

La Justicia como vivencia del Grupo Humano

MIGUEL VILLORO TORANZO

Profesor de Teoría General del Derecho y de Filosofía del Derecho en el Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana.

SUMARIO: *Planteamiento. Algunas teorías sobre la sociedad.* A) El individualismo sociológico. B) El organicismo sociológico. *La realidad de la sociedad.* A) Las relaciones de colaboración. B) Las relaciones de distribución del poder. C) Las sociedades humanas. D) Conclusiones. *Los factores de la sociedad humana.* A) Los factores naturales. B) Los factores culturales. C) La libertad. *Moral cerrada y moral abierta.* A) La moral cerrada. B) La moral abierta. *La mecánica del nacimiento de los valores del grupo.* A) Son los individuos, y no los grupos, los descubridores de los nuevos valores. B) Los grupos, en cuanto tales, a lo más conservan los valores de la cultura existente. C) Las minorías activas. *El juego de las fuerzas políticas y los valores del grupo.* A) La desigualdad de los individuos. B) La necesidad de la sociedad política. C) La necesidad de la autoridad y el orden jerárquico. D) La cohesión integradora de los miembros en el grupo. *¿Dónde queda lo económico?* A) La esencia cultural de lo económico. B) Las estructuras económicas. C) La economía y las vivencias de justicia. *Forma y materia de las vivencias de justicia. Las funciones del Derecho. Conclusiones.*

PLANTEAMIENTO

EN OTRO trabajo, publicado en JURIDICA (No. 4, julio 1972, págs. 411-435), explicábamos cómo se desarrollan en los individuos las vivencias de Justicia. Pero, puesto que éstas no llegarán a tener impacto en el orden jurídico mientras no se transformen en vivencias del grupo, es necesario aclarar dos cuestiones: 1) ¿Cómo se transforma una vivencia individual de Justicia en vivencia del grupo? 2) ¿Cuándo y en qué forma una vivencia de grupo influye en el orden jurídico?

Vivimos una época en la que cada vez se hace más patente que la

influencia de un individuo se pierde y se esteriliza si no es completada por el apoyo de grupos. Frente al siglo XIX, que explicaba la historia como la resultante del entrecchoque de personalidades, nuestro siglo subraya que son los grupos los verdaderos factores de los cambios. Un ejemplo: mientras que el individualismo décimonono sólo veía a la Revolución Francesa como el efecto final de las ideas de unos cuantos pensadores (ROUSSEAU, VOLTAIRE, MONTESQUIEU) y de las decisiones de unos cuantos grandes políticos (MIRABEAU, DANTON, ROBESPIERRE, MARAT), el marxismo y el sociologismo nos han acostumbrado a ver a la turba que asaltó la Bastilla como si fuera un gran organismo, dotado de vida y espíritu propios, nacido y crecido bajo determinadas condiciones socio-económicas y con una vitalidad peculiar que poco o nada debe a los individuos, más bien que se impone a los mismos para que éstos actúen en su nombre. Evidentemente, cada una de estas posiciones encierra algo de verdad y se equivoca en la medida en que niega la verdad de la posición antagónica. Ni el individuo tendrá influencia mientras no logre captar el apoyo de grupos, ni éstos suelen actuar si no es movidos y dirigidos por ideas y decisiones de individuos. Lo que en el presente artículo queremos examinar es precisamente la dialéctica recíproca entre el individuo y el grupo que se plasma en la vivencia del grupo, y en particular en sus vivencias de justicia.

En efecto, en el tratamiento del tema de la Justicia, han predominado hasta ahora dos enfoques. El más antiguo, común a juristas y a filósofos de la política, lo mismo que a moralistas, consiste en hacer de la Justicia una cuestión que debe ser investigada y resuelta en el plano de las puras discusiones de ideas. Siguiendo el ejemplo de un maestro entre los más eminentes, PLATÓN, se pretende definir la Justicia, buscar sus criterios y plasmar toda una casuística en la que se demostraría el funcionamiento de esos criterios. Este enfoque ha sido desarrollado y ha prosperado bajo la sombra del individualismo. La mayor parte —por no decir la totalidad— de los manuales y tratados de Moral, escritos por autores escolásticos y hasta neoescolásticos lo siguen. La Justicia sería, antes que nada, un criterio de perfección social humana que, una vez descubierto y formulado por la razón de los individuos, sólo cabe aplicar a la realidad.

En el extremo opuesto y amparado por el Empirismo, surgió otro modo de considerar la Justicia. El origen de la Justicia no debería ser trazado en conexión con las facultades espirituales del ser humano (como quiere el primer enfoque) sino únicamente en relación con factores materiales de la realidad, como pueden ser los instintos gregarios del hombre, sus condiciones económicas o sus transformaciones genéticas. HOBBS ya había formulado este enfoque con bastante claridad, pero lo había referido

únicamente a los individuos. Eran éstos los que reaccionaban ante los factores materiales. Pero es sobre todo a partir del siglo XIX cuando este nuevo modo de considerar a la Justicia recibió un fuerte y vigoroso impulso, debido a una nueva formulación: la realidad que se va a estudiar ya no será la de los individuos sino la de los grupos. Es entonces cuando aparece la visión organicista de la sociedad, que tanto impacto tiene en la cultura contemporánea. La Justicia ya no es contemplada como un criterio ideal de conducta, descubierto y formulado por la razón de los individuos, sino como una reacción del grupo humano ante realidades materiales, sobre todo de carácter económico. La Justicia se convierte así en una mera ratiocinación de las condiciones materiales en que vive un determinado grupo humano.

Cada uno de estos enfoques subraya un aspecto esencial de la Justicia. Pero, para compaginar lo que cada uno de ellos aporta de verdadero, es necesario aclarar una serie de cuestiones: ¿cómo explicar las conductas y vivencias de los grupos humanos? ¿Cómo se vinculan, influyen y son influidos los individuos por los grupos? Y antes que nada: ¿qué es un grupo humano? ¿Tiene características independientemente de los individuos que lo componen?

En el trabajo anterior, nos volvimos a la psicología para descubrir muchas de nuestras explicaciones. En el presente, nos dirigimos a la sociología para encontrar algunas respuestas. Haremos también uso de datos aportados por la Antropología, por la Etología y por la Psicología Social.

ALGUNAS TEORIAS SOBRE LA SOCIEDAD

Las explicaciones que se han dado sobre la sociedad fluctúan entre dos posiciones extremas, cuyos polos son las teorías individualistas, para las que sólo existen individuos y la sociedad sería un hecho artificial resultado del acuerdo de voluntades individuales, y las teorías organicistas, que consideran a los individuos como meros átomos o células reemplazables del organismo social. Los voceros más destacados de las primeras son —¡claro está!— Thomas HOBBS (1588-1679) y Jean JACQUES ROUSSEAU (1712-1778). Como representantes de las segundas, se pueden señalar a Herbert SPENCER (1820-1903) y a Oswald SPENGLER (1880-1936), aunque las sutiles ideas del organicismo no sólo inficionan a pensadores aislados sino que están presentes en las actitudes mentales de grupos enteros de cultivadores de la Antropología y de la Sociología. Examinaremos brevemente estas teorías extremas para ver su repercusión en la explicación de las vivencias del grupo.

A) *El individualismo sociológico*

MORRIS GINSBERG¹ define al individualismo sociológico como “la teoría de que la sociedad debe ser concebida como un agregado de individuos cuyas relaciones de unos con otros son puramente externas”.

Como es sabido, HOBBS presenta al Estado —la sociedad humana por excelencia— como una máquina artificialmente construida por los hombres por medio de un contrato social y controlada por un poder soberano con facultades ilimitadas, perpetuas e indivisibles. Los individuos humanos, como fieras salvajes, vivían aterrorizándose mutuamente. Como reacción de defensa, se unen para formar el Estado y, para que la defensa sea eficaz, lo dotan con poderes absolutos. Crean así “un animal artificial”. “En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos República o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y ejecución, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural...; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte”.² No nos dejemos engañar por el lenguaje organicista empleado por HOBBS. Para él es bien claro que el Estado no tiene realidad propia sino sólo aquella que le han construido los individuos. Son éstos los que determinan libremente la forma de gobierno;³ “antes de instituirse el poder soberano... todos los hombres tienen derecho a todas las cosas”;⁴ es “la multitud [de individuos] así unida en una persona [la que] se denomina Estado, en latín, *Civitas*”;⁵ “pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por tanto, el soberano es el único legislador”;⁶ en efecto, “un Estado no tiene voluntad ni hace otras leyes, sino aquellas que se estatuyen por la voluntad de quien detenta el poder soberano”.⁷ Individuos, sólo individuos; la realidad del Estado, puramente artificial, es manipulada libremente por ellos.

En la misma línea se pronuncia ROUSSEAU. Es verdad que, para él, el Estado artificial formado por el contrato social no tiene las características absolutistas que le señalaba HOBBS, pero el individualismo es aún más pronunciado, ya que “violado el pacto social, cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional

por la cual había renunciado a la primera".⁸ También para ROUSSEAU, la sociedad política es un hecho artificial; "la única [sociedad] natural es la de la familia"⁹ y sólo mientras los hijos, para su conservación, tienen necesidad de estar ligados al padre, porque después "si continúan unidos, no es ya forzosa y naturalmente, sino voluntariamente; y la familia misma no subsiste más que por convención".¹⁰ Y en cuanto a la realidad del Estado, no es más que "el cuerpo artificial del gobierno, obra de otro cuerpo artificial [el poder soberano], que no tiene, en cierto modo, sino una vida prestada y subordinada".¹¹

De estas teorías nos interesa destacar el presupuesto filosófico en que descansan y cómo éste influye en lo que hay de erróneo en las consecuencias. El presupuesto filosófico es el del nominalismo: los nombres no son más que eso: nombres, o si se prefiere usar la expresión medieval: *flatus vocis*, es decir, meros sonidos de la voz; no son representaciones de la íntima realidad de las cosas. Tras la palabra "sociedad" no hay, por lo tanto, ninguna realidad. Además, mientras nuestros sentidos sí nos informan de las realidades materiales, nada nos dicen de la sociedad, que ni se puede ver ni tocar. Por eso el Estado no puede ser más que algo artificiosamente construido por una convención arbitraria de los individuos humanos.

El error en las consecuencias entonces consiste en que no se ve en la sociedad más que a los individuos que la componen, o, a lo más, aquella realidad que quieran atribuirle sus componentes. En el fondo se está desconociendo la enorme importancia que tiene el medio ambiente para moldear y limitar la libertad de los individuos. Se quiere explicar a la sociedad sin percibir que es una realidad que trasciende a los individuos. Al tratar todas las relaciones sociales como si fueran resultado de convenios, se ignoran los aspectos no convencionales implicados en toda organización, ya sea de gobierno, de cultura o de industria.

El individualismo sociológico desemboca en una concepción aritmética de la sociedad, la cual no sería más que una suma de sus miembros. Al respecto escribe MORRIS GINSBERG:¹² "La cuestión de si una sociedad es o no es la suma de sus partes no carece de importancia. Las sutiles relaciones internas, que implican referencias mentales, no son objetos de sumas. No se puede sumar el amor de A por B al amor de B por A, o restar su amor del odio que sienten por C. Ni tampoco es commensurable la presión ejercida por la vida familiar sobre sus miembros con el efecto que tienen en ellos, por ejemplo, su iglesia o su Estado. De hecho los individuos se hallan trabados en una red de relaciones que varían en alcance y en intensidad, a veces apoyándose unas a otras, a veces neutralizándose, a veces contraponiéndose. A este complejo de relaciones no parece se pueda encontrar

una analogía en el mundo de los objetos físicos, ni tampoco en el de los organismos. La analogía con la mente individual es más cercana. Pero la teoría de una mente del grupo no ha resistido las pruebas de la crítica. Las mentes individuales que se relacionan entre sí no constituyen una mente en el mismo sentido que cada individuo tiene su mente. Las sociedades tienen una organización mental pero no son mentes. Son complejos de relaciones de una índole peculiar, con características propias”.

B) *El organicismo sociológico*

Desde la antigüedad se ha comparado a las sociedades con los organismos. El cónsul romano Menenio AGRIPA, en 494 a.C., logró convencer a los plebeyos que se habían retirado al Monte Sacro con el argumento que tanto ellos como los patricios eran necesarios a Roma, pues venían a ser como el estómago y los miembros de un mismo hombre. PLATÓN, en *La República*, comparó el orden justo que debe imperar entre las clases sociales (gobernantes, guerreros, trabajadores) con la armonía ideal de las tendencias o apetitos naturales del ser humano (la razón, el apetito irascible y el apetito sensitivo, propios respectivamente de la cabeza, del pecho y de las partes bajas del tronco humano). Luego, entre otros de diferentes épocas, TUCÍDIDES, MONTAIGNE y BOSSUET usan el símil del organismo vivo para explicar o la ciudad, o la sociedad o el Estado. “Pero los fisiócratas fueron los primeros que formularon a este respecto una doctrina coherente. Ya no es una simple comparación a vuelo de pluma, o discursiva, sino un verdadero sistema fundado sobre la búsqueda de analogías sistemáticamente establecidas entre los fenómenos biológicos y los fenómenos sociales... Consideran la sociedad como un organismo que se nutre y tiene necesidad de nutrirse, y cuya vida y organización se ven forzadas a adaptarse estrechamente a las exigencias de la agricultura determinada por la vida de las plantas, y a organizarse en función de los ciclos de esa agricultura”.¹³

En cuanto a Herbert SPENCER, esto es lo que escribe en *The Study of Sociology*, publicado en 1873: “Claro que yo no digo que el paralelo entre el organismo individual y el organismo social es tan estrecho que las distinciones que claramente se pueden dibujar sobre el primero tienen la misma claridad si se dibujan sobre el segundo. Obviamente las estructuras y funciones del organismo social son mucho menos específicas, mucho más modificables y dependen mucho más de condiciones que son variables y nunca llegan a ser dos veces iguales... Para mejorar el paralelo y explicar con mayor cuidado la ciencia social, debemos decir que la morfología y fisiología de la sociedad, en vez de corresponder a la morfología y fisiología del hombre, corresponden más bien a la morfología y fisiología en general.

Los organismos sociales, como los organismos individuales, deben ser dispuestos en clases y subclases; ciertamente no en clases y subclases que tengan la misma exactitud y la misma constancia, pero sí que tengan semejanzas y diferencias que justifiquen el colocarlos en grupos mayormente contrastados y, dentro de ellos, el clasificarlos en grupos menores con contrastes menos marcados. Y así como la Biología descubre algunos rasgos generales de desarrollo, estructura y función, que permanecen en todos los organismos, otros que son propios de determinados grandes grupos y otros más contenidos en subgrupos, del mismo modo la Sociología debe reconocer verdades del desarrollo, estructura y función sociales, unas que son universales, otras que son generales y otras más que son especiales. Porque, recordando una conclusión a la que ya habíamos llegado, es evidente que, así como los seres humanos considerados como unidades sociales tienen propiedades comunes, los conjuntos sociales que ellos forman también tienen propiedades comunes... Y al reconocer, a la vez *a priori* y *a posteriori*, estas relaciones entre los fenómenos de la naturaleza humana individual y los fenómenos de la naturaleza humana formando un cuerpo, no podemos menos de ver que son estos últimos los que forman la materia-sujeto de una ciencia".¹⁴

Estas palabras —como las de tantos otros organicistas— pueden ser interpretadas en dos formas. Pueden ser un esfuerzo de explicación del método de trabajo, por el que se subraya que la Sociología se concentra en el estudio de los fenómenos sociales, precisamente en cuanto éstos son diferentes de los individuales y en cuanto que tienen características propias. Entonces la comparación de la sociedad con un organismo es perfectamente admisible y puede ser útil en cuanto que está llena de sugerencias. Pero pueden también ser interpretadas en el sentido que el nivel en que se realizan los fenómenos sociales es un plano biológico cualitativamente diferente del de los fenómenos individuales, de tal suerte que, aunque pueda haber influjos entre el uno y el otro, cada uno de ellos tiene leyes propias que funcionan con independencia de las del otro. Las sociedades serían verdaderas personas con su historia propia, diferente —por ser a otro nivel— de las historias de sus miembros. "Así como en el hombre hay estructuras y funciones que hacen posibles las acciones que su biógrafo nos narra, del mismo modo hay en las naciones estructuras y funciones que su historiador narra".¹⁵ Entonces el símil del organismo serviría para afirmar la existencia rotunda de la sociedad como algo poseedor de una realidad independiente de la de sus miembros, con leyes que se imponen necesariamente a ellos y de las que éstos no pueden escapar.

Parece que esta segunda interpretación es la que corresponde a la obra *La decadencia de Occidente* de Oswald SPENGLER. En ella nos presenta a la

historia de la humanidad dividida en nueve grandes culturas, cada una de ellas con su alma propia (que tiene sus modos propios de expresar e en el arte, en el pensamiento y en la acción), pero todas ellas sujetas a las mismas leyes de nacimiento, crecimiento, florecimiento, decadencia y muerte. Estas leyes son tan inflexibles que los individuos no pueden escapar a ellas. Más aún, determinan la aparición en cada una de esas culturas de idénticas crisis que reciben idénticas respuestas. Por ejemplo, Alejandro MAGNO juega en la cultura clásica el mismo papel que NAPOLEÓN en la cultura occidental; PITÁGORAS, el de LUTERO; ARISTÓTELES, el de KANT; el Estoicismo, el del Socialismo. Los individuos se convierten así en marionetas de las leyes de la historia orgánica, cada uno de ellos reemplazable y, en el caso de no estar a la altura de las circunstancias, cediendo su lugar a otro individuo hasta que quede llenado el papel en un gigantesco reparto necesario. Desaparece así la libertad individual y sólo queda una gran fuerza determinista animando la marcha de la humanidad.

¿Qué decir de esta visión organicista de las sociedades? En primer lugar, reconozcamos con G. D. H. COLE¹⁶ que “aunque ni la sociedad ni las diversas asociaciones que ésta incluye son personas, se acercan muchísimo más al ser de las personas que a los seres mecánicos u orgánicos”. La comparación de las sociedades con personas o con organismos es una metáfora sugerente que nos ayuda a entender la compleja y variada unidad de la realidad social. Pero, en segundo lugar, hay que negar rotundamente el que las sociedades sean organismos (o personas). Veamos algunas diferencias, tal como las expone Gaston BOUTHOU:¹⁷ “La diferencia fundamental entre animales y sociedades consiste en que el animal forma un todo biológico materialmente inseparable, mientras que los individuos que constituyen las sociedades pueden estar separados. En el animal, un órgano o un miembro, un brazo, una pierna, no pueden abandonar el conjunto y llevar una vida aparte. Por el contrario, las relaciones que unen los *socii* son de naturaleza funcional. Son, esencialmente, relaciones de colaboración (división de trabajo) o de sujeción (jerarquía, autoridad, prestigio). Mientras los organismos animales superiores forman un todo que no se puede disociar sin destruirlo, las sociedades presentan una elasticidad enorme. Pueden ensancharse, dispersarse, dividirse, contraerse, ramificarse y, especialmente, reconstituirse. Desde el punto de vista del desarrollo, mientras los organismos animales dan ejemplo de una firmeza prácticamente total en el tiempo (las hipótesis evolucionistas más ‘rápidas’ ponen en juego millares o centenares de siglos), las sociedades o, más exactamente, la vida social, goza en algunos aspectos de una extrema plasticidad. Esta variabilidad se encuentra en todos los campos de la vida social... No hablamos de los acontecimientos histó-

ricos ligados al ritmo de las generaciones y que se desarrollan siempre a una velocidad igual. Nos referimos a las variaciones propiamente dichas, es decir, a los cambios de las estructuras mentales y físicas de las sociedades. Estos cambios constituyen el fenómeno verdaderamente original e irreductible de la biología social..." y se deben sobre todo a dos factores: la vida mental y la posibilidad de conservar y acumular en las sociedades los resultados de la misma, tales como los descubrimientos".

"Otra diferencia fundamental entre la biología animal y la biología social, consiste en que todo organismo animal constituye un ser absolutamente distinto, dotado de vida propia e indivisible. Nace bruscamente en un momento dado y muere no menos bruscamente cuando acaba su existencia. Su fin consiste en un tránsito preciso de la vida a la muerte. No ocurre lo mismo con las sociedades, y ésta es una de las razones que siempre han hecho defectuosas las comparaciones..."¹⁸

Nosotros añadiríamos otra importante diferencia: nunca las partes de un organismo han tenido ni pueden tener la influencia sobre el mismo que tienen los individuos —sobre todo determinados grandes individuos— sobre la sociedad o grupo social de que forman parte. Aunque es verdad que las células del cerebro tienen una importancia mayor en la dirección del organismo que las células de otros tejidos, esa importancia —que, por otra parte, deben a su peculiar morfología— no es ni de lejos comparable con la influencia de los grandes hombres. Piénsese, por ejemplo, en los fundadores de religiones, o en los grandes pensadores. Nuestro mundo sería muy diferente si no hubieran existido Jesucristo, CONFUCIO, DESCARTES, VOLTAIRE, o BEETHOVEN, para señalar algunos ejemplos notables.

Las siguientes palabras de Léonce DE GRANDMAISON pueden servirnos para criticar los excesos de las teorías organicistas. Escribe dicho autor:¹⁹ "En efecto, es cierto que la colectividad como tal es una fuerza, que sobre todo en algunos momentos engendra en un grupo de hombres corrientes afectivas que la psicología de las multitudes estudia y cuya tal o cual manifestación supera la fuerza sumada de los individuos que la componen. También es cierto que las ideas o tendencias imprecisas que operan en un medio humano encuentran en la atmósfera común una ayuda o estímulo para imponerlas a los espíritus más originales del grupo. En otras circunstancias, estos mismos hombres no se hubieran fijado en ellas o no las hubieran asimilado. Pero esta fuerza brotada de la comunidad es excitadora y no creadora, inspiradora y no decisiva. Lejos de deber a tal fuerza difusa su poder de acción definida, la obra de la comunidad —ya se trate de un pueblo o de una iglesia, de una casta social o de una escuela de pensadores— recibe sus fórmulas, sus contraseñas, su alcance contagioso y conquistador;

de la influencia personal de los individuos mejor dotados. Allí donde falta la cabeza que piensa, el hombre superior, el jefe, las fuerzas del sentimiento, destinadas a la anarquía, se pierden, se degradan, abortan. El sostener que todo medio sobrecalentado hará nacer, por una especie de generación espontánea, a los espíritus vigorosos de los que necesita para afirmarse y expresarse, es una conjetura gratuita que no tiene en la experiencia ni siquiera el inicio de una prueba, sino todo lo contrario. El mundo sería diferente —para su bien o su desgracia— si CÉSAR, JUANA DE ARCO, LUTERO o NAPOLEÓN no hubieran existido. Por no haber reconocido esta verdad, las teorías que combatimos, familiares a los romanticismos de todas las edades... con una sinceridad alarmante, tratan de borrar de la historia religiosa, política, literaria o artística, la huella imperiosa de las individualidades vigorosas, de los valores personales, de los héroes. Atribuyen esta influencia a agentes colectivos flexibles, cuya justa posición y fermentación se supone crean la fuerza expansiva de los grandes movimientos. No son capaces de distinguir entre un poder vago, de índole sentimental, real, pero radicalmente insuficiente por sí solo, y el poder de determinación y de elección, de índole intelectual, que es siempre personal... Estas conjeturas sufren un desfavor creciente y justificado, porque sustituyen, en vez de fuerzas que la experiencia no deja de mostrarnos reales y actuales, unos poderes vagos, oscuros, que ciertamente tienen alcance en cuanto atmósfera y estímulo de pensamientos y voliciones, pero que no toman su forma precisa, tanto en el terreno del arte como en el de la acción, si no son organizadas por un cerebro individual y orientadas por elecciones personales”.

LA REALIDAD DE LA SOCIEDAD

¿Qué es, pues, una sociedad? Es evidente que es mucho más que el hecho de estar juntos. La mera convivencia no implica que exista una sociedad, como tampoco el actuar conjuntamente. Cuando se produce un estruendo inesperado, todos volvemos conjuntamente la cabeza hacia el lugar de donde provino el ruido; eso no nos hace formar una sociedad. La convivencia indica que existe una sociedad sólo cuando es el resultado de relaciones de colaboración y de alguna distribución del poder. Veamos en qué consisten unas y otras. Precisamos que no todas las especies animales forman sociedades animales; los individuos de la mayor parte de ellas llevan una vida solitaria sólo interrumpida en algunos momentos (como la época del celo).

A) *Las relaciones de colaboración*

Las relaciones de colaboración pueden tener diferentes metas, tales como facilitar la defensa, repartirse el trabajo de obtener alimentos, o cuidar más cómodamente a las crías. Claro que, para que sea posible tal colaboración, es necesaria alguna forma de convivencia, aunque sea temporal. Un ejemplo de estas relaciones nos lo ofrece el etólogo Niko TINBERGEN: "Tal como lo hemos visto —escribe—,²⁰ las gaviotas de una colonia en época de cría atacan conjuntamente a los enemigos, y esta defensa unida es mucho más fructífera que los ataques individuales. Esto es porque anidan juntas en la misma época del año".

Nos podemos preguntar ahora sobre la naturaleza de las fuerzas o tendencias que hacen posible tales relaciones. Es claro que se trata de la misma energía psíquica (el *élan vital* de BERGSON) que impulsa a todos los individuos vivos a desarrollarse, sobrevivir adaptándose al medio ambiente y multiplicar su especie, de acuerdo con las pautas genéticas propias de la misma. La única diferencia con lo que veíamos al estudiar el desarrollo de la personalidad individual es que ahora vemos a esta energía tendiendo no sólo al desarrollo de los individuos sino principalmente al del grupo de individuos de una misma especie. Esta energía —que ya podemos llamar social— la encontramos dirigiendo, aunque en formas muy diversas, las conductas de todos los individuos vivos, desde la de los protozoarios hasta el hombre. La forma social de la energía vital de un protozoario u organismo compuesto de una sola célula aparece en el momento de la reproducción: para lograr nuevos organismos protozoarios, la célula primitiva tiene que dividirse, es decir, morir como tal para dar nacimiento a otros seres de la misma especie. La forma social de la energía vital aparece, para usar un lenguaje que nos ayude a explicar el proceso, como un impulso al sacrificio de los intereses egoístas del individuo vivo en favor de los intereses de otros individuos de la misma especie. Claro que este impulso va revistiendo, según evoluciona la vida en especies cada vez más complejas, manifestaciones cada vez más especializadas, como pueden ser el sacrificio para defender las crías, o la distribución o división de tareas que beneficiarán a otros individuos. "Esta división la vemos en su forma más notable en los insectos sociales. En una colmena hay una reina, miles de obreras y; en determinadas épocas del año, hay machos o zánganos. Cada uno de estos grupos tiene su papel propio en la vida de la colmena. Hasta las labores de las obreras están divididas: según cual sea su edad, alimentan a las crías, buscan alimentos, alejan a los forasteros o impiden que la colmena se caldee o enfrie demasiado".²¹ "Una joven abeja, que acaba de nacer, cuando alcanza el estado adulto posee glándulas cefálicas muy desarrolladas

y no tarda en cuidar las larvas; de nodriza pasa a enceradora, luego limpiadora y ventiladora. Sólo al final de su vida se irá a recoger alimentos, durante dos o tres semanas al máximo, porque su vida en estado adulto no supera el mes. Enteramente al final, podrá convertirse en guardiana".²² Este ejemplo nos muestra que el impulso vital no sólo empuja a determinadas formas de actividad social propias de la especie, sino que también las va acoplando a determinadas fases o estadios del desarrollo de las vidas de los individuos.

"Las sociedades humanas se diferencian de las sociedades animales en un aspecto importante: aun la más sencilla de las sociedades humanas conocidas está mucho más diferenciada internamente que la más complicada de las sociedades animales. Soldado y sacerdote, agente del Estado y carpintero, médico y técnico, comerciante y científico: tales son unos pocos de los papeles sociales diferenciados que se encuentran en una forma u otra en casi todas las sociedades. Cada uno de ellos responde a alguna necesidad social y, en consecuencia, cada uno de ellos hace su aportación al funcionamiento y bienestar de la sociedad humana".²³

B) *Las relaciones de distribución del poder*

Aquí la diferencia entre las sociedades humanas y las sociedades animales es mucho más notable. Pero, para explicarla, nos parece conveniente empezar por aclarar algunos conceptos: los de poder, dominio, jerarquía y mando o mandato.

Por poder entendemos la capacidad que tiene un individuo de imponer su conducta a la conducta de otro u otros individuos. Claro está: los factores que producen esa capacidad son muy variables y pueden hacer que, en determinadas circunstancias, sea un individuo el que posea el poder, y, en otras, sea otro. Por ejemplo, el perro que se halla en compañía de su amo suele tener poder sobre los perros que están sin amo; el que se encuentra en su propio territorio tiene poder sobre los extraños. Dentro del género poder, podemos distinguir dos especies: el poder circunstancial, que debe su existencia a circunstancias variables, y el poder estable o dominio, que es resultado de factores constantes por los cuales un individuo adquiere poder sobre otro individuo mientras dure la constancia del factor. "Cuando existe un claro dominio, son cuatro al menos los factores que, aparte del éxito en la pelea, pueden contribuir a él. El primero es la edad. El segundo es la experiencia, que puede estudiarse separada de la edad. El éxito en una serie de ataques suele hacer al animal más efectivo en posteriores luchas. El tercero es el sexo: a menudo el dominio es prerrogativa de los machos; así, entre los gorilas, *gorilla*, todos los machos adultos tienen prioridad sobre todas las

hembras, sin embargo éstas desarrollan relaciones de *status* entre ellas mismas. El cuarto y último es la asociación: un joven mono aullador, *alouatta palliata*, por ejemplo, posee el mismo *status* que su madre".²⁴ Nótese que la fuerza bruta es sólo un aspecto del factor experiencia y que de ningún modo es siempre decisiva. Es claro que el poder circunstancial puede ser la base para el poder de dominio y que éste se manifiesta en conductas de poder circunstancial. Pero es conveniente distinguirlos. En efecto, el poder circunstancial es la solución momentánea del conflicto entre dos individuos, sean éstos de la misma especie o de diferentes especies, del mismo grupo social o de grupos diferentes o de individuos sin grupo. Un ejemplo: cuando dos personas quieren pasar al mismo tiempo una puerta estrecha que sólo permite el paso de una de ellas, el que pase A primero que B se puede decidir o por la fuerza (luchan y triunfa el más fuerte), o por el temor (el más enclenque cede el paso), o por caballerosidad (el caballero da preferencia a la dama), o por respeto (el joven cede el paso al de más edad). En todos estos casos, alguien (el que pasó primero) acabó imponiendo su conducta (el paso de la puerta) a la conducta del otro (que tuvo que esperar para poder pasar). Se dio, por lo tanto, una relación de poder circunstancial. Nótese que el mismo problema se puede dar si los que quieren pasar son desconocidos o conocidos, miembros del grupo o de diferentes grupos, y hasta entre un ser humano y un animal o entre dos animales (claro que, en este último caso, para que se dé el problema, el espacio estrecho tiene que tomar en cuenta las dimensiones de los animales). El conflicto lo podrán plantear el acceso a la comida, o a un espacio determinado, o a las hembras, o a las caricias del amo; en todo caso se debe al hecho de que dos individuos, por tener cuerpo material y necesidades materiales, no pueden satisfacer estas al mismo tiempo cuando el objeto de las mismas es limitado.

En el ejemplo anterior, también apareció la relación de dominio: cuando el caballero cede el paso a la dama y el joven a la persona de mayor edad. En efecto, las relaciones de dominio son soluciones, ya no pasajeras sino constantes, a problemas repetidos en las relaciones de convivencia. Para poder convivir, sobre todo si hay distribución de trabajo, es necesario que los encuentros entre individuos se resuelvan en la forma menos conflictiva posible y de acuerdo con pautas estables o constantes. Así, aunque el macho adulto tiene prioridad de acceso a la comida sobre la hembra chimpancé, ésta tiene prioridad de acceso al cuidado de las crías. Así el grupo chimpancé adquiere estabilidad en la convivencia y en la distribución de trabajo. Las jerarquías aparecen cuando, dentro de una sociedad animal, se distribuyen los individuos en subgrupos de acuerdo con constantes de edad, de experiencia (la distribución del trabajo es una modalidad de la experiencia),

del sexo o de la asociación. Entonces los miembros de un subgrupo tendrán relación de dominio sobre los de otro subgrupo, que tendrán relación de sumisión respecto de los primeros. La combinación de los cuatro factores mencionados puede, a su vez, producir la fragmentación de los subgrupos en subgrupos todavía menores, y éstos en otros, hasta llegar a una verdadera estratificación jerárquica de todos los miembros entre sí. Observa la notable etóloga Jane VAN LAWICK GOODALL:²⁵ “Una comunidad de chimpancés es una organización social extremadamente compleja. . . : Los miembros que la forman se mueven en ella cambiando constantemente de asociaciones y, sin embargo, aunque la sociedad parece estar organizada de una manera muy casual, cada individuo conoce su lugar en la estructura social, sabe su *status* en relación con cualquier otro chimpancé que puede encontrar en el día”. La jerarquía es, por consiguiente, el orden de división o distribución del poder estable o dominio que tienen los miembros en un grupo debido a su pertenencia a determinados *status*. *Status* es el subgrupo considerado como fuente de dominio; por ejemplo, los machos adultos que es un subgrupo dentro del grupo de chimpancés.

El valor adaptativo de la distribución de dominio es muy grande: gracias a ella no sólo disminuyen los conflictos entre los miembros de una sociedad sino que éstos encuentran seguridad en su pertenencia al grupo. La sumisión que tienen que conceder a otros miembros del grupo es el precio que tienen que pagar por su pertenencia al mismo. Esta pertenencia les asegura los frutos de la división de trabajo y, en particular, la defensa frente a individuos de diversos grupos. Pero hay algo más: por la jerarquía, el grupo adquiere cohesión, se construye como una unidad frente a otros grupos y así alcanza una mayor probabilidad de sobrevivir y hasta desarrollarse. En las sociedades animales, sin embargo, observamos que los grupos no pueden crecer indefinidamente. Por ejemplo, entre los leones,²⁶ los grupos están compuestos de uno a seis machos adultos (generalmente dos), de tres a doce hembras en edad de procrear y de cachorros de diferentes edades. Nunca rebasan estos números y, a veces antes de alcanzarlos, el grupo o se fragmenta en dos núcleos sociales menores o expulsa a algunos individuos que se convierten en nómadas que vagarán sin grupo propio. Por cierto que el león (*panthera leo*) es la única especie social entre los felinos, que forma núcleos sociales duraderos.

Insistamos en lo que acabamos de mencionar: el individuo alcanza seguridad gracias a su pertenencia al grupo. Escribe Otto KLINEBERG:²⁷ “El fenómeno de la amigabilidad dentro del grupo y de la hostilidad contra los que no pertenecen a él ha sido descrito en lo que concierne a muchas especies animales. Ya nos hemos referido a este fenómeno en el caso de

sociedades de hormigas, en las que la línea divisoria parece obedecer a diferencias en el olor. Se ha observado que entre las aves casi invariablemente se lucha contra las recién llegadas. Al igual que entre los seres humanos, este ataque común contra el extraño suele borrar las hostilidades dentro del grupo y unir, por lo menos transitoriamente, a todos sus miembros. El fenómeno del grupo interno se ha hecho notar entre los chimpancés, los cuales inmediatamente atacan al chimpancé nuevo que se introduce entre ellos. Sin embargo, poco a poco lo toleran y a la postre muestran amistad hacia él”.

Tratemos ahora de analizar el proceso biológico que explica los fenómenos de grupo. En el origen se encuentra la estructura biológica (debida a la herencia genética), en la cual tienen especial importancia los sistemas nervioso y glandular. Por esta estructura y según la especie animal propia los individuos son capaces de realizar determinadas conductas, a veces sin necesidad de ningún estímulo externo del medio ambiente (“La mariposa recién salida del capullo emprende el vuelo súbitamente; un chimpancé pequeño da una voltereta, y después continúa haciéndolo”)²⁸ y a ese tipo de conducta se le suele llamar innata; otras veces las conductas se van desarrollando y perfeccionando poco a poco, de acuerdo con determinados estímulos del medio ambiente o por imitación de conductas de otros individuos, y entonces se les llama conductas adquiridas. Como ejemplo de conducta adquirida por imitación podemos citar el experimento narrado por N. TINBERGEN. Dice este autor:²⁹ “Un amigo mío alemán hizo un divertido experimento a este propósito, utilizando pinzones reales. Hizo criar un macho joven por una canaria. El pinzón real, rodeado de canarios, aprendió el canto de éstos, imitándolo tan exactamente que no podía diferenciarse su canto del de un verdadero canario. Más tarde este pinzón real unióse a una hembra de su propia especie y la pareja crió polluelos. Dos machos de esta nidada aprendieron de su padre el canto de los canarios y, ya crecidos, lo remedaban perfectamente. Una de estas aves fue enviada a un ornitólogo vecino, que la apareó. Dos años después, un hijo de esta pareja, nieto del primer macho, fue devuelto a mi amigo, y éste lo oyó cantar también igual que un canario, el canto que el abuelo había aprendido cuatro años antes”. Veamos ahora un ejemplo de conducta adquirida por diversos estímulos. El etólogo japonés S. KAWAMURA observó los hábitos alimenticios de los monos *macacos*: “Algunos arrancan raíces y las comen; algunos se alimentan en campos de arroz, y otros, teniendo el mismo acceso a tales clases de comida, la rechazan. El ejemplo más singular es que ciertos grupos han desarrollado el hábito de lavar las patatas antes de comerlas”.³⁰

Es claro que, aunque las diferentes conductas se transmitieron por imitación dentro de los diversos grupos, su origen se debe a estímulos diferentes. En los dos ejemplos observamos conductas adquiridas que se fundamentan en facultades innatas: la tendencia a cantar de los pinzones y el instinto de alimentarse, sobre todo herbívoramente, de los macacos. Pues bien, entre las facultades innatas que necesitan desarrollarse en conductas adquiridas a través de la interacción constante con el medio ambiente se encuentra la necesidad de seguridad que, bajo su aspecto negativo, es el instinto de cautela o de desconfianza ante lo desconocido o extraño. Aquí aparece la definitiva importancia —incluso para el hombre— del cuidado maternal. “Una madre rhesus, normal, da seguridad a su hijo dejando que éste se aferre a su cuerpo. Los hijuelos a los que se les niega éstas y otras expresiones del cuidado materno tienen demasiado miedo para que emprendan exploración alguna; por ende, dejan de aprender con la experiencia vital del mundo exterior. Esta misma falta de cuidado materno surte efectos en la vida social posterior de los pequeños. Dejan de establecer lazos estrechos con sus compañeros. Ni tan siquiera se aparean normalmente, volviéndose por lo general muy agresivos o indiferentes. Se han observado resultados parecidos en gatos, ratas y cabras”.³¹ El grupo social, con la estabilidad de sus relaciones de dominio y con su distribución de tareas, es una extensión del ambiente del cuidado maternal; produce familiaridad ante lo conocido y hace desaparecer la desconfianza respecto a los otros miembros del grupo; por último, la familiaridad engendra seguridad. El grupo social no es, por lo tanto, ni un organismo ni una mera agregación de individuos; es el medio o ambiente que, por su organización, permite el desarrollo y afirmación en la seguridad de los miembros que lo componen. Lo que une a los miembros al grupo es la seguridad engendrada por la familiaridad, seguridad que puede crecer por relaciones de dominio y también de sumisión; “la familiaridad, más bien que la ‘conciencia de clase’, es la base de la relación de grupo interno”.³²

Por último, observemos que, para que se pueda dar el reconocimiento de los miembros del grupo propio y de los extraños al grupo, es necesario que existan algunos mecanismos de comunicación entre los miembros del grupo: olores familiares, ademanes de protección, sonidos apaciguadores. Además, el grupo se proyecta sobre un determinado territorio, del cual adquiere familiaridad y así llega a sentirlo como propio. Desde el punto de vista de la Etología el territorio es mucho más que un lugar físico o un objeto de posesión; es el ambiente geográfico con el que se identifican las pasadas experiencias de seguridad.

C) *Las sociedades humanas*

Si volvemos la mirada a las sociedades humanas, advertimos que a ellas se aplica todo lo que hemos venido explicando de la distribución del poder, pero hay una diferencia muy notable: “son también sistemas dinámicos en los que las actividades y los papeles diferenciados son valorados en diferentes grados... en las agrupaciones animales, no hay valoración”.³³ Son los valores compartidos los que unen, más que cualquier otro factor, a los miembros de la sociedad humana; como es la diversidad de valores la causa más importante de su escisión. Y aquí tenemos que abandonar el terreno estudiado por la Etología y penetrar en aquellos de la Antropología y de la Sociología. “Mientras la mayor parte de los animales, incluyendo a los simios antropoides, revelan esencialmente las mismas pautas de comportamiento dentro de una determinada especie, el hombre no. Al contrario, la especie *homo sapiens* —aunque sus miembros funcionan fisiológicamente casi de la misma manera y tienen esencialmente semejantes estructuras corpóreas y mecanismos psicológicos— demuestra una muy notable variación en sus pautas de conducta. Estas variaciones no tienen nada que ver con las diferencias raciales”.³⁴ La razón de esto la explica S. A. BARNETT así: ³⁵ “Hace más de un millón de años se originó un tipo de seres que sobrevivieron sin el normal cúmulo de señales sociales estandarizadas. El comportamiento de esos seres humanos fue, y es, según creemos, producto de la selección natural; pero, de una forma bastante misteriosa, la selección ha llevado a una pérdida de las pautas fijas de comportamiento, así como a un rápido crecimiento de la adaptabilidad”. Y el mismo autor cita³⁶ a J. B. S. HALDANE: “El alcance del conocimiento instintivo humano es limitado y sentimos su falta. El libre albedrío es una carga difícil de soportar”. Lo que todo esto significa es que, en la historia de la evolución de las especies animales, con el surgimiento de la especie del *homo sapiens* ha aparecido un nuevo factor —el libre albedrío— que viene a tomar el relevo, en esa especie, de las fuerzas mecánicas de la evolución, las cuales se manifestaban en conductas fijas, estandarizadas y con pequeño margen de adaptación. Oigamos al notable biólogo Julian HUXLEY (1887-1975)³⁷ explicar el alcance de este fenómeno: “Esto pone a la mente o razón (*mind*), con todas sus perspectivas, en el asunto de la evolución. Así, bajo este nuevo designio, las creencias o convicciones son inevitablemente traídas a la existencia; y, una vez que han nacido, se convierten en instrumentos de vida. Y lo mismo es verdad de los ideales, de los propósitos científicos y de los sistemas religiosos; se encuentran entre las propiedades emergentes del nuevo tipo humano de organización. No se puede evitar que nazcan, ni tampoco se puede evitar que se conviertan en factores eficaces de cambios ulteriores. Así,

una vez que la vida se organizó en la forma humana, fue impulsada hacia adelante, no sólo por las fuerzas ciegas de la selección natural, sino también por fuerzas mentales y espirituales”.

La irrupción del nuevo factor (reflexión, libre albedrío, mente, inteligencia, razón, libertad o espíritu, que todos estos nombres ha recibido) transforma radicalmente a la sociedad animal en sociedad humana. No desaparecen los fenómenos que hemos descrito para explicar la realidad de la sociedad: distribución de trabajo, distribución de dominio, importancia de la jerarquía como elemento unificador y pacificador de los miembros del grupo, la necesidad de seguridad y la familiaridad como bases de las relaciones de grupo interno. Pero todos estos fenómenos son profundamente transformados por la racionalidad. Las metas a las que tendían ciega y fatalmente los miembros del grupo animal, ahora van a ser explicadas y propuestas racional y libremente por los miembros del grupo humano. Los actos de dominio se transforman en mandatos. El orden jerárquico, para poder funcionar, no sólo debe ser acatado instintivamente sino por convicción. La distribución del trabajo deja de ser un proceso mecánico, programado por las fuerzas vitales ante el medio ambiente, y se convierte en gran parte en la distribución libre de papeles sociales. Y todos estos fenómenos sociales ya no funcionan en un plano meramente biológico sino que quedan estructurados por los valores de la comunidad. En efecto, “los valores... deben ser compartidos por los miembros de una comunidad; la adhesión a los valores es condición de participación en la colectividad”.³⁸ Por eso, el orden jerárquico realiza una importante función en la sociedad humana: la de servir de canal transmisor de la cultura. Además, la transmisión de las conductas adecuadas se hace principalmente por medio del lenguaje (oral, escrito o de signos) y se almacena en el fondo de las experiencias comunes del grupo que es su cultura.

D) Conclusiones

A nivel meramente animal podemos decir que la sociedad consiste en el medio ambiente de cooperación (distribución de trabajo),³⁹ hecho posible por algún orden jerárquico, gracias al cual los miembros del grupo adquieren seguridad (por la familiaridad) y así pueden mejor desarrollarse y defenderse frente al medio ambiente externo al grupo, en beneficio de éste y de sus miembros.

A nivel humano, a los elementos de la definición anterior, hay que añadir y subrayar que ese medio ambiente deja de ser totalmente no-voluntario o producto de la dialéctica entre herencia genética y medio ambiente externo al grupo y es en gran parte resultado de la voluntad reflexiva

de los miembros del grupo, la cual funciona sobre todo en la proposición, aceptación y conservación de valores.

A ambos niveles, aparecen dos factores de todo hecho social: la herencia genética y el medio ambiente. Sólo a nivel humano, aparece un tercer factor: la libertad o voluntad racional. Creemos que vale la pena explorar el impacto que tiene cada uno de estos factores en la sociedad humana.

LOS FACTORES DE LA SOCIEDAD HUMANA

Al hablar de la Justicia como vivencia del individuo humano, decíamos que ésta es resultado de tres factores: la herencia genética, el medio ambiente y la libertad. Ahora nos volvemos a las sociedades humanas concretas y las observamos como estructuras de cooperación, con distribución de trabajo y orden jerárquico, animadas por valores. Nos preguntamos por los factores que producen esas realidades y por su mayor o menor importancia. Sin embargo, los tres factores mencionados tienen, al operar en las realidades sociales, un papel algo diferente del que tienen como explicaciones de las realidades individuales. Por eso preferimos distribuirlos en tres grandes rubros: A) Factores naturales, es decir, aquellos que son propios del orden evolutivo de la naturaleza y en los que no opera ni ha operado la libertad humana. B) Factores culturales, que son aquellos que en algún momento recibieron la impronta de la libertad humana pero que una sociedad humana, en otro momento de su historia, ya recibe como parte integrante de su realidad. Y C) La libertad humana, considerada en su influencia actual, como capaz de transformar o utilizar los factores naturales y culturales.

A) *Los factores naturales*

Rigurosamente habría que hablar más bien de un solo factor natural y no de varios factores. Ese factor unitario e integrador es, según la explicación de Julian HUXLEY,⁴⁰ “el único proceso evolutivo”, que se manifiesta en una “amplia tendencia a avanzar en una general eficacia de la construcción y del trabajo” de la materia y que se descompone en mecanismos comunes a todo lo vivo (tales como el de la transmisión genética, la ocasional variación de la naturaleza de los genes debida a mutaciones y la combinación de genes debida al intercambio sexual), en principios comunes (tal como el principio universal de la selección natural, por el que las mutaciones favorables son gradualmente incorporadas como elementos normales de las dotaciones genéticas y los organismos se adaptan al medio

ambiente, y el principio de la irreversibilidad de la especificación) y en “propensiones comunes, tales como la adaptación, la formación específica, la especialización de tipos a lo largo de grandes períodos de tiempo geológico y el despliegue de grupos para llenar una mayor serie de espacios en la economía de la naturaleza”.

Para un análisis más cuidadoso podemos distinguir entre sí estos mecanismos, principios y propensiones, porque, aunque sabemos que operan todos a la vez y completándose unos a otros, es posible a veces atribuir más propiamente a uno de ellos tal o cual aspecto de los fenómenos sociales. Por ejemplo, las conductas innatas dependen más de la herencia genética que las conductas adquiridas; las cuales están más vinculadas con la propensión a la adaptación. Para el fin de nuestro estudio, no nos interesa llegar a tanto detalle y dejamos su examen a los especialistas. Bástanos observar que todos estos mecanismos, principios y propensiones comunes a todo el proceso evolutivo están presentes tanto en el origen de las sociedades animales como en el de las humanas; con la diferencia que son los únicos factores que operan en las primeras y no así en las segundas. Algunos ejemplos de la diversidad de operación de estos factores en su impacto social: el instinto de sociabilidad es muy marcado entre los chimpancés (y el hombre), en cambio está poco arraigado en los gorilas; el instinto sexual impulsa a unas especies a una unión estable y hasta duradera, mientras que a otras sólo las empuja a uniones transitorias en la época de celo; los instintos de defensa y de alimentación son, en unas especies, la base de una complicada distribución de trabajo, en tanto que en otras parecen carecer de impacto social; los grados, formas y duración de la protección maternal y paternal varían muchísimo de acuerdo con las diferentes especies. Pero todos estos instintos o tendencias del psiquismo inferior, productos de los factores naturales, influyen innegablemente en el fenómeno social humano. Veamos un ejemplo. Los individuos humanos se vinculan a sus respectivos grupos humanos antes que nada por medio de su relación con su madre, luego con el ambiente familiar y, por último, con el superyó. Estas relaciones, por su familiaridad producen confianza y seguridad, de tal suerte que el individuo vive a su madre, a su familia y a su grupo como extensiones de su yo. Cualquier ataque a cualquiera de estas extensiones del yo es vivido como un ataque a la propia persona. A la inversa cuanto más lejanos y menos familiares sean personas, familias y grupos extraños se vivirán como más dignos de desconfianza y hasta de repulsión. Los pueblos griegos llamaban bárbaros (*barbaroi*) a los extranjeros, porque poseían culturas que les eran extrañas e incomprensibles. ¡Cuántas rivalidades y guerras entre pueblos tienen como último origen esa repulsión

ante lo no familiar! Evidentemente, los individuos y pueblos que así proceden están más cerca de una conducta animal que de una conducta humana.

Otro ejemplo de factor natural lo encontramos en la diversidad de influjos que producen los diferentes medios ambientes geográficos.⁴¹ Clima o temperatura, condiciones y peculiaridades de la flora y de la fauna, mayor o menor abundancia de agua y de precipitaciones pluviales, explican mucho de las diferentes distribuciones de trabajo y de las modalidades de las formas de agrupamiento.

¿Qué decir de la importancia de los factores naturales en relación con los otros factores de la sociedad humana? En el principio de la humanidad tenían una importancia casi absoluta. A medida que fueron mejor conocidos, el hombre fue inventando medios para controlarlos y así fue disminuyendo su importancia y aumentando la de los factores culturales y la de la libertad. El clima durante muchos milenios fue determinante de las condiciones de convivencia (en grutas, para refugiarse del frío; cerca de lagos o del mar, para buscar frescor). Cuando, hacia unos cuatrocientos mil años antes de Cristo, se empezó a usar el fuego, se dio un paso gigantesco en el comienzo del control del frío. Hoy el clima deja de ser un factor determinante para las sociedades de tecnología avanzada: el hombre tiene la posibilidad de hacer florecer los desiertos, como también puede transformar en desiertos los vergeles. Las enfermedades son también factores naturales. Cuando no había medio de controlarlas, producían como resultado cierto equilibrio demográfico y operaban como mecanismos de eliminación de los más débiles. Hoy esos mecanismos naturales de control demográfico ya no funcionan, con un doble resultado: por una parte, se vive más tiempo y se es capaz de tener más hijos; por otra, se está cargando a la especie humana con muchos individuos de constitución genética débil que la naturaleza hubiera eliminado, los cuales engendrarán otros donde las debilidades genéticas pueden aumentar.

En resumen: la importancia de los factores naturales está en relación inversa del conocimiento y el control técnico que de ellos tienen los hombres.

B) *Los factores culturales*

La definición de la cultura es una cuestión que ha dividido a los sociólogos y a los antropólogos. Sin pretender entrar en la controversia, nos limitaremos a proponer la siguiente, tomada del sociólogo canadiense GUY ROCHER, el cual se inspira en la definición propuesta por el antropólogo inglés EDWARD BURNETT TYLOR (1832-1917): cultura es "un con-

junto trabado de maneras de pensar, de sentir y de obrar más o menos formalizadas, que, aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven, de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad particular y distinta”.⁴² El mismo ROCHER hace algunas observaciones muy pertinentes sobre esta definición: “Ofrece la ventaja de subrayar que los modelos, valores y símbolos que componen la cultura incluyen los conocimientos, las ideas, el pensamiento, y abarcan todas las formas de expresión de los sentimientos, así como las reglas que rigen las acciones objetivamente observables”.⁴³ “En segundo lugar, estas maneras de pensar, de sentir y de obrar pueden ser ‘más o menos formalizadas’. Resultan muy formalizadas en un código de leyes... Lo son menos, y según grados diversos, en las artes, en el derecho consuetudinario...”⁴⁴ “La tercera característica... lo que primordialmente y por encima de todo constituye a la cultura es el hecho de que unas maneras de pensar, de sentir y de obrar sean compartidas por una pluralidad de personas. Poco importa el número de personas”.⁴⁵ “La cuarta característica... concierne al modo de adquisición o transmisión de la cultura. Ningún elemento cultural se hereda biológica o genéticamente... La adquisición de la cultura es el resultado de los diversos modos y mecanismos del aprendizaje”.⁴⁶

Heinrich RICKERT (1863-1936) oponía la cultura, que es “lo producido directamente por el hombre actuando según fines valorados”,⁴⁷ a la naturaleza, que es “el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento”.⁴⁸ Externamente se distinguen por su modo de transmisión: la naturaleza se transmite por medio del mecanismo genético (aunque el caudal genético de un ser vivo puede recibir mutaciones del medio ambiente, ese ser no puede transmitir a sus descendientes más que los genes que él mismo ha recibido de sus padre); la cultura, en cambio, se adquiere en su totalidad por los mecanismos del aprendizaje y de la imitación y se transmite por medio de la enseñanza y del mandato. Claro está: esta oposición no debe ser vista como incompatibilidad. Por una parte, ya hemos visto que en algunas especies animales se dan conductas adquiridas, es decir, que se adquieren y transmiten por medio de algunas formas de aprendizaje y de imitación. Por otra parte, es innegable que en el ser humano perdura la importancia de las transmisiones genéticas. Por ejemplo, determinados rasgos comunes a los miembros de determinadas familias o grupos (tales como la inteligencia o la energía en el trabajo) se fundamentan en gran parte en las dotaciones genéticas de esos grupos; decimos “en gran parte”, porque también es innegable la influencia del medio ambiente cultural de esos grupos en el desarrollo y perseverancia de esos rasgos comunes. La evolución cultural no debe, por consiguiente,

ser concebida ni en contradicción ni como una continuación de la evolución biológica o natural; más bien implica la aparición, dentro de esta última, de un nuevo factor: la capacidad de buscar respuestas al medio ambiente, ya no de acuerdo con las pautas programadas por el caudal genético y con la rigidez de los instintos, sino de acuerdo con una nueva y portentosa flexibilidad, la producida por la posibilidad de "entender" el problema y de buscarle "libremente" soluciones. Esta nueva posibilidad se va anunciando, con grados diferentes, en diversas especies animales, en especial en aquellas que son antepasadas de la del *homo sapiens* o que figuran como sus parientes más o menos cercanos. La aparición de utensilios reconocibles como tales (hace unos 500.000 años), del uso del fuego (hace unos 400.000 años), de las lanzas más antiguas (hace unos 300.000 años) y sobre todo del arte representativo de instrumentos musicales de viento (hace unos 200.000 años) ⁴⁹ va señalando las etapas del desarrollo de esa capacidad. Al mismo tiempo debió producirse una radical y profunda organización del sistema nervioso y la correspondiente evolución morfológica, elementos necesarios para poder sustentar la facultad de la razón: aumento de la capacidad craneal, mayor extensión del córtex temporoparietal, multiplicación del número de células del cerebro, crecimiento del cerebelo, etc.

Un ejemplo de los diversos pasos que debió recorrer esa lenta preparación se puede proponer siguiendo la explicación por J. G. NAPIER ⁵⁰ del desarrollo de la fabricación de utensilios. Esta constituye una respuesta al medio ambiente, motivada por el instinto de defensa o el del hambre. Los pasos serían 1) uso puramente accidental e instintivo de utensilios, como tomar maquinalmente una piedra y arrojarla para defenderse; 2) uso intencionado, aprendido por imitación ante el buen éxito de acciones puramente instintivas; 3) modificación de utensilios para una respuesta inmediata, también de origen instintivo: se golpea una piedra sobre otra y así se obtiene una piedra más afilada con la que la defensa se hace más eficaz; 4) modificación de utensilios aprendida por imitación y realizada ya antes de la inminencia de la defensa; 5) fabricación de utensilios realizada sistemáticamente por un hábito adquirido por imitación; y 6) fabricación consciente y premeditada, la cual ya es cultura que se transmite por aprendizaje. El paso definitivo es el último; los demás lo han preparado; y ese paso es propio y exclusivo de la especie *homo sapiens*. Sólo el hombre es capaz de esa abstracción que entiende el problema, busca soluciones del mismo y trata de proyectarlas con anticipación a un futuro no inmediato. Ese paso se manifiesta en la posesión de un sistema abstracto (no instintivo) de comunicación, como es la palabra hablada, la cual a su vez permite

organizar y transmitir las experiencias pasadas por la enseñanza y el mandato. Lo que se transmite ya no es un mero ejemplo que se imitará instintivamente, sino cultura, es decir, ideas que hay que entender y aprender. “Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo; en el segundo, la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento... Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red”.⁵¹

¿Cuándo se realizó este paso a la reflexión? Los indicios parecen apuntar que fue al final del pleistoceno, el último período glacial (el de WURM), es decir, hace unos cincuenta a setenta y cinco mil años. El hombre de Neandertal parece que fue el primero que dio este paso: no sólo usaba el fuego y fabricaba rudos utensilios de piedra (de la llamada cultura musteriense), sino —lo que es más importante— probablemente ya poseía una rudimentaria espiritualidad (hay muestras de ritos funerarios). No sabemos si la aparición del *homo sapiens sapiens* es contemporánea o ligeramente posterior a la del *homo sapiens neandertalis*. Antes se creía lo segundo; hoy se pone en duda. Tampoco sabemos dónde nació. El hecho es que transcurrieron muchos milenios antes que el *homo sapiens sapiens* iniciara su expansión geográfica en gran escala; milenios que sirvieron a que los diversos grupos de la especie fueran consolidando sus respectivas culturas, como sistemas de respuestas adquiridas reflexivamente, capaces de permitir la sobrevivencia frente a los respectivos medios ambientes. Aparece así la cultura como un fondo común de las experiencias de un grupo y de sus soluciones, transmitidas por enseñanza y mandato; es la tradición del grupo, que refleja la sabiduría de los antepasados. Pero esas soluciones no se plasman en forma pura, como si la libertad fuera omnipotente; quedan modificadas por la realidad en que tratan de aplicarse. La cultura tiene como origen actos reflexivos cargados de valores, pero también procede de esa realidad que se muestra muy rebelde a ser reglamentada por valores. La cultura es fruto de esa confluencia de valores y realidades. La

cultura se formaliza en dogmas religiosos, en Derecho consuetudinario, en técnicas de trabajo, en estilos artísticos, en fórmulas rituales y de urbanidad, en el idioma, y hasta en rudimentarias filosofías y teologías. Probablemente al principio se acepta con poco o ningún espíritu crítico. Es cuando aparece lo que Henri BERGSON (1859-1941) llamó la moral cerrada. Lo que nos interesa resaltar es que la inteligencia humana, antes de lanzarse a los grandes vuelos de la búsqueda de lo Absoluto, tiene un papel mucho más humilde: el de ayuda a la sobrevivencia del grupo, para lo cual se identifica mucho más con el modo de transmisión del mandato que con el de la enseñanza. "La naturaleza parece obsesionada por la forma social; y, de la misma manera que ha dotado a los animales de instintos que les imponen un comportamiento de acuerdo con los intereses del grupo, ha conferido al hombre 'un sistema de hábitos que responden a las necesidades de la comunidad': la mayor parte son hábitos de obediencia, que ejercen una presión sobre la voluntad individual; hábitos exigentes, ciertamente, pero que constituyen al mismo tiempo un factor de equilibrio y de seguridad. El individuo 'se desalentaría muy pronto si no pudiera oponer a dificultades que renacen sin cesar sino una fuerza individual cuyos límites siente'. No hay ninguna sociedad sin una armazón de costumbres y de imperativos, que ella misma inculca por la educación y que representa para cada uno como 'una segunda naturaleza'. 'Una ruta ha sido trazada por la sociedad; nosotros la encontramos abierta ante nosotros y la seguimos; se necesitaría más iniciativa para ir a campo traviesa. El deber, entendido así, se consume casi siempre automáticamente; y la obediencia al deber, si nos atenemos al caso más frecuente, la definiría como un dejar-pasar o un abandono'. [...] Primitivamente y en la mayoría de los casos, hay 'en el fondo de la obligación moral... la exigencia social', la expresión de una especie de instinto de conservación del grupo —pero de un grupo relativamente restringido, de una sociedad cerrada—, familia, clan, nación, replegados sobre sí mismos, asegurando su cohesión y defendiéndose contra sociedades del mismo tipo".⁵² En otras palabras, la dificultad y hasta imposibilidad que tienen los individuos de encontrar reflexivamente por sí solos las respuestas ante el medio ambiente les empuja a arrojarse en brazos del grupo, para recibir de él —por mandato, y ya no por reflexión— las soluciones necesarias para el propio desarrollo. Esas soluciones representan la experiencia y sabiduría anónimas de la sociedad, que tienen en su favor el éxito de lo experimentado y familiar y, como tales, invitan a la adhesión.

Cada sociedad concreta está formada por factores culturales que presionan a sus miembros con el mandato de obediencia. Los factores cultu-

rales llegan a nosotros más cargados de imperatividad que de reflexión; constituyen el superyó del que hablaba FREUD. Aunque intervino la reflexión en el nacimiento de la cultura, no hay que pensar que ésta es el resultado puro de elecciones conscientes y libres que tenían metas precisas; más bien hay que pensar en una constante interacción entre la reflexión y la realidad, la primera buscando mejores respuestas ante una realidad valorada, y ésta limitando las posibilidades de las respuestas reflexivas, sacando de ellas resultados muchas veces inesperados y forzando así la búsqueda de nuevas respuestas reflexivas. Las grandes culturas brotan del esfuerzo creador del ser humano para aprovechar las limitaciones que imponen a su libertad tanto su propia naturaleza como las realidades del medio ambiente en que vive.

C) *La libertad*

Aunque cada ser humano es producto de los factores naturales y probablemente más aún de los factores culturales en los que ha nacido y crecido, su conducta libre, sobre todo unida a las conductas libres de otros, es capaz de escapar del riguroso determinismo de esos factores. La transformación incesante del medio ambiente geográfico debida a los trabajos humanos (irrigación de tierras, cambio del curso de las aguas, transformación de tierras boscosas en tierras de labranza, contaminación de aguas por desechos industriales, etc.), el control de enfermedades, el aumento de la estatura media debido a una mejor alimentación (tal como se dio en la población del Japón, en la generación que siguió a la Segunda Guerra Mundial), el hecho que ahora los jóvenes llegan antes a la madurez física y sexual, son algunos ejemplos de cómo el ser humano puede modificar, por medio de actos libres, los factores naturales. Y, aunque ignoramos cómo el medio ambiente contribuye a transformar el caudal genético,⁶³ parece ser que en alguna forma éste varía en cuanto que perduran aquellos genes que propician la adaptación al medio ambiente y desaparecen o disminuyen los que van en su contra.⁶⁴

Respecto de los factores culturales, el control por parte de la libertad parece aún más posible, puesto que esos factores tuvieron como origen parcial actos reflexivos de los seres humanos: lo que éstos hicieron bien puede deshacerse o modificarse. En efecto, lo cultural siempre está sujeto al cambio, a la innovación, a la transformación. Ningún idioma es fijo. Ningún estilo artístico es definitivo. Ningún sistema de ideas parece tan estable que no pueda ser corregido, ampliado o profundizado. Esta es la conclusión a la que llega E. Gordon CHILDE en su libro de antropología social, que titula muy aptamente *Man Makes Himself. El hombre se hace*

a sí mismo. En el último párrafo del mismo, escribe: "Precisamente porque la tradición es creada por sociedades de hombres y transmitida por vías distintivamente humanas y racionales, no es fija ni inmutable; cambia constantemente según la sociedad se enfrenta a circunstancias siempre nuevas. La tradición hace al hombre, circunscribiendo su conducta dentro de determinados límites; pero es igualmente verdadero que el hombre hace las tradiciones. Y así podemos repetir con una comprensión más profunda: el hombre se hace a sí mismo".⁵⁵

Más bien lo que hay que subrayar es que las posibilidades de controlar los factores naturales y los factores culturales son limitadas. Hay limitaciones a la libertad por parte de estos mismos factores: nadie puede escapar totalmente de su influjo. Por ejemplo, recibimos genéticamente un caudal de energía, el cual según sea mayor o menor será un apoyo o un lastre de nuestras decisiones libres. Probablemente el mayor problema que tienen algunos pueblos subdesarrollados para poder superar su miseria consiste en que, por su desnutrición, carecen de la energía necesaria para poner los remedios adecuados (mejorar su educación, aumentar el rendimiento en el trabajo, capacitarse para una sana autocrítica); por eso suelen preferir el camino más fácil de achacar toda la culpa de su situación a otros. Otro ejemplo, esta vez del influjo inevitable de los factores culturales: su crítica se formulará a partir de la misma cultura a la que se rechaza en todo o en parte. Cuando Ludwig FEUERBACH (1804-1872) acusó al Cristianismo de ser una teoría inventada por los hombres para huir de sus responsabilidades proyectando un mundo de aspiraciones utópicas, sin quererlo ni saberlo estaba volviendo a un principio esencial del Cristianismo, el de que el hombre —precisamente por haber sido creado por Dios y redimido por Jesucristo— debe completar responsablemente aquí en la Tierra la creación y ser capaz de aceptar las miserias de la realidad como su contribución a la obra redentora del Señor. Es decir, criticaba al Cristianismo a partir y dentro de la cultura de raíz cristiana en que había sido formado.^{55 bis}

Pero hay otras limitaciones que están más vinculadas con el acto mismo de la libertad. Por una parte, no hay libertad sin elección y no puede haber auténtica elección sin una previa reflexión que haya valorado no sólo aquello que se critica sino también las diversas posibles opciones y su proyección hacia el futuro. El ejercicio de la libertad se da a través de actos que son radicalmente morales y que no todos los hombres son capaces de tener. Esto replantea la cuestión de si la moral cerrada es suficiente para el pleno ejercicio de la libertad o si debe ser completada por otro género de moral, tal como la moral abierta de que nos habla BERGSON. Además, existe la

limitación del alcance restringido de todo acto individual. Es el problema que planteábamos al inicio de nuestro trabajo: ¿cómo se transforma una vivencia individual en vivencia del grupo? En efecto, la libertad que es factor de la sociedad es aquella lo suficientemente poderosa para poder transformar las trayectorias de la sociedad. Para lograr ese poder, la libertad de un individuo debe ser apoyada por la de muchos otros individuos. Esto es una cuestión de poder, que estudia la Política. Por eso, en las secciones siguientes, estudiaremos: primero, la limitación moral y, luego, la limitación política. Plantearemos así el problema al que nos habíamos abocado desde el principio: el nacimiento y operabilidad de las vivencias del grupo.

Por de pronto, concluyamos respecto de la libertad como factor de la sociedad humana, que toda sociedad concreta no es sólo el producto del pasado (a través de los factores naturales y culturales), sino que también es el resultado de las decisiones libres del presente.

MORAL CERRADA Y MORAL ABIERTA

A) *La moral cerrada*

Algo hemos dicho de la moral cerrada, al hablar de los factores culturales de la sociedad humana. Pero es importante precisar dos cosas: 1) aunque imperfecta, la moral cerrada es moral; y 2) precisamente por su imperfección, la moral cerrada no permite un verdadero avance en el sentido del pleno ejercicio de la libertad.

Entre la conducta humana de moral cerrada y la conducta puramente animal, no sólo hay diferencia cuantitativa sino cualitativa. Ambas conductas son reacciones de sobrevivencia ante el medio ambiente, pero hay entre ellas la misma diferencia que se da entre la cultura y la naturaleza. En esta última, los seres sobreviven acatando las leyes naturales, dejándose dominar por ellas, cediendo y cayendo bajo el control de un orden que se convierte en dueño y en tirano. En cambio en la cultura ya aparece el intento de cambiar los papeles: los seres humanos emplean su razón y libertad, no para desconocer o negar el orden natural, sino para utilizarlo al servicio del hombre. Mientras la conducta puramente animal es una reacción programada ciega y genéticamente, la conducta de moral cerrada ya es una reacción que implica responsabilidad, autocontrol de lo natural y alguna inteligencia (a nivel consciente o subconsciente), por lo menos la suficiente para entender las soluciones culturales del grupo propio. En la moral cerrada, el individuo acepta la tradición cultural del grupo, por-

que en ella ve la condición de la integración de su personalidad; si se quiere, la acepta por egoísmo, pero esa aceptación puede implicar muchos sacrificios propios, muchas generosidades. Es el combatiente que realiza una hazaña heroica para que no le llamen cobarde o simplemente porque “se sentía” parte del grupo de camaradas valientes. Es también el hombre que permanece honrado y fiel a su esposa, para no incurrir en la desaprobación y extrañamiento de su grupo. Moral imperfecta, porque es lo que los autores cristianos llaman una moral de temor: temor al grupo —al qué dirán—, o al más allá explicado por la tradición. Moral que no crea valores, sino que acepta sin criticar los valores del grupo, por lealtad ciega ante el mismo. Pero acepta valores y responsabilidades: supone el conocimiento de los valores del grupo, que pueden tener mucho de constructivo, pues al fin y al cabo son el resultado de una larga experiencia, conservada cuidadosamente en la tradición. Hoy, cuando se tiende a despreciar toda tradición, es bueno recordar las sabias palabras de G. K. CHESTERTON: “Seguir la tradición significa dar voz y voto a la más nebulosa de las clases sociales: la de nuestros antepasados. Es la democracia de los muertos. La tradición se resiste a rendirse ante la arrogante oligarquía de aquellos cuyo único mérito consiste en estar entre los vivos”. Cuando los vivos son capaces de criticar constructivamente la tradición y, sobre todo, cuando actúan ya no por temor, sino por amor, entonces aparece la moral abierta.

Ya dijimos que la moral cerrada es la respuesta reflexiva que da un grupo para poder sobrevivir ante el medio ambiente y que se impone a los miembros del grupo como condición de su pertenencia al mismo. En cuanto tal, viene a tomar el relevo de las respuestas puramente instintivas. Se transmite por educación que afecta al consciente y al subconsciente (en este último caso es cuando se habla, con FREUD, del Superyó) y se impone más por presión que por convencimiento. Se le llama “cerrada” porque encierra a los individuos dentro de los estrechos límites de la cultura del grupo y, como dice Ignacio LEPP,⁵⁶ “porque no está en condiciones de *promover* la existencia personal o colectiva, no crea valores”.

La moral cerrada es, por lo tanto, “la moral social, sin la cual no se puede vivir”;⁵⁷ realiza en las sociedades humanas, por medio de la libertad y de la cultura, “el mismo papel que tiene el instinto entre los insectos”.⁵⁸ Sus cualidades son evidentes. Primero, nos vincula al suelo, a la realidad, a lo experimentado por el grupo. Segundo, puesto que hace confianza al grupo propio, porque en él se encuentra seguridad debido a la familiaridad con su cultura, la moral cerrada acepta los valores del grupo; y esto significa la aparición de “las virtudes cívicas”,⁵⁹ por las

que los individuos ya están dispuestos a algunas limitaciones a su egoísmo en beneficio de la comunidad; más aún —en la medida en que se identifican con la cultura del grupo— los individuos serán capaces de mucha generosidad y hasta de heroísmo para defender al grupo y sus valores: “la solidaridad social sólo existe cuando un yo social se sobreañade en cada uno de nosotros al yo individual”.⁶⁰ Tercero, la moral cerrada facilita las conductas humanas, al intercalarse entre nuestra decisión individual y la respuesta valorada como correcta por el grupo;⁶¹ no exige ni esfuerzos especiales de reflexión individual ni vencimientos propios desacostumbrados, puesto que la educación ha acostumbrado a tales vencimientos: “circulación tan natural sobre las vías marcadas por la sociedad que apenas si se fija uno en ellas”.⁶² Cuarto, la moral cerrada ya eleva al ser humano del plano de lo puramente animal al plano de las conductas morales, al lanzar a cada conciencia individual diferentes llamados a sujetarse responsablemente a “un sistema de órdenes dictadas por las exigencias sociales impersonales”.⁶³ Quinto, la moral cerrada realiza otra función importante: sirve de campo de cultivo o de base a la moral abierta, la cual necesita de la moral cerrada para expresarse y para difundirse.

Pero la moral cerrada tiene también limitaciones, que se deben al hecho que está todavía demasiado cerca de los instintos puramente animales, alimentándose de ellos. Lo que anima a la moral cerrada es la afirmación animal de sí mismo, la cual acepta los valores del grupo en la medida en que éstos han sido incorporados al yo individual. “El instinto social, que se encuentra en el fondo de la obligación social, apunta siempre a una sociedad cerrada... con la cual el individuo forma cuerpo, el uno y la otra vueltos hacia sí mismos”.⁶⁴ Si se defiende a la sociedad y a sus valores, es porque en ello ve la defensa de uno mismo y de la propia identidad. Esto es normal (y realista), como también es normal (y realista) que el individuo trate de integrar su propia personalidad a partir de la afirmación de sí mismo. Pero, así como la afirmación de sí mismo puede exagerarse y convertirse en destructora cuando desconoce las limitaciones propias y las afirmaciones de las personalidades de otros (entonces se le puede llamar *hubris* con los griegos, soberbia con los cristianos, o egocentrismo con los psicólogos), la gran tentación de la moral cerrada es la exageración ciega del grupo propio hasta el desconocimiento tanto del valor de otros grupos como del papel crítico que debe tener todo individuo dentro de su propio grupo. Esto lo explicaba Arnold J. TOYNBEE (1889-1975)⁶⁵ así: “Cuando el hombre empezó a dominar la naturaleza no humana, cayó en la tentación de adorar su propio poder colectivo. La adoración respondía a la necesidad que tiene el hombre de solucionar su egocentrismo, sa-

cándolo de sí mismo pero al precio de esclavizar su alma al conjuro de que no podía amar nada más allá del poder de su propia tribu. A mi parecer, ésta es una forma de religión; es, en el lenguaje cristiano, judío e islámico, una forma de idolatría. La transferencia de la adoración humana de la naturaleza a su propio poder colectivo me parece una gran regresión espiritual. . . El nacionalismo es hoy la verdadera religión de una mayoría de la gente". En otras palabras, así como el pecado individual por excelencia es la soberbia, *hubris* o afirmación desordenada de sí mismo, el pecado social por excelencia es la afirmación desordenada del propio grupo o subgrupo, a la que se puede llegar o por una prolongación de la afirmación confiada de sí mismo o como compensación de la inseguridad personal. Puede tomar diversas formas: el nacionalismo mal entendido o patrioterismo (los franceses lo llaman *chauvinisme*), el racismo, el provincialismo mal entendido (o mirada de campanario), el fanatismo religioso o filosófico, el cerrado espíritu de cuerpo profesional o de clase. Cuando el marxismo hace un llamado a la lucha de clases, está invocando y tratando de despertar ese instinto primario y elemental de la moral cerrada, instinto casi animal, por el cual el individuo defiende ciegamente a su grupo o manada, sin percibir que el grupo es sólo una parte de una sociedad humana mayor y sin reconocer que otros grupos también pueden tener derechos semejantes o hasta superiores a los nuestros. A la *hubris* del grupo se le aplica la acusación que dirigió Isaías contra Babilonia: "Tu sabiduría y tu conciencia te engañaron, y decías en tu corazón: yo y no más que yo".⁶⁶

Es claro que, para los que viven la moral cerrada, la idolatría del grupo es vivida existencialmente y raramente es explicitada. Cuando hay explicitaciones, éstas revisten la forma de ratiocinaciones de la vivencia, en las que un proceso racional verdaderamente objetivo tiene muy poca o ninguna parte. Esto se debe a las características mismas de la moral cerrada, de acuerdo con las cuales lo racional está subordinado, tanto en la propuesta como en la aceptación de los valores culturales, a elementos no racionales. En efecto, el grupo exige a todos sus miembros una lealtad y obediencia incondicionales; les impone los valores del grupo, sin tolerar críticas o divergencias; y justifica esa imposición en nombre de la seguridad pública y de la sobrevivencia tanto individual como colectiva, garantizadas por las soluciones de la tradición, que el mismo grupo acepta sin discusión y espera sean acatadas por sus miembros en la misma forma. En cuanto a los miembros del grupo, aceptan los valores del grupo por la presión que éste ha ejercido y sigue ejerciendo en ellos, presión a la que están acostumbrados y que, por la familiaridad, les produce confianza. La

seguridad de pertenecer al grupo y de recibir del mismo las respuestas ya hechas a sus problemas de conducta compensa la inseguridad personal de los miembros; la exaltación del poder del grupo o del subgrupo cubre los complejos de inferioridad. Es el caso de los miembros del Ku Klux Klan, reclutados entre los más pobres y menos educados blancos del sur de los Estados Unidos: no pueden afirmarse por valores personales y compensan su inferioridad afirmándose superiores, en cuanto blancos, a los negros. La racionalidad tiene muy poco que ver en todo esto. Es más bien el instinto social y el instinto de la autoafirmación los que están trabajando. Ahora se entenderá por qué decíamos, citando a Ignace LEPP,⁶⁷ que la moral cerrada “no está en condiciones de promover la existencia personal o colectiva” y que “no crea valores”. En efecto, los valores que acepta, impone y transmite son los ya existentes en la tradición; cualquier otro nuevo valor chocará con la misma y tenderá a ser rechazado. Un sistema de valores vivido estáticamente, como lo vive la moral cerrada, no tiende a *promover* a los individuos sino a mantenerlos en un nivel determinado, el de la cultura del grupo. Notemos que puede haber muchos niveles de morales cerradas: “el civilizado difiere del primitivo sobre todo por la enorme masa de conocimientos y de hábitos que ha extraído de la sociedad, desde el primer despertar de su conciencia, en el medio social en que se conservaban”,⁶⁸ pero uno y otro están sujetos a las morales cerradas de sus respectivos grupos.

La moral cerrada encierra otros peligros. De la adoración del grupo es fácil pasar a la adoración del jefe, líder, tirano o demagogo, en la medida que se crea que éste representa los intereses del grupo. Por otra parte, cuando los miembros del grupo están acostumbrados a obedecerlo incondicionalmente, también es fácil al gobernante usar esa potencialidad de obediencias incondicionales y de lealtades al grupo para falsos fines sociales. Así la “razón de Estado” ha sido el pretexto que ha permitido a diferentes gobernantes a través de la Historia el justificar prácticamente cualquier cosa: desde su lujo palaciego y la opresión de sus súbditos hasta guerras, conquistas, esclavizamientos y destrucciones, que la mayoría de los súbditos no hubieran aprobado ni consentido de no estar cegados por la moral cerrada. En último término, la moral cerrada tiende a hacer de los individuos los miembros ya no de una sociedad humana sino de un enjambre de insectos, cada uno trabajando y sacrificándose por el grupo de acuerdo con reglas inmutables fijadas por la tradición cultural del grupo. Parece que algo así es lo que logró LICURGO de los espartanos; según PLUTARCO, “acostumbró a los ciudadanos a no querer ni saber vivir solos, a estar como las abejas siempre aglutinados, para el bien público, alrededor de

jefes". ¿No será éste el programa de MAO TSE-TUNG respecto de sus hormiguitas azules?

En la realidad ninguna sociedad vive únicamente en el plano de una moral cerrada pura. Siempre hay individuos —entre los gobernantes o entre los súbditos— que viven algo (poco o mucho) de la moral abierta. Al fin y al cabo son seres humanos y, como tales, están llamados a la moral abierta.

B) *La moral abierta*

La moral abierta tiene su fundamento en la espontánea tendencia del ser humano hacia el Absoluto, de la cual hablamos cuando explicábamos la integración de la personalidad humana.⁶⁹ El ser humano, por serlo, no puede vivir a un puro nivel animal de conductas condicionadas al modo skinneriano⁷⁰ por recompensas y castigos. Ese nivel puede solucionar provisionalmente sus problemas pero no puede dar pleno sentido a su vida. La inteligencia y la voluntad humanas no son facultades meramente pasivas que, al modo de espejos, sólo reflejan los estímulos del medio ambiente y reaccionan ante los mismos. "La psicología clínica y la psiquiatría señalan numerosos motivos remotos que consciente o inconscientemente buscamos todos los hombres en determinados objetos o situaciones y que dan contenido a la vida".⁷¹ Estos motivos remotos forman "sistemas motivacionales" donde quedan incorporadas algunas configuraciones (auténticas o ficticias) del Absoluto: del Absoluto del amor, de la verdad, de la belleza o del bien. Así, aun en las formas más bajas y pobres de la moral cerrada, la obediencia al grupo nunca es puramente animal, sino que se obedece, además de por el instinto, porque el grupo representa o es el Absoluto; es decir, que toda moral cerrada contiene algún elemento de moral abierta, el cual se ha incorporado a la cultura del grupo. O también: toda cultura, desde el momento que propone conductas supra-animales (y por eso es cultura y no naturaleza), ya está encerrando algo de moral abierta, algo que apunta al Absoluto. Como lo ha explicado muy bien BERGSON, "el hombre se halla cautivo entre una naturaleza implacablemente determinista y un reino de santos [es decir, reino del Absoluto divino] del que baja hasta nosotros el flujo de lo espiritual".⁷² Esas son "las dos fuentes de la moral y de la religión". A nivel de la moral cerrada, el Absoluto opera a través de la cultura impuesta por presión a los miembros de un grupo, y será el grupo la fuerza de atracción. A nivel de moral abierta, el Absoluto se va a explicitar por medio de la razón crítica y de la iniciativa moral individuales y, una vez explicitado ya sea como Absoluto en sí mismo (es decir, Dios) o como alguna forma análoga del mismo (por ejemplo, la Justicia, el Amor o la

Belleza), se convierte El mismo en polo de atracción de entregas a la perfección y de impulsos de amor, unas y otros generosos, abnegados, abiertos al Absoluto.

La moral cerrada y la moral abierta no se distinguen por el contenido de sus afirmaciones sino por el diferente espíritu que las anima. El de la primera es un espíritu estático; el de la segunda, dinámico: “entre la moral cerrada y la moral abierta, se da toda la distancia que existe entre el descanso y el movimiento, entre el marcar el paso y la marcha adelante, entre el placer y el gozo. Su diferencia es de naturaleza y no sólo de grado, y no se puede pasar de la primera a la segunda, no se puede pasar de la familia o de la ciudad a la humanidad, de la justicia relativa a la justicia absoluta y eterna, por una mera extensión o ampliación sea cual fuere”.⁷³ El espíritu de la moral cerrada es el espíritu de la autodefensa: se defiende lo que ya se posee, conforme a reglas ya reconocidas por todos, de acuerdo con el orden estático aceptado culturalmente por el grupo y que nos es familiar. El espíritu de la moral abierta es el impulso espiritual al perfeccionamiento sin límites, es el impulso de amor que quiere alcanzar siempre algo más para el ser o los seres amados y no se puede contentar con lo ya logrado. La moral cerrada tiende a fijarse en fórmulas estáticas, que servirán de reglas al juego social y, en cuanto tales, serán necesarias para el funcionamiento de la sociedad y producirán certeza y seguridad jurídicas. La moral abierta “es humana, en vez de ser únicamente social”,⁷⁴ y, en cuanto tal, funciona como un instrumento de aplicación equitativa de las normas sociales y como una maquinaria crítica de todo lo que en ellas exista de anquilosado, de farisaico, de injusto. Por recibir su fuerza de la presión social, la moral cerrada mira únicamente al grupo y a sus miembros: éstos conocerán su lugar dentro del grupo y, si guardan su lugar, recibirán la protección del grupo; frente a otros grupos, todos los miembros se unirán y presentarán un frente común, reclamando los derechos del grupo propio e ignorando los derechos de otros grupos y de los miembros de éstos. Por ser humana y recibir su fuerza del impulso de amor, la moral abierta tiende a franquear las fronteras cerradas de los grupos sociales y a buscar la justicia para los seres humanos, independientemente del grupo a que pertenezcan y de los privilegios de que gocen dentro del mismo.

Dada la diferencia de los espíritus, es lógico que se tienda a tipos diferentes de soluciones tanto jurídicas como políticas. Así la moral cerrada tiende a formar un sistema político de sociedad cerrada, que BERGSON llama también “sociedad natural”, por responder a las tendencias naturales del ser humano cuando no son controladas y sublimadas por el espíritu. Según

el mismo BERGSON, sus rasgos serían los siguientes: "Replegamiento sobre sí misma, cohesión, jerarquía, autoridad absoluta del jefe, todo lo cual significa disciplina, espíritu de guerra".^{74b} En cambio, la moral abierta tiende a la democracia, de la cual así habla BERGSON: "De todas las concepciones políticas es, en efecto, la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, por lo menos en intención, las condiciones de la 'sociedad cerrada'. Atribuye al hombre derechos inviolables. Estos derechos, para permanecer inviolados, exigen de todos una inalterable fidelidad al deber. Por lo tanto la democracia toma como materia un hombre ideal, respetuoso de los demás como de sí mismo, insertándolo en obligaciones que acepta como absolutas, haciéndolas coincidir tan bien con este absoluto que ya no se puede decir si es el deber el que confiere el derecho o el derecho el que impone el deber. El ciudadano así definido es a la vez 'legislador y súbdito', para hablar como KANT. El conjunto de ciudadanos, es decir el pueblo, es por lo tanto soberano. Tal es la democracia teórica: proclama la libertad, exige la igualdad y reconcilia estas dos hermanas enemigas, subordinándolas a la fraternidad. . . lo que permitía decir que la democracia es por esencia hija del Evangelio y que tiene por motor el amor".⁷⁵ Pero puede darse una democracia aceptada por la moral cerrada, cuando la tradición cultural del grupo ha acostumbrado a sus miembros a ver en el sistema democrático la única garantía de conservación de las ventajas adquiridas; sólo que entonces se vivirá a la democracia más como una regla de juego que se acepta por conveniencia que como un sistema de confianza en los demás. También se puede dar un sistema autoritario animado por la moral abierta (como es el caso en no pocas tribus primitivas); pero entonces la jerarquía rigurosa tomará la forma de un paternalismo benévolo y tal vez aparecerán instituciones políticas según las cuales el jefe compartirá su poder con los mejores del grupo.

En la realidad no creemos que se den sistemas de respuestas de pura moral cerrada o de pura moral abierta; en todo ser humano, ambas morales están presentes, pero predominará más la una o la otra. La distinción entre ellas es útil no sólo como un instrumento conceptual que nos permite entender mejor la realidad, sino también como una aclaración necesaria para poder entender la aparición y la mecánica de las vivencias de justicia del grupo.

LA MECANICA DEL NACIMIENTO DE LOS VALORES DEL GRUPO

Después de todo lo expuesto, podemos ya formular las dos siguientes afirmaciones: A) Son los individuos —y no los grupos— los que descubren

nuevos valores. B) Los grupos, en cuanto tales, a lo más conservan los valores de la cultura existente. Por lo tanto el problema de la aparición de nuevos valores en un grupo se reduce a la siguiente cuestión: ¿Cómo la visión nueva valorativa de un individuo es capaz de vencer las resistencias estáticas del grupo hasta lograr la aceptación por parte del mismo de los nuevos valores? Esto sólo es posible cuando los seguidores del genio ético se agrupan en una minoría activa frente a la mayoría pasiva. De allí la tercera parte de esta sección: C) Las minorías activas.

A) Son los individuos, y no los grupos, los descubridores de nuevos valores

Como lo explicábamos más arriba, citando a GRANDMAISON,⁷⁶ son individuos humanos los que inician toda transformación social y —podemos añadir— todo cambio cultural. No hay idea que brote anónima y colectivamente. El medio ambiente puede estimular y propiciar para que varios individuos, en un momento determinado, tengan la misma idea. Pero son los individuos los que piensan, no el grupo. Y lo mismo acontece con los valores: son individuos los que los descubren, no el grupo. El que la posteridad conozca o no a esos individuos creadores no tiene relevancia para la mecánica del nacimiento de los valores del grupo. Cuando se conocen, la Historia podrá señalarlos con el dedo: allí está MAHOMA, el fundador de una nueva religión, o Juan Jacobo ROUSSEAU, que con otros se encuentra en el origen del romanticismo, o LENIN, a cuyo influjo personal se debe predominantemente la transformación del sistema político de Rusia. Cuando no se conocen, la Historia habla del anonimato, que eso quiere decir la palabra “anónimo”: sin nombre. Pero siempre son individuos (uno, pocos o muchos; conocidos o no) los que operan los cambios sociales y culturales. Por lo tanto, el primer paso de la mecánica del nacimiento de los valores del grupo es la cuestión de cómo un individuo, a pesar de las influencias culturales de su medio ambiente, es capaz de formular un nuevo valor o, si se prefiere, de descubrir una nueva vivencia de justicia. Y esto es un asunto esencialmente moral y de moral abierta.

Los moralistas distinguen entre conciencia actual y conciencia habitual. La primera es el juicio práctico que determina en un momento concreto que debe realizarse tal acto porque es bueno o que debe omitirse porque es malo. Puede también versar sobre actos pasados, produciendo, según lo actuado, o paz del alma o remordimiento. La conciencia habitual es “esa potencia psicológica de la que proceden estos juicios morales; es una fuerza del alma constantemente apta para formar tales juicios”.⁷⁷ Claro está, la conciencia actual se pronuncia de acuerdo con las pautas trazadas por la conciencia habitual, y es en esta última donde ejerce su influjo la cultura.

Un individuo que sólo posee una moral cerrada, poseerá una conciencia habitual organizada para responder de acuerdo con las pautas culturales de su grupo o subgrupo. Para poder trascender esas pautas culturales es necesario que esté animado por una nueva fuerza tan vigorosa que le permita descubrir las imperfecciones de las soluciones culturales recibidas y proponer nuevas soluciones, es decir, que le impulsa a descubrir nuevos valores. Esa fuerza no puede ser más que el amor, que, como veíamos, es lo que anima a la moral abierta. Por amor aquí entendemos mucho más que una emoción: "el amor es la voluntad de promoción; el *yo* que ama, quiere ante todo la existencia del *tú*; quiere además el desarrollo autónomo de este *tú*";⁷⁸ voluntad *realista* de promoción, que, por consiguiente, abre los ojos sobre las posibilidades prácticas de realización y que no se contenta con proclamas teóricas. William A. LUYPEN lo explica así: "En un momento dado de la historia de una sociedad surge, por intermedio de un 'genio ético', una 'visión' de la esencia del hombre que, como cuestión de principio, se abre paso a través de la barbarie o de la inhumanidad... El 'genio ético' descubre 'cierto vínculo real y práctico entre las libertades' que pertenece a la esencia de la existencia como coexistencia. El ser del hombre se descubre ante el 'genio ético' como 'tener que ser en el mundo para el otro', y este descubrimiento se impone sobre el hombre con fuerza coactiva".⁷⁹ La nueva relación así descubierta, en cuanto que significa que algo beneficia a un sujeto, es un valor; en cuanto que ese algo se ve como exigible necesariamente, es el valor de la justicia. Ese descubrimiento brota de toda la realidad existencial del genio ético; no únicamente de sus facultades intelectuales, ni tampoco sólo de su emotividad o de sus instintos. El descubrimiento podrá ser teórico (por ejemplo, percibir que el trabajador en cuanto tal posee una especial dignidad que debe ser protegida por el Derecho del Trabajo) o práctico (en esta situación real no se está aplicando la justicia debida al trabajador), pero generalmente implica ambas cosas: una nueva mirada que descubre un aspecto de amor antes ignorado y un impulso a la acción para llevar ese amor a la realidad.

Es fácil confundir el auténtico descubrimiento de un nuevo valor, que es hijo de la moral abierta, con otras reacciones psicológicas que, aunque postulan algo novedoso, se dan o en el plano de la animalidad o en el de la moral cerrada. No se debe equiparar al impulso de amor con la ira, ni al descubrimiento de un nuevo valor con el ensueño que nos aparta de la realidad. Lo importante no es la mayor o menor novedad de lo postulado, sino el espíritu que anima la postulación.

Por su tendencia al Absoluto, el ser humano nunca puede quedar plenamente satisfecho con su situación y la situación de otros aquí en la tierra:

siempre desea más amor, siempre es posible mejor justicia. El hombre maduro de moral abierta no cesará en su lucha por un mundo donde haya más amor y más justicia; y en esto se distinguirá del hombre de moral cerrada, que es fácil de contentar cuando se siente apoyado e incorporado en su grupo. El hombre maduro de moral abierta es el hombre animado por el amor y, en cuanto tal, excluye el odio; además, es realista. En efecto, el verdadero amor implica comprensión tanto de las limitaciones propias y ajenas como de aquellas que nos impone la operabilidad de la realidad. El amor es la forma más elevada (menos animal) de adaptarse a la realidad: mientras el animal se adapta sometándose a la naturaleza, el amor se adapta buscando racionalmente mejores medios para controlarla. Así, ante un estímulo que se califica como indebido e injusto, podemos distinguir tres especies diferentes de reacciones: la animal, la cultural o de moral cerrada y la de moral abierta. La reacción animal será predominantemente afectiva y se expresará en las emociones de ira y de temor (en los casos extremos, de pánico); sus efectos variarán desde la huida de la situación molesta hasta la rabia destructora; y el hombre entonces reacciona como cualquier otro animal. La reacción cultural tratará de controlar la situación injusta de acuerdo con las pautas culturales aceptadas; si éstas funcionan, la cultura quedará reforzada, pero si no producen resultados positivos, el hombre primero sentirá perplejidad y luego o caerá en una reacción animal o se sentirá estimulado a buscar una reacción de moral abierta. Esta última sólo será posible si el hombre tiene la abertura suficiente tanto intelectual (para criticar, entender y buscar soluciones a la situación injusta) como existencial (es decir, posee la energía de amor suficiente para impulsarle a la realización de soluciones que pueden implicar sacrificios propios en beneficio de los demás). Por eso, escribió acertadamente MELVIN MADDOCKS: "En la política es muy fácil confundir a la ira con la indignación moral. Pero la indignación moral se depura por medio de la acción, mientras que la ira tiende a depurarse por medio de proclamas retóricas".⁸⁰ Y añade el mismo autor: "Lo que debiera ser la emoción más generosa, muchas veces termina siendo una forma de egotismo". Vamos a aplicar a un ejemplo lo que acabamos de explicar. La enorme desigualdad social que existe en algunos países (entre ellos, el nuestro) puede provocar las tres reacciones mencionadas. La reacción animal aparece sobre todo en aquellos que sufren directamente la desigualdad, máxime cuando ésta significa hambre y privación de lo más elemental: quien está en tal situación, sobre todo si también se halla en presencia de muchos bienes que él necesita pero que pertenecen a otros, sentirá el impulso biológico de apropiarse de ellos; si no lo hace, será o por temor a represalias (otra reacción biológica, que entiende muy

bien SKINNER) o por la presión de la cultura recibida, que le ha enseñado que robar es malo. Es posible que racionalice su acción de apoderamiento de otros bienes diciendo: es justo que me apodere de lo que yo necesito y es superfluo a su dueño. Su vivencia, vigorosamente enraizada en lo biológico, ya irrumpe en lo moral (se considera con derecho a la apropiación), en una moral que no es la de la cultura recibida, pero que no llegará a ser moral abierta sino en la medida en que esté animada por el amor a los demás (por ejemplo, por el amor a los que dependen de él); en la medida en que esté cargada de odio y de ira, seguirá siendo reacción biológica o animal.

La mayoría de la gente tendrá una reacción cultural; unos (sobre todo los que no sufren la desigualdad) reaccionarán aceptando la cultura del subgrupo que dice que es normal la desigualdad y tratarán que se repriman todos los actos que atenten contra la propiedad; otros, adhiriéndose a otra subcultura, protestarán vehementemente y, ante la ineficacia de su protesta, o se lanzarán a actos de violencia (cayendo así en una conducta biológica) ⁸¹ o lucharán para que se corrija la desigualdad. Esta lucha, cuando está animada de comprensión (no se puede justificar racionalmente la desigualdad), de amor (por los que sufren en particular, pero sin negar ni comprensión ni amor a los que no entienden la injusticia de la desigualdad) y de generosidad (la acción no es una mera venganza egoísta, sino un esfuerzo desinteresado que uno será el primero en realizar), ya será de moral abierta. Pero, para poder actuar eficazmente por amor y no por mero afán destructor, habrá que tener un plan, un proyecto ideal, un ideal aplicable a la realidad; y no todo sueño ideal tendrá la característica de ser real. Hay sueños que son huídas de la realidad y que operan como drogas adormecedoras de los esfuerzos realistas de adaptación. Sólo los sueños capaces de plasmarse en mejoramientos reales son hijos de la moral abierta; y encontrar esos ideales realistas —esos nuevos valores— exige mucha energía de amor, plasmada en reflexión, en conocimiento de la realidad y en búsqueda de técnicas apropiadas para controlarla.

B) *Los grupos, en cuanto tales, a lo más conservan los valores de la cultura existente*

No es suficiente que un individuo haya realizado el descubrimiento de un nuevo valor para que éste se convierta en valor del grupo. Primero, el nuevo valor debe ser comunicado a otros y aceptado por ellos, es decir, por la pequeña minoría de discípulos o seguidores del genio ético. Un maestro sin discípulos queda estéril para la posteridad. Luego, la minoría de seguidores del genio ético debe vencer las resistencias estáticas de la mayoría

del grupo hasta alcanzar tan vital aceptación por parte del mismo que el valor sea incorporado a la cultura. Es un proceso que puede tardar varias generaciones y que está muy vinculado con otra cuestión que después examinaremos: el juego de las fuerzas políticas.

Lo que ahora nos interesa registrar es la resistencia estática que presenta todo grupo a cualquier innovación en sus valores culturales. A los valores del grupo, se les podrá aplicar analógicamente las dos leyes que la Termodinámica refiere a la energía. Dice la primera ley, descubierta por Pierre Simon de LAPLACE (1749-1827): en el curso de las transformaciones de naturaleza físico-química no comprobamos ninguna aparición mensurable de nueva energía; nada se pierde, nada se crea. La segunda ley corrige algo a la primera: en el curso de cualquier transformación físico-química una fracción de energía utilizable es irremediamente "entropizada", es decir, decae, se degrada, se gasta o se pierde en calor. Esta segunda ley, llamada también "ley de entropía", fue formulada en 1850 por Rudolf Julius Emmanuel CLASIUS. En los grupos humanos acontece algo parecido respecto de los valores. En el curso de las transformaciones normales sociales, el nivel valorativo del grupo tiende a permanecer estático (primera ley), o a decaer (segunda ley). Pero las leyes de la historia de los grupos no son tan inflexibles como las de la naturaleza físico-química y también observamos dos leyes más. Tercera ley: en algunos casos fuera de lo normal se observa que, debido a la vigorosa energía de una minoría, se dan verdaderos mejoramientos del nivel valorativo, producidos u orgánica o revolucionariamente. Y cuarta ley: el decaimiento de los valores es tanto más normal y acelerado cuanto más elevado sea el nivel valorativo del grupo.

La resistencia estática que presentan los grupos a alterar sus sistemas de valores se debe a la vez a factores naturales y culturales. Biológicamente las sociedades, una vez que encuentran una respuesta apta para la sobrevivencia de la especie, perseveran en la misma. Los ejemplos más notables los encontramos en las sociedades de insectos. En las culturas, se justifica racionalmente el estatismo de las soluciones valorativas: ¿Por qué cambiar lo que ha mostrado en la experiencia del grupo su éxito? Además, puesto que los valores forman parte de una estructura social y están ligados a las relaciones de dominio de ese sistema, por diferentes razones biológico-culturales los miembros del grupo prefieren la estabilidad de esos valores: los que poseen dominio, porque se benefician más directamente del estado de cosas; los que carecen de dominio, porque están familiarizados con el sistema (que les produce seguridad); unos y otros, porque están impresionados por su cultura y por los medios de coacción que posee el sistema, y porque temen al cambio que implica lo desconocido. La desconfianza

de los valores nuevos es una regla general; ⁸² en efecto, los valores descubiertos por el genio ético no han sido probados, no son familiares, van contra la tradición y bien podrían ser resultado de neurosis, ⁸³ con lo cual el genio ético dejaría de serlo y se convertiría en un mero inadaptado a la cultura del grupo. El apego a la tradición y la desconfianza de las innovaciones se plasman en las costumbres del grupo.

Además, espontáneamente aparece en la mayoría de los grupos una justificación filosófica de la estabilización de los valores ya existentes. Como lo han demostrado los antropólogos ⁸⁴ y los historiadores, ⁸⁵ la tendencia general es considerar que el orden político-social refleja el orden del universo: así como en este último todos los cambios y transformaciones están sujetos a leyes inflexibles e inmutables, en el orden político-social existen una serie de valores y de principios inmutables que, estructurando las costumbres jurídicas del grupo, son y deben seguir siendo los únicos posibles criterios de solución a los problemas del grupo, porque en fin de cuentas reflejan el orden de la naturaleza, es decir, el orden querido por los dioses. Los valores existentes en el grupo son así "endiosados", es decir, tienen el prestigio que se atribuye a todo lo divino; son identificados con los principios eternos e inmutables del orden natural y la cultura del grupo, derivada de dichos valores, recibe la máxima acolada: es considerada como la única y posible cultura verdadera. Si nos fijamos, ésta es la actitud de la moral cerrada. Los grupos, en cuanto tales, tienden a aceptarla espontáneamente. Esto explica la larga perseverancia de la mayoría de las culturas. Mientras un grupo permanece cerrado en sí mismo, exaltando sus propios valores y despreciando los de los demás, mientras las energías del grupo sólo se encauzan a la afirmación del mismo con la consiguiente idolatría de la propia cultura, los valores se estabilizan y se considera a cualquier innovador del sistema de valores como una potencial amenaza al grupo. Pierre ERNY explica ⁸⁶ cómo funciona entre los bantús el peso de la tradición: "El patrimonio cultural y jurídico, constituido sobre todo por proverbios, dichos y máximas, sirve de mecanismo de freno al pensamiento: citar en una discusión una de estas fórmulas consagradas bien adaptada a la situación es cerrar el debate, poner a todos de acuerdo, porque nadie soñaría en contestar ese condensado de la experiencia general ni se atrevería a ir más lejos... No se lucha blandiendo ideas personales, sino afirmaciones estereotipadas que deben todo su valor al hecho de pertenecer a una tradición. El pensamiento es así como canalizado, puesto en diques, y la sentencia predominante viene a ser la cortina de la presa que hace imposible toda ulterior contestación".

Nos estamos refiriendo a un modelo abstracto (lo que hemos llamado

“el grupo en cuanto tal”), con el fin de poder explicar la inercia estática de los sistemas de valores. La realidad es que ningún grupo se ajusta exactamente por mucho tiempo al modelo descrito y que toda cultura y su sistema de valores, a la larga o a la corta, cambia. En efecto, el modelo abstracto supone que todos los individuos del grupo poseen una moral cerrada y que la viven sin alterar sus valores, lo cual en la realidad no se dá. Si todos los individuos del grupo poseyeran una moral cerrada (es decir, si en un grupo no hubiera minorías con alguna capacidad de moral abierta), los valores existentes en el grupo se vivirán cada vez más por mera rutina o por egoísmo, lo cual entraña necesariamente una baja en el nivel valorativo. Un valor vivido sólo por rutina o por egoísmo se desgasta, pierde su fuerza de estímulo y acaba por desmoronarse y desaparecer. Esta es la causa de la decadencia de las civilizaciones: han dejado de vivir existencialmente los valores que animaron su crecimiento y grandeza y, aunque los sigan mencionando como lemas identificadores de la propia cultura, su mención es puramente formal y hasta hipócrita o farisaica, porque esos valores ya no son capaces de despertar generosidad o sacrificio. La república romana murió primero como valor existencial en la mayoría de los corazones romanos, antes de caer ante la ambición de JULIO CÉSAR. Esta es la segunda ley de que hablábamos, que se aplica también a grupos menores. Una orden religiosa o un partido político difícilmente mantendrán en las generaciones posteriores el fervor o el generoso entusiasmo de la generación de sus fundadores. Más aún, cuanto más elevados hayan sido los valores defendidos por éstos, más fácil y acelerado será el decaimiento.^{86 bis} Esto se debe a que la naturaleza humana, aunque es capaz de heroísmos, más bien tiende por inercia al egoísmo. De aquí la cuarta ley mencionada. ¡Cuántas buenas intenciones, formuladas en lo álgido de una cruzada, son olvidadas cuando se establece la paz!

C) *Las minorías activas*

Pero también cambian las culturas aumentando su nivel valorativo. La historia observa algunos casos —desgraciadamente no muy numerosos— en que un pueblo a través de varias generaciones va descubriendo nuevos valores, cuya protección institucionaliza en su Derecho. Los casos más notables nos los ofrecen la historia del Derecho Romano, en la época del Derecho Clásico (27 a.C.-235 d.C), y la del Derecho Occidental, a partir de la Revolución Francesa. Nos podemos preguntar si el movimiento valorativo ascendente se debe a los grupos en cuanto tales o más bien a minorías que trabajan dentro de esos grupos. Creemos que lo segundo es lo correcto. Son determinadas minorías, más o menos organizadas entre sí pero en todo

caso unidas frente a la mayoría resistente, las que mantienen el ímpetu del movimiento valorativo ascendente. Juristas estoicos (y probablemente, después, también cristianos), miembros de la Ilustración, correligionarios de una nueva religión o secta religiosa, militantes de un partido político, son ejemplos de minorías activas que han logrado introducir nuevos valores en el todo social. Pero las minorías poseen una doble faz: en cuanto que están compuestas de individuos, son capaces de altos niveles de moral abierta; en cuanto que son subgrupos, tienden a actuar en el nivel de la moral cerrada propio de su subcultura. Cuanto más reducida sea la minoría (por ejemplo, una familia o una escuela de pensadores), predominará la faz primera. Cuando la minoría se agranda (por ejemplo, un partido político o una secta religiosa), cada vez operará más de acuerdo con las características de los grupos o subgrupos cerrados. Es verdad que el alto nivel valorativo de una determinada cultura o subcultura puede servir de estímulo para inclinar la balanza en favor del ímpetu de la moral abierta; por ejemplo, entre los primeros cristianos. Pero también es verdad que, cuando esa minoría crece en número y por consiguiente encuentra menos resistencias, tenderá a decaer el ímpetu de moral abierta y a transformarse en la mera presión de la moral cerrada, en la que la rutina reemplaza el esfuerzo generoso del amor. Este es el problema que encaraba MAO TSE-TUNG en su repetida lucha contra lo que él llamaba "revisiónismo"; su "gran revolución cultural proletaria" de 1966 fue un esfuerzo que utilizaba medios políticos para reavivar elementos de una moral abierta que sentía iba perdiendo su impulso inicial y decayendo hacia la moral cerrada anterior a su toma del poder.

Esto último nos vuelve al hecho de la relación que existe entre el juego de las fuerzas políticas y la aceptación de valores por el grupo. La minoría activa tiene ante sí dos caminos para que la mayoría resistente acabe aceptando los nuevos valores: el camino del convencimiento, que, aunque lento y muchas veces de poco éxito, es el sugerido por la moral abierta; ya que el amor repugna de otros medios; y el camino de la imposición a través del poder político, que es el propio de la moral cerrada, el cual probablemente obtendrá éxitos inmediatos pero que a la larga tiende a corromper el nivel valorativo, puesto que lo que se acepta por presión tiende a decaer. Como lo explica el psicólogo R. V. Sampson:⁸⁷ "El individuo podrá buscar cómo ordenar su vida y sus relaciones con los demás, a partir del amor o del poder. Estas dos fuerzas son antitéticas pero directamente relacionadas una con otra, pues es imposible desarrollarse en ambas direcciones al mismo tiempo. En la medida que desarrollaremos nuestra capacidad de poder, debilitaremos nuestra capacidad de amar; y, a la inversa, en la medida en

que aumenta nuestra capacidad de amar, aumentará nuestra incapacidad para el éxito en la competencia por el poder”.

El camino del convencimiento, animado por el espíritu del amor, tiene como principal vehículo a la educación, pero no sólo aquella que se imparte en las aulas, sino la más trascendental que se recibe en el seno de la familia. Tal vez la palma de los mejores educadores debe atribuirse ante todo a aquellas personas de gran estatura moral que enseñan más por el ejemplo que por sus palabras. La India nos ofrece dos espléndidos ejemplos: el Mahatma GANDHI (1917-1966) y la MADRE TERESA. En segundo lugar vendrían probablemente aquellos grandes novelistas que, como Charles DICKENS (1812-1870) y Víctor HUGO (1802-1885), fueron capaces de presentar nuevos valores a un gran público como algo convincente y humano. El arte, bien empleado, es una fuerza difusora de educación sin rival, que permite presentar lo novedoso despojándolo de sus aspectos repulsivos para la mayoría y revistiéndolo de amabilidad. Y ciertamente la amabilidad logra mucho más que el enfrentamiento. Este suele provocar una contrarreacción de represión. Si el poder logra algo en materia de convencimiento, no es por lo que tiene de poder sino porque por medio del poder se logran mayores posibilidades de educación. Pero, con todos sus defectos, el poder es algo inevitable y hasta necesario en toda sociedad. Mientras la minoría activa no alcanza poder, no logrará ganarse totalmente a la mayoría pasiva. El poder no debe ser despreciado sino entendido en sus fundamentos y con sus límites, para así poder utilizarlo debidamente. El poder es algo dinámico que se manifiesta en el juego de las fuerzas políticas. Debemos examinar su impacto en los valores del grupo.

EL JUEGO DE LAS FUERZAS POLITICAS Y LOS VALORES DEL GRUPO

El juego de las fuerzas políticas se construye a partir de una serie de realidades inevitables. A saber: A) La desigualdad de los individuos humanos en la sociedad. B) La necesidad que tienen todos los individuos de la sociedad. C) La necesidad que tiene toda sociedad tanto de una autoridad como de una organización jerárquica. D) La diversidad en los grados de cohesión, según la cual cada sociedad integra a sus miembros. Estas realidades trabajan al mismo tiempo y se influyen entre sí. Además todas ellas repercuten en la forma y en la interpretación de los valores.

A) *La desigualdad de los individuos*

Ha sido bien explicada por Charles MAURRAS (1868-1952):⁸⁸ “En verdad, el infante no llega completamente formado a la vida: ni libre ni igual,

más bien dependiente y diferente. *Dependiente* y por muy largos años, por las exigencias naturales de la conservación de su vida, las necesidades de su crecimiento físico y moral, de su despertar mismo a las cosas del espíritu; desigualdad, sí, pero 'protectora' en ese momento, y por lo tanto 'bienhechora'. *Diferente*, y para siempre, en el orden de sus capacidades y de sus aspiraciones personales en casi todos los planos. . . ."

La desigualdad es un hecho biológico que se da entre todos los individuos de todas las especies animales, un hecho menos marcado entre los insectos y muy notable en las especies animales superiores; en la especie humana, debido a los factores libertad e inteligencia, la desigualdad se acentúa en forma muy notable. El hecho produce naturalmente relaciones de poder y de dominio, que, como observa MAURRAS, pueden ser bienhechoras, en cuanto protectoras: pueden ofrecer confianza a los individuos e incorporarlos naturalmente en el grupo. La relación de dominio también permite la transmisión normal de los valores de los individuos dominantes a los individuos sometidos, y así hace posible la perduración de la cultura a través de las generaciones. La desigualdad también hace que los individuos no tengan el mismo acceso al poder y a las decisiones del grupo. La mayor o menor edad, el sexo, el vivir en el campo o en la ciudad, el pertenecer a determinada familia, los diferentes grados de inteligencia y otras cualidades, la mayor o menor asimilación de la cultura, pueden hacer que un individuo prácticamente durante toda su vida no tenga la menor oportunidad de participar en las decisiones del grupo y que otro parezca avocado a tomarlas. Y esto es válido para cualquier sistema político. A lo más que se puede aspirar es a disminuir las desigualdades en las oportunidades de educación y de acceso a los diferentes trabajos. Además, cuanto más desarrollada y numerosa es una sociedad, más grandes serán las desigualdades. "Cada avance en la complejidad de la economía añade una ventaja en favor de las capacidades superiores e intensifica la concentración de la riqueza, de la responsabilidad y de poder político".⁸⁹

La mayor parte de las culturas han aceptado esta desigualdad impuesta por la naturaleza como la base de sus sistemas políticos. La desigualdad "natural" ha sido invocada por los gobiernos "conservadores" para evitar los cambios estructurales que algunos reclaman. Pero, a partir de la Revolución Francesa, el postulado de la igualdad ha sido introducido en los programas de muchos partidos políticos hasta llegar a penetrar toda la cultura que vivimos. Hoy, ante la manifiesta y cada vez mayor desigualdad entre los países ricos y los pobres y entre las clases sociales, el clamor por la igualdad crece y quiere anegarlo todo. ¿Qué decir de esta aspiración a la igualdad, que por otra parte se enraiza en lo más profundo del Cris-

tianismo? Lo primero: que el argumento de que la desigualdad es un hecho natural carece de fuerza si se toma como ideal político. En efecto, lo propio de la libertad humana (y de la cultura, que es su resultado) es precisamente tratar de reordenar lo natural, sublimándolo. Abandonarse a las puras fuerzas naturales es igual a renunciar a la cultura, es lo mismo que resignarse a vivir como puros animales. No sólo es legítimo sino hasta un deber del ser humano tratar de corregir aquellos aspectos del orden de la naturaleza que impiden el desarrollo humano; pero ese esfuerzo debe ser realista, es decir, debe tomar en cuenta las posibilidades reales de cambiar lo natural y, además, debe ser tal que respete los aspectos constructivos del orden de la naturaleza. Por eso hay que distinguir qué clases de desigualdad quiere uno corregir y pensar qué medios son más eficaces para lograr lo que se pretende.

La aspiración a la igualdad nace de la moral abierta: cuando se ama al otro, se quiere para él por lo menos lo mismo que uno ya tiene. Por eso la desigualdad entre el miserable y el que todo lo tiene repugna a la moral abierta, lo mismo que la desigualdad de oportunidades. Hay mínimos de bienestar material y de oportunidades de desarrollo personal que son absolutamente imprescindibles para que todos podamos crecer juntos. Si mi crecimiento se hace a costa de esos mínimos, es claro que entonces es injusto. Pero hay aspectos de desigualdad que, lejos de impedir el desarrollo de los demás, contribuyen al mismo: el crecimiento en cultura, en capacitación personal, en cualquier forma que permita servir más a los otros. Un programa político que no haga esos distinguos y que quiera nivelarlo todo, incluso las energías para el trabajo, puede ser muy negativo. Hasta el mismo STALIN tuvo que reconocer⁹⁰ que la diferencia de salarios es un estímulo legítimo para lograr mayor producción de los obreros.

¿Qué decir de la desigualdad política? Recientemente han cobrado nueva vida las corrientes anarquistas que predicán la abolición de la autoridad, para que todos podamos vivir iguales. Ha renacido el viejo sueño de una vida en libertad perfecta, sin ninguna presión social. Pero, ¿es posible? Y, aun si fuera posible, ¿sería conveniente? Nuestra respuesta debe ser entendida a la luz de todo lo explicado: no es posible una sociedad sin autoridad y sin presión sobre sus miembros, porque al fin y al cabo la sociedad es un fenómeno animal y como tal exige la existencia de la organización jerárquica y de la incorporación de sus miembros por presión. El mismo argumento puede ser formulado desde el punto de vista de los individuos humanos: no es posible una sociedad humana sin autoridad y sin presión, porque parte de la definición del ser humano es el que es un animal formado culturalmente en el hecho social. En otras palabras: la dimensión política con todo

lo que ella significa (autoridad, jerarquía, juego de las fuerzas políticas, imposibilidad de que todos tengan el mismo acceso al poder) es el tributo que tenemos que pagar como animales que somos. Es verdad que, como animales racionales, podemos tratar de introducir alguna racionalidad en los fenómenos políticos y, como animales susceptibles de regirnos moralmente, también podemos luchar por humanizar al poder por medio del amor, pero no podemos hacer desaparecer la dimensión política en las relaciones humanas, como tampoco podemos funcionar sin la dimensión económica.

El problema de la desigualdad política se agrava en el juego de las fuerzas políticas por el hecho que no son los individuos de mayor nivel de amor sino aquellos que más ceden a su *animus dominandi* los que suelen ocupar las mejores posiciones de mando y desde allí tienden a extender la desigualdad política. En efecto, el *animus dominandi* es una fuerza "inerradicable del corazón humano",⁹¹ es una forma desordenada de la afirmación del yo, por la cual sobre todo el inseguro de sí mismo se afirma ante los demás tratando de controlarlos. En cambio, la tendencia al amor implica respeto de los demás y, por lo tanto, a no usar el poder sobre ellos sino en la medida estrictamente necesaria para beneficiarlos. El amor y *animus dominandi* (o tendencia a afirmarse por medio del poder sobre los demás) son los dos polos antitéticos sobre los que gira la energía vital en la afirmación de sí mismo: el polo de la animalidad es el poder; el de la libertad espiritual, el amor. En todo individuo, ambos polos tratan de captar su energía vital; la libertad individual decide cuál debe predominar.

En la competencia por el poder, aquellos que tienen más *animus dominandi* (y, por consiguiente, menos amor) no sólo están más motivados por la lucha sino que tienen menos escrúpulos en el uso de los medios. Verdaderamente, como dice el Evangelio de San Lucas (XVI, 8), "los hijos de este siglo son más sagaces que los hijos de la luz en el trato con sus semejantes". Un yo equilibrado, "normal", es aquel que no tiene necesidad de dominar a los otros para lograr su propia afirmación; por eso puede dirigirse a los demás amándolos y entregándose por ellos; lógicamente no tiene por qué usar de astucia o sagacidad en el trato con sus semejantes. En cambio, el inseguro se crea la ilusión de su propio valer dominando a otros, pero, como ese dominio no es más que una afirmación ilusoria e inconvincente del propio valer, no le satisface y tiende a ampliarse buscando una seguridad del yo nunca alcanzable por ese medio. Adolf HITLER puede servir como un buen ejemplo clínico de una ambición nunca satisfecha, enraizada en un persistente complejo de inseguridad. El resultado era que trataba de ampliar su distancia o desigualdad respecto de los demás. El estudio del machismo arroja los mismos resultados: se levanta sobre la inseguridad de sí

mismo, a la que se trata de suplir dominando a los demás, pero sin lograr una auténtica superación. Cuanto más “macho” se es, más se aterroriza a los demás y menos se los trata con amor. El fenómeno funciona también en grupos sociales o políticos. “El poder y el privilegio corrompen a los jefes de familias, de la misma manera que corrompen a todas las personas o grupos privilegiados”.⁹² El dicho “no hay peor cuña que la del mismo palo” refleja bien la actitud de quien adquiere poder sobre los que antes le eran iguales y les trata con dureza porque se siente inseguro ante ellos.

Claro que también se puede luchar para obtener el poder por altos ideales de amor, pero quien así procede tiene en su contra, en el juego de las fuerzas políticas, a las leyes de la Psicología. Deberá, para no perder lo que tiene de amor, seguir el difícil consejo de Jesucristo: “sed prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas” (Mateo, X, 16).

En conclusión: no es posible hacer desaparecer la desigualdad política, pero sí es posible por una parte el hacer que disminuya y por otra —lo que es mucho más importante— que funcione de acuerdo con un espíritu más humano, en el que disminuya la importancia del *animus dominandi* y crezca la del amor.

B) *La necesidad de la sociedad política*

La acabamos de mencionar y es un hecho reconocido por toda la tradición cultural. Está contenida en la definición aristotélica del ser humano como “un animal político o social”, y queda corroborada por el estudio de la cultura como factor integrador del individuo humano. Sólo la niegan los anarquistas. Miguel BAKUNIN (1814-1876), uno de los más destacados, escribe: “nosotros rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, oficial y legal, aun cuando provenga del sufragio universal, convencidos de que nunca podrá aprovechar más que a una minoría dominante y explotadora, en detrimento de los intereses de la inmensa mayoría a ella sujeta. Tal es el sentido en que nosotros somos realmente anarquistas”.⁹³ El sueño anarquista es el de una sociedad sin Estado, sin gobierno ni estructura política, sin Derecho, sin propiedad privada, sin desigualdades sociales y donde todos sean plenamente libres, sin más ataduras que las de la ley de Dios. ¿Es posible que se realice tan hermoso sueño? Además que la Historia nos enseña que nunca ha existido una sociedad sin alguna estructura política y que “toda revolución termina con la aparición de una nueva clase dirigente”,⁹⁴ el estudio del fenómeno social nos demuestra que el ideal anarquista es de imposible realización. “El poder y la autoridad son hechos inherentes a las relaciones recíprocas de grupos e individuos”.⁹⁵ El grupo humano tanto más necesita la autoridad cuanto sus soluciones ya no son

dadas automáticamente por los instintos sino que deben ser buscadas inteligentemente y decididas libremente. Alguien tiene que decidir e imponer su decisión al grupo; si no el grupo humano no puede funcionar como tal. Ese alguien (que puede ser un individuo o varios), cuando es aceptado en su función de decisión y mando por los demás miembros del grupo, recibe el nombre de autoridad. El poder aparece como un ingrediente necesario tanto del proceso forjador de decisiones como del proceso por el que éstas se implementan.

Todos necesitamos de la sociedad política. Sin ella no tendríamos idioma, religión, artes y oficios, ciencia, en una palabra: cultura. Sin ella, todo debería ser recommenzado a partir de cero; seríamos peor que animales, sin soluciones instintivas automáticas a los problemas de nuestra realidad y con el peso de nuestra libertad, pero una libertad que carecería del magisterio de las generaciones anteriores. Sin ella y la autoridad no habría convivencia pacífica y sin un mínimo de paz no puede haber civilización.

Pero nuestras necesidades de la sociedad política varían enormemente de acuerdo con nuestras desigualdades: los más educados la necesitan más que los menos educados para seguir creciendo en educación; los más pobres y menos industriosos la necesitan más para satisfacer sus exigencias elementales de alimentación, vivienda y vestido. Pero si el rico y más industrialoso necesita en un momento dado menos de la sociedad política es porque antes había recibido más de ella. Así podemos establecer dos reglas para valorar los deberes de los individuos respecto de la sociedad política. La primera regla, más general, se puede explicar como lo hace Hugues KÉRALY⁹⁶: "Como lo subraya Jean MADIRAN, todo hombre se encuentra colocado así desde su nacimiento en 'una situación natural de insolvencia radical'. Su deuda, en efecto, es tan considerable que jamás le será posible pagarla, en el supuesto caso de que tenga conciencia suficiente para desear hacerlo. Toda la perspectiva cristiana de la 'civilización' pende de esta verdad de experiencia, de la que dependen, en efecto: —en el plano familiar: la *piEDAD filial*...; —en el plano nacional: la *virtud patriótica*...; —en el plano humano (en general): *el respeto de la tradición*..." Por consiguiente, todos estamos en deuda con la sociedad política y demás grupos naturales a que pertenecemos.

La segunda regla podría formularse así: más debe a la sociedad política, quien más ha recibido de ella. Así, el más educado, lo mismo que el más rico, tiene una deuda especial con la sociedad. Esta regla es el fundamento de la justicia distributiva, en tanto que la primera lo es de la justicia legal.

En alguna forma más o menos consciente todos nos damos cuenta que estamos en deuda con el grupo o grupos a los que pertenecemos. Nuestra

conciencia se suele actualizar cuando alguno de esos grupos es atacado por otro grupo extraño. Entonces se tiende a cerrar filas, a olvidar los problemas internos del grupo y a concentrarse en la defensa del mismo. Como decíamos antes, esto lo saben muy bien los gobernantes, para los que puede ser un recurso de aminoramiento de las tensiones internas del grupo el señalar (con fundamento en la realidad o en la propaganda) algún amenazante enemigo externo, ya sea el dragón del imperialismo, un tigre de papel o, para los gobiernos de las democracias occidentales, la hidra del comunismo.

Sin embargo, nuestra relación con la sociedad política y en particular con las diversas presiones que vienen de la autoridad suele ser ambigua: la familiaridad hace que tendamos a considerar como natural (y, para un ego no realista, hasta como debido) el bien o los bienes que recibimos de la sociedad (o de nuestros padres), en tanto que resentimos la presión del poder por la que esos bienes nos son comunicados. Así no es extraño en nuestros días que entre los súbditos y la autoridad se establezca una relación de amor-odio, de sumisión-dominio, análoga a la que existe entre los hijos y los padres autoritarios. El poder, aunque necesario y benéfico, es resentido porque es una imposición de una conducta extraña a nuestra conducta animal espontánea. Nos están civilizando, pero resentimos la imposición de la cultura. Esa imposición es necesaria, no sólo para que pueda funcionar el grupo, sino también porque es el vehículo transmisor (con la educación) de la cultura del grupo, es decir, de aquellos avances sobre la pura animalidad que ha logrado la libertad reflexiva del hombre y que han sido incorporados a la tradición del grupo. El súbdito (como el hijo) se rebela, no sólo por lo doloroso del vehículo, sino también porque lo transmitido le exige disciplinar sus tendencias puramente animales. Por eso, también se resiente la educación, por más que venga envuelta en amor. Lo que quiere decir que hay hijos resentidos aunque sus padres no sean autoritarios. Algunos psicólogos (y los anarquistas) creen que la solución está en la desaparición del poder. No ven que ello equivaldría —en el supuesto que fuera posible— a renunciar a transmitir la experiencia acumulada en la cultura. La autoridad que coacciona al súbdito para forzarle a normar su conducta conforme a la tradición del grupo, se comporta en forma análoga al padre que presiona a su hijo para que aprenda algo que el padre aprendió primero.

En conclusión: las leyes biológicas de la evolución de la especie humana imponen a los individuos, como condición necesaria de su supervivencia y desarrollo, la necesidad de pertenecer a grupos y esto implica la aceptación del poder que les es inherente; el espíritu humano puede, por medio del amor, humanizar algo el poder, pero ni puede suprimirlo ni evitar lo que

tenga de doloroso (en cuanto imposición a la espontaneidad de las tendencias puramente animales).

C) *La necesidad de la autoridad y del orden jerárquico*

Esta cuestión puede tratarse de dos maneras: o fijándonos en los elementos comunes entre las sociedades humanas y las animales, o destacando sus diferencias. Las siguientes palabras de Guy ROCHER van de acuerdo con la primera manera: “La autoridad existe en toda colectividad humana. Forma parte, necesariamente, de la trama misma de la organización social. Puede, evidentemente, revestir formas diferentes, ejercerse conforme a diversas modalidades. Pero no por esto está menos presente siempre aunque sólo sea para coordinar las diversas actividades de los actores. La organización social es teórica y prácticamente inconcebible sin la autoridad y sin distribución de la misma”.⁹⁷ Después de lo explicado hasta aquí, nos parece más interesante explorar la segunda manera.

La diferencia entre las sociedades humanas y las puramente animales es que, en las primeras, la estructura política es mucho más que el esqueleto biológico necesario para el funcionamiento del grupo; es, como ya lo dijimos, el vehículo necesario para la transmisión y desarrollo de la cultura. Lo que esto significa desde el punto de vista de la evolución lo explica Erich FROMM así: “La evolución del hombre se basa en el hecho de que ha perdido su patria originaria, la naturaleza, y que no podrá nunca regresar a ella, nunca podrá volver a ser un animal. No hay más que un camino que pueda seguir: salir por completo de su patria natural, y encontrar una nueva patria, una nueva patria creada por él, haciendo del mundo un mundo humano y haciéndose él mismo verdaderamente humano”.⁹⁸ Al adquirir la reflexión y al no poder encontrar las soluciones por vía instintiva, la especie humana tiene que encontrar sus respuestas libre y reflexivamente. Pero la índole misma de las soluciones ha cambiado. “El animal está contento si sus necesidades fisiológicas —el hambre, la sed y el apetito sexual— están satisfechas. En la medida en que el hombre es *también* animal, esas necesidades son igualmente imperiosas y deben ser satisfechas. Pero *en la medida en que el hombre es humano, la satisfacción de esas necesidades instintivas no basta para hacerle feliz, ni basta siquiera para mantenerle sano*”.⁹⁹ Las sociedades humanas se hallan entonces ecuciadas por “dos tendencias antagónicas...: la tendencia progresiva... y la regresión de la especie humana a posiciones aparentemente abandonadas hace ya generaciones...”¹⁰⁰ En otras palabras, las sociedades humanas pueden tratar de construir sus soluciones y, consecuentemente, emplear su estructura política o para edificar un ambiente “humano” en el que puedan crecer “humanamente” sus miembros, o para

reconstruir, en un vano intento de huída de su condición real, el ambiente instintivo que es propio de las sociedades puramente animales. Si nos fijamos, la moral cerrada, con su abandono de la libertad propia a las decisiones de otros y con su adhesión ciega y confiada al grupo, corresponde a la última tendencia. En cambio, la moral abierta, con su espíritu de libertad crítica y de amor, es la que señala el camino para progresar "humanamente". Aplicado esto a la autoridad y al orden jerárquico, significa que, aunque son necesarios en toda sociedad, la necesidad reviste dos formas antagónicas: la necesidad animal para satisfacer lo que hay de animal en el hombre (satisfacción de lo económico y de lo político, en cuanto éste es una exigencia de la existencia y de la distribución del poder) y la necesidad humana (satisfacción de lo político como vehículo de cultura e instrumento propiciador de un ambiente humano).

De hecho las dos formas de necesidad han funcionado y funcionan en todas las sociedades humanas, aunque, según las circunstancias y la cultura propia del grupo, una adquiere predominancia sobre la otra. La necesidad animal tiene como meta la máxima eficacia en el funcionamiento del grupo, subordinando sus miembros al mismo. En cambio, la meta de la necesidad humana es la máxima participación (libre, crítica y responsable) de los miembros en la búsqueda de soluciones y en su implementación. La primera funciona claramente cuando el grupo se siente atacado. En momentos de grave peligro, la república romana nombraba un *dictator*, con todos los poderes (legislativos, administrativos y judiciales) que no podían ser impedidos por los tribunos; nuestra Constitución, en su artículo 29, prevé la suspensión de garantías y la concentración del poder en manos del Presidente de la República. El ejército refleja, en su autoridad y orden jerárquico, la necesidad animal de eficacia que prescinde de los intereses y de la opinión de los miembros del grupo. Análogamente, la empresa moderna, cuando quiere obtener máxima productividad, tiende a formas autoritarias del uso del poder. Los planes quinquenales de la Unión Soviética, decididos por un Ministerio de la Planificación (elaborador del *Gosplan*), son otro ejemplo del uso del poder en el que la necesidad animal de eficacia parece predominante. En efecto, se obtiene mayor eficacia cuando se manda al súbdito y se espera de él que obedezca sin reparos. Pero aun la obediencia incondicional, puesto que se dirige a seres humanos, requiere crear en ellos algunas vivencias de justicia. Los gobiernos tratan de lograrlas fomentando la idolatría del grupo: es justo sacrificarlo todo por la patria, o por el partido, o por la raza alemana. Los Estados nacionalsocialista y soviético, sobre todo en la época de STALIN, muestran cómo se puede usar el poder en su forma animal: sacrificando los individuos a las metas de eficacia del Estado, eliminando

toda oposición, reduciendo a los individuos a la condición de insectos de una sociedad que es casi puramente animal. Pero, aun entonces, los hombres no eran puramente animales: necesitaban de la propuesta de ideales para ir fanáticamente al matadero.

En la forma animal de distribución del poder, éste se concentra arriba en un jefe, monarca, emperador o rey, en el que se encarna la idolatría del Estado. Podrá ser un faraón descendiente del dios-gavilán Horus, hijo de Osiris, hijo del dios-sol Ra; o, más modestamente, el elegido y servidor de los dioses, como en diversos tiempos y lugares lo fueron HAMMURABI, ASURBANIPAL, DARÍO el Grande, entre muchos otros o un rey por derecho divino, como pretendían serlo los monarcas absolutos de los siglos de la Edad Moderna; o un líder, *führer*, o *duce*, que encarnará el “espíritu del pueblo” o la “voluntad ética universal”; o, más racionalistamente, el secretario del Partido Comunista, el que —¿quién sabe por qué?— es “la vanguardia del proletariado” y, en cuanto tal, el vocero autorizado de las leyes del materialismo histórico. Desde esas alturas, el poder baja, a través de los diversos grados jerárquicos hasta los súbditos. El juego de fuerzas políticas se dirige sobre todo a lograr el oído del monarca y, si éste es inaccesible, el de aquel de mayor grado jerárquico que lo sea. Lógicamente el terreno de ese juego son las camarillas, los cuartos llenos de humo, los comités, y no es la palestra abierta a todos de las luchas democráticas.

Como modelo antagónico al anterior proponíamos el de la necesidad humana a la participación. Para que funcione es imprescindible la madurez humana y política de los miembros de la sociedad y no sólo de sus gobernantes. Vale la pena recordar las enseñanzas de MONTESQUIEU: cuando la mayoría de los ciudadanos carece de desarrollo político, sólo se puede aspirar a la monarquía; si la educación se extiende a importantes minorías, convendrá una aristocracia o gobierno de la minoría de los mejores; sólo cuando la virtud cívica se extiende a todo el pueblo es posible la democracia. Es decir, el sistema político puede estimular, pero no puede prescindir del desarrollo humano de sus miembros. La participación en las decisiones del grupo y en su implementación sólo es posible cuando gobernantes y gobernados viven suficientemente la moral abierta para respetarse mutuamente como seres maduros, capaces de tomar decisiones y de implementarlas responsablemente sin necesidad de una presión coactiva. Ese es el espíritu de la democracia. MONTESQUIEU lo explicaba así: “en un Estado popular [es decir, democrático] no basta la vigencia de las leyes ni el brazo del príncipe siempre levantado; se necesita un resorte más, que es la *virtud*”.¹⁰¹ Y más adelante: “la virtud política es la abnegación, el desinterés, lo más difícil que hay”.¹⁰² Jacques MARITAIN ha explicado bien esta dificultad: “la con-

ciencia profana ha comprendido que en el orden temporal, social y político, no sólo la amistad cívica es, como los antiguos filósofos lo habían reconocido, el alma y el vínculo constitutivo de la comunidad social. . . , sino que esta amistad cívica no puede prevalecer de hecho en el interior del grupo social si un amor más fuerte y más universal, el amor fraternal, no entra en ella y si, volviéndose fraternidad, no cruza los límites del grupo social para extenderse a todo el género humano".¹⁰³ La dificultad de mantener una moral abierta en el grupo aumenta por "el hecho de que la parte de instinto y de fuerzas irracionales es aún más grande en la existencia colectiva que en la existencia individual".¹⁰⁴ Por eso no se podrá lograr el espíritu democrático en grandes masas si no está apoyado por vigorosas energías religiosas. "No solamente el estado de espíritu democrático viene de la inspiración evangélica, sino que no puede subsistir sin ella. Para conservar la fe en la marcha adelante de la humanidad, a pesar de todas las tentaciones de desesperar del hombre que nos ofrece la historia, y singularmente la historia contemporánea; para tener fe en la dignidad de las personas y de la humanidad común, en los derechos humanos y en la justicia, es decir, en valores esencialmente espirituales; para tener, no en las fórmulas, sino en la realidad, el sentido y el respeto de la dignidad del pueblo, que es una dignidad espiritual y se revela a quien sabe amarla; para sostener y avivar el sentido de la igualdad sin caer en un igualitarismo nivelador; para respetar la autoridad sabiendo que quienes la ejercen no son más que hombres, como los que ellos gobiernan, y tienen su cargo por consentimiento o voluntad del pueblo, del que son vicarios o representantes; para creer en la santidad del Derecho y de la virtud segura, pero a largo plazo, de la justicia política ante los triunfos escandalosos de la mentira y de la violencia; para tener fe en la libertad y en la fraternidad, hace falta una inspiración heroica y una creencia que fortalezcan y vivifiquen la razón y que nadie más que Jesús de Nazaret ha incitado en el mundo".¹⁰⁵

Pero, aunque un pueblo posea el espíritu democrático, todavía se topa con un problema, que es el problema de la comunicación. Cuando una sociedad es relativamente poco numerosa, el problema disminuye. Pero en una sociedad numerosa, el problema aumenta hasta parecer a veces insoluble. La única posibilidad de solución se da en el establecimiento de cauces de comunicación a través de una estructura orgánica, abierta y jerárquica. Orgánica: la estructura del poder debe respetar, tomar en cuenta y dar la máxima libertad posible a los grupos y subgrupos que, desde las familias y las asociaciones profesionales, pasando por los municipios y las regiones, estructuran al Estado. Aquí es donde funciona el principio de la subsidiariedad: una autoridad de rango jerárquico superior no debe intervenir sino

cuando su intervención sea necesaria para suplir la debilidad o la incompetencia de los rangos inferiores. Abierta: el sistema debe propiciar la flexibilidad en el cambio de puestos de autoridad y en la posición política, así como en los elementos que contribuyen a la misma (educación, riqueza, acceso a la comunicación). Jerárquica: es imprescindible que queden claros los grados y alcances del poder: que cada quien sepa a quién acudir y para qué; que cada autoridad conozca los límites de su jurisdicción y reciba la información pertinente de los grados inferiores.

El espíritu democrático de ningún modo se encarna automáticamente en los regímenes de las llamadas “democracias occidentales”. De hecho en éstas, por influencia del liberalismo roussoniano, se ha reemplazado la estructura orgánica por el sistema de partidos políticos. Cuando la Constitución del 3 de septiembre de 1791 suprimió, en su Preámbulo, a todas las cofradías y a todas las corporaciones de profesiones, de artes y de oficios, dejó un enorme espacio vacío entre los simples ciudadanos y el poder soberano de la Asamblea Nacional. Los modernos partidos políticos han tratado de llenar ese espacio. “De hecho —escribía Maurice DUVERGER en 1951¹⁰⁶—, los verdaderos partidos datan de hace apenas un siglo”. Sin pretender aquí realizar el análisis de los aspectos positivos y negativos que merece el sistema de partidos, observaremos brevemente: 1o.) que los partidos no suelen llenar el vacío de la necesidad de una estructura orgánica, ya que suelen constituirse y funcionar dirigidos desde arriba por políticos profesionales; 2o.) que fácilmente caen bajo la influencia de determinados grupos de presión y así descuidan el bien común; y 3o.) que, a pesar de sus defectos, sí son vehículos de expresión y de comunicación (aunque limitados) de los ciudadanos ante el poder público.

El juego de las fuerzas políticas tiene formas muy variadas en el sistema de partidos: desde el esfuerzo, abierto o encubierto, para controlar las asambleas, hasta la lucha electoral, pasando por el intento de ganarse a los electores para formar con ellos un grupo de presión y por la sorda brega de desacreditar a los competidores. El juego político puede revestir aspectos poco conciliables con la dimensión del amor y suelen ser los que más la viven los que quedan descartados de la contienda, precisamente porque no están dispuestos a servirse de los medios menos o nada humanos. Esto ha dado, no sin razón, mala fama a la política. El resultado es que muchos de los mejores se abstienen de participar en ella y que, cuando participan, se encuentran en desventaja respecto de los que poseen un nivel más bajo de moralidad.