

NATURALEZA Y CONVENCION

No corresponde a Platón el mérito de haber sido el primero en encarar los fenómenos sociales con el espíritu de la investigación científica. La iniciación de la ciencia social se remonta, por lo menos, a la generación de Protágoras, el primero de los grandes pensadores que se denominaron a sí mismos «sofistas». Está señalada por la comprensión de la necesidad de distinguir dos elementos distintos en el medio ambiente del hombre, a saber, su medio natural y su medio social. Es ésta una distinción difícil de trazar y de aprehender, como puede deducirse del hecho de que aún hoy no se halla claramente establecida en nuestro pensamiento. Además, ha sido puesta en tela de juicio continuamente desde la época de Protágoras, y la mayoría de nosotros tenemos una fuerte inclinación, al parecer, a aceptar las peculiaridades de nuestro medio social como si fueran «naturales».

Una de las características que definen la actitud mágica de una sociedad «cerrada», primitiva o tribal, es la de que su vida transcurre dentro de un círculo encantado¹ de tabúes inmutables, de normas y costumbres que se reputan tan inevitables como la salida del sol, el ciclo de las estaciones u otras evidentes uniformidades semejantes de la naturaleza. La comprensión teórica de la diferencia que media entre la «naturaleza» y la «sociedad» sólo puede desarrollarse una vez que esa «sociedad cerrada» mágica ha dejado de tener vigencia.

I

El análisis de esa evolución presupone, a mi juicio, la clara captación de una importante diferencia. Nos referimos a la que media entre (a) las *leyes naturales* o de la naturaleza, tales como las que rigen los movimientos del sol, de la luna y de los planetas, la sucesión de las estaciones, etc. La ley de la gravedad, las leyes de la termodinámica, etc., y (b) las *leyes normativas* o normas que no son sino prohibiciones y mandatos, es decir, reglas que prohíben o exigen ciertas formas de conducta como, por ejemplo, los diez mandamientos o las disposiciones legales que regulan el procedimiento que se

guir para elegir a los miembros del parlamento o las leyes que componen la constitución ateniense.

Dado que el análisis de esos asuntos se halla frecuentemente viciado por la tendencia a borrar tal distinción, no estará de más agregar algunas palabras sobre la misma. Una ley en el sentido definido en (a) —una ley natural— describe una uniformidad estricta e invariable que puede cumplirse en la naturaleza, en cuyo caso la ley es válida, o puede no cumplirse, en cuyo caso es falsa. Cuando ignoramos si una ley de la naturaleza es verdadera o falsa y deseamos llamar la atención sobre nuestra incertidumbre, frecuentemente la denominamos con el nombre de «hipótesis». Las leyes de la naturaleza son inalterables y no admiten excepciones. En efecto, si observamos el acaecimiento de un hecho que contradice una ley dada, entonces no decimos que se trata de una excepción, sino más bien que nuestra hipótesis ha sido refutada, puesto que ha quedado comprobado que la supuesta uniformidad no era tal, o en otras palabras, que la supuesta ley de la naturaleza no era una verdadera ley sino un falso enunciado. Dado que las leyes de la naturaleza son invariables, su cumplimiento no puede ser infringido ni forzado. Así pues, aunque podamos utilizarlas con propósitos técnicos y podamos ponernos en dificultades por no conocerlas acabadamente, las leyes naturales se hallan más allá del control humano. Claro está que todo eso cambia por completo si nos volvemos hacia las leyes del tipo (b), es decir, las leyes normativas. El cumplimiento de una ley normativa, ya se trate de una disposición legalmente sancionada o de un mandamiento moral, puede ser forzado por los hombres. Además, es variable, y quizá se pueda decir de ella que es buena o mala, justa o injusta, aceptable o inaceptable; pero sólo en sentido metafórico podría decirse que es «verdadera» o «falsa», puesto que no describe un hecho sino que expresa directivas para nuestra conducta. Bastará que tenga cierto meollo o significación para que pueda ser violada; en caso contrario, será superflua y carecerá de sentido. «No gastes más dinero del que posees» es una ley normativa significativa, pudiendo serlo moral o legalmente, y resulta tanto más necesaria cuanto más frecuentemente se la viola. Podría decirse también del siguiente enunciado: «No saques más dinero de tu cartera del que allí llevas» que es, por su forma, una ley normativa; pero a nadie se le ocurriría pensar seriamente que fuese ésta una parte significativa de nuestro sistema moral o legal, puesto que no puede ser violada. Si una ley normativa significativa es observada, ello se deberá siempre al control humano, vale decir, a las acciones y decisiones humanas y responderá habitualmente a la decisión de introducir sanciones, esto es, de castigar o refrenar a quienes infringen la ley.

En mi opinión, compartida por gran número de pensadores y, especialmente, de investigadores sociales, la distinción entre las leyes del tipo (a), es

decir, las proposiciones que describen uniformidades de la naturaleza y las leyes del tipo (b), o sea, las normas tales como las prohibiciones o mandamientos, es tan fundamental que difícilmente tengan estos dos tipos de leyes algo más en común que su nombre. Sin embargo, esa opinión no goza, en modo alguno, de general aceptación; muy por el contrario, muchos pensadores creen en la existencia de normas —prohibiciones o mandamientos— de carácter «natural», en el sentido de que han sido establecidas de conformidad con las leyes naturales del tipo (a). Se arguye, por ejemplo, que ciertas normas jurídicas concuerdan con la naturaleza humana y, por consiguiente, con las leyes psicológicas naturales, en el sentido (a), en tanto que otras normas jurídicas pueden ser contrarias a la naturaleza humana; y se agrega que aquellas normas cuya vigencia puede demostrarse que se halla de acuerdo con la naturaleza humana no difieren gran cosa, en realidad, de las leyes naturales del tipo (a). Otros razonan que esas leyes naturales son muy semejantes, en verdad, a las leyes normativas, puesto que son establecidas por la voluntad o decisión del Creador del Universo, pero esta opinión se funda, sin duda, en el doble uso de la palabra «ley» —originalmente normativa— para las leyes del tipo (a). Vale la pena considerar todos esos puntos de vista, pero para hacerlo es necesario distinguir, primero, entre las leyes del tipo (a) y las del tipo (b) y no confundir el planteamiento del problema con una terminología inadecuada. De ese modo, reservaremos la expresión «leyes naturales» exclusivamente para las leyes del tipo (a), rechazando su aplicación a toda norma que, por una u otra razón, pretenda ser «natural». La confusión es perfectamente gratuita, dado que nada cuesta hablar de «derechos y obligaciones naturales» o de «normas naturales», si deseamos hacer hincapié en el carácter «natural» de las leyes del tipo (b).

II

Me parece necesario considerar, para la comprensión de la sociología platónica, la forma en que puede haberse desarrollado la distinción entre leyes naturales y normativas. Examinaremos, primero, lo que parece haber constituido el punto de partida y su último grado de desarrollo y, posteriormente, lo que parece haber equivalido a los pasos intermedios, que desempeñan todos un importante papel en la teoría de Platón. Podría definirse el punto de partida como un *monismo ingenuo*, característico de la «sociedad cerrada». El último paso, que denominaremos *dualismo crítico* o (convencionalismo crítico), es característico de la «sociedad abierta». El hecho de que todavía haya mucha gente que trata de evitar ese último paso es índice elocuente de que nos hallamos todavía en plena transición de

la sociedad cerrada a la abierta. (En relación con todo esto, véase el capítulo 10.)

El punto de partida, que hemos denominado «monismo ingenuo», corresponde a la etapa en que no existe todavía distinción alguna entre leyes naturales y normativas. Las experiencias desagradables son los maestros que enseñan al hombre a adaptarse al medio que lo circunda. Pues bien, en esta etapa el individuo no distingue entre las sanciones impuestas por los demás hombres cuando se viola un tabú normativo y las experiencias desagradables sufridas por el desconocimiento del medio natural. Pueden distinguirse, además, otras dos posibilidades, una de las cuales podría definirse con la expresión *naturalismo ingenuo*. A esa altura, los hombres sienten que las reglas uniformes —ya sean naturales o convencionales— se hallan más allá de la posibilidad de toda alteración. A mi juicio, sin embargo, ese estado debe configurar, tan sólo, una posibilidad abstracta, nunca alcanzada, probablemente, en la realidad. De mayor importancia es la etapa que podríamos definir como la del *convencionalismo ingenuo*, en la cual tanto las uniformidades naturales como las normativas son consideradas expresión de las decisiones de dioses o demonios semejantes a hombres, de las cuales dependen. De este modo, puede interpretarse que el ciclo de las estaciones o las peculiaridades del movimiento de los astros obedecen a las «leyes», «decretos» o «decisiones» que «gobiernan el cielo y la tierra» y que fueron «sancionados por el creador en un principio». Se comprende que quienes piensan de este modo puedan creer que hasta las leyes naturales son pasibles de modificaciones en ciertas circunstancias excepcionales; que con la ayuda de prácticas mágicas pueda a veces influirse sobre ellas, y que las uniformidades de la naturaleza se hallen respaldadas con sanciones, como si fueran normativas. Este punto se advierte claramente en la frase de Heráclito ya citada: «El sol no se desviará un solo paso de su trayectoria, so pena de que las Diosas del Destino, las emisarias de la Justicia, lo encuentren y lo vuelvan de inmediato a su curso».

El derrumbe del tribalismo mágico se halla íntimamente relacionado con el descubrimiento de que los tabúes no son los mismos en las diversas tribus, que su cumplimiento es impuesto y forzado por el hombre, y que pueden ser violados sin ninguna consecuencia desagradable, siempre que se logre eludir las sanciones impuestas por los congéneres. Dicho descubrimiento se ve acelerado por la observación de que las leyes pueden ser hechas o alteradas por legisladores humanos. No sólo pienso en las leyes de Solón, sino también en las leyes sancionadas y observadas por la población corriente de las ciudades democráticas. Esas experiencias pueden conducir a una diferenciación consciente entre las leyes normativas de observancia impuesta por los hombres, que se basan en decisiones o convenciones, y las

reglas naturales uniformes que se hallan más allá de los límites anteriores. Una vez claramente comprendida esta distinción, se alcanza la etapa que hemos denominado *dualismo crítico* o convencionalismo crítico. En la evolución de la filosofía griega ese dualismo de hechos y normas se manifiesta por sí mismo bajo la forma de la oposición existente entre la naturaleza y la convención.³

Pese al hecho de que esa posición ya había sido alcanzada largo tiempo atrás por el sofista Protágoras, contemporáneo de Sócrates y mayor que éste, es todavía tan poco comprendida, que se hace necesario explicarla con cierto detalle. Ante todo, no debemos pensar que el dualismo crítico supone una teoría del origen histórico de las normas. En efecto, nada tiene que ver con la afirmación histórica, evidentemente insostenible, de que las normas fueron hechas o introducidas por el hombre *conscientemente*, como una determinación de su voluntad y no como un simple hallazgo casual (cuando fue capaz de hallar las cosas de este tipo). Ninguna relación guarda, entonces, con la aserción de que las normas se originan con el hombre y no con Dios, ni tampoco subestima la importancia de las leyes normativas. Tampoco tiene nada que ver con la afirmación de que las normas, puesto que son convencionales —es decir, hechas por el hombre— deben ser, por lo tanto, «arbitrarias». El dualismo crítico se limita a afirmar que las normas y leyes normativas pueden ser hechas y alteradas por el hombre, o más específicamente, por una decisión o convención de observarlas o modificarlas, y que es el hombre, por lo tanto, el responsable moral de las mismas; no quizá de las normas cuya vigencia en la sociedad descubre cuando comienza a reflexionar por primera vez sobre las mismas, sino de las normas que se siente dispuesto a tolerar después de haber descubierto que se halla en condiciones de hacer algo para modificarlas. Decimos que las normas son hechas por el hombre, en el sentido de que no debemos culpar por ellas a nadie, ni a la naturaleza ni a Dios, sino a nosotros mismos. Nuestra tarea consiste en mejorarlas al máximo posible, si descubrimos que son defectuosas. Esta última observación no significa que al definir las normas como convencionales queramos expresar que son arbitrarias o que un sistema de leyes normativas puede reemplazar a cualquier otro con iguales resultados, sino, más bien, que es posible comparar las leyes normativas existentes o (instituciones sociales) con algunas normas modelos que, según hemos decidido, son dignas de llevarse a la práctica. Pero aun estos modelos nos pertenecen, en el sentido de que nuestra decisión en su favor no es de nadie sino nuestra y de que somos nosotros los únicos sobre quienes debe pesar la responsabilidad por su adopción. La naturaleza no nos suministra ningún modelo, sino que se compone de una suma de hechos y uniformidades carentes de cualidades morales o inmorales. Somos nosotros quienes imponemos nuestros

patrones a la naturaleza y quienes introducimos, de este modo, la moral en el mundo natural,⁴ no obstante el hecho de que formamos parte del mundo. Si bien somos producto de la naturaleza, junto con la vida la naturaleza nos ha dado la facultad de alterar el mundo, de prever y planear el futuro y de tomar decisiones de largo alcance, de las cuales somos moralmente responsables. Sin embargo, la responsabilidad, las decisiones, son cosas que entran en el mundo de la naturaleza sólo con el advenimiento del hombre.

III

Es sumamente importante para la comprensión de esa actitud darse cuenta de que tales decisiones nunca pueden derivar de los hechos (o de su enunciación), si bien incumben a los mismos. La decisión de luchar contra la esclavitud, por ejemplo, no depende del hecho de que todos los hombres nazcan libres e iguales y de que nadie nazca encadenado. En efecto, aun cuando todos naciesen libres podría suceder que algunos hombres intentasen encadenar a otros o que llegasen a creer, incluso, que es su obligación ponerles cadenas; o inversamente, aun cuando los hombres nacieran con cadenas, podría suceder que muchos de nosotros exigiésemos la supresión de tales cadenas. Dicho de forma más precisa, si consideramos que un hecho es modificable —como, por ejemplo, el de que mucha gente padece enfermedades— siempre podremos adoptar entonces cierto número de actitudes diferentes hacia el mismo; más específicamente, podremos decidir efectuar la tentativa de modificarlo, o bien podremos decidir resistirnos a todo intento de esa clase o, por último, podremos decidir abstenernos de toda intervención.

De este modo, todas las decisiones morales incumben a algún hecho, especialmente a hechos de la vida social, y todos los hechos (modificables) de la vida social pueden dar lugar a muchas decisiones diferentes. De donde se desprende que las decisiones nunca pueden derivarse de los hechos o de su descripción.

Pero tampoco pueden deducirse de otra clase de hechos; me refiero a esas uniformidades naturales que describimos con la ayuda de las leyes naturales. Es perfectamente cierto que nuestras decisiones deben ser compatibles con las leyes naturales (incluidas las de la psicología y fisiología humanas), si han de llegar a ser puestas en práctica; en efecto, si se oponen a esas leyes no es posible, simplemente, cumplirlas. La decisión de que todo el mundo trabaje más y coma menos, por ejemplo, no puede ser llevada a cabo más allá de cierto punto, por razones fisiológicas; es decir, porque más allá de cierto límite la disposición sería incompatible con ciertas leyes naturales

de la fisiología. De forma semejante, tampoco la decisión de que todo el mundo trabaje menos y coma más puede ser llevada a cabo más allá de cierto punto, por diversas razones, incluidas las leyes naturales de la economía. (Como veremos más abajo, en la sección IV de este capítulo, también en las ciencias sociales existen leyes naturales, que denominaremos «leyes sociológicas».)

De esa manera, pueden eliminarse ciertas decisiones por ser imposibles de ejecutar, dado que contradicen ciertas «leyes de la naturaleza (o hechos invariables)». Pero eso no significa, por supuesto, que de estos «hechos invariables» pueda deducirse lógicamente decisión alguna. Por el contrario, la situación es más bien la siguiente: ante un hecho cualquiera, ya sea modificable o invariable, podemos adoptar diversas decisiones, como, por ejemplo, alterarlo, protegerlo de quienes quieren modificarlo, abstenernos de intervenir, etc. Pero si el hecho en cuestión es invariable —ya sea porque es imposible toda alteración en razón de las leyes de la naturaleza, o en razón de resultar demasiado difícil para quienes la intentan—, entonces toda decisión de modificarlo será sencillamente impracticable; en realidad, cualquier decisión con respecto a un hecho tal carecerá de significado alguno.

El dualismo crítico insiste, de ese modo, en la imposibilidad de reducir las decisiones o normas a hechos; por lo tanto, puede describirse como un dualismo de *hechos y decisiones*.

Pero tal dualismo parece estar expuesto a ataques. En efecto, no es ilícito considerar, como veremos en seguida, que las decisiones *son* hechos y esto complica, evidentemente, la concepción dualista. Si decidimos adoptar cierta norma, la formulación de esta decisión es, en sí misma, un hecho psicológico y sociológico, y sería absurdo pretender que estos hechos no tienen nada en común con los demás hechos. Puesto que no puede dudarse que nuestras decisiones relativas a la adopción de determinadas normas dependen evidentemente de ciertos hechos psicológicos —tales como la influencia de nuestra educación, por ejemplo— parece absurdo postular un dualismo de hechos y decisiones, o afirmar que las decisiones no pueden ser deducidas de los hechos. Sin embargo, podría refutarse esa objeción señalando que es posible hablar de «decisión en dos sentidos diferentes». Así, podemos decir de una decisión, que ha sido adoptada, tomada, alcanzada o resuelta, o bien, podemos indicar con este término el acto de decidir; pues bien, sólo en este último sentido, podríamos considerar a la decisión como un hecho. Esa misma situación se reproduce con una cantidad de expresiones diversas. En un sentido, podemos hablar de una resolución adoptada por un consejo dado, y en el otro sentido, puede designarse con ese término el acto del consejo de tomar dicha resolución. De forma similar, podemos hablar de una propuesta o sugerencia que nos ha sido formulada y, por

otro lado, del acto de proponer o sugerir algo que también podría designarse con la palabra «propuesta» o «sugerencia». En el campo de los enunciados descriptivos se observa una ambigüedad análoga muy conocida. Consideremos, por ejemplo, la siguiente proposición: «Napoleón murió en Santa Elena». Convendrá distinguir esa proposición del acto por ella descrito y que podríamos denominar hecho primario, es decir, el hecho de que Napoleón murió en Santa Elena. Supongamos ahora que un historiador A, al escribir la biografía de Napoleón, formule la proposición mencionada. Al hacerlo describirá lo que hemos denominado hecho primario. Pero existe también un hecho secundario completamente diferente del primario, a saber, el hecho de que formuló dicho enunciado; y otro historiador B, al escribir la biografía de A, puede describir este segundo hecho, diciendo: «A afirmó que Napoleón había muerto en Santa Elena». El hecho secundario descrito de ese modo es, en sí mismo, una descripción. Pero en un sentido de la palabra que debe diferenciarse del aludido cuando dijimos que el enunciado: «Napoleón murió en Santa Elena» era una descripción. La realización de una descripción o de un enunciado constituye un hecho sociológico o psicológico. Pero *la descripción realizada debe distinguirse del hecho de haber sido realizada*. Y no puede siquiera deducirse de este hecho, pues equivaldría a conferirle validez a la inferencia «Napoleón murió en Santa Elena, porque A dijo que Napoleón murió en Santa Elena», lo cual, evidentemente, no es posible.

En el terreno de las decisiones, la situación es análoga. La formulación de una decisión, la adopción de una norma o de un modelo, es un hecho. Pero la norma o el modelo adoptado no es un hecho. Que la mayoría de la gente ajusta su conducta a la norma «No robarás» es un hecho sociológico, pero la norma «No robarás» no es un hecho y jamás podría inferirse de las proposiciones que tienen a hechos por objeto de su descripción. Esto se tornará más claro si recordamos que siempre es posible adoptar decisiones diversas y aun contrarias con respecto a un hecho determinado. Por ejemplo, aun ante el hecho sociológico de que la mayoría de la gente sigue la norma «No robarás», es posible todavía escoger entre adoptarla u oponerse a su adopción, y es posible alentar a quienes la han adoptado, o desalentarlos, induciéndolos a adoptar otra norma. En resumen, *es imposible deducir una oración que exprese una norma o una decisión o, por ejemplo, una propuesta para determinada política, de una oración que exprese un hecho dado*, lo cual no es sino una manera complicada de decir que es imposible derivar normas, decisiones, o propuestas de los hechos.⁵

Con frecuencia se ha interpretado erróneamente la afirmación de que las normas son hechas por el hombre (no en el sentido de que hayan sido conscientemente elaboradas, sino en el de que los hombres pueden juzgarlas y

modificarlas, es decir, en el sentido de que la responsabilidad por su vigencia recae enteramente sobre él). Casi todos los malos entendidos pueden reducirse a un error fundamental de captación, a saber, la creencia de que «convención» significa «arbitrariedad»; o sea, que si somos libres de escoger el sistema de normas que nos plazca, será indiferente que adoptemos uno u otro. Debe admitirse, por supuesto, que la opinión de que las normas son convencionales o artificiales, supone, de suyo, la participación de cierto grado de arbitrariedad; es decir, que puede haber diferentes sistemas de normas entre los cuales no hay mucho que elegir (hecho éste debidamente señalado ya por Protágoras). Pero la artificialidad no supone, en modo alguno, una arbitrariedad completa. Los cálculos matemáticos, por ejemplo, o las sinfonías, las obras de teatro, etc., son altamente artificiales y, sin embargo, no se sigue de allí que todos los cálculos o sinfonías o dramas sean diferentes unos de otros. El hombre ha creado nuevos universos: el lenguaje, la música, la poesía, la ciencia y, el de mayor importancia todavía, la ética, con su exigencia moral de igualdad, libertad y ayuda a los necesitados.⁶ Al comparar el campo de la ética con el de la música o la matemática, no deseo significar que esas semejanzas tengan un gran alcance. Existe, específicamente, una gran diferencia entre las decisiones éticas y las decisiones en el campo del arte. Muchas decisiones morales involucran la vida o la muerte de otros hombres, en tanto que difícilmente podrían encontrarse, en el campo del arte, decisiones de tan vital importancia. Resulta en extremo equívoco, por lo tanto, decir que un hombre se decide a favor o en contra de la esclavitud, del mismo modo que podría decidirse a favor o en contra de ciertas obras musicales o literarias, o bien, que las decisiones morales son una simple cuestión de gusto. Tampoco son, tan sólo, meras decisiones acerca de cómo tornar más hermoso el mundo u otros refinamientos por el estilo; lejos de ello, su gravitación es, las más de las veces, decisiva. (Para el mismo tema, ver también el capítulo 9.) El único propósito de nuestra comparación es demostrar que la teoría de que las decisiones morales nos pertenecen no significa que éstas sean enteramente arbitrarias.

Por extraño que parezca, la tesis de que las normas son hechas por el hombre es combatida por quienes creen ver en esa actitud un ataque a la religión. Debe admitirse, por supuesto, que ella constituye un ataque a ciertas formas de religión, a saber, la religión de la autoridad ciega o de la magia y el tabuismo. Pero no creo que se oponga de forma alguna a aquellas religiones edificadas sobre la idea de la responsabilidad personal y la libertad de conciencia. Claro está que al decir esto me refiero al cristianismo, por lo menos como suele interpretárselo en los países democráticos; ese cristianismo que, en oposición a todo tabuismo, predica: «Habéis oído lo que ellos han venido diciendo desde antiguo... Pero yo os digo...»; contraponiendo

permanentemente la voz de la conciencia a la mera obediencia formal y a la observancia de la ley.

No es posible admitir que la concepción de que las leyes éticas son hechas por el hombre sea incompatible, en ese sentido, con la teoría religiosa de que proceden directamente de Dios. Históricamente, es indudable que toda ética comienza con la religión; pero no se trata ahora de cuestiones históricas. En efecto, no nos preguntamos quién fue el primer legislador ético, sino que nos limitamos a sostener que somos nosotros, y nada más que nosotros, los responsables de la adopción o rechazo de determinadas leyes morales; somos nosotros quienes debemos distinguir entre los verdaderos profetas y los falsos. Toda clase de normas han reclamado un origen divino. Si se acepta la ética «cristiana» de la igualdad, la tolerancia y la libertad de conciencia sólo por su pretensión de estar respaldada en la autoridad divina, entonces se construirá sobre una base débil; en efecto, con demasiada frecuencia se ha pretendido que la desigualdad es deseada por Dios y que no debemos ser tolerantes con quienes no creen. Sin embargo, si se acepta la ética cristiana —no porque lo obliguen a uno a hacerlo, sino por la propia convicción de que constituye el camino justo a seguir— es uno, entonces, el que decide. Nuestra insistencia en que somos nosotros quienes tomamos las decisiones y soportamos todo el peso de la responsabilidad no debe interpretarse como una afirmación de que no podamos o no debamos recibir ayuda alguna de la fe o inspiración de la tradición o de los grandes ejemplos de la historia. Tampoco significa que la creación de decisiones morales sea tan sólo un proceso «natural», es decir, del orden de los procesos fisicoquímicos. En realidad, Protágoras, el primer dualista crítico, enseñó que la naturaleza no conoce normas y que su introducción se debe exclusivamente al hombre, lo cual representa la conquista humana más importante. Sostenía, de ese modo, que «fueron las instituciones y convenciones las que elevaron al hombre sobre el nivel de las bestias», tal como lo expresa Burnet.⁷ Pero pese a su insistencia en que el hombre crea las normas y en que es él la medida de todas las cosas, Protágoras creía que el hombre sólo podía alcanzar la creación de las normas con ayuda de lo sobrenatural. Las normas, de acuerdo con sus enseñanzas, eran impuestas al estado original o natural de las cosas por el hombre, pero con la ayuda de Zeus. Es por mandato de Zeus que Hermes les concede a los hombres el sentido de la justicia y el honor, distribuyendo el don entre todos los hombres por partes iguales. La forma en que la primera declaración definida del dualismo crítico deja lugar a una interpretación religiosa de nuestro sentido de la responsabilidad, demuestra hasta qué punto no se opone el dualismo crítico a la actitud religiosa. Puede advertirse un enfoque similar, a mi parecer, en el Sócrates histórico (ver capítulo 10), que se sintió impulsado, tanto por su conciencia como por sus

creencias religiosas, a poner en tela de juicio toda autoridad, y que buscó permanentemente aquellas normas en cuya justicia podía confiar. La doctrina de la autonomía de la ética es independiente del problema de la religión, pero compatible con cualquier religión que respete la conciencia individual, e incluso, quizá, necesaria.

IV

No diremos más, por ahora, del dualismo de hechos y decisiones o de la doctrina de la autonomía de la ética, propiciada, por primera vez, por Protagoras y Sócrates.⁸ A mi juicio, ella es imprescindible para una comprensión razonable de nuestro medio social. Pero esto no significa, por supuesto, que todas las «leyes sociales», es decir, todas las uniformidades de nuestra vida social, sean normativas e impuestas por el hombre. Muy por el contrario, también existen importantes leyes naturales de la vida social; para éstas, parece ser apropiada la designación de *leyes sociológicas*. Es precisamente el hecho de que en la vida social nos encontramos con ambas clases de leyes, naturales y normativas, lo que le confiere tanta importancia a su clara y precisa diferenciación.

Al hablar de leyes sociológicas o naturales de la vida social, no nos referimos en particular a las leyes de la evolución, por las cuales los historicistas como Platón demuestran tanto interés; pese a que, de existir uniformidades de cualquier índole en la evolución histórica, su formulación tendría que caer, ciertamente, dentro de la categoría de leyes sociológicas. Tampoco nos referimos especialmente a las leyes de la «naturaleza humana», es decir, a las uniformidades psicológicas y sociopsicológicas de la conducta humana. Nos referimos, más bien, a leyes tales como las enunciadas por las modernas teorías económicas, por ejemplo, la teoría del comercio internacional o la teoría de ciclo económico. Estas y otras importantes leyes sociológicas se relacionan con el funcionamiento de las *instituciones sociales*. (Véase los capítulos 3 y 9.) Esas leyes desempeñan en nuestra vida social un papel equivalente al desempeño en la ingeniería mecánica por —digamos— el principio de la palanca. En efecto, necesitamos de las instituciones, al igual que de las palancas, para alcanzar todo aquello cuya obtención exige una fuerza superior a la de nuestros músculos. Como las máquinas, las instituciones multiplican nuestro poder para el bien y para el mal. Como las máquinas, necesitan de la vigilancia inteligente de alguien que comprenda su modo de funcionar y, sobre todo, los diversos fines para los cuales pueden ser utilizadas, puesto que no podemos construirlas de modo que funcionen de forma totalmente automática. Además, su diseño exige cierto conoci-

miento de las uniformidades sociales que limitan los alcances de las finalidades a que están destinadas las instituciones.⁹ (Estas limitaciones son análogas, en cierto modo, a la ley, por ejemplo, de la conservación de la energía, que nos enseña que es imposible construir una máquina basada en el movimiento continuo.) Pero en esencia, las instituciones nacen siempre por el establecimiento de la observancia de ciertas normas, ideadas con un objetivo determinado. Eso se cumple, especialmente, en el caso de las instituciones que han sido creadas conscientemente; pero aun aquellas —la gran mayoría— que surgen como resultado casual de las acciones humanas (ver capítulo 14), son el fruto indirecto de actos deliberados de una u otra índole; y su funcionamiento depende, en gran medida, de la observancia de las normas. (Hasta los motores se construyen de algo más que hierro, es decir —si se nos permite la expresión—, de la combinación de hierro y normas, pues la transformación de la materia física de que están compuestos se lleva a cabo atendiendo ciertas reglas normativas, a saber, su plan o diseño.) En las instituciones, las leyes normativas y sociológicas, esto es, naturales, se hallan íntimamente entretreídas y resulta imposible, por lo tanto, comprender el funcionamiento de las instituciones si no se alcanza a distinguir entre ambas. El propósito de estas observaciones es, más que el de suministrar soluciones, el de indicar la existencia de determinados problemas. Más específicamente, diremos que no debe atribuirse la analogía antes mencionada entre las instituciones y las máquinas a la intención de defender la tesis, en cierto sentido esencialista, de que las instituciones son máquinas. Por supuesto que no son máquinas; y si bien hemos sugerido, aquí, la opinión de que podemos obtener útiles e interesantes resultados preguntándonos si una institución sirve a algún propósito dado o no, y a qué propósitos responde, no hemos afirmado que toda institución cumpla alguna finalidad definida, o, si se quiere, su finalidad esencial.

V

Tal como indicamos más arriba, existen muchas etapas intermedias en el pasaje del monismo ingenuo o mágico al dualismo crítico capaz de comprender claramente la diferencia que media entre las normas y las leyes naturales. La mayoría de esas posiciones intermedias proceden de la falsa idea de que si una norma es convencional o artificial, deberá ser totalmente arbitraria. Para comprender la posición de Platón, que reúne elementos de todas ellas, será necesario realizar un examen de las tres más importantes: (1) el naturalismo biológico, (2) el positivismo ético o jurídico y (3) el naturalismo psicológico o espiritual. Es sumamente interesante el hecho de que

todas esas posiciones hayan sido utilizadas para defender opiniones éticas radicalmente opuestas entre sí, y especialmente, para amparar, por un lado, el culto del poder y, por otro, los derechos de los débiles.

(1) El naturalismo biológico o, con mayor precisión, la forma biológica del naturalismo ético, es la teoría de que, pese al hecho de que las leyes morales y las leyes estatales son arbitrarias, existen algunas leyes eternas e inmutables de la naturaleza, de las cuales pueden derivar dichas normas. El naturalista biológico puede argüir, así, que los hábitos alimentarios —el número de comidas, la clase de alimentos preferidos, etc.— constituyen un ejemplo de la arbitrariedad de las convenciones; pero no puede dudarse, sin embargo, que existen ciertas leyes naturales en ese terreno. Por ejemplo, es ley que un hombre habrá de morir si ingiere una cantidad de alimentos insuficiente o excesiva. De ese modo, parece ser que, así como hay realidades detrás de las apariencias, también detrás de nuestras convenciones arbitrarias hay algunas leyes naturales invariables y, en especial, las leyes de la biología.

El naturalismo biológico no ha sido utilizado solamente para defender el igualitarismo, sino también la doctrina antiigualitaria de la regla del más fuerte. Uno de los primeros en expresar este naturalismo fue el poeta Píndaro, quien lo utilizó para defender la teoría de que son los más fuertes quienes deben gobernar. Así, sostuvo¹⁰ que es una ley válida para toda la naturaleza que el más fuerte puede hacer con el más débil lo que se le antoje. De tal manera, las leyes que protegen a los débiles no son solamente arbitrarias, sino que entrañan una deformación artificial de la verdadera ley natural, que proclama que los fuertes han de ser libres y los débiles, esclavos. Esa tesis es detenidamente examinada por Platón; la ataca en el *Gorgias*, diálogo éste que denota todavía una gran influencia de Sócrates; en *La República* la pone en boca de Trasímaco, identificándola con el individualismo ético (ver el próximo capítulo); en *Las Leyes*, se muestra menos enemigo de la posición de Píndaro, pero la sigue contraponiendo todavía a la regla del más sabio, que, a su parecer, es en principio mejor e igualmente conforme a la naturaleza (ver también la cita transcripta más abajo, en este mismo capítulo).

El primero que expuso una versión humanitaria o igualitaria del naturalismo biológico fue el sofista Antifonte. A él se debe, también, la identificación de la naturaleza con la verdad y de la convención con la opinión (u «opinión engañosa»)¹¹. Antifonte es un naturalista radical y cree que la mayoría de las normas, no sólo son arbitrarias, sino que son directamente contrarias a la naturaleza. Las normas —expresa— nos son impuestas desde afuera, en tanto que las reglas de la naturaleza son inevitables. Es perjudicial y hasta peligroso transgredir las normas impuestas por el hombre, si la transgresión la practican aquellos que las imponen; pero estas normas no

llevan en sí una exigencia necesaria que fuerce su cumplimiento, y nadie tiene por qué avergonzarse de transgredirlas; la vergüenza y el castigo son meras sanciones impuestas arbitrariamente desde el exterior. Antifonte basa en esta crítica de la moral convencional su ética utilitaria. «De las acciones aquí mencionadas, podría hallarse que muchas son contrarias a la naturaleza. En efecto, ellas entrañan mayor sufrimiento allí donde debiera haber menos, escaso placer, donde podría haber más, y perjuicio, donde éste es innecesario.»¹² Al mismo tiempo, predicó la necesidad del autocontrol. He aquí cómo expresa su igualitarismo: «Reverenciamos y adoramos a los de noble cuna, pero no a los mal nacidos. Y éstos son hábitos bárbaros, pues en lo referente a las dotes naturales, todos nos hallamos en un pie de igualdad, en todo sentido, aunque seamos griegos o bárbaros... Todos inspiramos el aire de la misma forma: por la nariz y la boca»,

Un igualitarismo semejante fue expuesto por el sofista Hippias, a quien Platón le hace decir, dirigiéndose al pueblo: «Señores, yo creo que todos somos miembros de una misma familia, amigos y compañeros; si no por una ley convencional, por lo menos por la naturaleza. En efecto, ante la naturaleza, la semejanza es una manifestación del parentesco, pero la ley convencional, ese tirano de la humanidad, nos fuerza a proceder contra la naturaleza.»¹³ Esa forma de pensar se hallaba vinculada con el movimiento ateniense en contra de la esclavitud (mencionado en el capítulo 4), al que Eurípides le dio la siguiente expresión: «El solo nombre de tal le acarrea vergüenza al esclavo, quien, por lo demás, puede ser excelente en todo sentido y verdaderamente igual a los hombres que han nacido libres». También dice en otra parte: «La ley natural del hombre es la igualdad». Y Alcidas, discípulo de Gorgias y coetáneo de Platón, escribe, por su parte: «Dios ha hecho libres a todos los hombres; ante la naturaleza ningún hombre es esclavo». Un punto de vista semejante es el expresado por Licofrón, otro miembro de la escuela de Gorgias: «El esplendor que otorga un nacimiento noble es imaginario y sus prerrogativas se basan en una simple palabra».

En franca reacción contra ese gran movimiento humanitario —el movimiento de la «Gran Generación», como lo llamaremos más adelante (capítulo 10)—, Platón y su discípulo Aristóteles expusieron la teoría de la desigualdad biológica y moral del hombre. Los griegos y los bárbaros son desiguales por naturaleza; la oposición que entre ellos existe corresponde exactamente a la que media entre los amos y los esclavos naturales. La desigualdad natural de los hombres es una de las razones que hacen que vivan juntos, pues sus dotes naturales resultan, así, complementarios. La vida social se inicia con la desigualdad natural y debe continuar sobre esa base. Más adelante examinaremos detenidamente estas doctrinas; por ahora nos servirán para mostrar cómo puede ser utilizado el naturalismo biológico para

sostener las doctrinas éticas más opuestas. Este resultado no parecerá sorprendente si se tiene en cuenta nuestro análisis previo de la imposibilidad de basar las normas en los hechos.

Sin embargo, esas consideraciones quizá no basten para rebatir una teoría tan difundida como la del naturalismo biológico; propondremos, por lo tanto, dos formas de crítica más directa. En primer término, debe admitirse que ciertas formas de conducta pueden ser tenidas por más naturales que otras; por ejemplo, andar desnudo o comer solamente alimentos crudos; y sobre esta base, creen algunos que queda justificada, de hecho, la elección de estas formas. Pero en este sentido no es natural, por cierto, interesarse en el arte o en las ciencias o aun en los argumentos en favor del naturalismo. La erección de todo aquello conforme a la «naturaleza», en patrón supremo, nos conduce, en última instancia, a consecuencias que muy pocos se hallarían preparados para afrontar; lejos de conducir a una forma de civilización más natural, nos llevarían el embrutecimiento.¹⁴ La segunda crítica es aún más importante. El naturalista biológico supone que puede extraer sus normas de las leyes naturales que determinan las condiciones de salud, bienestar, etcétera (si es que no cree ingenuamente que no necesitamos adoptar norma alguna, sino que debemos, tan sólo, vivir simplemente de acuerdo con las «leyes de la naturaleza»), pasando por alto, así, el hecho de que está llevando a cabo una elección, una decisión; el hecho de que es posible que otras personas aprecien ciertas cosas más que su propia salud (por ejemplo, todos aquellos que han arriesgado conscientemente su vida en bien de la investigación médica). Y se equivoca, por lo tanto, si cree que no ha tomado ninguna decisión o que se ha limitado, simplemente, a extraer sus normas de las leyes biológicas.

(2) El positivismo ético comparte con la forma biológica del naturalismo ético la creencia de que debemos tratar de reducir las normas a hechos. Pero esta vez se trata de hechos sociológicos, vale decir, de las normas existentes concretas. El positivismo sostiene que no hay norma alguna fuera de las leyes que han sido efectivamente sancionadas (o aceptadas) y que tienen, por consiguiente, una existencia positiva. Todo otro patrón es considerado una simple ficción ilusoria. Las leyes existentes son los únicos patrones posibles de lo bueno: lo que es, es bueno (la fuerza es derecho). De acuerdo con algunas formas de esta teoría, constituye un grueso error creer que el individuo se halla en condiciones de juzgar las normas de la sociedad; por el contrario, es la sociedad, más bien, la que suministra el código por el cual ha de ser juzgado el individuo.

Desde el punto de vista de los hechos históricos, el positivismo ético (o moral o jurídico) ha sido casi siempre conservador e incluso autoritarista, invocando frecuentemente la autoridad de Dios. A mi juicio, sus argumen-

tos dependen de la postulación del carácter arbitrario de las normas. Debemos creer en las normas existentes —sostiene el positivismo— porque no podemos encontrar por nosotros mismos normas mejores. Podría responderse a este argumento con la siguiente pregunta: ¿Y qué clase de norma es ésta: «Debemos creer, etc.»? Si sólo se trata aquí de una norma existente, entonces no puede pesar como argumento en favor de estas normas; pero si es un llamado a nuestro buen sentido, entonces habrá que admitir, después de todo, que podemos encontrar normas nosotros mismos. Y si se arguye que hay que aceptar las normas en razón de su autoridad, puesto que somos incapaces de juzgarlas, entonces tampoco podremos juzgar si sus pretensiones de autoridad son o no justificadas o si no estaremos siguiendo a un falso profeta. Y si se sostiene que no existen los falsos profetas —dado que las leyes son, de todos modos, arbitrarias, de manera que lo único que importa es poseer algunas leyes— cabría preguntarse por qué es de tanta importancia, en definitiva, tener esas leyes; en efecto, si no existe patrón alguno de referencia, ¿por qué no habremos de elegir la prescindencia de toda ley? (Quizá esas observaciones basten para poner de manifiesto las razones que justifican mi creencia personal en que los principios conservadores o autoritaristas constituyen habitualmente una expresión de nihilismo ético, es decir, de un extremo escepticismo moral, de falta de fe en el hombre y sus posibilidades.)

En tanto que la teoría de los derechos naturales ha sido esgrimida frecuentemente en el curso de la historia, en favor de las ideas igualitarias y humanitarias, la escuela positivista se ha mantenido casi siempre en el campo contrario. Pero eso apenas es poco más que un accidente. Como vimos antes, el naturalismo ético puede ser utilizado con intenciones muy diversas. (Recientemente se lo ha usado para trastornar toda la cuestión, enunciando ciertos pretendidos derechos y obligaciones «naturales» como «leyes naturales».) Inversamente también existen positivistas progresistas y humanitarios. En efecto, si todas las normas son arbitrarias, ¿por qué no ser tolerantes? Esa posición constituye una tentativa típica para justificar una actitud humanitaria sin apartarse del rumbo positivista.

(3) El naturalismo psicológico o espiritual es, en cierto modo, una combinación de las dos posiciones anteriores y la mejor forma de explicarlo consiste en recurrir a un argumento contra la unilateralidad de dichos puntos de vista. El positivista ético tiene razón —se arguye— si insiste en que todas las normas son convencionales, es decir, un producto del hombre y de la sociedad humana; pero pasa por alto el hecho de que constituyen, por consiguiente, una expresión de la naturaleza psicológica o espiritual del hombre y de la naturaleza de la sociedad humana. El naturalista biológico tiene razón cuando supone que existen ciertos objetivos o finalidades natu-

rales, a partir de los cuales podemos deducir las normas naturales; pero pasa por alto el hecho de que nuestros objetivos naturales no son necesariamente objetivos tales como la salud, el placer, la alimentación, el abrigo o la procreación. La naturaleza humana es tal, que el hombre, o por lo menos algunos hombres, no se conforman con tener únicamente pan para vivir, sino que se mueven en busca de objetivos superiores, de metas espirituales. Así, podemos deducir los verdaderos objetivos naturales del hombre a partir de su propia y auténtica naturaleza, que es espiritual y social. Y podemos, además, deducir las normas de vida naturales, de sus finalidades naturales.

Ese plausible punto de vista fue expresado por primera vez, según creo, por Platón, quien se hallaba en esto bajo la influencia de la doctrina socrática del alma, esto es, la enseñanza socrática de que el espíritu importa más que la carne.¹⁵ Para nuestros sentimientos, su atracción es indudablemente mucho más fuerte que la de las otras dos posiciones. Sin embargo, como ellas, puede darse en combinación con decisiones éticas de cualquier índole, vale decir, tanto con una actitud humanitaria como con el culto del poder. En efecto, podemos decidir, por ejemplo, tratar a todos los hombres como si participasen por igual de esta naturaleza humana espiritual; pero también podemos insistir, con Heráclito, en que la mayoría «se llena el vientre como bestias» y es, por consiguiente, de naturaleza inferior y sólo unos pocos elegidos merecen la comunidad espiritual de los hombres. En consecuencia, el naturalismo espiritual ha sido utilizado largamente, en particular por Platón, para justificar las prerrogativas naturales del «noble», «elegido», «sabio» o «jefe natural». (La posición de Platón será examinada en los próximos capítulos.) En el campo opuesto, ha sido utilizado por la ética cristiana y otras¹⁶ formas éticas humanitarias, por ejemplo, por Paine y Kant, para exigir el reconocimiento de los «derechos naturales» de todo individuo humano. Claro está que el naturalismo espiritual puede ser utilizado para defender cualquier norma «positiva», esto es, existente. En efecto, siempre podrá argüirse que estas normas carecerían de fuerza si no expresasen algunos rasgos de la naturaleza humana. De esa manera, el naturalismo espiritual puede confundirse, en el terreno práctico, con el positivismo, pese a su oposición tradicional. En realidad, esa forma de naturalismo es tan amplia y tan vaga que puede ser empleada para defender cualquier cosa. No hay nada que alguna vez le haya ocurrido al hombre que no pueda ser considerado «natural», porque, de no estar en su naturaleza, ¿cómo podría haberle ocurrido?

Volviendo la vista hacia esta breve reseña, quizá podamos discernir dos tendencias principales que obstruyen la senda hacia la adopción del dualismo crítico. La primera es la del monismo,¹⁷ es decir, la de la reducción de las normas a hechos. La segunda corre en un nivel más profundo y forma, po-

siblemente, el marco de la primera. Su origen está en nuestro temor de aceptar que caiga exclusivamente sobre nosotros toda la responsabilidad de nuestras decisiones éticas, sin ninguna posibilidad de transferencias a Dios, a la naturaleza, a la sociedad o a la historia. Todas esas teorías éticas tratan desesperadamente de encontrar a alguien, o quizá algún argumento, que nos libre de esa carga.¹⁸ Pero no podemos eludir tal responsabilidad; cualquiera sea la autoridad que aceptemos, seremos nosotros quienes aceptamos; si nos negamos a comprender esa verdad tan simple, sólo estaremos tratando de engañarnos a nosotros mismos.

VI

Pasaremos ahora a un examen más detallado del naturalismo de Platón y de su relación con el historicismo de este filósofo. Claro está, no siempre utiliza Platón el término «naturaleza» con el mismo sentido. El significado más importante que le asigna es, a mi parecer, prácticamente idéntico al que le adjudica al término «esencia». Ese uso del término «naturaleza» persiste todavía entre algunos esencialistas, aun en nuestros días; así, hablan todavía de la naturaleza de la matemática, de la naturaleza de la inferencia inductiva, o de la «naturaleza de la felicidad y la miseria».¹⁹ Cuando Platón la utiliza de ese modo, la palabra «naturaleza» significa casi lo mismo que «Forma» o «Idea», pues la Forma o Idea de un objeto, como explicamos más arriba, es también su esencia. Veamos ahora en qué reside la principal diferencia entre la naturaleza y la Forma o Idea de un objeto. La Forma o Idea de un objeto sensible no se halla —como hemos visto— en el objeto, sino fuera y separada del mismo: es su padre, su progenitor. Pero esa Forma o padre le transmite a los objetos sensibles algo que constituye su descendencia o raza, a saber, su naturaleza. La «naturaleza» viene a ser, así, la cualidad innata u original de un objeto y, en consecuencia, su esencia intrínseca; es, pues, el poder o disposición original de un objeto y es ella quien determina aquellas propiedades que configuran la base de su semejanza a la Forma o Idea original, o su participación de la misma.

La «natural» es, por lo tanto, lo innato, original o divino de un objeto, en tanto lo «artificial» es aquello que ha sido después modificado, agregado o impuesto por el hombre, mediante la compulsión externa. Platón insiste en que todos los productos del «arte» humano sólo son, en el mejor de los casos, copias de los objetos sensibles «naturales». Pero puesto que éstos, a su vez, sólo son copias de las divinas Formas o Ideas, se deduce que los productos del arte sólo serán copias de copias, dos veces apartadas de la realidad y, por consiguiente, todavía menos buenas, reales y auténticas²⁰ que los