

# *INTENTO DE CLASIFICAR LA PLURALIDAD DE SUBSISTEMAS SOCIALES, CON ESPECIAL ATENCIÓN AL DERECHO*

---

*Rafael Alvira*

1. Entiendo por persona un ser que es, en la misma medida, *individuo y relación; esencialmente individuo y esencialmente relación*. Con la expresión "esencialmente relación" quisiera señalar el hecho de que la relación no es algo añadido o accidental.

2. Como *individuo*, el hombre es un Absoluto, dueño de sí mismo y, por ello, libre. Ciertamente, el hombre está *condicionado* de muchas maneras, pero no absolutamente condicionado o determinado. Si no ~~es~~ acepta ese carácter absoluto de la individualidad, toda libertad es ficticia y resulta imposible diseñar un sistema jurídico.

3. Como *relación*, el hombre es un ser social; sólo puede vivir en comunidad con otras personas y sólo así es también libre, puesto que si sólo fuera un absoluto, permanecería cerrado en sí mismo, es decir, no libre.

4. Los animales y todos los demás seres materiales no son ni esencialmente absolutos ni esencialmente relativos. Un perro puede –desde el mismo nacimiento– vivir como perro, sin ningún tipo de relación con otros perros. Un hombre, en cambio, no puede vivir *como persona* sin una relación con otras personas. La tesis según la cual el hombre es individuo por naturaleza excluye

*de iure* cualquier sistema comunitario de organización social. El carácter esencialmente relativo del hombre hace que todo sistema de organización social puramente individualista sea injusto. El *Ancien Régime* se acercaba más al primer defecto y la actual concepción occidental de la política se acerca considerablemente al segundo.

5. La *dignidad del hombre* radica en su libertad; pero la libertad significa, en la misma medida, autonomía y heteronomía, ser absoluto y relativo al mismo tiempo. Un ser que no pueda ser considerado como absoluto, carece de dignidad, pero tampoco existe ningún ser que pudiera tener dignidad sin desarrollar una relación esencial. Si los hombres sólo entran en relación unos con otros a través y de un modo material, la relación no puede tener carácter absoluto. Entonces la sociedad proporciona inevitablemente motivos para que cada uno sospeche del otro, motivos que sólo pueden deshacerse mediante el recurso a la fuerza. Pero puesto que la fuerza puede ser empleada por cualquiera y elevarse a costumbre universal, esta solución no es válida. Todo intento de construir un sistema social general, y especialmente uno *de derecho*, sobre la base de la exclusión del radical carácter racional del hombre está condenado necesariamente al fracaso.

Pero el hecho de que la relación sea esencial significa que no es impuesta mediante una coacción externa o a partir de intereses privados, sino por una necesidad interna.

Entrar en relación con otros, más allá de mi carácter individual y mi voluntad personal, significa servir a los otros. Por eso, es indigno no ser respetado como individuo, de la misma manera que es indigno no servir.

6. El respeto a los demás es, por ello, la estructura fundamental de la vida de la persona. Respecto al otro significa, al mismo tiempo, que yo reconozco su condición de absoluto y que por principio no me negaré a entrar en relación con él para su provecho.

7. Esa estructura fundamental es algo *natural* en el sentido de que existe siempre necesariamente, incluso aunque alguien sólo pueda corresponder a ella de una manera más o menos consciente. También se puede intentar ignorarla y actuar *como si* no existiera.

8. En cuanto *absoluto*, el hombre entra en el ámbito del *ser*, en cuanto *relativo*, en el del *tener*. Sin "alteridad" u "otredad" no existe ningún *tener*. Cuando Kant, entonces, mantiene que en el plano de lo *ético* se debe tomar a la persona siempre con un *fin en sí* y nunca sólo como un medio, debemos preguntarnos si él la toma *como si fuera* un fin en sí, o si él cree realmente que lo es, es decir, que no sólo *es pensada* como un fin en sí, sino que *existe* como tal. Puesto que *el otro* seguramente ni es sólo *fenómeno* ni "*la*" *razón pura* encarnada –puesto que *cada uno* es racional– el *otro en cuanto fin en sí* no puede ser, en último término, otra cosa que lo que ya en la filosofía tradicional se denominó *ser*. Si no se acepta esto, entonces, el hecho de tomar al otro como si fuera un fin en sí no puede significar más que un juego, que no basta para fundamentar la moral.

El ámbito de las relaciones es siempre un ámbito del tener. Hay un tener material –de la pura posesión– y un tener inmaterial, un hacer-se-propio, un apropiarse, que se realiza tanto por medio del conocimiento como de la voluntad. Con frecuencia, se habla aquí sólo de un tener mediante el conocimiento, pero esto no basta, puesto que la voluntad representa una forma más profunda del tener y de tal condición que se puede querer de un modo más superficial o más profundo.

9. El término latino *habitare* (vivir en una casa) es un frecuentativo de *habere* (tener). Cuanto más profundamente se desarrolla un hombre como persona, más *tiene* y, por ello, vive en una casa o habita, en el sentido propio de la palabra.

10. En la vida de las personas, es decir, en la vida social, se pueden considerar distintos aspectos, cuya pluralidad –como se sabe– es muy rica. Quisiera llevar a cabo aquí un primer intento

de presentar brevemente algunos aspectos importantes que guardan una especial relación con el Derecho.

11. En mi opinión, es posible distinguir los que pueden ser llamados *trascendentales sociales*, de las *categorías sociales* o *subsistemas* en sentido estricto, de las *instituciones (sociales)* y de los *grupos sociales*.

a) Por *trascendentales sociales* entiendo aquellos conceptos que apuntan a distintos modos de consideración del obrar humano, que siempre aparecen de una manera inmediata en toda acción social:

en relación al "tiempo":	<i>historia</i> , historizar
en relación al "espacio"	<i>civilización</i> , civilizar
en relación a lo subjetivo	<i>formación</i> , <i>educación</i> formar, educar
en relación a lo objetivo	<i>cultura</i> , cultivar

Lo que aquí se ha denominado "trascendentales" se puede entender tanto en un sentido objetivo-aristotélico como subjetivo-kantiano. Es importante, sin embargo, señalar que son inevitables. Pues no hay ninguna acción social sin un momento histórico o una relevancia cultural, etc. En este sentido, no es adecuado, a mi modo de ver, hablar de "política y cultura" o de *educación como un subsistema social* junto al derecho o la economía. En mi opinión, esto es lógicamente inadecuado.

b) Como *categorías sociales* pueden ser designados aquellos conceptos que se refieren a distintas formas de la vida social que no aparecen *inmediatamente* en toda acción social, pero que no pueden faltar en la vida social –aunque sea del modo más primitivo o incipiente–.

Categorías "externas":

1. el habitat, el habitar
2. la economía, el hacer economía
3. el derecho, la administración de justicia (jurisprudencia)
4. la política, la acción política

Categorías "internas":

5. la ética, el comportamiento ético
6. la religión, el comportamiento religioso.

Esto se puede formular también en sentido objetivo-aristotélico y subjetivo-kantiano, puesto que ambas formulaciones son, a mi modo de ver, complementarias.

La clasificación u ordenación de estas categorías no es arbitraria, como de manera tan frecuente ocurre actualmente en la sociología, sino que corresponde más bien a una lógica precisa. Las primeras son siempre *condición* de las siguientes, las últimas son *instancias conductoras* de las anteriores. Según la *forma de aparición* y el *tiempo*, vienen *antes* las primeras; según el *modo de realidad* y el *ser*, en cambio, las últimas.

Pienso que este tipo de lógica ha sido percibida de una manera muy profunda tanto por Aristóteles como por Hegel.

Sin esta lógica de las *condiciones* y las *instancias conductoras* no se ilumina correctamente la pluralidad y la interna riqueza de la vida social. Sólo permanece la arbitrariedad, la falta de orientación o la permanencia en la abstracción.

En relación con el Derecho, por ejemplo, una pura fundamentación racional de la ley es, por un lado, imposible y, por ello, no práctica, o inefectiva. Es imposible saber qué es justo y qué es injusto sin la indicación que nos proporciona la naturaleza de las costumbres y las estructuras económicas históricamente dadas. Por otra parte, sin embargo, no es posible un auténtico Derecho sin la razón –"razón" entendida en el sentido de la "prudencia" aristotélica– como instancia conductora.

A mi modo de ver, Kant fue en este punto demasiado formal en la concepción del derecho. Hegel fue más preciso y concreto, pero la secuencia derecho abstracto-moralidad-eticidad no es lógicamente correcta y tiene, por ello, el totalitarismo del estado como consecuencia.

Actualmente, se equiparan con frecuencia estado y política. Sin embargo, en general el estado es una *institución*, y, más

concretamente, cada estado una *agrupación*, pero nunca un subsistema o una categoría, como lo es la política. Por ello, el estado tiene también un derecho que le es específico, una economía, una ética y una religión que le son específicas –como también los tienen el resto de las diferentes instituciones o agrupaciones sociales. Y al revés, se encuentra también política en la familia, en la empresa, etc. Equiparar política y estado es, por ello, un curioso modo de proceder, semejante a la hoy tan frecuente equiparación de dictadura y tiranía, que, desde el clasicismo griego, ya había sido considerada como insostenible en filosofía política.

El juego, la relación entre los trascendentales, categorías e instituciones no es, por tanto, arbitrario y ello en varios aspectos. Un ejemplo: aquellas categorías que son condiciones se pueden constituir, a modo de experimento, en instancias directivas. Esto es lo que actualmente ocurre respecto a la relación entre economía y política: la economía se convierte en la instancia determinante. Sin embargo, este intento no puede resultar nunca a la larga, por muy bien que parezca funcionar inicialmente.

Además, hay que considerar el dirigir como la tarea propia de una instancia conductora y, por tanto, ella no tiene absolutamente ningún sentido sin la existencia de sus condiciones previas. No puede ignorarlas nunca, más aún, no puede tratarlas de una manera arbitraria. Por ejemplo, no tiene ningún sentido introducir un derecho consuetudinario puro en una moderna sociedad industrial. Las condiciones económicas no permiten un proceder semejante.

c) *Institución* es una palabra que, como es sabido, pertenece a un amplio campo semántico. Para mí, lo propio, el rasgo típico de una institución es la *persistencia y firmeza* del presente vivo en una organización social. El saludar, por ejemplo, es una institución, pero no lo es una forma determinada de saludar en un tiempo de escasa duración.

Históricamente, encontramos muchos tipos distintos de moneda; sin embargo, la economía puede existir también sin moneda; pero, en cambio, siempre ha habido *dinero*, como función de valor de intercambio.

Cada categoría social o cada subsistema causa distintos tipos de instituciones y, por eso, no falta nunca un mínimo de institucionalización. Cada sociedad posee —a modo de ejemplo— instituciones políticas, pero el moderno estado del bienestar no es, por supuesto, la monarquía de la baja Edad Media.

d) La pluralidad de figuras institucionales de los diferentes subsistemas sociales existe en las distintas *agrupaciones* humanas. Cada agrupación necesita de una justificación —esta es la pregunta por el *porqué* y el *para qué* se unen *precisamente estos hombres* y no otros— y esa justificación es la *última forma* que determina la disposición propia de los diferentes subsistemas dentro de una agrupación, pues *todos* los subsistemas están presentes de un modo necesario en cada agrupación.

Quiero intentar ahora, para terminar, apoyar esta parte de la argumentación con otro ejemplo. Tomemos la educación o formación: la educación en sí no es un subsistema o un tipo de categoría, ya que también el derecho, la economía, etc. tienen un carácter educativo.

Esto significa que no sólo es necesario para ejercer el derecho, etc., recibir una formación "teórico-pasiva", sino —y aquí es donde quiero poner el énfasis— que cada acción jurídica, económica, etc. implica también un *aprender* "práctico-activo" por parte del sujeto respectivo. Por eso, la *escuela* (bien la escuela primaria o la universidad, etc.) es una *institución social* y por ello tampoco es equiparable con la economía y el derecho como subsistemas, y menos aún una escuela determinada, que representa una *agrupación humana*.

12. El habitar es una toma de posesión en general y un apropiarse, un *tomar* originario, que es al mismo tiempo un *dar nombre* originario. El *tomar* y el *lenguaje* tienen conceptualmente

la misma raíz. El tomar es algo para nosotros necesario. En este punto me parecen especialmente acertadas algunas observaciones de Carl Schmitt.

Sólo podemos poseer unas pocas cosas. Precisamente por ello, ya que como personas debemos tener *una propiedad concreta*, debemos *privatizar*. El privatizar no es un mal moral necesario o la consecuencia de un cierto "pecado original", sino, como todas las instituciones fundamentales, algo "natural".

En el *tomar originario* vemos el entrelazamiento anteriormente mencionado de los distintos subsistemas sociales o categorías. Sin propiedad privada no es posible ningún tipo de economía. Sin embargo, la voluntad con que nos apropiamos de algo puede ser buena –abierta al bien de los demás– o mala –puro egoísmo–, por lo que una debería recibir la sanción jurídica y otra no. No obstante, las complicaciones *históricas* hacen que una buena voluntad puede chocar contra los legítimos intereses de los demás y por eso no obtener ningún *status* jurídico, mientras que una voluntad mala puede ser considerada como justa.

En general, de todas formas, no se puede fundamentar ningún derecho sobre un arbitrio individualista. Por eso, el problema fundamental de la legitimación de la propiedad privada supone:

a) que toda forma de colectivismo es contraria a la naturaleza humana;

b) que toda forma de adquisición puramente individualista carece de legitimación;

c) que, por ello, sólo una propiedad privada realizada fundamentalmente para el bien de los otros puede exigir un reconocimiento en un estado justo. Como la propiedad familiar es inmediatamente social, puede ser considerada como la primera forma de propiedad privada.

Puesto que ninguna propiedad es *absolutamente unívoca* ni *intensiva* (según la forma del tener), ni *extensivamente* (respecto a la relación con los otros hombres, que también tienen o quieren tener), necesita de una generalización, es decir, una *justificación*

y exige así, de una manera inmediata, la presencia del Derecho. Puede ocurrir que yo ponga como criterio a Dios, la costumbre, el interminable diálogo social, la *razón* en cuanto tal o, simplemente, lo que me parece bien: en todo caso, si existe una persona además de mí, –y sólo puedo ser persona si hay otras– necesito una justificación para mi propiedad privada. "Lo que me parece bien es para mí un derecho" es también, por supuesto, una justificación

–aunque mala–. Lo que en una determinada agrupación humana es reconocido como criterio dominante, es un derecho –aunque, en ocasiones, malo.

En este sentido, el Derecho es siempre, en mi opinión, esencialmente *prepositivo*, y los únicos que conocen el derecho son los "iurisperiti". Pero igual que la economía no es realizable sin derecho, el derecho tampoco es efectivo totalmente sin la política. La política *pone* el derecho; en concreto, el gobernante emite las *leyes*.

Sólo la autoridad, que está provista de una *instancia de poder*, puede *decidir prácticamente*. Pues, sin un elemento político, el derecho es ciertamente real, pero abstracto.

Cada decisión necesita también, sin embargo, una justificación, un *criterio* para la elección dentro de un ámbito de múltiples posibilidades. En este sentido, se puede sostener la existencia de un derecho *post-positivo*, ya sea entendido como ley moral o como voluntad popular general.

Se podría hablar, resumiendo, de tres tipos de derecho:

- a) el Derecho pre-positivo, como el Derecho reconocido en general por la sociedad;
- b) el derecho positivo, como el Derecho puesto por la instancia política;
- c) el Derecho post-positivo, como la esfera a partir de la cual los políticos fundamentan su legislación.

Por eso, lo que yo llamo aquí Derecho post-positivo es equiparable a lo que habitualmente se designa como Derecho pre-

positivo. Me he permitido, sin embargo, introducir esa nueva terminología, porque así, a mi juicio, se deja ver mejor la complejidad y la riqueza de relaciones dentro de la sociedad, con su dualidad específica de *condiciones e instancias directivas*.

Puesto que, se quiera o no, el político es un *elegido*, es decir, alguien que debe decidir para la sociedad y así orientarla de una manera determinada, su criterio no puede ser idéntico con lo que es aceptado en general. Esto es también una consecuencia de otros dos hechos:

a) que la voluntad general permanece siempre en parte indeterminada y

b) que la vida es histórica y, por ello, esa voluntad general está continuamente sometida a cambios.

Como consecuencia, no sólo no concuerdan completamente el Derecho pre-positivo y el positivo, sino que tampoco el Derecho positivo mismo puede nunca estar de acuerdo al cien por cien con el post-positivo. El político no es nunca un puro representante o mandatario de la voluntad del pueblo, ya sea entendida esa voluntad en sentido *sociológico o metafísico*.

En el Derecho post-positivo, el criterio de decisión para el político es siempre una cierta *postura ética*, pues la interpretación metafísica de la voluntad popular implica también, sin duda, un carácter ético. Una *ética pura*, sin embargo, ya sea una ética del consenso, de la trascendencia o de la razón pura o la que sea, no es suficientemente práctica; dicho de otra manera, es abstracta, y queda, por eso, en gran medida, como inútil para la política y el Derecho: Pues bien se apele a la razón práctica pura, al diálogo social, al consenso o a la voluntad general popular, en cualquier caso, si no hay una vida después de la muerte, ninguna instancia que me pida prácticamente cuentas sobre mis decisiones en conciencia, corremos un gran peligro: que la ética tenga una eficacia práctica mínima.

Un mínimo de ética *prácticamente efectiva* es, sin embargo, inevitable. Por eso, siempre hay *alguna* religión, pues sin echar

mano de una instancia que tenga un cierto poder práctico, resulta inefectivo el puro querer ético que se expresa en la conciencia. Por religión entiendo aquí en general aquella instancia que confiere a la ética su practicidad última, su poder efectivo. Actualmente, por ejemplo, se ha introducido el estado de bienestar como religión. Si nos comportamos de una manera "incorrecta" para esta religión, seremos castigados con la pérdida de riqueza.

Ahora se ve un poco mejor que ningún subsistema social puede disponer de otro totalmente, o de un modo despótico. Aunque un político tenga puntos de vista éticos muy claros y una actitud moral, no puede cambiar totalmente el Derecho prepositivo de una mala sociedad. Y un político con malas intenciones tampoco puede destrozar totalmente la buena constitución de una sociedad, aunque esta segunda posibilidad se muestra siempre como más fácil y plausible.

La calidad de una sociedad depende, por tanto, en último término, de cómo hagan realidad el pueblo, los "iurisperiti" (o los jueces) y los políticos, el respeto por la persona. Cuanto mejor lo hagan, más "constituida" está esa sociedad. Cuanto peor, más abstracta y, como consecuencia, más abstracta será también la persona, el derecho y toda la estructura social.

