecimiento de las bases de la objetividad de los entes universales. Este problema reviste especial importancia cuando el tema de discusión son las funciones sociales fundamentales.

Hemos visto ya reiteradamente que las funciones sociales fundamentales son entes necesarios y universales, esto es, verdaderas condiciones de posibilidad de la vida en sociedad. La universalidad de las funciones sociales

fundamentales es, en consecuencia, trascendental. En este sentido, dichas funciones son asimismo plenamente objetivas, y la imperatividad de sus atributos es completamente independiente del hecho de que sea reconocida o no por un determinado número de sujetos. Esto es muy delicado y es menester aclararlo. X

Contradiendo en apariencia lo que acabamos de afirmar, decíamos más arriba que la incorporación de un sujeto a la vida en sociedad implica un acto supremo de inteligencia. Se trata de que el sujeto reconozca la imperatividad de aceptar ciertas funciones sociales y, por lo tanto, de autolimitar sus posibilidades de acción. El sujeto que aspira a convertirse en persona 'comprende' que la vida en sociedad es imposible sin que se acepten y se ejecuten esas funciones sociales. Ahora bien, lo que llevamos dicho hasta ahora puede resultar desconcertante, pues parece sugerir que el proceso de, llamémoslo así, 'asimilación', se reduce a un acto psicológico más o menos instantáneo o individual. Nada más alejado de la verdad.

La asimilación a la vida en sociedad, como ya lo hemos insinuado antes, coincide plenamente con la adquisición del lenguaje, es decir, con lo único que propiamente hablando puede llamarse inteligencia. Precisamente, el primer paso en el proceso de adquisición del lenguaje es la interiorización de los universales lingüísticos, que son

las representaciones lingüísticas de las funciones sociales fundamentales. Depende de los psico-lingüistas y de otros estudiosos de las sociedades humanas la descripción exacta de este proceso; a nosotros nos interesan sólo sus implicaciones filosóficas. Así, pues, el desarrollo de la inteligencia, la asimilación a la vida en sociedad y, por lo tanto, la personificación del sujeto constituyen un proceso único y definido. Ciertos estudiosos han acuñado el término 'hominización' para referirse a un proceso similar. (⌘)

Ahora bien, es evidente, por todo lo que venimos diciendo, que sólo un cierto tipo de entes puede personificarse, esto es, someterse con éxito a un largo proceso de hominización. A saber, entes multirelacionales capaces de satisfacer las precondiciones para la vida en sociedad. Esto implica el desarrollo de lo que llamaremos, a falta de una mejor palabra, una auto-consciencia social. El sujeto debe percibirse a sí mismo como un ente multirelacional, capaz de entrar en relaciones fijas y determinadas con otros entes similares. El sujeto debe reconocer que existen relaciones que les son impuestas a todos los entes multirelacionales en virtud de su constitución, de su naturaleza, que es invariable. He allí la extraordinaria importancia de la noción de 'naturaleza humana'. Como se echa fácilmente de ver, la naturaleza humana está compuesta más por limitaciones que por atributos. Aunque también tiene algu

(⌘) Los únicos estudios que apuntan en esta dirección son los de Piaget y sus discípulos, aunque padezcan del compartimentalismo de la psicología tradicional.

nos.

Ahora bien, el descubrimiento, que lo es verdaderamente, de la naturaleza humana, se efectúa no como consecuencia de un solo acto revelador, sino a través de largos encontronazos y enfrentamientos con otros sujetos, que se suscitan cotidianamente en el curso de la vida social. Como ya lo han señalado los psicólogos, esta es también la vía que conduce al individuo al reconocimiento de su propia personalidad. El individuo a la vez es ubicado y se ubica así mismo dentro del contexto social en el rincón que le corresponde.

Pero todo lo que hemos dicho tiene una sola finalidad: mostrar en qué consiste la objetividad de las funciones sociales. Esta se basa y, en algún sentido, deriva de las propiedades de los entes capaces de vivir socialmente, de constituirse en personas. Tiene su fundamento, pues, en los mismos atributos que fijan las precondiciones para la vida en sociedad y, como éstas, existe más allá de la voluntad de los sujetos individuales, aunque no, en un sentido importante, más allá de los sujetos mismos. Las funciones sociales fundamentales son como son, porque los sujetos que las materializan son lo que son.

Está claro, sin embargo, que la objetividad de los entes sociales no resulta de la materialización de atributos psíquicos generalizados, como parecen postularlo algu

nos estructuralistas, ni tampoco de la materialización de entes teóricos universales. La universalidad de los entes sociales constituye un tipo específico de universalidad, que es, por lo demás, el más real y efectivo de todos. Pero la defensa de esto corresponde a un tratado de ontología.

Del espacio Social

Hemos visto que las relaciones sociales que se plasman con la materialización de las diversas funciones sociales son eminentemente jurídicas; y aunque ya hemos analizado brevemente esta noción, nuestro análisis no ha sido lo suficientemente detallado y profundo. No sabemos todavía con precisión cuál sea la naturaleza real de las relaciones sociales o jurídicas. Conviene, pues, que profundicemos aquí nuestras consideraciones iniciales.

Es evidente, en primer lugar, que las relaciones que se establecen entre un grupo de sujetos y que efectivizan una función social fundamental, no requieren de un contacto físico permanente entre esos sujetos. En este sentido, se puede decir que las relaciones jurídicas no son materiales o, por lo menos, que no lo son esencialmente. Ahora bien, parece que existe un caso en que la materialización de una función social fundamental demanda el contacto físico entre los sujetos. En verdad, fuera de algunos ca-

sos excepcionales, que son además motivo de controversias, la reproducción de los seres humanos supone el coito. X

Pues bien, este aparente contrajemplo se basa en la identificación de una precondition de la vida en sociedad con una función social fundamental. No es el coito o cualquier otra práctica equivalente lo que materializa la función social de reproducción; ésta se materializa con el establecimiento de una institución social como la familia, por ejemplo, en cuyo seno se legitima y se norma la práctica del coito. No es, en consecuencia, el contacto físico puro y simple, sino el contacto físico enmarcado en un contexto social y que es corolario de una conducta perfectamente normada y hasta ritual en ocasiones, lo que constituye la relación que objetiviza la función social de reproducción. X

Pero, si bien es cierto que las relaciones sociales no pueden reducirse al contacto físico puro y simple, es igualmente cierto que es posible estar socialmente relacionado con sujetos cuya existencia individual se ignora. Si esto no fuere así, no podrían existir las naciones.

Parecería que en relación a esto hay que distinguir claramente entre dos tipos posibles de relaciones entre personas. De un lado, existe un tipo de relación que exige el reconocimiento del sujeto con quien debe ser establecida. El reconocimiento se hace caso por caso. Así,

por ejemplo, dentro de una institución como la familia nuclear, existen dos sujetos llamados padres con los que un tercero llamado hijo debe relacionarse de un determinado modo. Esta relación, sin embargo, no puede establecerse si los sujetos no se identifican entre sí; si no se reconocen como padres e hijo respectivamente. Pero esto no sucede sólo dentro de la institución familiar. Supongamos que existe la norma "todos los x deben hacer y" y que yo estoy encargado de aplicarla o de velar por su cumplimiento. Si x está por un subconjunto de individuos y no por la totalidad de los individuos de una sociedad, entonces es evidente que, el primer paso para el cumplimiento de mi tarea, será la identificación de un grupo de sujetos como miembros del subconjunto x.

Hay otro tipo de relación, que si bien supone algún tipo de reconocimiento de la persona con quien uno debe relacionarse, no exige un reconocimiento tan preciso como el del caso anterior. Así, por ejemplo, la efectivización de la función social de conductización presupone únicamente la variedad más universal de reconocimiento, a saber, el reconocimiento de un ente como persona. Me ha de bastar saber que x es una persona para que, de inmediato, comprenda que debo comportarme frente a ella de un cierto modo. Pero x, en este caso, no tiene por qué ser una persona concreta; y, si lo es, me interesará sólo en la medi-

da en que sea la instancia de un universal.

Pero la prueba de nuestra tesis inicial no quedará completada hasta que demos que, incluso si se prescinde de este tipo universal y absolutamente generalizado de reconocimiento, se puede aún hablar de la existencia de relaciones sociales entre personas. El desarrollo de esto nos permitirá acercarnos a lo que es el tema central de esta parte del trabajo, el esclarecimiento de la noción de espacio social.

Sean dados dos sujetos que se desconocen mutuamente. La pregunta es, ¿puede existir algún tipo de vínculo social entre ellos?. Las variedades de reconocimiento de que hemos hablado hasta ahora, sólo pueden realizarse caso por caso. Debemos indagar, por lo tanto, por la posible existencia de un tipo de reconocimiento que sea no solamente global, sino también tácito. Este tipo de reconocimiento no implicaría la necesidad de conocer a nadie, esto es, su validez no dependería de la capacidad de un sujeto de identificar a otro u otros. Un tipo que viva aislado en una isla así estar socialmente relacionado con otros, inclusive si está imposibilitado de entablar contacto directo con ellos.

¿Conozco a todos los peruanos? Si - no, ¿en qué medida entonces puede afirmar que estoy relacionado con ellos? Es evidente, por lo menos, que mi relación con el

resto de peruanos no es inmediata; si existe por lo tanto, debe estar mediada por algo. Pero ya hemos establecido que las relaciones sociales, v.g., jurídicas, se constituyen en el proceso de materialización de funciones sociales. Así, pues, no tengo yo más vínculo con los otros peruanos que el que resulta del hecho que "colaboremos" en la realización de ciertas funciones sociales. Hay una cosa importante que se sigue de todo esto, y es que la realización de una función social no presupone necesariamente ni que las gentes se conozcan, ni que haya proximidad física entre ellas.

Al parecer, una buena manera de representarse esto es imaginando un complejo de plantas ensambladoras. La finalidad común es armar un artefacto, pero eso no implica ni que todos los que trabajan en esas plantas deban conocerse, ni, menos aún, que todos manipulen las mismas piezas. Del mismo modo, los que viven en Tingo María y yo, en cuanto peruanos, estamos realizando una o muchas funciones sociales en conjunto.

En un primer momento, podríamos definir el espacio social, en consecuencia, como el espacio o ámbito en que se realiza o materializa el conjunto de relaciones sociales, esto es, los vínculos jurídicos entre individuos, que resultan de la ejecución efectiva por parte de esos individuos de ciertas funciones sociales. En el caso de una nación, según hemos visto, las funciones sociales que

la definen como tal no son solamente las que hemos considerado fundamentales. Sin embargo, es claro que el proceso inicial de demarcación de un espacio social es, necesaria e inevitablemente, la realización de funciones sociales fundamentales; son esas funciones y no otras las que confieren realidad y consistencia a una sociedad cualquiera en tanto que la hacen posible.

De lo que llevamos dicho se infiere que el espacio social no puede ser geográficamente delineado. O, dicho en otras palabras, la delimitación geográfica de un espacio social dado sería artificial y, en todo caso, su efectividad sería accidental. Las relaciones jurídicas no son, en consecuencia, localizables, strictu sensu. Sucede, eso sí, que la realización de ciertas funciones sociales fundamentales requiere de la posesión de un ámbito geográfico que, no obstante, no tiene por qué ser cerrado.

Las relaciones económicas, esto es, las que se establecen entre las gentes en el proceso de objetivación de la función social fundamental de producción, son, precisamente por ello, relaciones jurídicas. Pero, aunque desempeñan un papel importante en la determinación del espacio social, no son, obviamente, las únicas relaciones jurídicas posibles.

Así, pues, en el espacio social, todas las relaciones entre los individuos provienen de la materialización

de funciones sociales. Las relaciones entre individuos que nada tengan que ver con la materialización de funciones sociales o que se opongan a ella, tienden a alterar la homogeneidad del espacio social, en cuando trascienden de los márgenes de legitimidad.

Hasta ahora hemos hablado muy en abstracto de la materialización de funciones sociales. El esclarecimiento de la noción de legitimidad requiere que seamos más precisos y rigurosos en nuestro tratamiento de ese asunto.

En primer lugar, y para evitar confusiones que podrían generarse si se identifica el uso que hacemos aquí de algunos términos con su uso filosófico tradicional, es menester que digamos algunas palabras a modo de aclaración. Los términos 'materializar', 'efectivizar', 'realizar' que hemos venido utilizando como sinónimos, no quieren indicar que algo así como un proceso de objetivización, entendido como un paso de lo ideal a lo real, tiene lugar cada que un conjunto de sujetos empieza a realizar una función social. Las funciones sociales no tienen más realidad que su realización efectiva. Toda su existencia se manifiesta durante la ejecución de las normas que las determinan; más allá de eso no hay ni puede haber nada. Las formaciones sociales que aparecen como consecuencia de la ejecución colectiva de funciones sociales; esas organizaciones que se establecen y que nosotros preferimos llamar 'instituciones', englo

ban toda la realidad, toda la objetividad de las funciones sociales. Fuera de esas instituciones sociales nada es legítimo y, por lo tanto, nada es real. El ser de lo social no es ni un ser material, ni tampoco, un ser ideal ni, menos aún, un ser psicológico: es un ser jurídico. No es la realidad de las cosas o de los hechos lo que les confiere realidad social, sino su status jurídico, institucional. Socialmente, sólo es lo que debe ser, lo que es o condición para la ejecución o resultado de la ejecución de funciones sociales. De allí que exista en todas las sociedades la tendencia a anular o reprimir lo que es ilegítimo. Por naturaleza, el castigo tiende hacia la aniquilación.

LAS FUNCIONES SOCIALES Y LA TEORIA ETICA

Al parecer, hasta ahora sólo nos hemos referido incidentalmente a problemas éticos o morales. Eso, sin embargo, no pasa de ser una apariencia. Desde la perspectiva adoptada en este trabajo, una teoría ética, que aspire a ser algo más que un discurso moralizante, debe enmarcarse dentro de la teoría general de la praxis social. X

Una revisión de la historia de la ética nos mostraría que los filósofos han tratado de dar cuenta de la naturaleza y función de las normas éticas presentándolas, o bien como el medio de lograr propósitos más o menos individuales, como la felicidad, en el caso del eudemonismo platónico-aristotélico, la vida placentera en el caso del hedonismo y el utilitarismo, o bien, y esto constituye el signo distintivo de una segunda gran clase de doctrinas morales, como la vía para el cumplimiento de los ideales de la humanidad, de la sociedad en general o la finalidad de la existencia del universo, que es la posición de Spencer, San Agustín y otros. X

Pero, a la larga, todas estas doctrinas resultan insuficientes y poco satisfactorias, ora porque no contribuyen a develar los mecanismos básicos de la praxis social humana, ora porque su verdad depende de alguna doctrina especulativa particular.

De lo que se trata es de desarrollar una teoría X estrictamente naturalista de la moral humana. Una teoría que muestre los vínculos de la acción moral con las otras formas de la praxis social y que, sobre todo, no caiga en ninguno de los dos extremos entre los que ha oscilado la penosa historia de la filosofía moral: el universalismo vacío y el relativismo.

En este siglo, el relativismo se ha manifestado fuertemente colorado de irracionalismo. En verdad, el virus irracionalista que logró introducirse en la ética contemporánea es el de la peor especie. Se trata de una versión del irracionalismo empirista. En buena cuenta, lo que se pretendía era negar toda objetividad y universalidad a las normas éticas, reduciéndolas a poco más que rebuznos. Todos los argumentos de los representantes de esa corriente de pensamiento, pueden ser reducidos, a fin de cuentas, a un par de reflexiones sobre la llamada 'guillotina de Hume'. Ya hemos visto que el problema del pase del ser al deber ser ni siquiera puede formularse si se adopta una perspectiva trascendental para el estudio de la praxis humana y, en consecuencia, de la moral.

Pero las reacciones frente al irracionalismo en nuestro siglo no han sido menos nefastas que aquél. De un lado, está el platonismo ingenuo de Scheler y, de otro, el nuevo universalismo formalista de Hare y sus seguidores. Pa

ra estos últimos, como, en cierto sentido, para Kant, el carácter imperativo de las normas morales constituye una cualidad puramente formal de éstas. No es pues el contenido lo que determina su obligatoriedad, sino las propiedades lógicas de sus enunciados. (✱) En el fondo, y desde este punto de vista, la obligatoriedad de una norma no pasa de ser una demanda para que cada individuo mantenga una conducta más o menos coherente en base a la aceptación de la posibilidad de que la 'máxima' de su acción pueda ser universalizada. Esto se funda en la presuposición de que es el hecho de ser susceptible de universalización lo que distingue a un enunciado moral con contenido prescriptivo, de otro enunciado puramente descriptivo. Todos los pecados quedan así reducidos a la categoría de paralogismos.

Ese semi-universalismo hace demasiadas concesiones al relativismo como para poder ofrecer un cuadro preciso de las normas morales y su funcionamiento. Hare, como cualquier relativista, se deja impresionar por la infinita variedad de los códigos morales. Pero no es un estudio comparativo el que puede servir de base para la edificación de la teoría ética.

Como en toda ciencia social, lo primero que se debe buscar distinguir frente a un conjunto dado de hechos es lo fundamental o necesario de aquello que es adjetivo.

(✱) cf. Freedom and Morality (Oxford, U. Pr., 1965) y The Language of Morals (Oxford, U.Pr., 1964)

La ética debe saber distinguir las normas necesarias de aquellas que son circunstanciales. El procedimiento a seguir es el mismo que nos ha permitido esbozar la teoría general de la praxis social.

Hemos visto que los seres humanos se caracterizan por ser entes plurirelacionales. De ese hecho deducimos la necesidad de que existan normas de regulación de la conducta, si es que esos entes han de vivir en sociedad. En última instancia, veíamos también, el contenido de esas normas está determinado por la naturaleza humana, por sus limitaciones y atributos, y corresponde a las funciones sociales que es menester realizar.

A estas alturas es imprescindible fijar un cierto orden jerárquico entre las funciones sociales fundamentales. Antes ya habíamos dicho que la conductización es, con mucho, la más importante de ellas. La razón es obvia, puesto que de su materialización depende la regulación de la conducta de los sujetos y, por ende, su personificación.

Pues bien, la tesis que se quiere defender aquí es que los códigos morales o jurídicos son, sustancialmente, la forma en que se materializa la función social de conductización. Lo fundamental en un sistema de normas es el conjunto de aquellas que estipulan la conducta necesaria para la materialización de las funciones sociales fundamentales.

Es claro que los sistemas normativos reales contienen disposiciones que nada tienen que ver con la materialización de funciones sociales fundamentales; más aún, ni siquiera las disposiciones que sí tienen ese carácter están formuladas, por lo general, de modo estrictamente universal. Aunque hay algunos códigos reales en que ese sí es el caso y en los que encontramos normas tales como 'no matar' o 'no robar' a secas. Pero lo verdaderamente significativo no es eso, sino el hecho de que ningún sistema de normas pueda dejar de contener algunas que deriven directamente de las propiedades que distinguen al ser humano.

Ese conjunto de normas, que delimita los deberes y derechos fundamentales de las personas humanas, constituye la totalidad de las normas, preceptos o leyes jurídico-morales fundamentales. En los códigos morales reales aparecen camufladas por normas cuya necesidad y universalidad son espurias. Así, por ejemplo, en las sociedades capitalistas se les reconoce el mismo status a las normas 'no matar' y 'no robar'. Este hecho, que ha sido desenmascarado por Marx, se explica en la medida en que la finalidad de un código moral real no es sólo la de regular la conducta de un grupo de individuos a fin de que la vida social en general sea posible, sino para que una formación social determinada pueda subsistir. En el mundo cotidiano es muy difícil

distinguir la universalidad y la necesidad incondicionadas propias de las normas fundamentales, de la universalidad o la necesidad espurias o condicionadas.

Pero, ¿qué es lo que imprime obligatoriedad a las normas jurídico-morales fundamentales? No, ciertamente, la estructura lógica de sus enunciados, ni, tampoco, la potencia divina, sino su carácter categorial, es decir, el hecho de que sean expresión de las condiciones de posibilidad de la vida en sociedad. El gran mérito de los pensadores anarquistas consiste en haberse percatado del hecho que la violencia sistematizada y, en consecuencia, el poder político, se requieren sólo para imponer la obediencia a normas no fundamentales. Cualquier norma que deba ser impuesta a patadas o por el temor de Dios es una norma espuria, que bien puede ser arrojada a la basura.

Esto, claro está, independientemente del hecho que los mecanismos de materialización de la función social de conductización no hayan sido siempre, en el curso de la historia, particularmente angelicales.

Aquí no hemos tratado de desarrollar la teoría ética, sino, simplemente, de mostrar cómo se deriva de la teoría general de la praxis social y cuáles son sus vínculos con el sistema de las necesidades, esto es, de las precondiciones para la vida en sociedad.

La teoría ética en sí, consta de dos partes, a X
saber, a) la deducción de las normas morales fundamentales
y b) el estudio del proceso de generación de los sistemas
normativos reales. Pero esa es una tarea que está mucho
más allá del alcance de este pequeño ensayo.

C O N C L U S I O N E S

1. Existen diferencias cualitativas entre los hechos sociales y fenómenos naturales; diferencias que demandan del investigador un tratamiento especial de los hechos sociales no de acuerdo a métodos empírico-explicativos, sino a métodos trascendentales. (Punto 1)
2. Los hechos sociales son de carácter jurídico (Punto 1).
3. La conducta social de los seres humanos se concreta en la realización de una serie de funciones sociales, algunas de las cuales tienen un carácter fundamental, esto es, son condiciones de posibilidad de la vida social. (Punto 2).
4. Una persona jurídica es un ente capaz de participar en la materialización de todas las funciones sociales fundamentales, que concibe esa participación como una fuente de derechos y deberes. (Punto 2).
5. Existe un método para generar sistemáticamente las funciones sociales fundamentales, que, a la vez, demuestra su carácter de condiciones de posibilidad de la vida en sociedad. Ese método parte de la lista de las necesidades o precondiciones de la vida en sociedad. (Punto 3)
6. La noción de necesidad propia de las ciencias trascendentales escapa a las objeciones de Hume. (Punto 4)

7. La incorporación de un sujeto a la vida en sociedad implica un acto supremo de inteligencia. Dicho acto, coincide con el descubrimiento de la naturaleza humana y el aprendizaje del lenguaje. (Punto 6).
 8. El espacio social sólo puede ser delimitado por la praxis social y no es susceptible de ningún otro tipo de delimitación. El espacio social coincide con el ámbito de aplicación de las normas que rigen la conducta social humana. (Punto 7).
 9. La moral es la instanciación de la función social fundamental de conductización.
-

BIBLIOGRAFIA BASICA

Barnsley, John, The Social Reality of Ethics. London:
Kegan Paul, 1972.

Hare, R.M., Freedom and Reason. Oxford: The University
Press, 1965.

Hare, R.M., The Language of Morals. Oxford: University
Press, 1969.

Levi-Strauss, Cl., Anthropologie structurale. Paris :
Plon, 1958.

Malinowski, B., The Foundations of Faith and Morals.
London: Oxford U. Pr., 1936.

Malinowski, B., Una teoría científica de la cultura.
Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1970.

Marx, K., La Ideología Alemana. Montevideo: Ediciones
Pueblos Unidos, 1968.

Ossowska, M., Social Determinants of Moral Ideas. Lon
don: Routledge and Kegan Paul, 1971.

Piaget, J., The Moral Judgment of the Child. Glencoe,
Ill.: The Free Press, 1948.

Radcliffe-Brown, A., A Natural History of Society. Glen
coe, Ill.: The Free Press, 1949.

Salazar Bondy, A., Para una filosofía del valor.: San
tiago: Ed. Universitaria, 1971.

Warnock, G.J., The Object of Morality. London: Methuen,
1971.

Winch, P., Ethics and Action. London: Routledge and
Paul Kegan, 1972.

Wittgenstein, Schriften. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
