

Francisco Miró Quesada C.

# ENSAYOS DE FILOSOFIA DEL DERECHO



UNIVERSIDAD DE LIMA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS

**ENSAYOS DE FILOSOFIA DEL DERECHO**

**Francisco Miró Quesada C.**

© Universidad de Lima  
Av. Javier Prado Este s/n. Monterrico  
Apartado 852 — Lima 100  
Telf. 350677 (Distribución y venta de publicaciones)  
Lima — PERU

## DATOS BIBLIOGRAFICOS SOBRE LOS TRABAJOS QUE INTEGRAN EL PRESENTE LIBRO

### **Fundamentación filosófica de los derechos humanos**

*Derecho* No. 36, Lima, 1982.

### **Los derechos humanos en América Latina**

Saldrá pronto una versión francesa en un libro colectivo que prepara la UNESCO sobre los derechos humanos en el mundo. El autor agradece la gentileza de la UNESCO por permitirle publicar el texto.

### **Sobre el derecho justo**

*Derecho, Filosofía y Lenguaje*, libro colectivo en homenaje a Ambrosio Giogia, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1976.

### **¿Pueden fundamentarse científicamente las normas?**

Ponencia presentada en Sesión Plenaria del XVI Congreso Mundial de Filosofía, realizado en Düsseldorf, 1977.

### **Las redundancias de la Constitución**

Libro Homenaje a José León Barandiarán, Ed. Cuzco S.A., Lima, 1985.

### **La lógica del deber ser y su eliminabilidad**

Congreso Internacional de Filosofía con ocasión del IV Centenario de la Fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1951. Reproducido en *Derecho*, No. 30, Lima, 1972.

### **Teoría de la deducción jurídica**

*Diánoia* No. 1, 1955.

## PROLOGO

El presente libro contiene un conjunto de siete trabajos sobre filosofía del derecho (ordenados en siete capítulos) que hemos escrito en diferentes épocas, entre 1951 y 1985; de ellos, dos son inéditos. Como ha transcurrido un lapso de más de treinta años entre el primero (una ponencia sobre lógica jurídica presentada en el Congreso Internacional de Filosofía realizado en junio de 1951 con ocasión del Cuarto Centenario de la fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) y el último (*Las redundancias de la Constitución*, escrito en el verano de 1985), es natural que algunos de los trabajos presenten diferencias en el estilo y en la manera de concebir las cosas. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, hay ciertos temas centrales que, aunque han sido tratados en oportunidades muy diversas y distintas entre sí, presentan una evidente unidad conceptual. Hay sobre todo tres temas en los que insistimos en varias partes del libro. El primero es que las normas no son proposiciones, es decir, que no tiene sentido decir de ellas que son verdaderas o falsas; el segundo es que las normas, tanto jurídicas como morales, deben tener un fundamento racional. El tercero es que los principios normativos (tanto jurídicos como morales) no se fundan en evidencias intelectuales, y no presentan, por eso, una certidumbre comparable a la de los principios lógico-matemáticos.

Durante años hemos realizado grandes esfuerzos para tratar de encontrar una fundamentación racional del derecho, de la moral y de la praxis política. Una buena parte del contenido del libro está dedicada a exponer los resultados de estos esfuerzos. Los resultados no son los que hubiéramos deseado: una fundamentación racional absoluta. Esta fundamentación no es posible, pero creemos haber logrado (el lector podrá juzgar por sí mismo) mostrar que puede hacerse una fundamentación relativa rigurosa; rigurosa en la medida en que se puede ser riguroso en relación a conceptos que, de una manera u otra, están referidos a hechos empíricos. Esta fundamentación consiste en partir del análisis de lo que significa una *conducta racional*. Si se acepta que debemos comportarnos racionalmente, entonces es posible derivar por medio del razonamiento los principios fundamentales del derecho y de la moral (y en consecuencia de la polí-

tica). A pesar de que se trata de una fundamentación relativa, estamos convencidos de que es la que más se acerca a una fundamentación absoluta y que, comparada con las fundamentaciones no racionalistas, resulta superior.

El hecho de que estas tesis se presenten en más de un capítulo, da al libro un carácter algo repetitivo. Pero como las desarrollamos en estilo diferente y desde perspectivas a veces muy distintas entre sí, creemos que su repetición habrá de contribuir al mejor entendimiento de la exposición. Además, la mayor parte de las veces que las abordamos lo hacemos en contextos en que los relacionamos con otros temas, a veces muy diversos. Hemos decidido, por eso, en lugar de hacer cortes que podrían afectar la unidad de la exposición, dejar los trabajos tal como se escribieron originalmente. Hemos hecho, sí, algunas correcciones y pequeños añadidos y reajustes para mejorar la claridad del texto y para lograr, a pesar de las variaciones en el estilo, la mayor uniformidad posible.

La tónica dominante en los ensayos es epistemológica. Sin embargo, el contenido temático rebasa la dimensión exclusivamente epistemológica y se refiere a temas importantes de la axiología (por ejemplo a los derechos humanos). Además, aunque la aplicación de la lógica moderna al análisis del razonamiento deductivo en la práctica del derecho se funda en supuestos epistemológicos, la lógica es, en sí, una disciplina diferente de la epistemología. Por eso hemos creído conveniente agrupar los capítulos del libro en tres secciones: Axiología Jurídica, Epistemología Jurídica y Lógica Jurídica. En la primera incluimos los dos primeros capítulos: *Fundamentación filosófica de los derechos humanos* y *Los derechos humanos en América Latina* (este ensayo es de carácter más bien histórico y filosófico-político y no tiene nada que ver con la epistemología). En la segunda incluimos *Sobre el derecho justo y ¿Pueden fundamentarse las normas científicamente?* El título del primer ensayo (tercer capítulo del libro) da la impresión de estar relacionado con la axiología y efectivamente lo está. Pero es, sobre todo, de carácter epistemológico pues analiza los problemas que plantea el intento de encontrar una definición del concepto de justicia; y la manera como tratamos de resolverlo es de claro corte teórico-cognoscitivo. En cuanto al segundo (cuarto capítulo del libro) su título indica inequívocamente su carácter epistemológico.

La tercera sección incluye nuestro más reciente ensayo de filosofía del derecho y nuestros dos más antiguos. Hemos puesto en primer lugar el más reciente, *Las redundancias de la Constitución*, porque no exige ningún conocimiento de las técnicas de la lógica moderna de manera que, desde el punto de vista de la exposición, tiene el mismo carácter que los capítulos anteriores. Es, por cierto, un texto lógico pero desarrollado de manera puramente intuitiva, sin utilizar los simbolismos usuales de la lógica. En él tratamos de aplicar una de las tesis lógico-jurídicas sostenidas en el libro, al análisis de una parte de la Cons-

titución Peruana de 1979. Esta tesis, expuesta de manera general en el primer capítulo y desarrollada con cierto detalle en el tercero, es que si se parte de una sola premisa que exprese el principio fundamental del humanismo, a saber: que todos los hombres deben ser considerados como fines en sí y no como medios o instrumentos, se puede deducir un complejo de normas que permite fundamentar la moral y el derecho. Como el artículo primero del Capítulo I del Título I de nuestra Constitución enuncia (con palabras algo diferentes) este principio, partimos de él como premisa para deducir otros artículos de la Carta referentes a la protección de los derechos humanos. No los deducimos todos, pues habría tomado demasiado espacio, pero creemos que la metodología utilizada permite deducirlos todos.

En cuanto a los dos últimos capítulos (sexto y séptimo) dudamos mucho antes de incluirlos. En primer lugar porque exigen del lector cierto conocimiento de lógica moderna. Esta dificultad no es tan grave pues el conocimiento requerido es muy pequeño y, con toda seguridad, forma parte del equipo intelectual de todo universitario que esté por debajo de los cincuenta años. Si alguno de los lectores no tiene ningún conocimiento de lógica, mejor que no lea los dos capítulos finales; no perderá mucho. En segundo lugar, y esto es lo que casi nos hizo desistir de la publicación es que, debido a la época en que escribimos estos capítulos nuestra formación lógica era aún incipiente y, además, *no existían antecedentes* y tuvimos que hacer los trabajos sin ninguna información previa.

Desde nuestra actual perspectiva, ambos trabajos nos parecen, hoy, demasiado elementales, poco rigurosos y con algunos errores. Sin embargo, decidimos publicarlos. Creemos que, a pesar de sus limitaciones, la época en que fueron escritos les confiere cierta significación. El primero de ellos (capítulo sexto) fue escrito en 1951, cuando en Europa apenas se comenzaban a hacer los primeros intentos de aplicar la lógica moderna al análisis de la deducción jurídica, intentos que, naturalmente, en aquella época no podíamos conocer. El segundo lo fue en 1953. Es parte de un libro sobre lógica jurídica que nunca publicamos y que escribimos para graduarnos de Bachiller en Derecho. Apareció en 1955, en el primer número de *Diánoia*, anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México. Tal vez nos equivoquemos pero tenemos la impresión de que es el primer intento de aplicar la lógica moderna al análisis del razonamiento deductivo *en la práctica del derecho positivo*. Para hacer el análisis utilizamos el Código Civil Peruano de 1936. Podríamos haberlo modernizado haciendo un análisis semejante en relación al Código Civil de 1985, pero ello habría significado cambiar por completo el estilo y hasta el espíritu del trabajo, haciéndole perder el significado que le confiere la época en que fue escrito. Hoy día, en efecto, no podríamos escribir como lo hacíamos en 1953 cuando apenas iniciados en las difíciles técnicas de la lógica moderna, nuestro horizonte lógico-

jurídico era una verdadera "tabula rasa". El lector peruano interesado en la lógica jurídica no tendrá dificultad en conseguir el Código Civil del 36. Si es abogado, juez o jurista, seguramente lo tendrá. Si es extranjero y lo que busca es enterarse de cómo puede aplicarse la lógica a la deducción normativa, no le hará falta pues, a pesar de las limitaciones indicadas, el texto ofrece numerosos ejemplos de cómo se hace esta deducción y creemos que, a pesar de sus defectos, puede proporcionar al lector una idea bastante clara sobre el asunto.

Una última observación sobre la sección dedicada a la lógica. En el capítulo quinto utilizamos, de manera intuitiva, principios de lógica deóntica (lógica del deber ser) y en el capítulo sexto, sostenemos que esta lógica es eliminable. En el capítulo séptimo (el último) efectuamos todos los análisis de la deducción normativa, siguiendo la última tesis, es decir, sin utilizar para nada la lógica deóntica. Esto se debe a que, entre la redacción de los textos de los capítulos sexto y séptimo y la redacción del texto del capítulo quinto, han transcurrido más de treinta años. Cuando comenzamos a analizar la deducción normativa, debido a los prejuicios imperantes en la época, provenientes de una tradición milenaria, utilizar normas como premisas de deducciones se consideraba imposible. La solución que encontramos frente a esta dificultad fue la tesis del *paralelismo normativo-proposicional* que exponemos en el capítulo sexto. Pero en los últimos años hemos llegado a la convicción de que es posible utilizar normas como premisas para deducir otras normas. Hasta el momento no hay acuerdo entre los especialistas de lógica jurídica sobre si esto es posible o no. Hemos sostenido largas conversaciones con el profesor von Wright, uno de los filósofos y lógicos que más han contribuido al desarrollo de la lógica jurídica, sin llegar a un acuerdo. El profesor von Wright ha cambiado varias veces su posición. En la actualidad no cree que exista realmente una deducción normativa y sostiene una posición que, lato sensu, podría considerarse análoga a nuestra vieja tesis del paralelismo normativo-proposicional. En cambio el profesor Alchourrón, otro de los grandes de la lógica jurídica, piensa, como nosotros, que sí es posible. En cuanto a la posición del profesor Castañeda, también uno de los más importantes creadores en la materia, cree que sí es posible, pero considera que las normas son proposiciones. Como hemos dicho, la tesis de que las normas no son proposiciones es una de las tesis centrales del presente libro. Sobre la discusión respecto del carácter proposicional o no proposicional de las normas remitimos, especialmente, al capítulo cuarto.



## **AXIOLOGIA JURIDICA**

## I.— FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

### *Filosofía y fundamentación*

La palabra "filosofía" se ha tomado, a través de la historia, en múltiples sentidos. De todos ellos, el más importante desde la perspectiva de la tradición helénico-occidental, el que ha alcanzado en nuestros días una difusión mucho mayor que los restantes, es el que la considera como una *disciplina racional*. Son muchas las notas que contiene este concepto de filosofía y, seguramente, sobre no pocas de ellas se encuentran numerosas discrepancias. Pero creemos que todos los que consideran que la filosofía es una *disciplina racional*, estarían de acuerdo sobre las siguientes: 1) la filosofía intenta resolver problemas sobre el hombre y el mundo que son sumamente importantes y que presentan abismáticas dificultades; 2) a pesar de estas dificultades intenta alcanzar soluciones últimas (que esta finalidad no se haya cumplido nunca y, seguramente, no pueda jamás cumplirse, no sólo no la invalida como disciplina racional sino que constituye su mayor incentivo para seguir adelante tratando, siempre, en forma denodada, de alcanzar la meta); 3) la filosofía es *radical* en el sentido de que no acepta supuestos, es decir, no acepta ninguna verdad que no esté suficientemente fundada, no acepta ningún método cuya eficacia no haya sido suficientemente comprobada (1).

Esta tercera nota permite diferenciar claramente la filosofía de la ciencia pues ésta parte, siempre, de supuestos de los cuales no duda. Cuando, por motivo de los problemas que genera su propio desarrollo, o por cualquier otra causa, la ciencia comienza a dudar de sus propios supuestos, se hace filosófica. Pero lo que nos interesa para los fines que perseguimos, no es establecer la diferencia entre el conocimiento filosófico y el científico, sino partir de una noción de filosofía que nos permita analizar, con la mayor claridad posible, el significado de la expresión "fundamentación filosófica".

Si se toma a la filosofía en el sentido de *disciplina racional* que intenta resolver problemas importantes referentes al mundo y al hombre, es obvio que el significado señalado no puede ser claro mientras no se capte con claridad qué significa el término "razón". Y la historia de la filosofía muestra de manera dramática que todos los intentos que se han hecho por analizar el significado de esta

palabra se han topado con dificultades insalvables. Analizar el concepto de *razón* de manera completa y precisa no es posible, porque la razón interviene prácticamente en la totalidad de las actividades humanas. Sin embargo, no es imposible aprehender ciertas notas que si bien no permiten considerar que el análisis es completo, pertenecen de manera indubitable al concepto de razón. Y estas notas son condiciones suficientes para tener la seguridad de que cualquier actividad cognoscitiva que las posea, es una *actividad racional*, es decir, una actividad de lo que llamamos "razón humana". Dichas notas son las siguientes (aunque, desde luego, puede haber muchas más): 1) el análisis de significaciones; 2) la efectua-ción de deducciones; 3) el conocer con evidencia, es decir, tener intuiciones intelectuales que se imponen con fuerza incontrastable (2).

Si reflexionamos, ahora, sobre el concepto de *fundamentación filosófica*, vemos que se refiere a la justificación racional de una creencia que pretende ser verdadera. Y entre todos los tipos posibles de justificación racional de una creencia, destacan nítidamente los tres siguientes: 1) la evidencia; 2) la deducción de conclusiones partiendo de evidencias; 3) la validez de una deducción en el sentido de que si se hace la hipótesis de que las premisas son verdaderas, las conclusiones deben también, de manera necesaria, serlo (3). El primer tipo de justificación es, por cierto, el ideal. Si existen creencias cuya justificación se produce mediante verdades evidentes, dichas creencias quedan *racionalmente fundadas* y se convierten en conocimientos definitivos. La evidencia es, por definición, la captación de una verdad de la cual es *imposible* dudar. Esta imposibilidad significa que es impuesta por la estructura de nuestra propia razón. Por eso, todo conocimiento que se justifica por su propia evidencia, está racionalmente fundado. Y lo está también filosóficamente, puesto que la evidencia constituye un fundamento último. Es posible que no se comprenda bien por qué la evidencia es como es, por qué ciertos conocimientos son evidentes mientras otros no lo son, y esta incomprensión nos induzca a plantear problemas de carácter filosófico. Pero en tanto evidente, un conocimiento está definitivamente fundado y si la filosofía persigue conocimientos definitivos, sólo puede alcanzar esta meta en el caso de que existan conocimientos evidentes.

La experiencia muestra que, desgraciadamente, existen evidencias engañosas y que cuando se quiere disponer de un criterio que permita distinguir entre ellas y las evidencias auténticas, se encuentran dificultades insondables. Sin embargo algunos aspectos del conocimiento parecen ofrecer evidencias auténticas, como ciertos principios lógicos y ciertas propiedades de objetos matemáticos, como los números naturales (4). Asimismo, y esto es importante, ciertos significados presentan notas evidentes, incluso cuando son de conceptos empíricos. De manera general puede decirse que muchos conceptos empíricos referidos a los objetos de nuestra circundancia tienen significados claros e inmediatamente

captables. Así, es evidente que una silla sirve para sentarse y que un lápiz sirve para escribir. Es cierto que, a veces (aunque no tantas como pretenden los filósofos), es difícil saber cuándo un objeto pertenece o no a la extensión de un concepto. Hay casos límites, pero en la mayoría de ellos es evidente que determinados conceptos poseen ciertas notas (5).

### *Fundamentación absoluta*

Hemos visto qué es lo que entendemos por *fundamentación filosófica*. Veamos, ahora, cómo se puede hacer, o intentar hacer, una *fundamentación filosófica de los derechos humanos*. Pero antes conviene precisar cuáles son los derechos humanos. Creemos que hay acuerdo unánime en que la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, aprobada en la Asamblea General de las Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948, fija con suficiente precisión cuales son estos derechos. En adelante, cada vez que nos refiramos a los *derechos humanos*, nos estaremos refiriendo a los derechos incluidos en esta declaración.

De acuerdo a lo dicho, consideramos dos tipos de fundamentación absoluta. En el primero todos los derechos humanos, ya estén expresados por proposiciones o por normas, deben ser evidentes, tenemos que aceptarlos porque nuestra razón nos revela que son así, que tienen que ser así y que no pueden ser diferentes de lo que son. O sea, *nuestra razón nos impone su aceptación de manera necesaria*. Si esta necesidad no se aprehende racionalmente, la fundamentación no puede ser absoluta.

El segundo tipo es más complicado pues interviene en él la deducción. La deducción puede presentar dos variantes:

- 1) las premisas son proposiciones y las conclusiones son normas;
- 2) las premisas y las conclusiones son normas. Los casos en que las conclusiones sean proposiciones quedan excluidos pues los derechos humanos se expresan por medio de normas (6).

En caso de que un conjunto de normas pueda deducirse de premisas proposicionales, debe disponerse de un sistema lógico que permita hacer esto. Hasta donde llega nuestra información, este sistema no existe y no nos parece que, en general, sea posible. Pero en ambos casos, cuando se trata de una fundamentación absoluta, las premisas deben ser proposiciones cuya verdad sea evidente o normas cuya obligatoriedad sea evidente. Además debe justificarse el tipo de lógica utilizado (por ejemplo algún sistema de lógica normativa), cosa que no deja de ser un arduo problema. Por lo pronto, debe señalarse que la única manera de justificar racionalmente un sistema de lógica es mediante el hecho de que sus principios (axiomas) y sus reglas de inferencia, son evidentes (en el caso de los principios, que su verdad es evidente; en el caso de las reglas, que es evidente que su aplicación permitirá pasar, de manera necesaria, de la verdad de las premisas a

la verdad de la conclusión. Si el sistema de lógica es normativo, sus principios deben ser normas cuya normatividad sea evidente, y debe ser, asimismo, evidente que sus reglas de inferencia permiten pasar de la normatividad de las premisas a la normatividad de la conclusión).

Si se quiere mostrar la posibilidad de una fundamentación absoluta del primer tipo, es decir, que los propios derechos humanos son evidencias racionales, es necesario saber en qué consiste la evidencia normativa. Esto constituye un profundo problema. Nos parece que, para partir de una base que permita orientar el análisis, es conveniente, antes, tratar de aclarar qué se entiende por evidencia de la verdad de una proposición (evidencia proposicional). Hecho esto, hasta donde sea posible, se puede tomar como base de comparación, señalando las notas comunes con el significado de "evidencia normativa" y las notas diferenciales.

Comencemos por analizar casos de evidencias proposicionales que parecen, efectivamente, absolutas, es decir, que nos revelan conocimientos necesarios y universales (7); por ejemplo, la evidencia que presenta la verdad de ciertas proposiciones matemáticas y lógicas; como: "el conjunto de los números naturales es infinito"; " $2 = 2$ "; "toda proposición verdadera es verdadera"; "si todos los hombres son marcianos entonces algunos hombres son marcianos", etc.

Lo primero que se nota cuando se trata de proposiciones como éstas, es que su evidencia no puede captarse sino mediante una impresión, es decir mediante una especie de *sentido interno*. Cuando se entiende lo que quiere decir la proposición, *se sabe* que su verdad es necesaria y universal, y este saber se constituye sobre la base del *sentido interno*, de *sentir* de manera muy definida que es *imposible* que dicha proposición no sea verdadera. Hay, pues, una impresión de imposibilidad: por más que hagamos *no podemos* pensar que la proposición en cuestión no sea verdadera.

Supongamos, ahora, que una proposición nos parece verdadera pero que no tenemos esta sensación de imposibilidad, esta impresión sobre la *necesidad* de su verdad. En este caso no nos sería posible aprehender la verdad de dicha proposición como evidente. Si no se tiene la *impresión* de que la verdad de una proposición es necesaria y, en consecuencia, universal, no puede saberse que su verdad es evidente. Hay, pues, una íntima vinculación entre la evidencia y el sentido interno. Esto ha inducido a muchos filósofos del conocimiento a pensar que la evidencia no es sino una manifestación psicológica, una experiencia puramente subjetiva que, por eso, no debe tomarse nunca como criterio de verdad. No vamos a entrar en esta discusión que nos llevaría demasiado lejos. Pero podemos decir lo siguiente: aunque la evidencia no pueda presentarse sin la correspondiente impresión subjetiva, puede concebirse como *un resultado de la actividad racional*. Puede pensarse que cuando la estructura y el funcionamiento de nuestra ra-

zón imponen la verdad de una proposición, este hecho se refleja en nuestra conciencia produciendo una impresión de necesidad. Puede ser que la evidencia sea algo distinto de esta intuición, pero no puede darse sin ella.

Desde luego, la impresión de necesidad no es condición suficiente de la autenticidad de la evidencia, puesto que hay evidencias engañosas; pero es condición necesaria: *no hay evidencia sin impresión de necesidad*. Así, cuando se entiende lo que quiere decir una proposición como " $2 = 2$ " o como "el conjunto de los números naturales es infinito", *se siente, se tiene la impresión* de que son necesariamente verdaderas, de que es absolutamente imposible que sean falsas. Si no se tuviera esta impresión, si no se sintiera que su verdad es necesaria, entonces, se podría aceptar que fueran falsas y su verdad no sería evidente.

Creemos que los resultados de este análisis se pueden generalizar al caso de las normas. En efecto, si una norma es evidente, entonces lo que ella prescribe no puede no ser prescrito; y este no poder ser, se manifiesta por medio de una *impresión* sumamente fuerte de que la norma se impone por sí misma, de que lo que ella prescribe debe, realmente, hacerse. Esta impresión debe ser completamente independiente del carácter legal de la norma y de los reflejos condicionados que nos producen la educación y la costumbre. Su independencia se debe a que su evidencia proviene de nuestra propia razón, de la misma fuente que produce las evidencias proposicionales. En consecuencia debe tener la fuerza de estas últimas. Cuando se comparan ambos tipos de evidencia se nota, sin embargo, lo siguiente: aunque algunas normas tienen una evidencia sumamente fuerte, es decir, *se siente* que deben acatarse porque no puede concebirse que no sea así, esta evidencia es mucho menos universal que la evidencia de las proposiciones. Así, los derechos humanos son evidentes para muchos grupos sociales, pero hay otros que no los captan con esta misma evidencia. Por ejemplo, para un nazi, un racista, o un imperialista, los derechos humanos no sólo no son evidentes sino que son invenciones de hombres débiles que pretenden igualarse a sus superiores; o de grupos subversivos que pretenden cambiar el orden social a su favor. En cambio un nazi, un racista, un imperialista, reconocen la evidencia de proposiciones como " $2 = 2$ ", "el conjunto de los números naturales es infinito", "es falso que una proposición sea verdadera y falsa", y otros más. El sentimiento de necesidad en el caso de la evidencia proposicional es realmente universal, se presenta en todos los grupos humanos, mientras que las evidencias normativas, aunque tan fuertes como las anteriores cuando se presentan, son mucho menos universales. Este hecho queda plenamente establecido cuando se comparan las normas morales y religiosas que encauzan la conducta de las diversas comunidades, no sólo a través de la historia sino, incluso, de las que existen coetáneamente. Hay, pues, una diferencia muy grande entre la evidencia normativa y la evidencia proposicional. En el caso de esta última, no sólo se tiene la impresión de que la verdad

es necesaria sino que, además, todos tienen esta misma impresión. En cambio, en el caso de las normas, una persona puede tener la impresión contraria. No hay universalidad en este caso, y si no hay universalidad, no puede haber necesidad.

Es posible pensar que se trata solamente de una diferencia de grado, porque las propias evidencias lógicas y matemáticas pueden ponerse en tela de juicio. Muchas evidencias de este tipo, que durante siglos parecieron auténticas, resultaron, después, inauténticas. Esto es cierto, pero en lugar de debilitar nuestra argumentación, la refuerza. En efecto, si la evidencia normativa es de grado menor que la proposicional y se duda de ésta, ello quiere decir que el primer tipo de evidencia no es confiable.

Las anteriores consideraciones muestran que no es posible intentar una fundamentación absoluta de los derechos humanos, del primer tipo. Y muestran también que no es posible intentar una fundamentación del segundo tipo. En efecto, si se quiere partir de premisas normativas, éstas deberían ser evidentes y acabamos de ver que la evidencia de las normas no posee la universalidad que es condición imprescindible de su necesidad. Si se quisiera partir de premisas proposicionales éstas deberían también ser evidentes. Pero cuando se trata de encontrar proposiciones evidentes se ve de inmediato que las únicas que pueden ser consideradas tales son ciertas proposiciones lógicas y matemáticas, y no vemos cómo pueden deducirse de ellas los derechos humanos. Si alguien cree que pueden deducirse, dejamos a su cargo el peso de la prueba.

### *Fundamentación relativa*

Desechada la fundamentación absoluta, debemos examinar la posibilidad de una fundamentación relativa. El primer problema que presenta este tipo de fundamentación es la elección del conjunto de premisas (que puede ser unitario) que se va a utilizar para efectuar la deducción. Es un hecho conocido en lógica, que un conjunto cualquiera de proposiciones, expresado en un lenguaje determinado y utilizando un sistema deductivo expresado en el mismo lenguaje, se puede deducir de un conjunto infinito de conjuntos de premisas. Sin embargo, en el caso que nos interesa, existe un criterio de selección que permite utilizar determinadas premisas y dejar de lado otras. Este criterio es *la importancia que se atribuye a lo que expresan las premisas*. Desde luego, toda importancia es relativa, puesto que presupone una escala de valores, y mientras no se muestre la evidencia de una escala determinada y la inevidencia de las restantes, no hay manera de probar que unas premisas son más importantes que otras. Mas, a pesar de esta relatividad, si las premisas expresan uno o más valores sobre cuya importancia está de acuerdo la inmensa mayoría de la humanidad, entonces vale la pena partir de ellas para efectuar la fundamentación (siempre y cuando pueda hacerse). Ahora bien, creemos que hay un valor sumamente importante para la humanidad, un

valor que forma parte constitutiva del mundo moderno, sin el cual no puede concebirse la civilización, prácticamente planetaria, de nuestros días. Este valor es el *ideal de vida racional*. La *razón humana* es considerada en este ideal, como un instrumento de decisión, tanto teórica como práctica. Es cierto que el comportamiento humano es motivado, sobre todo, por emociones y pasiones, que una inmensa cantidad de hombres y mujeres en innumerables oportunidades, piensan y actúan de manera irracional. Pero igualmente indudable es que aquellos mismos que están actuando o pensando de manera irracional tienen el ideal de ser racionales. Es realmente difícil que un ser humano tenga la *irracionalidad* como ideal. Ahora bien, pensamos que si se acepta *el ideal de la vida racional*, si se toma la decisión de pensar y comportarse racionalmente, *es imposible no reconocer los derechos humanos*. Es decir que, partiendo de la premisa de que debemos pensar y comportarnos racionalmente, los derechos humanos pueden deducirse de ella. Más aún, basta aceptar como premisa que debemos comportarnos racionalmente, pues si no se piensa de manera racional, es imposible comportarse racionalmente. Planteamos, pues, la siguiente hipótesis: *si una persona decide comportarse racionalmente, entonces tiene que comportarse de acuerdo a los derechos humanos*.

Mas antes de seguir adelante es necesario aclarar algunos puntos. La manera como están redactados los artículos que norman los derechos humanos en la Declaración Universal es muy compleja y presenta grandes dificultades a la formalización lógica. Así, el artículo 1<sup>o</sup> nos dice:

*“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.*

En este artículo hay palabras cuyo significado es mucho más claro que el de otras. Así el concepto de libertad y el de igualdad de derechos, tienen un claro significado. No así la palabra “conciencia” que está utilizada en sentido moral, pues es imposible estar dotado de *razón* sin tener conciencia psicológica, y es dudoso que pueda hablarse de una conciencia moral que sea igual para todos los hombres.

Además, los derechos incluidos en la Declaración son de dos tipos principales: unos son básicos, en el sentido de que deben cumplirse de todas maneras, sea cual sea el tipo de sociedad donde se viva y la situación en que esté el individuo; mientras que otros son más bien de carácter instrumental, es decir se trata de derechos que deben existir como condición para que exista la posibilidad de que se cumplan los primeros. Así, es evidente que el art. 1<sup>o</sup> es básico, pues la libertad y la igualdad de derechos son absolutamente esenciales para que pueda hablarse de derechos humanos. En cambio el artículo 15-1: *“Toda persona tiene derecho a una nacionalidad”*, es típicamente instrumental. Para que los derechos humanos estén respaldados, en efecto, hay que recurrir a los sistemas legales po-



sitivos pues, de otra manera, pueden ser violados impunemente. Esto muestra que hay una gran diferencia entre ciertos derechos humanos que son *morales* (por ejemplo, derecho a la libertad) y otros que remiten al derecho positivo y son la condición imprescindible para evitar, en la medida de lo posible, que se violen los primeros.

Por último, debemos observar que hay un derecho humano que es fundamental porque de él se pueden deducir los demás derechos básicos. Este derecho es el derecho a la *libertad*. La fundamentación que vamos a hacer tiene, por eso, la siguiente estructura: parte de la hipótesis del comportamiento racional; de esta hipótesis se deduce que todo hombre debe ser libre y de estas normas deducen todas las demás normas básicas. Hecho esto, las normas instrumentales se establecen del modo usual: utilizando conocimientos empíricos que permiten prever determinadas consecuencias de manera probabilística. En lo que sigue, nos limitamos a la deducción de las normas básicas.

Para llevar a cabo la fundamentación debemos aclarar, antes, qué se entiende por *comportamiento racional*. Para aclarar el significado de esta expresión, tenemos ya una base: el análisis de la expresión "actividad racional". Hemos señalado como notas de la actividad racional cognoscitiva (dejando establecido que hay otras notas además de las indicadas): el análisis de significaciones, la efectuación de deducciones y el conocer con evidencia. Estas notas se refieren a la actividad racional de carácter cognoscitivo, no a la actividad de carácter conductual, es decir al comportamiento. Pero en ellas encontramos un rasgo común que se presenta siempre que se utiliza el calificativo de "racional": *ninguna actividad racional puede ser arbitraria*. En efecto, el análisis de significaciones se hace para averiguar qué significan las palabras o las oraciones dentro de determinado contexto. Si se procede arbitrariamente, no puede llegarse a ningún resultado aceptable. Lo mismo puede decirse de las deducciones. Si para deducir una consecuencia de una o más premisas no se procede de acuerdo a los principios de la lógica, entonces la deducción no tiene ningún valor. En cuanto a la captación de evidencias, es lo contrario de la actividad arbitraria: una evidencia es, como hemos visto, algo que se impone a la conciencia del sujeto de manera necesaria.

Si se pasa, ahora, al análisis del significado de "*comportamiento racional*", se descubre de inmediato que la nota de *no arbitrariedad*, es una de sus notas constitutivas. Para convencernos de esto basta ver lo que dice el Diccionario de la Lengua Española editado por la Real Academia de la Lengua (edición de 1970):

**Arbitrariedad.** *Acto o proceder contrario a la justicia, a la razón o a las leyes, dictado sólo por la voluntad o el capricho.*

Esta significación coincide de manera notable con la tradición filosófica. Hay muchas concepciones de la razón en la historia de la filosofía, pero en nin-

guna de ellas se acepta que el conocimiento pueda justificarse de manera arbitraria o que el comportamiento arbitrario pueda considerarse racional.

Salvo que se trate de reflejos producidos por diversas causas, todo comportamiento individual supone la persecución de un fin. Para alcanzar el fin perseguido es necesario utilizar medios. La elección de los medios más eficaces para realizar un fin constituye la *racionalidad instrumental*. Cuando se persigue un fin no se puede ser *arbitrario* en la elección de los medios, pues se corre el riesgo de no poderlo realizar. Pero cuando se persigue un fin, con mucha frecuencia, es necesario que otras personas adopten una determinada conducta. Cuando se trata de imponerles la conducta que nos conviene para alcanzar el fin que perseguimos sin tener en cuenta sus propios fines, procedemos *arbitrariamente*. En consecuencia, procedemos de manera irracional o antirracional respecto de ellas. Vemos, así, que al lado de la racionalidad instrumental, hay lo que se puede llamar *racionalidad interpersonal*. Por eso, quien decide comportarse racionalmente no puede proceder arbitrariamente respecto de las demás personas.

Es muy importante darse cuenta de que la *racionalidad instrumental* es diferente de la *interpersonal*. Un comportamiento puede ser racional desde el punto de vista instrumental e irracional desde el punto de vista interpersonal. Esta contraposición no presenta, sin embargo, ninguna dificultad cuando se trata de cumplir con la decisión de comportarse racionalmente. Esta decisión supone que debemos comportarnos racionalmente en todos los casos posibles. De manera que si la utilización de los medios más eficaces para lograr un fin, constituye un comportamiento que presenta irracionalidad interpersonal, estamos dejando de cumplir nuestra decisión. Si para realizar nuestros fines, nos comportamos de manera irracional, es decir, arbitraria respecto de las demás personas, no podremos nunca cumplir nuestra decisión de comportamiento racional. ¿Pueden utilizarse medios irracionales para realizar un fin que es racional respecto de las personas? No nos parece que sea posible, aunque el problema no se puede resolver fácilmente. Sin embargo, no es necesario resolverlo para tener la seguridad de que quien decide comportarse racionalmente no puede perseguir fines interpersonalmente irracionales. Y este hecho basta para poder hacer la demostración que perseguimos.

Supongamos que una persona ha decidido que *debe comportarse racionalmente*. Si ha tomado esta decisión, su comportamiento no puede ser arbitrario en relación a las personas. Esto significa que no les puede imponer un comportamiento que no tome en cuenta los fines que ellas persiguen. Pero si es así, ello quiere decir que no puede poner trabas a su *libertad* (8).

Este resultado parece demasiado general. Pero si se entiende la libertad como la *ausencia de trabas para el comportamiento*, y todos tienen que respetar la libertad de todos, se encuentra de inmediato que nadie puede hacer lo que le

venga en gana porque tomar en cuenta los fines de otra persona es, precisamente, eso: *no poner trabas a su comportamiento*. Queda, así, efectuada la siguiente deducción: si una persona decide comportarse racionalmente, debe respetar la libertad de los demás. Esta norma está expresada en varios artículos de la Declaración Universal, especialmente en el 1º y el 2º.

Una vez deducida la libertad, se deducen, de manera casi inmediata, las demás normas básicas contenidas en la Declaración. Así, si todos los hombres deben ser libres, entonces nadie puede tener derechos que otros no tienen, pues quienes no los tienen sufren una limitación a su libertad que no es compensada por una limitación igual para los demás.

De la libertad y la igualdad de derecho se deduce que nadie puede ser esclavizado ni torturado, que no se puede tomar la raza de una persona como pretexto para limitar su libertad, ni su sexo, ni su religión, ni ningún aspecto contingente de su personalidad como su nacionalidad o su filiación política; que no puede violarse su domicilio, ni su correspondencia, etc., etc. Para hacer estas deducciones hay que saber con claridad lo que significan "tortura", "esclavitud", "raza", "religión", etc. Como sucede siempre que se trata de significaciones que no son establecidas por definición formal, hay casos dudosos, pero hay siempre un núcleo significativo perfectamente claro que permite aplicar la norma en la mayoría de los casos.

Creemos que estos ejemplos bastan para mostrar la posibilidad de deducir los derechos humanos de la hipótesis de comportamiento racional.

Los resultados obtenidos son esquemáticos, en el sentido de que no corresponden exactamente a los artículos de la Declaración que están redactados, como hemos señalado, de manera frondosa y, a veces, algo vaga. Pero las conclusiones a que se ha llegado permiten efectuar una correspondencia ceñida entre las conclusiones de la hipótesis del comportamiento racional y los artículos básicos de la Declaración Universal. Si bien es cierto que estos artículos tienen más palabras que las conclusiones correspondientes deducidas de la hipótesis fundamental, hay en ellos muchas palabras supernumerarias. Por ejemplo, en el artículo 1º, las palabras "dignidad", "conciencia" y la frase "deben comportarse fraternalmente los unos con los otros" son supernumerarias. Para que el artículo cumpla sus fines basta que diga: "todos los hombres son libres e iguales en derechos". Pero aun así es redundante pues, como hemos visto, de que todo hombre debe ser libre, se deduce que todos los hombres son iguales en derechos. Si un hombre tiene un derecho que otro no tiene, entonces el que no lo tiene no es libre porque su libertad se encuentra trabada por una limitación que no tiene el primero. Si una persona, en un país determinado, tiene derecho al voto, y otra no lo tiene, entonces es imposible que la última pueda ser libre. Desde luego, se sobreentiende que sobre una base de igualdad de derechos, pueden derivarse de-

rechos exclusivos; por ejemplo, por la efectuación de contratos (así, adquirir la propiedad de un bien, excluye el derecho de otros a poseer el mismo bien). Pero, en principio, todo miembro de la colectividad tiene el derecho de hacer este tipo de contratos. No es, pues, una exclusión de posibilidad, sino una exclusión derivada del hecho de que todos tienen las mismas posibilidades (9).

### *Valor de la fundamentación relativa*

La fundamentación relativa que hemos presentado parece coincidir, por lo menos en parte, con el intento kantiano de fundamentación racional de la ética. Pero no está demás señalar las diferencias. Para Kant la razón *puede saber* que es un deber comportarse de acuerdo a normas prácticas objetivas, es decir, de acuerdo a normas universales de conducta. Sería demasiado largo entrar en el análisis del tipo de saber práctico que considera Kant. No es un saber intuitivo, ni teórico, sin embargo es un saber absoluto. Kant está convencido de que puede demostrarse racionalmente que se debe ser racional. Nosotros hemos partido, simplemente, de una hipótesis que conduce a una conclusión. Si se hace la hipótesis de que debemos comportarnos racionalmente, entonces, debemos comportarnos de acuerdo a los derechos humanos. Pero no creemos que sea posible fundamentar racionalmente la validez de la premisa. De acuerdo a los análisis que hemos hecho, puede saberse que el comportamiento no arbitrario es una nota constitutiva del significado de "comportamiento racional". Pero no puede demostrarse que hay que comportarse racionalmente. Esta imposibilidad parece restar fuerza a la fundamentación relativa. Desde luego, si no le restara fuerza no sería relativa. Una fundamentación sin limitaciones sería absoluta; mas a pesar de sus limitaciones, nos atrevemos a decir que es la más sólida que podamos encontrar. Una fundamentación relativa basada, por ejemplo, en la existencia de Dios, no tiene mayor valor mientras no pueda demostrarse la existencia de Dios (10). Lo mismo sucede con cualquier fundamentación basada en valores determinados. En cambio, la hipótesis del comportamiento racional está respaldada por un ideal que constituye la trama y la urdimbre de la historia moderna. Es imposible concebir nuestro mundo presente si no se tiene en cuenta que sólo ha podido formarse porque el *ideal de vida racional* ha sido una vigencia constitutiva de nuestra civilización. Si una persona entiende lo que este ideal significa, entonces entiende que los derechos humanos deban respetarse. La Declaración Universal de los Derechos Humanos es la expresión más impresionante de la vigencia del ideal de racionalidad. Es un signo de que, a pesar de todas las apariencias en contrario, a pesar de que los individuos y las naciones se siguen comportando de manera irracional, hay, sin embargo, un acuerdo unánime de que *debemos* comportarnos racionalmente. El ideal, pues, no está muerto; sigue siendo la esperanza del hombre: una sociedad racional, es decir, justa,

plenamente humanizada, como meta de la historia. La filosofía puede contribuir, mejor que cualquier otra disciplina, a que se intensifique y se difunda la conciencia de este ideal. Por eso, hoy día, es más importante que nunca.

## NOTAS

- Desde luego, el significado de la palabra "filosofía" puede tener otras notas. Entre muchas otras, pueden citarse las siguientes: el tipo de conocimiento que persigue la filosofía es muy general, más general que el conocimiento que persigue la ciencia; tal como la entendemos, la filosofía es una creación de la cultura helénico-occidental. En otras culturas como la hindú, la siríaca, la arábiga, hay creaciones culturales que presentan numerosas analogías con la filosofía producida en la cultura helénico-occidental, pero que no coinciden por completo con ella; la filosofía tiene carácter histórico; aunque no puede reducirse a su historia no puede practicarse sin estar referida a ella (la ciencia en cambio puede practicarse sin la menor referencia histórica).
- Además de estas tres notas constitutivas del significado de "actividad racional", pueden citarse las siguientes (entre otras): los procesos de abstracción, la inducción, la interpretación de símbolos, la clasificación de objetos y la ejemplificación (señalar objetos que pertenezcan a la extensión de un término), la elaboración de axiomas adecuados a una teoría previamente deductiva, la aplicación del método de la prueba y el error, etc.
- El lector puede pensar que lo que hemos descrito como *fundamentación filosófica* no es sino un tipo privilegiado de fundamentación científica. Este tipo es la ciencia axiomática entendida como la entendieron los clásicos. Una teoría axiomática cuyos axiomas son *evidentes*, es decir, que no necesitan de mayor fundamentación puesto que se imponen por la luz de nuestra propia razón, es una teoría que ha alcanzado una fundamentación absoluta y definitiva.  
Pero, como muestra la experiencia histórica, la evidencia es con frecuencia engañosa. Hoy día, buena parte de lo que fue para los clásicos perfecta evidencia axiomática, no se acepta ya como tal; ni siquiera se acepta que todas las evidencias lógicas mantienen su carácter absoluto. Por ejemplo los intuicionistas sostienen que el principio del tercio excluido no es evidente desde el punto de vista matemático.  
Cuando se trata, por eso, de fundamentar racionalmente un conocimiento por medio de evidencias absolutas, se llega a dificultades tan graves que se cae, inevitablemente, en la filosofía porque el conocimiento no puede ya avanzar, en este caso, por el *seguro camino de la ciencia*. Hoy día sabemos que la famosa seguridad de la ciencia, cuando existe (porque, en cierto sentido, que sería demasiado largo analizar en estas líneas, existe) sólo puede lograrse porque se admiten supuestos que no son analizados (axiomas, reglas de inferencia, etc.).
- El problema de la evidencia y de la intuición intelectual es uno de los problemas fundamentales de la filosofía del conocimiento. Creemos que ha sido indebidamente descuidado por la filosofía actual y que es urgente plantearlo sobre bases más rigurosas que las utilizadas en épocas anteriores (racionalismo clásico, logicismo, fenomenología, etc.).
- Saber cuando un objeto pertenece o no a la extensión de una palabra (o de un concepto, en caso de que pueda hablarse de concepto con un mínimo de claridad), es un problema difícil. Putnam ha demostrado en recientes investigaciones (*The meaning of meaning* y otras) las enormes dificultades que encuentra el que pretende determinar con precisión

la extensión de una palabra. Sin embargo, una cosa es saber si un objeto pertenece o no a la extensión de un término, y otra es saber que *si un objeto cumple ciertas condiciones* pertenece a dicha extensión. Así, es posible que lo que parezca a una persona una silla, sea un monstruo que puede adquirir la forma de silla y que cuando nos sentemos sobre él nos devore. Pero si el objeto que vemos es realmente un objeto con cuatro patas, respaldar, asiento, y sirve para sentarse (no nos devora cuando nos sentamos sobre él, ni sirve sólo por algunos momentos, por ejemplo, cuando el monstruo no tiene hambre), se trata de una silla.

6. Algunos autores sostienen que las normas son proposiciones que poseen ciertos rasgos sui generis. Hay, sin embargo, un argumento en contra de esta tesis que nos parece fundamental: una norma puede violarse, es decir, puede hacerse lo contrario de lo que ella prescribe; pero no tiene sentido decir que se puede hacer lo contrario de la verdad de una proposición. Observemos cuidadosamente que la violación de una norma se produce, precisamente cuando ella está vigente. Según algunos autores, por ejemplo, Cossio (Carlos Cossio, "Las posibilidades de la lógica jurídica según la Lógica de Husserl", separata editada por el Instituto de Filosofía del Derecho y Sociología, Buenos Aires, 1951), la verdad de la norma coincide con su vigencia. Pero entonces esto significa que aunque lo que prescribe la norma es verdadero (puesto que lo que prescribe está vigente), sin embargo los hechos (el comportamiento contrario a lo prescrito) son contrarios a dicha verdad. Según otros, por ejemplo Castañeda (*Thinking and Doing*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975), la verdad de una norma es algo bastante más complicado que su vigencia. Pero, sea como fuere, una norma en cuanto prescripción (o permisión) *puede ser violada*, una persona puede comportarse de manera que su comportamiento no coincida con la prescripción (o la permisión); en cambio una proposición verdadera no puede ser violada, es decir, nadie puede comportarse de manera que su comportamiento sea contrario a lo que ella enuncia. Nos parece que esta diferencia es fundamental y que revela, claramente, que hay una diferencia de *naturaleza* entre una proposición y una norma. Un ejemplo cualquiera basta para mostrar esta diferencia. Sea la norma: "respetar la libertad de tu prójimo". Esta norma puede ser violada pues alguien puede no respetar la libertad de otro. Sea ahora la proposición: "Lima es la capital del Perú"; por más que hagamos no podemos comportarnos de manera contraria a esta verdad. Más aún, no tiene sentido tratar de hacerlo, ni siquiera enunciarlo.

Desde luego, una proposición como: "En la Constitución del Perú existe un artículo que prescribe respetar el secreto de la correspondencia", es verdadera. Pero la norma: "Debe respetarse el secreto de la correspondencia", no tiene nada que ver con la verdad.

7. Para algunos autores, la necesidad de la verdad de una proposición se debe a la significación de sus palabras componentes, a lo que Carnap llama "reglas semánticas", y es una necesidad puramente lógica (Carnap, *Meaning and Necessity*. The University of Chicago Press Chicago, 1947). Pero este punto de vista presenta dificultades cuando se trata de evidencias matemáticas. Por ejemplo, es imposible saber de manera necesaria, sabiendo lo que significan el término compuesto "número natural" y el término "conjunto", que el conjunto de los números naturales es infinito.

8. El significado de la palabra "libertad" en el presente contexto es claro: *libertad* significa ausencia de trabas. Una persona es libre cuando no encuentra trabas para realizar los fines que persigue. Se entiende, *trabas humanas*. O sea la libertad de una persona consiste en que no haya nadie que le impida hacer lo que quiera. El problema metafísico de si la libertad en la elección de los fines es posible, no tiene nada que ver con el significado determinado por el contexto.

9. Cuando interviene la casuística jurídica, debe distinguirse con cuidado los derechos universales de los que se adquieren por voluntad de partes. Puede darse el caso de que, mediante un contrato, una persona adquiera el derecho de disfrutar de un determinado

bien, derecho que no tienen otras personas. Pero cualquier persona tiene el mismo derecho de estipular contratos iguales al descrito. La exclusión de la posesión del bien sólo puede lograrse mediante acuerdo de voluntades; de manera general, toda persona tiene el derecho de pactar con otra algún tipo de posesión exclusiva.

De todas maneras, la exclusión de derecho plantea delicados problemas en relación al derecho universal a la libertad. Una sociedad con un régimen económico injusto permite exclusiones que constituyen verdaderas trabas a la libertad y que no son compensadas en ninguna forma.

10. Desde luego, si se acepta la existencia de Dios tal como lo conciben el cristianismo y la moral que se funda en esta existencia, los derechos humanos quedan perfectamente establecidos. Lo que queremos decir no es que la idea de Dios no sirva para fundamentar los derechos humanos, sino que, filosóficamente hablando, la hipótesis del comportamiento racional es más eficaz porque hay muchas personas que no creen en la existencia de Dios (muchísimas en los países socialistas y muchas en los países no socialistas), mientras que la mayoría de estas personas está dispuesta a aceptar que el comportamiento humano debe ser racional. Ello se debe, seguramente, a la vigencia del ideal de vida racional en la civilización moderna.

## II.— LOS DERECHOS HUMANOS EN AMERICA LATINA

### *Una brillante tradición jurídica*

Desde el punto de vista jurídico, los derechos humanos han sido planteados y defendidos de manera constante y sistemática en América Latina. Conforme nuestros países se van independizando, van creando sistemas jurídicos en los que se incluyen normas que prescriben el respeto por los derechos humanos. Desde luego, en un comienzo no se consideran de manera tan amplia como hoy día; no se hace la diferencia, por ejemplo, entre derechos individuales y derechos sociales. Mas, en todas las constituciones, sin excepción, se incluyen artículos sobre el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión, el derecho a la propiedad, el derecho a la inviolabilidad de domicilio, etc. En unas más, en otras menos. Pero, de una manera u otra, se proclaman y se garantizan. Este hecho no debe sorprendernos porque, como es harto conocido, las constituciones de las nuevas repúblicas latinoamericanas se inspiraron en la de los Estados Unidos de Norteamérica y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de la Revolución Francesa. En último término se encuentra el pensamiento enciclopedista de Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Diderot, D'Holbach, etc. (1). A estos nombres habría que agregar el de Feijoo, padre de la Ilustración española (2). Las constituciones de nuestros países reflejaron, así, el pensamiento de la época, las tendencias filosóficas y jurídicas que estaban orientando la historia.

Conforme ha ido avanzando la historia, las normas referentes a los derechos humanos se han ido perfeccionando y sistematizando. Hoy día, todas las cartas fundamentales diferencian entre los derechos individuales y los derechos sociales e incluyen mecanismos de defensa de estos derechos, especialmente el Habeas Corpus. Además, en América Latina, los derechos humanos se han defendido mediante una práctica original que no se da en otros países, por lo menos en una forma tan clara y universal: *el derecho de asilo*. Este derecho, que ha existido desde los inicios de nuestras repúblicas, comenzó a aplicarse cuando aún no estaba reconocido explícitamente por la ley. Pero en nuestros días ya se ha incorporado a varias constituciones e, incluso, se ha reconocido en convenios interamericanos.



Los convenios interamericanos constituyen otro aspecto muy importante de la expresión jurídica de los derechos humanos. Desde el primer congreso internacional que se realizó después de la Independencia, hasta los últimos, los derechos humanos han sido afirmados y defendidos. Entre los años 1825 y 1826, Bolívar convocó a una reunión en Panamá que, históricamente, puede considerarse como el primer intento de cooperación internacional entre las naciones de Latinoamérica. En este congreso, que no tuvo éxito porque concurrieron menos países de lo que se esperaba (sólo asistieron México, Colombia, Guatemala y el Perú), se aprobó una declaración contra la esclavitud.

En 1898, en el Primer Congreso Sudamericano realizado en Montevideo, al que asistieron Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay, Perú y Uruguay, se sancionó un convenio sobre el derecho de asilo. En 1928, en la Sexta Conferencia Interamericana, se firma la Convención de La Habana, en la que los países firmantes se comprometen a velar por los derechos humanos. En 1933, en la Séptima Conferencia Interamericana, se dispone que el Estado que concede el asilo es el que debe calificarlo. En 1939, en el Segundo Congreso Sudamericano de Derecho Internacional Privado, se propone la conveniencia de un tratado sobre asilo y refugio político.

1948 es una fecha importante, porque se crea la Organización de Estados Americanos, y en la reunión en que se constituye, que fue en Bogotá, se firma la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre. Esta Declaración tiene el mérito de haber sido hecha unos meses antes que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de las Naciones Unidas. En el preámbulo de la declaración, se establece que *la protección de los derechos humanos debe ser la guía del derecho americano en evolución*. En esa misma conferencia se propuso la creación de un Tribunal Interamericano para garantizar los derechos humanos. Poco antes, en Santiago de Chile, se había reunido la Primera Conferencia Interamericana sobre Seguridad Social y se había aprobado la Carta Interamericana de Garantías Sociales en la que se estipulaban una serie de normas sobre la protección del derecho al trabajo y a condiciones adecuadas en el trabajo.

En 1954, en la Décima Conferencia Interamericana de Caracas, se insiste sobre el derecho de asilo y se distingue entre el asilo diplomático y el asilo territorial. Y en 1967, en la XI Conferencia Extraordinaria de Ministros de Relaciones Exteriores Americanos, realizada en Buenos Aires, se acordó elevar a órgano de la OEA, a la Comisión sobre los Derechos Humanos que, hasta entonces, sólo había sido un organismo asesor.

A partir de entonces, en las diferentes reuniones latinoamericanas e interamericanas, la creación de nuevos organismos de apoyo, dentro de la OEA, dedicados a la protección de los derechos humanos en sus diversos aspectos, es cons-

tante. La creación del Pacto de Cartagena, en 1971, refuerza aún más la estructura jurídica referente a los derechos humanos, ya, de por sí, tan consistente. Es notable el hecho de que las naciones integrantes del pacto, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, hayan rebasado el ámbito puramente económico para formar un bloque de significación política. La intervención del Grupo Andino, integrado por las naciones que firman el Pacto de Cartagena, en el dramático proceso de la revolución sandinista en Nicaragua, fue decisiva para lograr la renuncia de Somoza.

Podrían darse más ejemplos de la manera como los derechos humanos están defendidos en los sistemas jurídicos latinoamericanos. Así, el hecho de que en algunos países como el Brasil y el Perú, no sólo existe en sus constituciones el Habeas Corpus, sino además, el derecho de amparo, de origen hispánico (aragonés) y de alcances más amplios que el primero. Pero no es necesario seguir en el análisis del sistema jurídico, pues es ampliamente conocido que, en todo lo referente al derecho, América Latina ha destacado siempre por haber adoptado las doctrinas jurídicas más avanzadas y modernas.

#### *El dramático hiatus entre el derecho y la historia*

Pero si bien la dimensión jurídica de los derechos humanos es, en América Latina, elevada y luminosa, no puede decirse lo mismo de su realidad histórica. Esta realidad se caracteriza, al contrario, porque en ella se han violado todas las normas que proclamaban y defendían los derechos humanos. Las constituciones latinoamericanas declaran que el gobierno es democrático y que debe ser elegido por votación popular, pero las naciones poseedoras de tan hermosas leyes, se han visto desgarradas por revoluciones absurdas y crueles dictaduras. Hay, incluso, un país que ha tenido más presidentes que años de república independiente.

Las tiranías que se han sucedido en los países de América Latina, han atentado contra el derecho de libre elección, contra la libertad de pensamiento, de expresión y de religión, contra el derecho de reunión, contra el Habeas Corpus, contra el derecho a un trabajo justo, contra el derecho a la integridad personal (han aplicado la tortura en diferentes oportunidades, no en todos los países pero sí en bastantes), contra el derecho de reunión y de formar partidos políticos, contra el derecho a tener una educación adecuada, contra el derecho a la salud, contra el derecho de huelga, etc., etc. En una palabra: han atentado contra todos los derechos humanos establecidos en las respectivas constituciones y en los sistemas legales correspondientes.

El único derecho humano que, en medio de este descalabro estrepitoso de la ley, se ha mantenido en forma ininterrumpida e intangible, ha sido, notablemente, *el derecho de asilo*. Tal vez por el hecho mismo de que los políticos han corrido peligro permanente cuando asumieron posiciones avanzadas o, simple-

mente, porque estuvieron en la oposición, el derecho de asilo, por un natural instinto de conservación, se pudo mantener. Los políticos de turno en el poder tuvieron siempre conciencia de que el mundo da vueltas y de que algún día ellos mismos podrían estar en condiciones de asilarse. Pero no sólo esto. Hay en el consenso público una convicción muy fuerte de que no respetar el derecho de asilo es una de las más graves violaciones de los derechos humanos que pueda cometer un gobierno. Se ha constituido al respecto lo que Ortega y Gasset llama una "vigencia". Esta vigencia es tan profunda que es independiente de los sistemas políticos que existen en nuestros diferentes países.

Pero,dejando de lado esta excepción, la situación en América Latina ha sido desastrosa. Ha existido un hiatus insobrepasable entre el mundo jurídico y el mundo real. El sistema jurídico, por lo menos en relación a los derechos humanos, no ha funcionado bien. Desde luego, ha habido etapas en que la distancia entre la norma y la realidad se ha acortado, pero ha habido otras en que el hiatus ha crecido, de manera pavorosa. La alternancia entre el imperio (aproximado) de la ley, y su total inoperancia, ha sido bastante irregular. Algunas veces, en ciertos países, ha habido un largo período en que se respetaban, por lo menos en su mayor parte, los derechos humanos; mientras que en los vecinos, estos mismos derechos eran violados en forma escandalosa. A veces un país, después de ser considerado como un modelo de democracia, ha naufragado en la más negra tiranía. Pero, en forma laxa, puede hablarse, sobre todo en el siglo XX, de períodos democráticos en los que se respetan los derechos humanos y períodos dictatoriales en los que no se respetan. Así, entre los años 1920 y el inicio de la Segunda Guerra Mundial, predominó la tiranía, mientras que, desde el término de esta guerra hasta comienzos del cincuenta, predominó la democracia y el respeto de los derechos humanos. En la actualidad, después de un período bastante largo de predominio de gobiernos dictatoriales, hay un marcado predominio de gobiernos democráticos. Todos los países del Grupo Andino, los países del Plata, Brasil, tienen hoy día, regímenes constitucionales. Desgraciadamente las condiciones económicas, sociales y culturales son, en estos países, sumamente precarias. La pobreza, la ineficacia del sistema educativo, las diferencias de clase crean tensiones gravísimas que ponen en peligro la democracia tan trabajosamente alcanzada.

¿Caerán nuevamente nuestros países en la dictadura? ¿Volverá el péndulo de la historia a alejarse de la democracia? El problema que plantea el movimiento pendular entre dictadura y democracia que ha caracterizado nuestra historia pasada, es el de saber si esta oscilación obedece a un dinamismo histórico necesario o si, a pesar de las dificultades señaladas, puede ser superado. ¿Debe América Latina resignarse a ver los derechos humanos pisoteados periódicamente en sus diferentes países, sin poder evitarlo? Un análisis de este problema y un intento

de respuesta, ha sido hecho por uno de los movimientos filosóficos más interesantes y originales de América Latina.

*La historia de las ideas, la filosofía de lo americano y la exigencia de reconocimiento*

Hacia la primera década después de la Segunda Guerra Mundial, surge en América Latina un movimiento filosófico orientado a comprender su historia. Esta historia nos desconcierta: no podemos comprender por qué, a pesar de que disponíamos del aparato jurídico necesario para organizarnos como naciones democráticas, no hemos logrado hacerlo. Nuestro proyecto histórico, el grandioso proyecto que inspira el movimiento de la independencia y que alcanza su máxima expresión en los planteamientos doctrinarios del libertador Bolívar, ha fracasado. ¿Por qué ha fracasado? La única manera de comprender este fracaso es analizar el mecanismo mediante el cual se conectan las ideas y la realidad. Porque el sistema jurídico bajo el cual pretenden organizarse las nacientes repúblicas latinoamericanas, pertenece al reino de las ideas, pero a un reino en que las ideas se utilizan para encauzar la realidad. Las ideas jurídicas reflejan las ideas económicas, políticas, filosóficas, sociales, culturales, que se utilizan para encauzar la dinámica de la sociedad real. Por eso, para comprender qué es lo que ha sucedido en la historia política de nuestros países, hay que hacer *una historia de las ideas*. Una historia de las ideas en el más amplio sentido, pero sobre todo de las ideas filosóficas, que son las ideas que confieren carácter y sentido a todas las demás, especialmente a las políticas.

Motivado por este proyecto, Leopoldo Zea, en México, realiza estudios pioneros dedicados a estudiar la manera como se utilizan las ideas filosóficas importadas de Europa para encauzar y justificar la praxis política en los países latinoamericanos. Arturo Ardao en Uruguay, Arturo Roig, Gregorio Weinberg en Argentina, Augusto Salazar Bondy en el Perú, Joao Cruz Costa en el Brasil y otros (3), inician, también, el mismo camino. Debido a la convergencia de los esfuerzos individuales y de grupo se va formando un gran caudal de historia de las ideas que culmina en lo que hoy se denomina la "filosofía de lo americano" (4).

Los primeros estudios de historia de las ideas se realizan sobre el liberalismo y el positivismo. El liberalismo porque es la ideología, proveniente del enciclopedismo, que inspira a los precursores de la Independencia y el positivismo porque, en América Latina, se da el hecho notable de que esta doctrina filosófica adquiere un profundo significado político. Zea, en sucesivos libros sobre el positivismo en México y en América Latina, muestra como las ideas de progreso, de orden y de libertad son utilizadas para justificar el predominio de la burguesía emergente sobre las otras clases y, en último término, para justificar dictaduras como la de Porfirio Díaz (5). En algunos países se presentan situaciones extra-

ñas, por ejemplo, en Argentina tienen enorme influencia política las ideas de Krause, filósofo alemán poco conocido que, a través de España, pasa a América (6).

La historia de las ideas abre, así, una perspectiva fundamental sobre la historia de América Latina: muestra que la dinámica de esta historia se ha desarrollado bajo la base de una dominación que ha pretendido ser justificada mediante ideas filosóficas. Y esta perspectiva ofrece la posibilidad de comprender por qué nuestra historia ha sido como ha sido. Para lograr esta comprensión es necesario meditar sobre lo que significa *ser latinoamericano*, es decir, hay que elaborar una *filosofía de lo americano*, porque sólo comprendiendo nuestro ser, podrá comprenderse el sentido de nuestra historia. Surge, de esta manera, como consecuencia natural del movimiento de historia de las ideas, un movimiento de *filosofía de lo americano*. Partiendo del hecho fundamental de la dominación ideológicamente justificada, se trata de comprender qué es aquello que constituye la manera de ser del latinoamericano y, a través de esta comprensión, se persigue la comprensión de la historia de nuestros países (7).

Para lograr esta comprensión, hay que conocer la manera como se consolida el dominio occidental en las tierras de América Latina. En una primera etapa el dominio es colonial, pero no se justifica por razones meramente económicas, considerando a la fuerza invasora como un mero apoyo de las *factorías y centros comerciales* establecidos en el país conquistado, como sucede, por ejemplo, en Asia y África (8), sino por medio del cristianismo. El conquistador llega acompañado del misionero. Se trata de salvar las almas y, para ello, es necesario someter a los infieles para poderles inculcar la verdadera doctrina. Los infieles son, además, seres inferiores que deben ser guiados, sometidos a tutelaje para que puedan asimilar la doctrina salvadora (9).

Debido a los métodos ibéricos de colonización, se comienza a constituir un grupo integrado por los descendientes de los conquistadores y de los españoles, que, una vez consolidada la colonia, se establecen en tierras de América. Este grupo, llamado de los *criollos* va siendo cada vez más grande, más cohesionado y fuerte. Llega a un momento en que el dominio español y portugués comienza a incomodarlo porque sólo los hombres nacidos en la metrópoli pueden aspirar a los más altos cargos. Las ideas libertarias de los enciclopedistas constituyen un instrumento maravilloso para justificar un movimiento de independencia que les permita romper los vínculos con el poder colonial y mantener así el poder necesario a la defensa de sus intereses. Por eso, cuando se pasa de la Colonia a la República, en el fondo nada cambia en los países latinoamericanos. Las grandes mayorías siguen dominadas y explotadas por la clase que, por descender de los españoles, posee todos los privilegios.

Conforme avanza la historia y el Occidente se va industrializando, los grupos dominantes latinoamericanos van evolucionando. Algunos intentan conservar la vieja estructura heredada de los españoles, pero otros comprenden que el avance de las nuevas formas económicas y sociales que acompañan al proceso de industrialización, es avasallador, e intentan ponerse a tono con la historia. Mas, por el hecho de constituir el grupo privilegiado, su tendencia modernizante choca con sus propios intereses. En efecto, la revolución industrial supone una dinámica capitalista fundada en la democracia representativa. Y en América Latina el advenimiento de esta democracia pone en peligro los intereses de aquellos mismos que pretenden la industrialización. Porque esta dinámica genera nuevas fuerzas sociales que tienden a desplazar a los viejos grupos privilegiados. Por eso, la única salida que tienen estos grupos es, de un lado, recurrir a regímenes de fuerza que, hablando de orden, paz y progreso, protejan sus intereses y, de otro lado, apoyarse en el gran capital extranjero que, por intermedio de ellos, penetra en nuestros países y necesita una defensa eficiente de sus inversiones.

Se produce, así, una dinámica de enfrentamiento entre los grupos privilegiados que apoyan a los regímenes de fuerza y que representan al gran capital extranjero y otras fuerzas sociales, como la pequeña burguesía, el proletariado naciente, los campesinos marginados, y, sobre todo, los grupos mestizos que no logran ser aceptados política y socialmente por los criollos que pugnan por romper la rígida estructura social, económica y cultural impuesta por la clase dominante. Esta dinámica explica el famoso movimiento pendular entre la libertad y la dictadura que caracteriza la historia de América Latina. Las nuevas fuerzas exigen un nuevo orden. La democracia representativa con su garantía de los derechos humanos permite la constitución de este nuevo orden. Pero el grupo dominante, apoyado por el capital extranjero, no lo permite. El capital extranjero interviene, de una manera u otra, para hacer imposible la estabilización de los regímenes democráticos. En esta pugna entre las fuerzas democráticas y las fuerzas reaccionarias, surgen intentos de transacción. Líderes políticos de impacto carismático como Irigoyen y Battle en las primeras décadas del siglo, y más adelante Vargas y Perón, intentan dar salida a las enormes presiones de los grupos mencionados. Pero, darles salida, conciliando intereses con los de los antiguos grupos privilegiados. Estos intentos de conciliación han sido llamados "populismo" por los politicólogos latinoamericanos. Mas el populismo está destinado al fracaso, porque el surgimiento de nuevas fuerzas sociales tiene una dinámica incontenible. Y esta dinámica hace que las nuevas fuerzas tiendan a alcanzar el poder definitivo. Llega siempre un momento en que los movimientos populistas son detenidos, en que debido a las maniobras de los grupos tradicionales secundados por las maniobras de los países inversionistas, todo lo construido se derrumba y se recae en el viejo sistema. Lo que se había ganado en derechos hu-

manos, se vuelve a perder bajo la dictadura militar o la civil, apoyada por el mecanismo castrense (10).

En este proceso mediante el cual el capital imperialista, respaldado por su respectivo gobierno, interviene en la política interna de las naciones latinoamericanas, sale a relucir la ideología del rol civilizador. Esta es la segunda etapa de la dominación occidental en nuestros países. Occidente es la fuente de la civilización y del espíritu. Tiene una misión histórica: civilizar a la humanidad, hacer que todos los pueblos asciendan a la condición de civilizados. Sólo cuando se cumpla esta meta serán libres, sus ciudadanos podrán realizarse plenamente como seres humanos. Se alcanzará, por fin, una sociedad en la que los derechos humanos estén garantizados por el Estado, y las naciones del mundo entero habrán alcanzado su plenitud.

Vemos, así, que el Occidente se apoya en una ideología liberal, democrática, que proclama el respeto por los derechos humanos, para justificar su penetración económica. Y, por eso, cuando sus intereses están en juego, interfiere con la acción de aquellos que pretenden aplicar de manera auténtica las propias ideas proclamadas por los occidentales. El latinoamericano se encuentra, en estas circunstancias, frustrado por la inautenticidad occidental. En una primera etapa, en nombre del cristianismo se le somete a la servidumbre; en una segunda etapa, en nombre de la libertad, de los derechos humanos y del progreso, se le somete a la dictadura. La razón es siempre la misma: *el occidental lo considera inferior*. Cuando quiso cristianizarlo lo consideró como un niño, como un ser intelectualmente débil que debía ser guiado para poder salvarse. Naturalmente, una de las recomendaciones de los salvadores es que debía obedecer a su patrón ibérico. Luego, cuando quiso civilizarlo, lo consideró como un hombre atrasado, semi-salvaje, que había que educar y para ello era menester que siguiera los dictados de las potencias civilizadoras. Su libertad, su civilización, quedaban remitidas a un lejano futuro. En el presente debía trabajar como se le indicaba, no estaba preparado por sí mismo para tomar su destino en sus propias manos (11).

La filosofía de lo americano nos revela, como consecuencia de estos análisis, un hecho fundamental que permite comprender el sentido de nuestra historia: *el ser del latinoamericano consiste en la exigencia de ser reconocido*. Porque su ser de hombre le fue regateado, porque fue considerado como un ser inferior, sin la capacidad de hacer lo que los hombres superiores de Occidente podían realizar, porque se le negó el derecho de disponer de su destino al igual que los poderosos pueblos de allende los mares, porque se le consideró inculto y bárbaro, porque fue despreciado, *el hombre de Latinoamérica exige ser reconocido en cuanto hombre*. Exige que se le permita hacer lo que los demás proclaman que debe hacerse, que se le permita vivir con la misma libertad con que viven aquellos que cantan loas a la libertad, reclama el respeto que, según los

grandes pensadores de Occidente, debe concederse a todos los seres humanos.

El fundamento último de nuestro ser, el principio sobre el cual se funda nuestra manera de ver el mundo es, así, lo que podría denominarse un *humanismo de reconocimiento*. Y es sobre esta base como la filosofía latinoamericana fundamenta su concepción de los derechos humanos. Los derechos humanos no son sino la consecuencia del reconocimiento del valor intangible de la condición humana (12).

La exigencia de reconocimiento permite comprender una serie de modalidades de la cultura latinoamericana. Explica por qué en la pintura y en la literatura se produce un vigoroso movimiento indigenista, por qué grandes exponentes de la poesía, en el siglo XX, como Neruda y Vallejo, son socialistas, por qué el latinoamericano tiene un "complejo de inferioridad" frente al europeo y al norteamericano, complejo que lo induce a superarse culturalmente para mostrar que él también tiene la misma capacidad creadora. Una de las manifestaciones más interesantes de esta condición, es el hecho de que la filosofía latinoamericana ha dedicado muchos esfuerzos a meditar sobre sus propias posibilidades y sobre el sentido que debe tener su creación. Para algunos filósofos latinoamericanos, la misión de la filosofía latinoamericana es hacer aportes a la filosofía universal abordando los grandes temas que interesan a la comunidad filosófica de Occidente. Para otros, en cambio, debe orientarse a interpretar nuestra realidad y a revelar nuestro ser. Debe ser una *filosofía de lo americano*. Cada uno de los grupos aspira a realizar una filosofía auténtica, que no sea mera copia del pensamiento importado, sino que sea una contribución creadora, que merezca realmente el nombre de filosofía.

La filosofía occidental, dicen los del segundo grupo, nace para responder a problemas de su circunstancia histórica, no para especular sobre temas planteados en otras circunstancias, por otros hombres. Para que la filosofía pueda ser auténtica, debe surgir de los problemas de su propia comunidad. De allí, la necesidad de crear una filosofía de lo americano. Pero, sea como sea, ambos grupos se plantean la necesidad de hacer una filosofía auténtica, que no sea una mera copia de la filosofía de moda en Occidente. Y este afán de autenticidad no hace sino revelar, en forma dramática, el afán de ser reconocido por aquellos mismos que, primero, nos sojuzgaron y, luego, dominándonos económica y políticamente, nos ignoraron como creadores de cultura.

#### *La filosofía de la liberación y del Tercer Mundo*

Después de una enconada polémica entre ambos grupos filosóficos, se supera el enfrentamiento y cada uno reconoce la importancia de la posición contraria (13). La filosofía de lo americano se sigue desarrollando y llega a constituir un gran movimiento que, por inevitable dinámica interna, desemboca en una *filoso-*



*fía de la liberación.* Si el ser del latinoamericano consiste en la exigencia de reconocimiento, es necesario que la realidad social donde vive haga posible este reconocimiento. Pero sucede todo lo contrario. La estructura de su realidad social contribuye a mantener el estado de dependencia de América Latina frente a las grandes potencias industrializadas. Este estado de dependencia se mantiene a través de un mecanismo de opresión interna favorecido por el capital internacional, pues permite la mayor garantía para el éxito de sus inversiones. Y es esta situación la que hace imposible mantener de manera efectiva los derechos humanos. Para que el hombre pueda realizarse plenamente, para que el humanismo proclamado por el pensamiento filosófico pueda encauzar la dinámica social, hay que cambiar la sociedad. Y esta sociedad sólo podrá cambiarse si nos liberamos de la opresión externa e interna y la reorganizamos de manera que se termine para siempre con las condiciones que generan la explotación, el dominio de una minoría sobre la mayoría y la violación sistemática de los derechos humanos. *La filosofía debe, así, ser un instrumento de liberación.* Debe contribuir a crear conciencia de la situación histórica de América Latina y de lo que debe hacerse, en el plano teórico y en el práctico, para alcanzar la liberación definitiva. Desde diversos ángulos, proveniente de diferentes escuelas y tendencias, con formaciones diferentes e intereses filosóficos muy variados, una serie de pensadores convergen hacia una filosofía de la liberación (14). Este desarrollo culmina en la presentación de una ponencia conjunta en el XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y Africa del Norte, realizado en México en 1976, en la que filósofos de diversas naciones latinoamericanas expresan su convicción fundamental: *la filosofía, es decir, la disciplina racional suprema, fundadora de todas las demás, debe servir de instrumento de liberación.* La filosofía latinoamericana después de haber interpretado el ser del latinoamericano y de haber encontrado su orientación definitiva en el humanismo, denuncia la dominación occidental en el plano material y en el campo de la cultura (15).

La filosofía latinoamericana se concibe a sí misma, desde esta perspectiva, como un proceso racional que, debido a la situación histórica en que se desarrolla, conduce necesariamente a la denuncia de la dominación occidental y señala el camino para superarla. No es concebida como un mero instrumento de la lucha de clases (aunque, desde luego, puede utilizarse en tal sentido), sino como una expresión profunda del hombre cuyo propio dinamismo interno, dentro de los marcos históricos en que se produce, llega a conclusiones de validez universal. Esta universalidad le abre el horizonte de la totalidad del mundo oprimido y marginalizado. El camino de liberación que señala es el camino de la liberación de todos los hombres, de todos los pueblos. La filosofía es el esfuerzo supremo de la razón por realizarse en la historia; por eso, tiene que aplicarse en todas las regiones del mundo que, aunque con diferencias de detalle, están en la misma si-

tuación que América Latina. La filosofía de la liberación es también una filosofía del Tercer Mundo (16).

### *Los derechos humanos y el futuro de América Latina*

Desde esta perspectiva los derechos humanos adquieren un nuevo sentido en América Latina. Porque el intento de interpretar nuestra historia conduce a un resultado definitivo: mientras se mantenga la actual estructura social y económica, los derechos humanos no podrán realizarse plenamente. Incluso cuando las circunstancias favorecen a la democracia representativa y puede funcionar el estado de derecho, los derechos humanos no quedan plenamente garantizados. Porque en una estructura social como la que impera en América Latina se pueden garantizar, en circunstancias especialmente favorables, el Habeas Corpus, la libertad de pensamiento y de expresión, el secreto de la correspondencia y la inviolabilidad del domicilio; pero no hay ninguna posibilidad de garantizar los derechos sociales. El derecho al trabajo, el derecho a una remuneración justa, el derecho a una posición social respetable en la que el individuo pueda efectivamente realizar las mejores virtualidades de su personalidad, no pueden garantizarse en un mundo asolado por la miseria, la pobreza y la explotación. Para lograr el total respeto de los derechos humanos es necesario cambiar el orden interno y externo. Mientras el mundo siga dividido en naciones dominantes y dominadas y mientras los países latinoamericanos estén regidos por el poder económico de grupos privilegiados, no será posible hablar auténticamente sobre los derechos humanos. Aunque se logre romper definitivamente el péndulo que impone el retorno de la tiranía de manera periódica, mientras no se cambie el orden social, los derechos humanos no pasarán del reconocimiento formal de los derechos individuales. Por eso, los filósofos de la liberación proponen el socialismo como solución (17). Pero, dentro de la coherencia que exige el humanismo, que es el fundamento de su filosofía, exigen un socialismo dentro de la libertad. No aceptan dogmas, ni concepciones cerradas. No aceptan que, para llegar a la libertad, haya que suprimir la libertad durante un tiempo de duración indeterminada (17). La filosofía de la liberación propone, así, un nuevo modelo, una nueva manera de ver las cosas: exige la realización coherente de los derechos humanos. Porque si se acepta que para llegar a la liberación se tenga que instaurar una tiranía implacable, se tiene que aceptar la violación de los derechos humanos básicos, como el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión y el derecho de decidir libremente el propio destino. La filosofía de la liberación abre, de este modo, un nuevo horizonte: el de la búsqueda de un modelo social que sea capaz de armonizar, de manera completa, la libertad con la justicia, lo que, desde el punto de vista práctico, significa la posibilidad de garantizar los derechos humanos individuales y sociales. Desde luego, la realización política del modelo, trasciende el ámbito pura-

mente filosófico. La manera como pueda constituirse el nuevo tipo de sociedad planteado por la filosofía de la liberación, dependerá de una serie de factores concretos que habrán de variar de país a país. Mas la filosofía habrá de servir para intensificar la toma de conciencia que hará posible el cambio del sistema social imperante, la forjación del modelo y la denuncia de los peligros que no dejarán de presentarse en el camino. El problema de los derechos humanos, en América Latina, se presenta, de este modo, como el tema filosófico fundamental, en cuyo tratamiento el pensamiento latinoamericano partiendo de su situación histórica concreta, se eleva a la universalidad definitiva, que engloba a la humanidad entera en un reconocimiento sin límites; encarna, así, el ideal filosófico supremo: *que la razón sea la guía de la historia.*

(Copyright UNESCO)

## NOTAS

1. Además de los enciclopedistas propiamente dichos, la Revolución Norteamericana fue fuertemente influenciada por el pensamiento de Paine. Pero Paine fue un hombre de la época y su pensamiento coincide en lo esencial con el de los enciclopedistas franceses.

2. Sobre el pensamiento de Feijóo y su influencia en la ideología que inspiró la Independencia de América Latina, ver: Arturo Ardao. *La filosofía polémica de Feijóo*. Losada, Buenos Aires, 1962.

Una muestra de la enorme influencia que tuvo el pensamiento enciclopedista sobre los sistemas jurídicos latinoamericanos es la mención que hace la Constitución Peruana de 1823 del Pacto Social, idea típicamente rousseauniana.

3. Leopoldo Zea. *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. El Colegio de México, México 1944; *El positivismo en México*. Ediciones Studium, México, 1943; *Dos etapas en el pensamiento hispanoamericano*. El Colegio de México, México 1949. Arturo Ardao. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Universidad de la República, Montevideo, 1962; *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Fondo de Cultura Económica, México 1950.

Arturo Roig. "El espiritualismo argentino en la segunda mitad del siglo XIX". *Latinoamérica*, No. 4, 1968.

Gregorio Weinberg. *Mariano Fraguero, pensador olvidado*. Solar Hachette, Buenos Aires, 1975.

Joao Cruz Costa. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. Fondo de Cultura Económica, México 1957.

Augusto Salazar Bondy. *Historia de las ideas en el Perú*. Universidad Nacional de San Marcos, 1956. Guillermo Francovich. *El pensamiento bolivariano en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Ricarte Soler. *Formas ideológicas de la nación panameña*. Editorial Universitaria Centroamericana, Educa, Panamá, Costa Rica, 1972.

También han escrito trabajos importantes, Diego Domínguez Caballero (Panamá), Elías Pino (Venezuela), Javier Ocampo López (Colombia), Carlos Paladines (Ecuador).

4. Sobre la formación del movimiento de historia de las ideas y de filosofía de lo americano, ver: Francisco Miró Quesada, "La filosofía de lo americano: treinta años después". *Latinoamérica*, No. 10, 1977.
5. Leopoldo Zea. *Apogeo y decadencia del positivismo en México: El positivismo en México: Dos etapas en el pensamiento hispanoamericano*. Op. cit.
6. Arturo Roig. *Los krausistas argentinos*. Editorial José M. Cajica Jr. Puebla, México, 1969.
7. Sobre la filosofía de lo americano, ver Leopoldo Zea. "América como conciencia". *Cuadernos Americanos*, México, 1953; *América en la historia*. Fondo de Cultura Económica, México 1957. *La filosofía americana como filosofía sin más*. S. XXI, México 1969. Arturo Ardao. *Filosofía en lengua española*. Editorial Alfa, Montevideo, 1963.  
Francisco Miró Quesada. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Fondo de Cultura, México, 1974.  
Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI*, México, 1968.
8. Sobre el sentido de la conquista de América Latina y su diferencia con la de Asia y Africa, ver: Francisco Miró Quesada. "Réalité et possibilité de la Culture Latino-américaine". *Tiers Monde*, No. 39 – Tomo X, Juillet-Septembre, 1969, pp. 487-507.
9. Sobre la justificación doctrinaria del dominio occidental sobre América, ver: Leopoldo Zea: *América como conciencia y América en la historia*. Op. cit. También: Antonello Gerbi. *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Banco de Crédito del Perú, Lima, 1956.
10. Sobre la pugna entre los grupos privilegiados y los grupos marginados, y sobre la significación del populismo, ver: Abelardo Villegas. *Reformismo y revolución en la ideología latinoamericana*. Siglo XXI, México, Madrid, Buenos Aires, 1972.
11. Sobre esta manera de justificar la dominación occidental en América Latina ver: Leopoldo Zea: *América como conciencia y América en la historia*. Además, del mismo autor: *El Occidente y la conciencia de México*. Porrúa y Obregón, México, 1953; *Dialéctica de la conciencia americana*. Alianza Editorial Mexicana, México 1976, y *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México 1978. También Francisco Miró Quesada. *Filosofía latinoamericana: proyecto y realización*, Fondo de Cultura Económica, 1980.
12. Sobre el humanismo como tendencia fundamental de la filosofía latinoamericana, ver: Leopoldo Zea. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa y Obregón, México 1952; *El occidente y la conciencia de México* (Op. cit.); *América como conciencia* (Op. cit.); *América en la historia* (Op. cit.); *Filosofía y cultura latinoamericana*, Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas 1976; *Dialéctica de la conciencia americana* (Op. cit.), *Filosofía de la historia americana* (Op. cit.), Abelardo Villegas: *Reformismo y revolución en América Latina* (Op. cit.). Ernesto Mayz Vallenilla. *Hacia un nuevo humanismo*, Ministerio de Educación, Caracas, 1970; *Crítica de la razón técnica*, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1974. Jorge Millas. *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1962. Augusto Salazar Bondy. *Bartolomé o de la dominación*. Biblioteca Peruana, Lima, 1977. Francisco Miró Quesada. *Humanismo y Revolución*. Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1969.  
Aunque cada uno de estos autores tiene formación y tendencias diferentes, todos

coinciden en una concepción radical del humanismo, en el sentido de que el humanismo es el fundamento último de la filosofía social y que este fundamento no necesita ser fundamentado. Dentro de esta posición general, se observan diversos matices. Así Zea utiliza algunos conceptos sartrianos y una interpretación muy personal de la dialéctica hegeliana para desarrollar sus puntos de vista; Mayz Vallenilla utiliza ideas de Heidegger; Salazar Bondy asume una posición cercana a la de Camus; Millas presenta matizaciones racionalistas. Un intento de sistematización racionalista del humanismo, como complemento de una posición que no necesita de ningún fundamento diferente de su propia proclamación, se encuentra en *Humanismo y Revolución* (Miró Quesada).

13. Sobre la polémica entre el grupo universalista y el grupo regionalista de la filosofía latinoamericana, ver: Francisco Miró Quesada. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (Op. cit.).

14. Sobre la filosofía de la liberación, ver: Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Cuadernos de Joaquín Mortiz, México 1974; *La cultura y el hombre de nuestros días*. Instituto Pedagógico, Caracas 1975. Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI*, México, 1968; *Bartolomé o de la dominación* (Op. cit.). Arturo Roig. "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico". *Latinoamérica*, 7, México, 1974, pp. 39-75. Enrique Dussel. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, México, 1973; *Método para una filosofía de la liberación*. Editorial Sígueme, Barcelona 1974; *Filosofía de la liberación*, Editorial Edicol, México, 1977. Arturo Ardao. "Función actual de la filosofía en Latinoamérica" (en *La filosofía actual en América Latina*, Editorial Grijalbo, México, 1-76); Francisco Miró Quesada. "La filosofía de lo americano: treinta años después" (Op. cit.). "Función actual de la filosofía en la América Latina" (en *La filosofía actual en América Latina*) (Op. cit.).

Los trabajos citados pueden servir para una introducción a la filosofía de la liberación en América Latina. Pero un estudio sistemático de la misma exige la lectura de una literatura que es, ya, muy vasta. Entre los numerosos autores que han hecho contribuciones originales al tema, citamos a: Augusto de la Riega, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Rodolfo Kush, Ricaurte Soler, María Elena Rodríguez de Magis, Rosa Krauzae, María Rosa Palazón, Margarita Vera, Laura Mues de Schrenk, María Luisa Rivara de Tuesta.

15. La posición descrita está expuesta en un trabajo conjunto presentado al mencionado Congreso, firmado por Arturo Ardao, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea.

16. Sobre la filosofía de la liberación como una filosofía del Tercer Mundo ver: Leopoldo Zea. *Latinoamérica - Tercer Mundo*. Extemporáneos, México 1977. Mario Casalla. *Razón y liberación*. Siglo XXI, México, Buenos Aires, 1973. Francisco Miró Quesada. "La filosofía de lo americano: treinta años después". (Op. cit.).

17. Sobre el socialismo libertario como meta de la historia latinoamericana ver: Leopoldo Zea. *Dialéctica de la filosofía americana* (Op. cit.); *Filosofía de la historia americana* (Op. cit.); Abelardo Villegas. *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (Op. cit.); Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Op. cit.); Francisco Miró Quesada. *Humanismo y revolución* (Op. cit.). De manera general puede afirmarse que todos los filósofos de la liberación proponen, como solución a los problemas de sus respectivos países y de América Latina en general, el socialismo libertario.

**EPISTEMOLOGIA JURIDICA**

### III.— SOBRE EL DERECHO JUSTO

#### *Los tipos históricos de la definición de justicia*

Históricamente se pueden distinguir hasta cuatro tipos de definición de la justicia en sentido filosófico y jurídico: la empirista, la apriorista material, la apriorista formal y la historicista. Hay, además, la posición escéptica, que no lleva a ninguna definición, puesto que sostiene que la justicia no puede definirse. A veces es difícil saber a qué tipo de los mencionados pertenece una definición. Pero en general es posible llegar a una solución. Los casos más difíciles son las definiciones que, en apariencia, son formalistas, pero que, en el fondo, son materiales (1).

Las definiciones empiristas son de muchos tipos. Pero todas tienen un rasgo común: la justicia no tiene ningún fundamento racional, ninguna base a priori; es sólo un nombre para ciertos fenómenos sociales contingentes. Las principales especies de la concepción empirista de la justicia son la utilitarista y la positivista. Según la primera, la justicia es, como todos los conceptos morales y jurídicos, un instrumento útil para la buena marcha de la sociedad, es decir, útil para que los hombres puedan convivir tranquilamente y puedan obtener un máximo de satisfacciones (como se ve hay una conexión esencial entre utilitarismo y hedonismo) (2).

La objeción que se presenta de manera natural frente a esta concepción es que, en las sociedades históricas, se consideran justas una serie de leyes (o de comportamientos) que no parecen tener nada que ver con lo que es útil para la sociedad. Más bien, al contrario, no sólo son inútiles, sino que son nocivas para la colectividad. Por ejemplo, en algunas regiones en donde se cree en la reencarnación, se considera injusto matar a ciertos animales porque se cree que es hacer daño a un semejante. Y esto evita que se puedan utilizar dichos animales como alimento, lo que genera a veces graves hambrunas. En la mayoría de las sociedades históricas se ha creído siempre que era justo que los miembros de la clase superior tuvieran cuantiosos bienes. Aunque a veces los pobres consideraban injusto el exceso de impuestos exigidos por los señores feudales, o por el rey, a nadie se le ocurría pensar que el rey no tenía derecho de poseer las enormes riquezas que por su rango le correspondían (3). Esta situación era sancionada por

la ley. Podría ser útil para la clase dominante, pero era contraproducente para la colectividad, puesto que evitaba el desarrollo económico y era causa de hambrunas y de males sin fin.

La concepción positivista es mucho más sólida, pues consiste en considerar la justicia como lo que está de acuerdo con el derecho positivo. Justicia, para los positivistas, es la buena aplicación de las normas para encauzar el comportamiento de los miembros de la colectividad tal como lo prescribe el sistema legal. Si se castiga un comportamiento determinado porque viola la norma, dicho castigo es justo. Si una persona exige de otra el cumplimiento de un contrato y dicho contrato se ha realizado de acuerdo con las normas vigentes, dicha exigencia es justa (4).

Esta posición es mucho más sólida que la anterior, porque se funda en un análisis adecuado de las significaciones de términos jurídicos. No cabe duda de que uno de los significados del término "justicia" es el de la adecuación del comportamiento a la legislación positiva. La palabra "justicia" se usa, tanto en los medios técnicos (jurídicos) como en el lenguaje ordinario, de esta manera.

Pero hay dos observaciones. La primera es que hay también otras significaciones, no sólo en la literatura filosófica, sino en la jurídica y en el lenguaje corriente, del término "justicia". En todos ellos se habla de "leyes justas e injustas". Y esta significación es diferente de la anterior, porque en ésta lo justo es el comportamiento que se adecúa a la ley positiva, mientras que en aquélla lo justo no es un comportamiento sino una norma. Esto abre un campo nuevo al análisis semántico, y como consecuencia, a la problemática filosófica. Si tiene sentido decir que las leyes son justas o injustas, entonces la palabra "justicia" quiere decir algo más que el comportamiento conforme a la legislación positiva. Es esta significación la que han tratado de analizar los filósofos de las diversas escuelas. Para los propios positivistas, la significación se reduce a calificar como sistema legal justo el que es "útil" al individuo o a la colectividad según los casos, o el que contribuye a la felicidad humana (Kelsen) (5). Y ya hemos visto lo deleznable que es esta reducción.

La segunda observación es que si la justicia sólo consiste en proceder conforme a la norma vigente, entonces no hay manera de encontrar sentido al derecho, ni mucho menos a la historia. Claro que para un positivista el "sentido" del derecho o de la historia no tiene sentido. Pero entonces tiene que reconocer que todo es justificable, que cualquier régimen de gobierno, cualquier sistema jurídico es aceptable. Desde luego, la posición del positivista es fuerte, pues para él el anhelo de encontrar un sentido al derecho y a la historia no es sino un *wishful thinking* que nada tiene que ver con la objetividad científica. Pero la solución nos parece precipitada, porque no puede dudarse de que la expresión "ley justa" tiene significación y que esta significación debe ser analizada. Ya hemos visto



que reducirla al concepto de utilidad, cualquiera que sea la significación que se otorgue a este término, conduce a conclusiones absurdas.

Las tesis aprioristas materiales han dominado la historia de la filosofía jurídica desde Platón y Aristóteles, pasando por los estoicos griegos y romanos, los filósofos medievales y los jusnaturalistas del siglo XVII, hasta los filósofos del apriori material de tendencia fenomenológica. Sería demasiado largo analizar las diversas variantes, algunas de las cuales son de alto interés filosófico. En un enfoque general como el presente no es necesario hacerlo, pues todas las teorías que de una manera u otra suponen un apriori material coinciden en esencia y pueden someterse a la misma crítica. Lo fundamental es, en todas ellas, que el hombre tiene una facultad que le permite saber, con independencia de la experiencia, qué comportamientos y qué leyes son justos. Con independencia de la experiencia, no en el sentido de que el sujeto cognoscente no haya tenido nunca ninguna experiencia ética o jurídica, sino de que, por más experiencia que haya tenido, su concepto de lo justo no puede reducirse a una generalización de dicha experiencia porque la trasciende. La trasciende porque se funda en principios de valor absoluto, universalmente válidos (6).

A todas estas posiciones se puede hacer la misma crítica: la evidencia axiomática, ya sea considerada como intuición intelectual o como evidencia emocional (posición fenomenológica) no tiene la misma universalidad ni necesidad que tiene cierto tipo de evidencia teórica como sucede con importantes principios de la lógica y de la matemática (7) (8). No vamos a insistir en este punto pues lo hemos analizado en el capítulo dedicado a la fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Preferimos dejar para el final la crítica del apriorismo formal, porque su crítica será punto de partida para intentar una fundamentación racional del concepto de justicia. Pasamos, por eso, al historicismo. El historicismo, al igual que el empirismo y el apriorismo material, tiene numerosas variantes. Algunas, como las de Dilthey y sus seguidores, reducen todas las variaciones posibles en las "concepciones del mundo", a unas cuantas; otras, como el raciovitalismo de Ortega, proponen una sucesión sin término de diferentes "concepciones del mundo". Algunos marxistas tratan de explicar las variaciones de las "concepciones del mundo" partiendo de principios determinados (9) (10). Pero todas estas variantes tienen un rasgo común: conciben la justicia, tanto en el plano ético como en el jurídico, como una idea que varía conforme varían las circunstancias históricas. No es posible, por eso, llegar a un concepto universal de justicia (11).

Hay varias observaciones que se pueden hacer a este planteamiento. En primer lugar, por lo menos hasta donde llega nuestra información, ningún historicista se ha tomado el trabajo de hacer un análisis sistemático de las variaciones del concepto de justicia a través de las diversas épocas históricas y de las relacio-

nes que presentan los conceptos de justicia de las épocas respectivas. Ahora bien, si no se establece ninguna relación entre estos conceptos, no puede determinarse el concepto de justicia. El historicismo cae en este caso en el escepticismo. El término "justicia" se reduce a un vocablo que por coincidencias asombrosas se ha constituido en una invariante fonológica a través de la historia, pero que no tiene ningún núcleo significativo común. Tampoco conocemos ningún ensayo sistemático de carácter escéptico que demuestre o que siquiera intente demostrar esta tesis. Por otra parte, basta tener los conocimientos más elementales de historia de la cultura y del derecho para saber que la realidad es muy diferente. El concepto de justicia reaparece en todas las culturas, pasa de una a otra y mantiene un hilo de unidad que no puede pasar desapercibido. Mientras no se haga un análisis a fondo del asunto, nada se puede decir al respecto. Pero lo que sí es cierto es que existen profundas relaciones entre los diversos conceptos de justicia, lo que invalida la tesis del historicismo, pues estas relaciones se fundan en ciertas invariencias que, necesariamente, tienen que ser suprahistóricas, pues de otra manera no serían invariencias (12).

En cuanto al historicismo radical (de tipo orteguiano, por ejemplo), encontramos algunos intentos de seguir la evolución del concepto de razón y de la manera como se utiliza la razón para lograr el conocimiento de la realidad (13). Pero no hemos encontrado nada referente a la justicia. Hay numerosos ejemplos en libros de carácter más bien antropológico de las variaciones de contenido en relación a la justicia. Así, los famosos ejemplos de que algunas tribus primitivas consideran justo abandonar a los viejos a su propia suerte, mientras otras elevan a los viejos a los más altos cargos. Pero no se encuentran intentos de demostración sistemática del relativismo del concepto de justicia.

En cuanto a los marxistas, su concepción de la justicia como un concepto clave dentro del sistema que expresa la visión del mundo de la clase dominante, es de gran interés. Estamos de acuerdo en que las concepciones del mundo son, por lo menos en gran parte, ideológicas y que los sistemas jurídicos están entre las formaciones culturales más ideologizadas. También lo estamos en que la clase dominante concibe a la justicia de manera favorable a sus intereses.

Pero, además de este fenómeno, ha habido a través de la historia del pensamiento una serie de intentos de definir el concepto de justicia con independencia de la condición de clase. El más impresionante de todos es el intento de Platón, quien en *Las Leyes* sostiene que la sociedad ideal, es decir el modelo racional de sociedad, es aquella en que nadie posee bienes personales, en que todo es de todos, incluso las mujeres y los niños. En *La República* notamos todavía rezagos de su condición de clase, pues afirma que la sociedad justa es aquella en la que existe armonía entre las clases y que esta armonía consiste en que la clase superior (de los gobernantes, extraída de la clase de los guardianes) gobierne a las

clases restantes. Mas ya aquí Platón afirma de manera inequívoca que la clase gobernante tiene el deber de gobernar por medio de la razón, que las leyes racionales son aquellas que persiguen el bienestar de todos los miembros de la colectividad y no el beneficio de unos pocos. En *Las Leyes* va mucho más lejos. Aunque reconoce que el primer modelo de la sociedad justa no es práctico, pues no puede ser aceptado por la mayoría de los hombres, y ofrece por eso un segundo modelo (también avanzadísimo, más avanzado que cualquier sociedad socialista moderna), insiste en la prioridad racional del primer modelo. Y este modelo rompe todos los marcos de clase, puesto que se opone a los intereses de la clase de los patricios, que era la de Platón.

Podría pensarse que Platón fue un caso aislado, que su pensamiento constituye una anomalía. Ya este hecho es difícil de explicar dentro de un sistema que pretende explicarlo todo. Pero no es éste el caso. Los planteamientos platónicos se repiten a lo largo de la historia. Ya sea mediante creaciones puramente filosóficas, como en las utopías de Tomás Moro (14), Mably y Restif de la Bretonne (15), o a través de planteamientos filosófico-políticos que surgen en determinados momentos históricos, generalmente de carácter revolucionario, como los de Lilburn, Overtone y Winstanley durante la Revolución Inglesa (16) o Babeuf y Maréchal, durante la Revolución Francesa (17), o como expresiones de movimientos populares de carácter místico, como en el caso de Juan de Huss, la idea de justicia como respeto por la libertad de todos y de cada uno, como ordenación de la vida colectiva mediante un acuerdo universal de voluntades, ordenación que sólo puede lograrse evitando la desigualdad económica, surge una y otra vez en el decurso de la historia. Los marxistas interpretan estas manifestaciones como síntomas anticipatorios de la futura concepción del mundo de las nuevas clases proletarias. Pero lo que sorprende es que la mayor parte de los que fueron capaces de formular estas anticipaciones pertenecieron con frecuencia a los grupos dominantes. Es como si el pensamiento fuera capaz por sí mismo, cuando es llevado con verdadero rigor, de captar conceptos éticos y jurídicos objetivos con independencia de la posición de clase de quien los capta. Y estas captaciones revelan todas, ciertas notas invariantes del concepto de justicia, notas muy generales es cierto, que no remiten a contenidos concretos, pero que si se aceptan permiten derivar consecuencias concretas respecto de la organización política, como, por ejemplo, cierto tipo de organización socialista. El concepto de justicia parece tener, así, cierta permanencia que trasciende las cosmovisiones de las clases dominantes o emergentes.

Los marxistas no pueden explicar estas "anomalías". Su respuesta es, casi siempre, que algunos filósofos son capaces de pensar ideas que no corresponden a los intereses de su clase, pero que son ideas vacías, inoperantes, porque las "condiciones objetivas" no están aún suficientemente maduras para su realiza-

ción. Mas esto es precisamente lo que sorprende y lo que debe ser explicado. Porque indica que los hombres son capaces de tener ideas que no expresan el status de la clase dominante a la cual pertenecen, aunque las circunstancias históricas hagan totalmente imposible la aplicación de dichas ideas. Se trata de ideas que tienen significación, puesto que han cobrado vigencia en épocas posteriores. Esto ha sucedido en relación a la justicia. Pensadores como Platón, algunos estoicos, numerosos utopistas, han tenido una clara idea de la justicia, una especie de proyecto histórico, al cual las sociedades, a través de sus diversas épocas, se han ido aproximando cada vez más. El concepto de justicia no puede, pues, explicarse como un mero reflejo de la concepción del mundo de las clases dominantes o emergentes.

### *El formalismo y el radicalismo de la razón*

Kant, en este tema como en tantos otros, plantea los problemas con rara lucidez. Para él, como para Platón y los racionalistas que le anteceden, la existencia de la filosofía como actividad real de los hombres significa que éstos toman a la razón como criterio supremo de decisión. En consecuencia, si se quiere fundar una ética con valor universal, debe fundarse racionalmente. Todo otro fundamento utilizará criterios no racionales de decisión y no corresponderá al ideal de vida racional que confiere sentido a la actividad filosófica.

Para fundar racionalmente la ética es necesario tener nociones claras sobre la estructura y el funcionamiento de la razón. Kant retomó los planteamientos platónicos que habían sido sistematizados y refinados por Descartes, Spinoza y Leibniz. La razón es antes que nada una facultad autónoma, que permite la constitución de conocimientos objetivos, es decir, conocimientos cuya verdad es necesaria y universal (18). Si la ética tiene un fundamento racional, los principios éticos deben ser autónomos, necesarios y universales. Fundamentar la ética de manera racional, es decir, filosóficamente, significa demostrar que la conducta humana puede justificarse por medio de principios o leyes cuya validez se funda únicamente en la estructura de la razón. Todo empirismo queda excluido, porque los datos de la experiencia son contingentes. Las normas morales históricas varían a través del tiempo, no se presentan como necesarias ni universales. La felicidad, como fundamento de la ética, no pasa de ser un concepto vago y variable, que no puede servir de fundamento racional. La voz de la conciencia, las nobles emociones, todas las manifestaciones de este tipo son contingentes, varían de una época a otra, de una región a otra, son interiorizaciones del sujeto bajo la presión de las circunstancias. Carecen de la necesidad, de la universalidad y de la autonomía que exige la razón. Toda heteronomía queda rigurosamente excluida, puesto que las normas, si son impuestas por una voluntad externa, aunque sea la de Dios, carecen de la independencia absoluta que debe tener la determinación

racional. Todo imperativo hipotético es rechazado porque la acción que consiste en utilizar medios para realizar un fin, sólo tiene sentido ético si el fin es ético, es decir, si es impuesto por la razón mediante principios necesarios, universales y autónomos. Si los fines consisten en intereses humanos contingentes, no pueden considerarse racionales y, en consecuencia, no pueden llamarse éticos.

Hasta aquí el pensamiento kantiano es inobjetable. Partiendo del ideal de vida racional que constituye la meta de toda actividad filosófica, Kant plantea de manera precisa por primera vez en la historia (hay antecedentes bastante claros en el mismo Platón y en los jusnaturalistas, y aún más claros en Spinoza), el problema de una fundamentación racional de la ética. Después de señalar los tres caracteres fundamentales de todo conocimiento racional: la necesidad, la universalidad y la autonomía, pasa a mostrar que una ética racionalmente fundada debe basarse en la razón práctica, es decir, en una justificación necesaria, universal y autónoma de la acción humana. Kant alcanza de esta manera la cima de una larga y grandiosa evolución del pensamiento racional y sienta las bases definitivas de lo que debe ser una ética filosóficamente fundada.

Pero, llegado a este punto, comienzan los problemas. Pues, aunque Kant ha logrado aclarar de una vez por todas el significado de una ética racional, está todavía demasiado sumergido en el ámbito de las vigencias tradicionales. Kant considera que su planteamiento debe permitirle fundamentar los aspectos más importantes de la ética oficial. Pero su rechazo de todo empirismo, que alcanza a toda "voz de la conciencia", a toda emoción valorativa, a toda costumbre, hace imposible demostrar racionalmente que determinados valores deben realizarse. La exigencia de una ética racional, entraña la exigencia de fundar racionalmente la necesidad de realizar ciertos valores y de oponerse a ciertos desvalores. Y para Kant es algo definitivamente aclarado que no hay ningún conocimiento racional de los valores.

Para reintroducir la ética material que de manera tan extraordinaria ha disuelto, tiene que valerse de factores no racionales, de lo que él llama máximas. Las máximas son prescripciones que motivan al sujeto mediante intereses. Si estos intereses coinciden con las exigencias de la ley moral fundada en la razón, entonces el sujeto puede actuar éticamente. Y si las máximas permiten deducir determinadas conductas, entonces la ética material se reinstala en el ámbito de la ética racional. Pero lo grave es que, desde el punto de vista estrictamente racional, la norma no puede tener ningún contenido, puesto que todo contenido es contingente y no puede, por lo tanto, ser considerado racional. Por eso, la única norma racional es el imperativo de que la voluntad debe determinarse únicamente por la forma de la ley. No hay, así, más que un solo principio racional, que es una ley formal que prescribe a la razón la forma de su legislación (19).

Pero una ley que prescribe la forma de sí misma no nos dice nada, o me-

Por lo tanto, no nos dice sino que la ley moral racional debe ser necesaria, universal y autónoma. Y una ética que no nos da ninguna prescripción concreta sobre la manera de actuar, no nos sirve para nada. Por eso Kant recurre a las máximas, que son prescripciones basadas sobre motivaciones del sujeto. Estas motivaciones sólo pueden ser éticas si impulsan al sujeto a actuar conforme a una ley moral que sea necesaria, universal y autónoma. Pero, como no le puede prescribir ningún contenido, le prescribe solamente que, cualquiera que sea el contenido que él escoja, cumpla estas tres condiciones. El genio de Kant se refleja en la elección de las máximas, pues, efectivamente, a través de ellas logra esta posibilidad. Propone tres, que son equivalentes. La primera es que el sujeto debe obrar siempre conforme a una máxima tal, que pueda desear que se proclame como ley universal; la segunda es que toda persona debe ser considerada como un fin en sí y no como instrumento; la tercera es que el sujeto moral debe ser legislador y súbdito en el reino de las voluntades libres.

Hasta aquí llega Kant, hasta donde no había llegado nunca nadie. Ve con toda claridad que la exigencia de una ética racional invalida toda ética heterónoma y destruye toda norma moral que no tenga su fundamento en el acuerdo universal de las voluntades. Pero una vez llegado a la cumbre, no desciende hacia el nuevo y grandioso panorama que se desplegaba ante su vista. Tal vez porque no podía hacerlo. Porque las consecuencias de su planteamiento rompían de manera demasiado radical con la tradición. Porque una vez establecido que la única máxima moral debe ser el acuerdo universal de las voluntades (expresado de manera equivalente por cualquiera de las tres máximas), se deriva, ipso facto, la necesidad de cambiar el mundo. El mundo está organizado, en efecto, de manera que sólo unos cuantos son legisladores mientras todos los demás son súbditos, sin ninguna posibilidad de poder participar en la legislación. Si se quiere de verdad forjar un mundo ético, una sociedad justa, en la que todos los hombres sean fines y no medios, legisladores y legislados, es necesario arrasar con todo, trastocar desde el orden de la propiedad hasta el orden del gobierno. De allí a la sociedad sin clases de Marx no hay más que un trecho: deducir las consecuencias del planteamiento sin detenerse ante ninguna. Pero Kant no da el paso. Incluso, en la sección A, de la Observación General a la última parte del capítulo sobre Derecho Público de su *Filosofía del Derecho*, niega al pueblo la posibilidad de poner en cuestión el título del Príncipe para gobernar. Mas esta distorsión no invalida su planteamiento. Se trata de una manifestación puramente psicológica. El resultado de su análisis es definitivo; la fundamentación racional de la ética conduce a un solo resultado: la única ley moral racionalmente admisible es aquella que proviene del acuerdo universal de las voluntades libres.

Si depuramos su pensamiento de los rezagos de ética material que le imponen la situación histórica en que se desenvuelve y su propia estructura psicoló-

gica. vemos que lo que ha mostrado Kant es algo notable: *que la única condición que debe cumplir una acción para que sea racionalmente ética, es que no sea arbitraria*. De aquí se sigue que el derecho justo, es decir el sistema legal que permita la forjación de una sociedad ética (o lo que es lo mismo, racional o justa), es el que hace imposible la existencia de la arbitrariedad en la vida social.

*El principio de no arbitrariedad como el fundamento racional del derecho justo*

Con su genio acostumbrado, Kant comprende que las manifestaciones teóricas y prácticas de la razón se desenvuelven en planos diferentes. La razón teórica fundamenta el conocimiento de objetos, mientras que la razón práctica fundamenta la creación de objetos (o sea, de acciones, de transformaciones del mundo). En relación al primer tipo de fundamentación, la razón debe utilizar principios (categorías) que hacen posible transformar los conglomerados de datos sensibles en objetos ligados sistemáticamente entre sí. Pero en relación a la fundamentación racional de la ética, es decir, del comportamiento humano, no es posible hacer una fundamentación basada en categorías, pues no se trata de ordenar y sistematizar contenidos empíricos. Como hemos visto, el único principio racional aceptable es que la voluntad debe determinarse por la forma de la ley moral. Esto excluye todo contenido, toda materia en el fundamento de la ética. En consecuencia, ninguna valoración puede aceptarse como fundamento último de la moralidad. Sin embargo, para justificar el profundo y extraordinario razonamiento que lo lleva a negar la posibilidad de fundamentar la ética sobre contenidos materiales, Kant considera que *la razón humana es un valor absoluto*, que constituye la dignidad del hombre. De esta manera trata de colmar el abismo que separa la decisión de comportarse de manera racional, de la demostración racional de que debemos comportarnos racionalmente. Decidirse a comportarse racionalmente, es siempre posible; demostrar racionalmente que *debemos* decidarnos a comportarnos racionalmente, es imposible.

Por más esfuerzos que ha hecho Kant para desembarazarse de una vez por todas de las trabas de una fundamentación material de la ética, no logra superar la creencia de que la fundamentación del comportamiento ético es absoluta porque se puede demostrar racionalmente que el comportamiento humano debe ser racional (20). Comete, así, a pesar de haber sido el primero en tratar lúcidamente de superarlo, el mismo error de Platón: creer que la racionalidad ética puede autofundamentarse. La autofundamentación es posible en el plano teórico, debido a la utilización de principios evidentes, pero no en el práctico en que, como el propio Kant muestra, no existen estos principios.

Al tratar de aplicar a la acción el mismo tipo de fundamentación que se puede aplicar al conocimiento, Platón comete una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Esta metátesis orienta el pensamiento ético a través de los siglos, hasta culminar

en el derecho natural del racionalismo moderno. Para seguir la trayectoria kantiana hasta sus últimas consecuencias hay que deslindar rigurosamente la fundamentación racional teórica de la fundamentación racional práctica. Cuando se hace esto, se ve con claridad que la fundamentación racional práctica no puede basarse en ningún presupuesto valorativo, ni siquiera en la convicción de que la vida racional es el valor supremo que confiere dignidad y sentido a la existencia humana.

Pero esta diferencia radical no significa que no exista ninguna relación entre la fundamentación racional teórica y la práctica. En efecto, tanto la una como la otra presentan un rasgo común, rasgo que es constitutivo del concepto de racionalidad: la razón es independiente frente a la voluntad arbitraria, el resultado de cualquier actividad racional no depende del capricho individual. *Para que algo pueda ser considerado racional debe ser no arbitrario.*

#### *La no arbitrariedad es la condición necesaria de la fundamentación racional*

Este rasgo de no arbitrariedad se encuentra en todos los usos posibles del término razón. Es notable encontrar un acuerdo universal sobre esta significación en las versiones más divergentes y contrapuestas del concepto de razón. Más notable aún encontrarla en el uso corriente del lenguaje. Dos filósofos pueden discrepar radicalmente sobre lo que debe entenderse por conocimiento o acción racional, pero sin embargo estarán explícita o implícitamente de acuerdo en que, fueren ellos como fueren, no pueden ser arbitrarios. El conocimiento arbitrario o la acción arbitraria no pueden calificarse de racionales. Así, la razón, para Leibniz, es algo completamente diferente de lo que es para Hegel. Mas para ambos se trata de algo que se contrapone a la arbitrariedad. Las "ideas evidentes" de Leibniz no son producto del capricho o la voluntad de los individuos, pero tampoco lo es la dinámica de la idea que se va realizando dialécticamente en tanto toma conciencia de la unidad de todas sus contraposiciones. Incluso los empiristas y los historicistas incluyen entre las notas de la razón la no arbitrariedad. Los principios racionales pueden ser una mera generalización de regularidades empíricas, pero no dependen del arbitrio individual, sino de algo que rebasa sus posibilidades de decisión. Los principios de la razón pueden variar de acuerdo con las épocas históricas, pero esa variación no depende tampoco de las voluntades de los hombres. Y mientras están vigentes, no pueden ser cambiados por el arbitrio de los individuos (21).

Basta meditar unos instantes sobre la manera como utilizamos la expresión "acción racional" para darnos cuenta de que jamás podemos utilizarla para significar la acción arbitraria. Los actos de un déspota, de un prepotente, de un hombre que quiere imponer siempre su voluntad sobre la de los demás, no pueden nunca ser calificados de racionales. No puede proceder racionalmente quien



trata de hacer que la voluntad de los demás se someta siempre a la suya. Es racional, en cambio, un hombre que es capaz de entenderse con los demás para tomar decisiones que los afecten.

Ahora bien, cuando se habla de la razón como fundamento del conocimiento, la condición de no arbitrariedad *es una condición necesaria, pero no suficiente*. No basta en efecto, que los sujetos cognoscentes se pongan todos de acuerdo para que un conocimiento sea verdadero. La coincidencia de opiniones no puede hacer, por sí sola, que lo falso se transforme en verdadero. Desde luego, si un conocimiento está racionalmente fundado, tiene poder suasorio universal: todos los sujetos cognoscentes tienen que aceptar su verdad. Pero su verdad no depende de este acuerdo general. El acuerdo general es la consecuencia, no la causa de la racionalidad. Para que un conocimiento sea racionalmente fundado debe justificarse mediante principios determinados de validez necesaria y universal. La justificación mediante principios es, por tanto, la condición suficiente de la racionalidad cognoscitiva o teórica.

Pero cuando buscamos una justificación semejante en relación a la racionalidad de la acción, no podemos encontrarla. Creer que se la puede encontrar es el error que ha imperado a través de los siglos en la historia de la filosofía, debido a la metátesis platónica. Kant muestra que es inútil buscar una condición suficiente de la racionalidad de la acción en principios determinados, porque tales principios no existen. Lo único que encontramos es la condición necesaria de la no arbitrariedad. Tenemos, pues, que llegar a la conclusión de que fuera de esta condición negativa no existe ninguna otra. La no arbitrariedad es a la vez condición necesaria y suficiente de la racionalidad práctica.

Ahora vemos con claridad cuál es el término de la vía que comienza a transitar Kant. Si de verdad se quiere lograr una fundamentación racional de la ética, se tiene que eliminar todo intento de ética material, porque ningún sistema de normas fundadas en valores determinados cumple las condiciones de necesidad, universalidad y autonomía exigidas por el ideal de fundamentación racional. Pero si prescindimos de normas concretas, no nos queda sino una posibilidad: elegir el principio de no arbitrariedad como condición necesaria y suficiente de la fundamentación racional de la praxis. Una vez hecho esto, las máximas kantianas dejan de ser máximas, meras motivaciones del sujeto que lo impelen a actuar racionalmente, para transformarse en teoremas. En efecto, si la no arbitrariedad es el principio supremo de la ética, entonces para que una acción sea ética debe ser posible considerarla como norma universal, porque si es ética, es no arbitraria, es decir ha sido realizada conforme a un acuerdo universal de voluntades: todos están de acuerdo en aceptarla como norma. Y si todos están de acuerdo en aceptar como norma una norma, entonces todos los sujetos son a la vez legisladores y súbditos en el mundo de la ética. Por último, si unos hom-

bres toman a otros como medios o instrumentos, proceden de manera arbitraria. La única manera de no proceder arbitrariamente es, pues, considerar a todos los hombres como fines en sí y no como medios. Toda reificación, toda alienación, queda así excluida. Cada hombre es considerado como una exigencia de realizar plenamente sus posibilidades, con la sola limitación de no impedir la realización de las posibilidades de los demás.

Una vez fundada racionalmente la ética, se pasa directamente a la fundamentación racional del derecho. El derecho racional o justo es aquel que permite realizar el principio ético supremo. El derecho justo es el derecho no arbitrario. Una sociedad justa es una sociedad organizada mediante un sistema de leyes que haga imposible el imperio de la arbitrariedad. Justicia, razón y no arbitrariedad son sinónimos en el mundo del derecho.

Naturalmente, el fundamento de la ética se ha relativizado. Porque no hay manera de demostrar racionalmente que el ideal de vida racional es el mejor de todos los ideales. Para Kant, aún influenciado por la metátesis platónica, la vida racional es el ideal supremo de vida, la condición misma de la dignidad humana. Pero, una vez que nos hemos desembarazado de los últimos vestigios de ética material, lo único que podemos decir es que, si decidimos adoptar el ideal de vida racional como norma de vida, entonces el principio supremo de la ética es el principio de la no arbitrariedad y que el derecho racional o justo es aquel que logra eliminar la arbitrariedad de la sociedad mediante la legislación positiva (22).

### *Horizonte problemático*

Los límites de un ensayo como el presente nos obligan a ser muy breves en todo lo que sigue. Pero vale la pena hacer un recuento de las diversas dificultades que presenta la reducción del significado del término "razón", referido a la acción, al de acción no arbitraria.

1. *La objeción nihilista.* La no arbitrariedad como criterio de racionalidad de la acción conduce al nihilismo moral y jurídico (23). Porque si el ideal de sociedad racional o justa es una sociedad en donde no exista la arbitrariedad, entonces debe desaparecer toda norma jurídica, pues la norma jurídica impone una conducta de manera forzosa.

La respuesta a esta objeción es que cuando la imposición legal consiste en la utilización de la fuerza para evitar la arbitrariedad, entonces no es irracional, sino todo lo contrario. Un ejemplo banal permite ver claramente la situación. El racionamiento es una disposición legal que obliga a limitar la cantidad disponible de un bien para todos los ciudadanos. Cuando hay escasez de un bien, la única manera de evitar la arbitrariedad en su utilización es racionándolo. Si alguien decide de manera arbitraria utilizar todo lo que le venga en gana de dicho bien, es perfectamente racional evitar por la fuerza que lleve a cabo su designio,

puesto que su designio es arbitrario, consiste en una imposición de la voluntad sin tomar en cuenta la decisión de los demás. El carácter imperativo de la ley se deriva, así, del propio ideal de conducta no arbitraria.

II. *La objeción utilitarista.* Si la justicia es, jurídicamente hablando, el comportamiento no arbitrario impuesto mediante el sistema legal positivo, entonces la justicia se funda en la utilidad, puesto que no hay nada más útil para la conservación de la cohesión social y para el desarrollo de la vida colectiva que la conducta no arbitraria (en el fondo, las tesis de Hobbes y Hume).

La respuesta es simple. La significación del término "utilidad" es sumamente vaga. El término "utilidad" remite siempre a algún fin. En general, los utilitaristas piensan en la utilidad para la conservación y la expansión de la vida. En este caso la no arbitrariedad, aunque coincide con frecuencia con la utilidad, puede contraponerse a ella en múltiples casos. Por ejemplo, puede ser útil para la vida del grupo abandonar a su suerte a los enfermos y ancianos, o practicar la eutanasia sin consentimiento de los enfermos. Pero eso es arbitrario y en consecuencia contrario a la razón. No hay, pues, coincidencia total.

III. *La objeción analítica.* Como lo muestra entre otros, Alf Ross (24), la palabra "justicia" tiene muchas acepciones. El análisis filosófico debe reducirse a estudiar esos diversos significados, y en el caso de la filosofía del derecho, a señalar de qué manera se utiliza el término en los diferentes contextos legales y jurídicos. La "no arbitrariedad", como significado de la justicia, no es sino un significado al lado de otros.

No pensamos por cierto que la filosofía deba reducirse al análisis lingüístico, aunque somos fervientes partidarios del método analítico como instrumento imprescindible de las disciplinas filosóficas. Pero aceptando incluso que el método de la filosofía se reduzca al análisis, no creemos que la anterior objeción pueda aplicarse a nuestro planteamiento. Porque, precisamente, lo que hemos hecho no es sino mostrar que la "no arbitrariedad" es una de las significaciones importantes de la palabra "justicia" (es decir, que se usa esta palabra para expresar situaciones de comportamiento no arbitrario). Una vez deslindada esta significación, todo lo demás es obvio. El término "justicia", cuya significación remite al comportamiento no arbitrario, se usa en contextos éticos y jurídicos. Jurídicamente se usa también dicho término para indicar el acuerdo de la acción con el sistema legal vigente. Pero, en tanto haya sistemas legales que permitan el dominio de unos grupos sobre otros, es decir, la acción arbitraria de los primeros sobre los segundos, se puede hablar de un "derecho injusto".

IV. *La objeción relativista.* La palabra "razón" sólo se utiliza en contextos de manera relativa, es decir, en relación a un fin. Es racional la acción adecuada para realizar un fin determinado elegido por algún individuo o algún grupo. Cuanto mayor sea la eficacia de la acción, mayor será su racionalidad. Este aná-

lisis es inobjetable. La optimación es criterio de la racionalidad de los medios.

Pero lo que hemos tratado de hacer no es un análisis de la manera como se utiliza la palabra "razón" cuando se aplica a los medios, sino cuando se aplica a los fines. Y en este caso la única significación clara es cuando se le usa en relación a la no arbitrariedad de la acción. Un fin cuya realización impone de manera arbitraria (es decir, por la fuerza) una conducta a determinada persona (o a determinado grupo de personas) no puede considerarse ni justo ni racional. Tanto en el lenguaje natural como en el jurídico no pueden usarse las palabras "justo" y "racional" para calificar acciones arbitrarias. En cambio se las utiliza constantemente para calificar acciones derivadas del acuerdo de voluntades. Hay, pues, un uso que se refiere a fines y en este sentido la no arbitrariedad coincide plenamente con la significación de "justicia" y de "racional". Se trata de una situación semejante al uso de la palabra "racional" en el caso del conocimiento. Una demostración no es racional porque nos conduce a la proposición cuya verdad queríamos demostrar, sino porque nos conduce a ella utilizando principios racionales considerados absolutos. La justificación de los principios lógicos, por ejemplo, no se debe a que permiten demostrar verdades que nos interesa demostrar (pragmatismo). El valor de los principios lógicos no es instrumental. Su valor reside en su evidencia para la razón, y es esa evidencia la que confiere valor de conocimiento a las consecuencias, no al revés (25). Asimismo sucede con la racionalidad de la acción. Los medios son racionales en tanto permiten cumplir fines. Pero hay fines que son racionales en sí mismos, sin que sea necesario considerarlos como medios para realizar otros fines. Son los fines no arbitrarios. La acción es no arbitraria cuando el fin que realiza es no arbitrario.

V. *La objeción rigorista.* De todas las objeciones, la que consideramos más grave es la de que el término "arbitrario" tiene una significación difícil de precisar. De manera intuitiva los planteamientos que hemos examinado pueden desarrollarse con facilidad. Pero cuando se trata de precisar qué se entiende verdaderamente por "acción arbitraria", cuando se trata de dar una definición rigurosa de dicha expresión, nos encontramos en un terreno difícil.

Una primera dificultad es la de saber si los procedimientos suasorios no racionales son o no arbitrarios. Por ejemplo, si un profeta de enorme poder de sugestión convence a los miembros de la colectividad de que deben obedecerlo ciegamente y por medio de esa obediencia logra encauzar su acción de acuerdo con sus propios fines, ¿puede considerarse que su procedimiento es arbitrario? Desde un punto de vista estricto, no ha habido imposición por la fuerza de una decisión. El profeta no ha "obligado" a sus seguidores a que lo obedezcan, no ha utilizado ninguna forma de prepotencia para encauzar la conducta de ellos. Simplemente, los ha "convencido".

Es difícil mostrar que esta actitud es "arbitraria" en el sentido en que se

usa la palabra en el lenguaje corriente, porque aquí no hay ninguna imposición forzosa de voluntad. Pero no hay tampoco ningún uso que permita decir que el profeta y sus seguidores están actuando racionalmente. Y no lo hay porque los motivos que ha presentado el profeta para inducir a sus seguidores a actuar de la manera que quiere, no se fundan en evidencias intelectuales, sino en creencias no justificables racionalmente. Por ejemplo, si los ha convencido de que es hijo de Dios, no ha podido hacerlo de manera racional, puesto que no hay prueba racionalmente posible de que un hombre sea hijo de Dios. De manera que su actitud puede ser considerada como arbitraria porque no se funda en razones. De alguna manera ha impuesto su voluntad a los demás a través de la sugestión, de la fuerza de su personalidad o de algún factor de superioridad individual. Las decisiones no se han tomado por común acuerdo de voluntades después de haber analizado racionalmente los problemas, sino por influencia de la voluntad más fuerte sobre las más débiles. Hay siempre un factor de fuerza, una especie de "prepotencia" espiritual.

Este aspecto no está incluido en la significación corriente de "arbitrariedad". Pero si se generaliza la significación de la palabra de manera que contenga tanto el significado de imposición de voluntad por la fuerza como el de imposición por superioridad espiritual, entonces se resuelve el problema planteado por la objeción. Una sociedad organizada en la forma descrita no es justa. Puede pensarse que esta solución es artificiosa. Pero es imposible rigorizar conceptos sin proceder, en cierta medida, de manera artificiosa. Así, si se quiere rigorizar los conceptos de conjunto y de inclusión, resulta que el conjunto vacío está incluido en todos los conjuntos. Pero no corresponde de ninguna manera a los conceptos intuitivos de conjunto y de inclusión de conjuntos.

Las anteriores consideraciones nos conducen a otro problema afín: el de la diferencia de inteligencia y de cultura entre los individuos de una colectividad. Los más inteligentes y los más cultos están en situación de superioridad para convencer a los más ingenuos de que una determinada organización social es más justa que otra. Esta situación, aunque en apariencia distinta de la anterior pues no interviene en ella el misticismo, es sin embargo semejante, porque interviene un factor de superioridad personal. Hay una especie de prepotencia del intelecto. El más inteligente impone ciertas tesis que pretende racionales, pero que en el fondo son falsas. Los que las aceptan no están en condiciones de criticarlas.

Esto nos lleva a reconocer que, en la práctica, para que puedan realizarse modelos de sociedades no arbitrarias, es necesario un mínimo de igualdad cultural entre todos los miembros de la colectividad. Pero éste es un problema práctico y no teórico. Teóricamente el problema queda resuelto si se generaliza la significación del término "arbitrariedad" y se incluye en ella, no sólo la prepo-

tencia física sino también la prepotencia psicológica. La acción racional, cuando no se trata de una racionalidad instrumental (optimación), se puede considerar entonces como la acción no arbitraria, en el sentido de que debe realizarse mediante el acuerdo de voluntades basado en el análisis objetivo y lúcido del problema que se desea resolver, de manera que la solución no se logre mediante imposición física o psicológica (superioridad intelectual, cultural, de poder carismático, e tc.).

La justicia desde el punto de vista jurídico consiste, entonces, en que el sistema legal vigente permita resolver los problemas que se planteen entre los miembros de la colectividad de manera racional, es decir de manera no arbitraria en sentido general.

Las anteriores consideraciones muestran las grandes dificultades que se presentan cuando se quiere hacer un análisis riguroso del término "no arbitrariedad" y de sus diversos matices significativos. Incluso cuando nos limitamos a considerar el significado corriente del término como el de imposición de un comportamiento por medio de la fuerza física, se encuentran problemas difíciles de superar.

Un buen punto de partida para la rigorización del análisis es el de considerar sólo dos personas que tienen que resolver un problema adoptando algún tipo de comportamiento. Si se logra elaborar un buen "explicatum" del significado de "acción no arbitraria" en este caso simple, se habrá dado un importante paso hacia la solución general del problema. Los análisis que hemos realizado, pero que sería demasiado largo incluir en estas líneas, muestran que la formalización del explicatum requiere la aplicación de conceptos modales "sui generis" y de funciones proposicionales con variables de dominio diferente y además cuantificadas. Como vemos, el análisis riguroso del concepto de no arbitrariedad presenta al análisis problemas de gran complicación. Pero se trata de una situación común a todos los procesos de rigorización de conceptos intuitivamente interesantes.

VI. *La objeción praxiológica.* Si se acepta que la racionalidad de la acción consiste en la no arbitrariedad y que el derecho justo es aquel que permite organizar la sociedad racionalmente (eliminar la acción arbitraria), surgen dos nuevas objeciones. La primera es que, como ya hemos dicho, no se puede demostrar racionalmente que el ideal de vida racional debe ser el ideal de todos los hombres; y la segunda es que si se adopta dicho ideal, se derivan de él una serie de consecuencias de un radicalismo muy grande.

La primera es exacta. Se puede demostrar que si se adopta la actitud racional tal como nosotros la entendemos, se derivan de ella una serie de consecuencias de esta actitud. Pero no puede demostrarse que es nuestro deber adoptarla ni tampoco que es el más noble de todos los ideales. No hay manera de demos-

trar racionalmente que el ideal de vida racional es mejor que otros ideales, porque ello supone que se puede demostrar la superioridad de un valor sobre otros, lo cual, como hemos mostrado repetidas veces, es imposible. Toda demostración de la superioridad de un valor sobre otros conduce a una circularidad, pues no puede hacerse a menos que se haya asumido en el punto de partida la superioridad que se quiere demostrar. Lo único que puede hacerse en este caso es plantear claramente las cosas. El hombre es un ser racional, se distingue del animal debido a su capacidad de ejercer la razón. Es por eso natural que se piense que el ideal más alto que puede tener el ser humano es el de vivir racionalmente, conforme lo prescriba aquella facultad que le ha permitido constituirse como ser humano, crear una cultura, enfrentarse a la naturaleza y comenzar a forjar su propio destino. Pueden darse, además, muchos argumentos impresionantes. Por ejemplo, una sociedad organizada racionalmente, es decir, justa, es la única que permite a los hombres realizarse plenamente, porque nadie puede tomarlos como instrumentos, y esto hace que su personalidad no esté sometida a ninguna presión deformativa. Puede decirse también que, por lo menos en el estado actual de nuestra cultura, la Cultura Occidental, el ideal de vida racional ha adquirido una vigencia tan definitiva, que nadie puede atreverse a decir que su ideal es tomar como instrumentos a los demás (es decir, actuar de manera arbitraria). La historia de Occidente, e incluso la historia de todos los tiempos, se ha desenvuelto en una tensión permanente, en la que se enfrentan los hombres que quieren reducir a los demás a instrumentos y los hombres que quieren luchar por la liberación de sus semejantes. Las grandes luchas de la humanidad se han producido siempre por el enfrentamiento entre la prepotencia y la razón, entre la arbitrariedad de todo tipo y la decisión desesperada de forjar un mundo justo. No puede demostrarse que la justicia es superior a la prepotencia, pero puede vivirse esta superioridad, puede tenerse la convicción de que la historia adquiere un sentido preciso y luminoso si se reconoce que la justicia es la meta hacia la cual marcha. Puede, sobre todo, vivirse apasionadamente el hecho extraordinario de que la actitud racional confiere un sentido pleno y profundo a la vida humana.

En cuanto a la segunda objeción, la respuesta es muy simple: las consecuencias son buenas o malas según el patrón de valores con que se las compare. Si se adopta la actitud racional, la bondad o maldad de las consecuencias habrá de juzgarse en relación a su adecuación o inadecuación a las condiciones de la acción racional. De manera que, una vez que se ha deslindado el significado de la expresión "acción racional" y se ha llegado a la conclusión de que el derecho justo es el que permite organizar la sociedad de manera no arbitraria, todo lo que contribuya a reducir la arbitrariedad será bueno. Si algunas consecuencias parecen graves, ello se debe únicamente a que hemos interiorizado de manera irracional una serie de valores, de mitos, de supersticiones. La metátesis platónica ha

tenido una vigencia tan prolongada a través de los siglos, que la mayoría de los hombres han interiorizado los sistemas de valores que les han inculcado y han condicionado su conciencia a algún sistema concreto. Pero, si decidimos que el único criterio de racionalidad práctica que debe aplicarse es el de la no arbitrariedad, entonces todas las tablas de valores quedan ipso facto barridas. No nos interesa cómo se formaron, de dónde vinieron, quiénes las impusieron, ni cómo evolucionaron. Lo único que nos interesa, en relación al criterio adoptado, es si contribuyen o no a forjar una sociedad racional, es decir, justa, es decir, no arbitraria. Todos los valores que contribuyan a forjar esta sociedad serán mantenidos, todos los que lo impidan o dificulten serán rechazados. Naturalmente, la legislación positiva se constituirá de acuerdo con este criterio.

Sería trascender los límites del presente ensayo hacer un análisis de las consecuencias morales y jurídicas del criterio de no arbitrariedad. No cabe duda de que algunas de las consecuencias se oponen de manera radical a una serie de valores tradicionales de nuestra cultura y de la mayor parte de las culturas históricas y que, en general, obligan a cambiar también radicalmente los sistemas jurídicos vigentes. Bástenos decir, como conclusión, que las consecuencias más importantes en relación a la forja de una sociedad no arbitraria son dos: la sociedad debe ser no represiva y debe ser igualitaria. O sea, debe ser completamente distinta de las sociedades históricas conocidas y de las actualmente existentes. Si la sociedad es realmente no arbitraria, debe haber una sola limitación en ella: la limitación de la prepotencia. Debe, por eso, ser una sociedad libérrima. Pero si no se eliminan las estructuras que permiten ejercer la más sutil y eficaz prepotencia de todas, la prepotencia económica, jamás se podrá eliminar la arbitrariedad. Una libertad sin trabas dentro de un igualitarismo universal, he ahí lo que debe ser la sociedad justa, si se considera la justicia como racionalidad práctica.

Tal vez estas consecuencias puedan parecer utópicas a más de un lector. Lo único que esto significa es que el ideal de racionalidad, que constituye el más profundo sentido de la Cultura Occidental, no concuerda plenamente con la realidad. Pero lo mismo sucede con todas las creaciones de la razón, incluso las matemáticas. Esto constituye un inmenso problema. Pero sus posibilidades de solución sólo pueden considerarse una vez que se ha visto con claridad hacia dónde nos lleva el ideal de vida racional. Y cuando se trata de aclarar conceptos y de derivar consecuencias, el único camino auténtico, el único que merece llamarse filosófico, es el que nos señaló Platón de una vez para siempre: "Mas por donde la razón, como un soplo, me lleve, por allí será mi camino" (26).



## NOTAS

1. Por ejemplo, la definición de Aristóteles de la justicia distributiva: *la justicia consiste en dar a cada cual lo que le corresponde*. En apariencia se trata de una definición formalista puesto que no se especifican contenidos concretos. Pero en realidad es material, pues supone que se sabe a ciencia cierta qué es lo que corresponde a cada cual. Así, es indudable que en la época de Aristóteles se tenía por evidente que al hombre libre le correspondía la posesión de bienes mientras que al esclavo no le correspondía ningún bien o le correspondían muy pocos.
2. Los utilitaristas clásicos son Bentham, Mill y Spencer. Hoy día es difícil encontrar posiciones utilitaristas puras.
3. Esta tesis es sostenida, por ejemplo, por Santo Tomás en *Del Gobierno de los Príncipes*.
4. Entre los principales representantes del positivismo jurídico deben citarse a Faas, Merkel, Austin y Duguit. En sentido amplio, el propio Kelsen debe considerarse positivista, puesto que la "norma fundamental" no tiene, en su teoría, otra función que la de permitir, desde el punto de vista del derecho positivo, la vigencia de las leyes.
5. Kelsen sostiene esta tesis en su artículo "What is Justice?" publicado en la *California Law Review*, vol. 45, No. 4, 1957.
6. Esta manera de ver las cosas se puede seguir desde Platón hasta los fenomenólogos y los modernos jusnaturalistas. En general, como sucede con Platón, los estoicos y los jusnaturalistas del siglo XVII (Grothius, Thomasius, Puffendorf, etc.), se considera que los principios que permiten elaborar el concepto de justicia son racionales. Para los jusnaturalistas del siglo XVII, las normas jurídicas deben constituir un sistema de carácter matemático, de manera que todo el sistema se elabore como un conjunto de normas en el cual se puedan distinguir axiomas y teoremas. Esas normas fundamentales son justas, y su justicia se funda en una aprehensión directa de la razón humana. Los jusnaturalistas cristianos coinciden con los jusnaturalistas racionalistas en el sentido de que la razón es también capaz de aprehender lo justo. Pero se diferencian en que la propia razón se funda, en último término, en la ley divina. La razón no puede ser incompatible con los valores cristianos, cuyo último fundamento es la naturaleza divina. Hay diversas tendencias entre los jusnaturalistas cristianos. En unos casos se notan tendencias voluntaristas (*Deus legislator*, de Suárez), en otros, tendencias racionalistas (*Divina ratio*, Santo Tomás), aunque en general ambas tendencias están mezcladas en diversas proporciones y son raros los casos extremos. Estas dos posiciones se mantienen hasta el presente.  
Las tendencias no racionalistas se presentan sobre todo en algunos pensadores influidos por la fenomenología, como Scheler y Hartmann. Para estos pensadores existe una facultad extralógica, capaz de aprehender los valores y, en consecuencia, la justicia, en forma emocional y a priori. El sujeto tiene una especie de evidencia axiológica, análoga a la evidencia lógica o matemática, pero que no consiste en una aprehensión conceptual, sino emocional. Los valores se sienten, se viven, de manera absoluta. Estos autores reconocen que, así como la evidencia lógico-matemática presenta problemas, la evidencia axiológica también puede presentar casos dudosos. Pero, de manera similar al caso conceptual, aunque desde luego dentro de ciertos límites, la duda puede ser corregida.
7. Es cierto que la evidencia intelectual presenta también dificultades. Por ejemplo, el principio del tercio excluido ha sido puesto en tela de juicio en los últimos años por

los lógicos y matemáticos intuicionistas. Pero, en cambio, hay otros principios, como el de identidad y el de no contradicción, que nadie puede poner en duda. Por otra parte, las dudas sobre el principio del tertium, no se refieren a su invalidez, sino a su alcance. Los intuicionistas rechazan la validez del principio en relación a conjuntos de estructura determinada. Pero, en cambio, les es difícil negarla en relación a los conjuntos finitos y para cierto tipo de conjuntos potencialmente infinitos (conjuntos recursivos). Vemos que se trata de dificultades diferentes de las que se plantean en la evidencia axiológica. En este caso la evidencia puede negarse sin necesidad de ninguna argumentación y no hay manera de lograr una decisión. En el caso de la evidencia intelectual lo más que se puede decir es que hay casos dudosos, pero que estos casos pueden discutirse mediante argumentos racionales. Cuando se utilizan argumentos racionales para negar la validez absoluta de algún principio, se presuponen siempre principios de los cuales es imposible dudar. Hay, en relación a la evidencia intelectual, un problema referente a la autenticidad de las evidencias que sólo se puede abordar presuponiendo ciertas evidencias. En cambio, la negación de un valor no presupone la aceptación de ningún otro. Simple y llanamente, dicho valor no se reconoce. Ante este hecho no hay argumentación que pueda llevar a conclusión alguna.

8. El hecho de que ciertos sistemas matemáticos, como las geometrías o la teoría de los conjuntos, puedan ser cambiados, no significa que varíen todas las evidencias lógico-matemáticas. Como hemos dicho, algunas pueden revelarse inauténticas, pero sólo porque es posible demostrar su inautenticidad utilizando otras auténticas. Así, en la teoría de los conjuntos, se tuvieron que cambiar ciertos principios (por ejemplo, el de comprensión de Cantor) para evitar la aparición de paradojas, es decir, para evitar que se produjeran contradicciones dentro del sistema. Se cambiaron unos principios para evitar la violación de otro principio: el de no contradicción.
9. Decimos ciertos marxistas porque algunos, como por ejemplo Althusser niegan, con razón, ser historicistas. Empero, aunque reconocemos que, en general, Althusser no es historicista, ya que reconoce la existencia de verdades objetivas y la posibilidad de constituir una ciencia diferente de las ideologías y superior a ellas, en relación al concepto de justicia sí es historicista, puesto que reduce este concepto a la variación histórica de las ideologías. La explicación de esta variación no es historicista, pero el concepto de justicia es eminentemente histórico.
10. Sobre la crítica del empirismo, del racionalismo clásico y del historicismo en relación al conocimiento racional, véase: Francisco Miró Quesada, *Apuntes para una teoría de la razón*. Ed. de la Universidad de San Marcos, Lima, 1963.
11. Algunos marxistas consideran que existe una justicia objetiva: es la que existe en una organización social si su sistema jurídico político y económico permite la plena realización del hombre. A esto otros marxistas (como Althusser, Balibar, etc.) objetan que la idea de la realización del hombre es una concepción burguesa que no es científica, sino ideológica, pero que puede ser útil en ciertos casos al movimiento socialista.
12. La bibliografía jurídica es tan inmensa que seguramente existen libros o ensayos dedicados a este tema. Sobre la justicia se ha escrito y dicho mucho. Pero sobre las variaciones del concepto de justicia a través de las diversas culturas o de una misma cultura a través de sus diversas etapas, no conocemos nada verdaderamente sistemático que valga la pena. Se trata, sin embargo, de un tema urgente de la filosofía del derecho y de apasionante interés. Una posible salida del historicismo podría ser la tesis del "parecido de familia" (Wittgenstein) entre los diversos conceptos de justicia a través del tiempo. Creemos, sin embargo, que tampoco esta posición puede sostenerse. Hacer un análisis a fondo de este tema exigiría demasiado espacio.

13. Por ejemplo, tanto Ortega como algunos orteguianos (Granel), intentan demostrar su tesis utilizando ciertas variaciones en la validez de determinados principios racionales, como el del tercio excluido. Ortega hace curiosas referencias al teorema de Gödel, hablando de él como si se tratara de algo esotérico y considerando que dicho teorema es prueba plena de que no existe una estructura racional invariante a través de la historia. La referencia orteguiana, dada la época (alrededor de 1940, 1945), es meritoria. Pero su interpretación es errada, pues no capta el hecho de que todo el extraordinario proceso que culmina en los teoremas de incompleción y de limitación de Gödel, se debe a que los matemáticos no pueden aceptar de ninguna manera la existencia de paradojas, la existencia de contradicciones en el seno de las teorías matemáticas. O sea, si se limita la extensión del principio del tercio excluido (que, como ya hemos dicho, se considera absoluto en relación a los conjuntos finitos y a cierto tipo de conjuntos infinitos), es porque se considera que otros principios, como el de no contradicción, son absolutos. Además, el teorema de Gödel presupone como absolutas ciertas evidencias referentes a las demostraciones matemáticas mediante procedimientos constructivos. Sobre todo esto, véase: Francisco Miró Quesada. *Apuntes para una teoría de la razón*, obra ya citada. Sobre una crítica a la interpretación orteguiana del teorema de Gödel, ver: Francisco Miró Quesada. "Ortega y el conocimiento absoluto", en *Ortega y Gasset y el destino de América Latina*. Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, 1982.
14. Tomás Moro, *Utopía*. Ed. Iberia, Barcelona, 1957.
15. Sobre las concepciones utópicas y filosóficas de Restif de la Bretonne, véase el excelente libro de Marc Chadourne, *Restif de la Bretonne ou le Siècle Prophétique*, París, Hachette, 1958.
16. Sobre las ideas de los ideólogos de la Revolución Inglesa, acerca de la justicia y la organización social, véase Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
17. Sobre Mably, Babeuf y Maréchal, véase Colo, *Historia del pensamiento socialista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
18. Para lo que sigue no es necesario incidir en la famosa distinción kantiana entre razón y entendimiento. Basta tener en cuenta que Kant emplea el término "razón" en un doble sentido: uno general, que incluye también el entendimiento, y otro restringido, que significa la facultad de lo incondicionado, que funciona por medio de ideas reguladoras. En los prólogos a la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, emplea Kant el término "razón" en sentido amplio.
19. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, Felix Meiner, Hamburg, 1963. Sobre este punto véase también: Kant, *Metafísica de las costumbres*, sección segunda, ed. española, Madrid, 1904, y *Principios metafísicos del Derecho*, IV, *Nociones preliminares sobre la metafísica de las costumbres*, Américales, Bs. As., 1943.
20. No hay que creer que los que niegan la existencia de una ética absoluta, como los empiristas y los materialistas del siglo XVIII, llegaron, antes que Kant, a la misma conclusión. Una cosa es negar la posibilidad de fundamentar la ética racionalmente o de cualquier otra manera y otra muy distinta es afirmar que la ética se puede fundamentar racionalmente, pero que esa misma fundamentación obliga a negar carácter ético a las normas fundadas en valores.
21. Para comprender bien lo que queremos decir al hablar de "no arbitrariedad", es ne-

cesario tener en cuenta que el pensamiento o la acción racionales son actividades humanas. No tiene sentido, por ejemplo, decir que las leyes físicas no son arbitrarias. Para poder hablar con sentido de la arbitrariedad o no arbitrariedad de algo, es menester referirlo a la actividad humana.

22. Sobre la imposibilidad de demostrar racionalmente que el ideal de vida racional es el que todos los hombres deben adoptar, véase Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed. Paidós, Bs. As., 1957.
23. Esta observación fue hecha por Eugenio Bulygin cuando el autor del presente trabajo habló en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires en octubre de 1970. Las ideas desarrolladas en las presentes líneas fueron expuestas con pocas semanas de diferencia en esa ocasión y luego en la Universidad Nacional Autónoma de México. La primera exposición fue hecha, aunque de manera menos sistemática, en una mesa redonda en la Universidad de Texas en 1965. La exposición de Texas, cuyo título es "El intelectual en la política occidental", y que ha sido reproducida en el libro *El intelectual y la política* por Fabril Editora, Bs. As. 1966, tenía por intención principal mostrar la posibilidad de utilizar métodos de la filosofía analítica en la filosofía política. Creemos que la aplicación de estos métodos permite lograr un tipo de filosofía política más rigurosa que la de épocas pasadas que utilizaba métodos que, juzgados con las exigencias de rigor de la actual filosofía del conocimiento, son de carácter semiliterario.
24. Alf Ross, "¿Qué es la justicia?" (Nota al libro de Kelsen), en *El concepto de validez y otros ensayos*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1969.
25. Sobre algunos problemas que plantea la evidencia intelectual, véase supra, p. 16 y ss.
26. *La República*, 394 d). En *Las Leyes*, aunque con menor elegancia se dice también una frase semejante. *Las Leyes* 667A.

#### IV.— ¿PUEDEN FUNDAMENTARSE CIENTIFICAMENTE LAS NORMAS?

##### *El concepto de fundamentación científica*

El problema de saber si es posible fundamentar científicamente las normas no puede plantearse adecuadamente si no se tienen ideas claras (en lo posible) de lo que se entiende por “fundamentación científica” y por “norma”. Por eso, para abordarlo, debemos comenzar por dilucidar (en lo posible) la significación de dichas expresiones.

Esta dilucidación presenta grandes dificultades, las mismas que se encuentran cuando se quiere aclarar la significación de cualquier término de importancia filosófica. La proliferación de concepciones diferentes y de sistemas contrapuestos torna imposible ofrecer un análisis que produzca acuerdo universal. En relación al problema que nos hemos planteado, bastan pocos ejemplos para mostrar las dificultades. Cuando se trata de saber qué cosa se entiende por “fundamentación científica” de una teoría matemática, se encuentran las opiniones más diversas. Un intuicionista, un formalista, un logicista, un piagetiano, tendrán cada uno una noción distinta de lo que significa una expresión como: “La teoría matemática T es verdadera” o como: “La teoría matemática T tiene un fundamento científico satisfactorio” (1). Lo que agrava la dificultad es que, en este caso, no puede procederse como sucede con ciertas teorías filosóficas. Algunas son tan vagas, están tan llenas de incoherencias que, aplicando ciertos estándares mínimos de rigor, se pueden descartar fácilmente. Pero en el caso de las escuelas mencionadas, las argumentaciones son muy serias y no se pueden descartar con ligereza.

Lo mismo sucede con la moderna epistemología de la física. La oposición entre los pragmatistas, los operacionalistas, los empiristas, los racionalistas, los popperianos (que podrían ser considerados como racionalistas heterodoxos), los dialécticos, los historicistas, parece ser irreconciliable. Y no puede decirse que los principales representantes de dichas escuelas sean filósofos puramente literarios, que no se dan el trabajo de analizar debidamente el significado de las expresiones que utilizan. Si de las ciencias naturales pasamos a las sociales, el problema es aún más grave, pues en estas ciencias se presenta el problema de la ideologización lo que complica al infinito el análisis.

Sin embargo, a pesar de estas dificultades, existe la posibilidad de llegar a algunas conclusiones aceptables, porque en todos los puntos de vista mencionados pueden encontrarse algunas notas comunes en el análisis del concepto de fundamentación científica.

La primera es el concepto de *verdad*. El concepto de *fundamentación científica* está referido al concepto de *verdad*. En términos más rigurosos: cuando se utiliza la expresión "fundamentación científica" es siempre en relación a un determinado conjunto de proposiciones (el conjunto puede ser unitario) cuya verdad se pretende establecer, o se da por establecida. Este uso existe en relación a cualquier tipo de conocimiento, ya sea lógico, matemático o empírico. La segunda nota es el concepto de *seguridad*. Cuando se considera que la verdad de un conjunto de proposiciones, en general una teoría, está científicamente fundada, se tiene la convicción de que su verdad ha alcanzado la máxima seguridad que puede alcanzar en relación a los medios disponibles de fundamentación. Esto quiere decir que, en relación a una verdad científicamente fundada, hay un consenso universal, o por lo menos un consenso tan amplio y tan aceptado por la gran mayoría de los que entienden aquello sobre lo que se está hablando, que buscar razones para no aceptarlo exige los más grandes esfuerzos intelectuales y que estos esfuerzos corren siempre el riesgo de fracasar (2).

Una tercera nota es el concepto de la *evidencia metodológica*. La seguridad respecto de la verdad fundamentada se ha alcanzado, porque se ha efectuado una serie de operaciones intelectuales (que pueden estar acompañadas de operaciones materiales en los casos de verificación de teorías empíricas) cuya eficacia no deja lugar a duda o, en el peor de los casos, es mucho menos dudosa que la de otros procedimientos considerados no científicos. Las operaciones efectuadas permiten alcanzar el fin perseguido: el establecimiento de una verdad segura, en todos los casos análogos. El método científico, en relación a determinados campos de conocimiento, tiene valor universal, se aplica de la misma manera en todos los casos correspondientes.

Creemos estar en lo cierto si decimos que en todas las escuelas filosóficas importantes pertenecientes a la moderna Cultura Occidental se encuentran pensadores significativos que coinciden en relación a estas tres notas. Pragmatistas como Pierce (3) y James (4), historicistas como Ortega (5), neokantianos como Cassirer (6), fenomenólogos como Husserl (7), empiristas como Carnap (8), dialécticos como el propio Hegel (9), Marx (10), Engels (11), Lenin (12) y otros más modernos (13) incluyen, de manera explícita o implícita, las tres notas en sus análisis.

La significación de la expresión "fundamentación científica" depende pues, en último término, del significado de la palabra "verdad". Desgraciadamente la historia de la filosofía muestra en forma dramática que el análisis de este

significado ha conducido, a través de los siglos, a las posiciones más diversas e incompatibles. Aunque hay una mayor coincidencia de lo que comúnmente se cree (14), la multiplicidad, a pesar de algunas notas comunes, es irreductible. Si se quiere proseguir la discusión hay, pues, que elegir. Se trata de saber, en lo posible, si las normas pueden ser fundamentadas científicamente. Y no se puede llegar a ninguna conclusión, mientras no se tenga un concepto determinado sobre la verdad.

Elegimos la concepción clásica, la que considera que la verdad es la "adaequatio intellectus et rei". Esta concepción tiene varias ventajas. En primer lugar tiene la ventaja suprema: nos parece el análisis más adecuado de la significación de la palabra. En segundo lugar es la más aceptada hoy día, la más empleada en los análisis epistemológicos y semánticos. En tercer lugar, la mayor parte de los argumentos que se esgrimen para demostrar que las normas son proposiciones y que, en consecuencia, pueden ser verdaderas o falsas, la presupone de manera directa o indirecta.

Tarski ha logrado dar una definición precisa del concepto de proposición verdadera que es una versión moderna de la tesis de la "adaequatio": "p" es una proposición verdadera si p (15).

En los últimos años, ya sea partiendo directamente de los trabajos de Tarski o de manera independiente, se ha desarrollado la *teoría de los modelos* que permite definir la verdad de los diversos tipos de proposiciones expresadas en un lenguaje formal y que puede considerarse como la sistematización rigurosa de la teoría de la "adaequatio". La teoría de los modelos ofrece el único análisis del concepto de verdad que permite comprender lo que se entiende por verdad de una teoría científica. Desde luego, cuando se analiza la verdad de las teorías científicas se encuentran algunas dificultades abismáticas. Por ejemplo, aunque la teoría de los modelos permite analizar muy bien la verdad de las teorías que versan sobre conjuntos finitos, cuando se trata de conjuntos infinitos se pueden presentar límites que parecen insalvables. Un ejemplo es la teoría de los conjuntos. Aunque se han encontrado modelos restringidos y sólo relativos que satisfacen la teoría (por ejemplo, conjuntos constructibles), no se ha encontrado un modelo absolutamente general que incluya todos los conjuntos posibles. Por otra parte, cuando se trata de teorías empíricas, aunque la teoría de los modelos permite definir la verdad de las proposiciones empíricas (las que permiten corroborar o refutar la teoría), se encuentran profundas dificultades para definir la verdad de las proposiciones que incluyan términos teóricos (16). Sin embargo el hecho de que estos términos se hayan revelado como irreductibles a términos empíricos, muestra que la única manera de comprender su significación es mediante la elaboración de modelos, aunque sea hipotéticos (17). Creemos, por eso, que a pesar de las dificultades señaladas, no hay otra salida posible. La teo-

ría de la correspondencia es la única que permite comprender, por lo menos en apreciable medida, lo que se quiere decir cuando se afirma que una teoría es verdadera.

### *El problema de la verdad de las normas*

Las anteriores consideraciones muestran que el carácter proposicional es una condición necesaria de la fundamentación científica. Si lo que se fundamenta científicamente es la verdad de las proposiciones, lo que no es una proposición, por el hecho de no ser ni verdadero ni falso, no puede fundamentarse científicamente. En consecuencia, si las normas no son proposiciones, no pueden fundamentarse científicamente.

#### *a) El concepto de norma*

Existen muchos tipos de normas, pero las que interesan en relación al tema planteado son, evidentemente, las éticas y las jurídicas.

En su sentido más amplio una norma (ética o jurídica) es una exigencia (o una permisión) *impersonal de determinada pauta de comportamiento*. Para comprender qué se quiere decir por "impersonal" conviene comparar las normas con las simples órdenes (mandatos, imperativos, etc.). Una orden es una exigencia de persona a persona. Si A ordena a B: "¡cierra la puerta!", se establece una relación entre el que da la orden y el que la recibe. Nada de esto sucede en las normas. El artículo de un código que establece que en caso de usufructo, el usufructuario debe reconstruir el bien por cuenta propia si éste se destruye por su culpa, no es una orden que da una persona a otra u otras. Simplemente, si en una comunidad determinada, el sujeto A es usufructuario y el bien que usa se destruye por su culpa, entonces, sin que ninguna persona se lo ordene, tiene que reconstruir el bien por cuenta propia. Desde luego si se niega a hacerlo, entonces el perjudicado acude a la institución judicial, se lleva a cabo un proceso y si se demuestra, de acuerdo a un procedimiento prefijado, que el bien se perdió por su culpa, entonces el juez ordena que lo reconstruya a su cargo. Aquí, en apariencia, hay una orden de una persona a otra, pero el juez no ordena al usufructuario que reconstruya el bien, porque así es su voluntad, sino porque así lo exige la norma que no es una orden de nadie. El juez aunque no quiera, tiene que dar la orden. No se trata de un mandato o imperativo en el sentido usual.

La impersonalidad de las normas éticas es más sutil que la jurídica. Porque en el caso de la norma jurídica el mecanismo que la genera como prescripción compulsiva es claramente detectable (exposición de motivos, discusión en las cámaras legislativas, promulgación con firma del Presidente de la República, etc.). En cambio nada de eso sucede en relación a las normas morales. Su exigencia tiene un origen profundo y complicado en el que no están de acuerdo los autores: la mera educación, la intuición de ciertos valores (intuición que se ma-



nifiesta con especial intensidad), el prestigio de quienes ensalzan las normas morales, la presión social (es decir, el rechazo social que experimenta el que no las cumple). Pero lo cierto es que las normas morales tampoco se constituyen como órdenes de persona a persona.

En cuanto a la diferencia entre las normas jurídicas y las normas morales, parece haber un acuerdo universal. Las primeras son compulsivas en el sentido de que existe una fuerza organizada (el Estado en las sociedades evolucionadas) que las hace cumplir en los casos en que quienes deban cumplirlas se resistan a hacerlo; las segundas, aunque expresan una exigencia que puede ser absoluta, carecen de medios compulsivos de cumplimiento (18).

*b) Diversos argumentos para probar el carácter proposicional de las normas*

Desde la época del moderno derecho natural, numerosos filósofos han sostenido que las normas, como las proposiciones, son verdaderas o falsas. Los argumentos ofrecidos son numerosos y la literatura respectiva es tan vasta que estaría fuera de lugar intentar un análisis exhaustivo en un trabajo como el presente. Entre los argumentos que conocemos, creemos que se deben señalar los siguientes:

1. Se trata de demostrar la verdad de las normas de manera directa mediante un análisis de su estructura y de su significación. A veces se supone de frente que son proposiciones y no se hacen mayores comentarios. Los jusnaturalistas razonan, generalmente, de esta manera, aunque hay otros filósofos que no son jusnaturalistas y que proceden de modo análogo.

2. Se trata de demostrar la verdad de las normas de manera indirecta, acudiendo a diversos procedimientos, con frecuencia, tratando de compararlas con las proposiciones. Consideramos que los siguientes son argumentos importantes:

2.1. Las normas se pueden deducir de proposiciones verdaderas, luego son verdaderas.

2.2. Las normas son proposiciones porque tienen las mismas propiedades intrínsecas de las proposiciones.

2.3. Las normas pueden ser objeto de "actitudes proposicionales" (en el sentido de Quine).

2.4. Las normas pueden unirse mediante conectivos lógicos como los que unen a las proposiciones, luego, son proposiciones.

*I. Afirmación directa de la verdad de las normas*

*I.1. Derecho natural clásico*

Algunos jusnaturalistas clásicos como Grothius y Leibniz, están tan con-

vencidos de que las normas son verdaderas que ni siquiera piensan que esta verdad pueda ser un problema. Tampoco se plantean el problema de si son o no son proposiciones. El contexto filosófico de la época, racionalista ingenuo, no permite plantear este tipo de problemas. Leibniz en su genial opúsculo publicado por Trendelenburg, "Definitio iustitiae universalis", concibe el derecho como un sistema de proposiciones, puesto que habla de teoremas jurídicos, y en el lenguaje del racionalismo clásico "theoremata" significa "proposición verdadera, demostrada a partir de principios o axiomas" (19).

La concepción central del jusnaturalista clásico es que los sistemas normativos se pueden fundamentar racionalmente (en lenguaje moderno diríamos: "científicamente") porque la razón humana es capaz de aprehender con evidencia las normas justas. Se trata de una posición que tiene su origen lejano en la convicción platónica de que la razón humana es capaz de resolver los problemas prácticos mediante un conocimiento universalmente válido (20). Y, como sucede en relación a todo conocimiento, la fundamentación segura sólo puede conseguirse si se apoya en evidencias últimas, evidencias luminosas, que se imponen con fuerza incontrastable a la razón.

Estas evidencias son como las matemáticas (21) y de ellas se deduce, a manera de teoremas, todo el sistema jurídico o moral (22). Los sistemas normativos, son pues sistemas cognoscitivos y, si se acepta esta tesis no cabe la menor duda de que el problema planteado se resuelve positivamente. Si las normas son como las concibe el derecho natural, entonces, se pueden fundamentar científicamente.

El punto que se debe discutir en relación al jusnaturalismo es, por eso, el carácter de la evidencia racional sobre la que se funda la "verdad" de las normas. Aunque ya hemos discutido el problema de la evidencia normativa (Cap. I), por tratarse de un problema central de la epistemología jurídica, no está demás insistir en el tema tratando de aclararlo lo más posible. No creemos que haya que profundizar mucho el análisis para mostrar que hay una diferencia radical entre las evidencias racionales que permiten fundamentar la verdad de las teorías científicas, tal como las entendemos modernamente, y las evidencias racionales consideradas por los jusnaturalistas como el fundamento de la validez de las normas. Las evidencias racionales sobre las que se fundan la lógica y la matemática presentan un núcleo muy amplio de seguridad, es decir de aceptación universal inevitable. Podría objetarse a esta afirmación que la moderna proliferación de las lógicas y el carácter abstracto de ciertas teorías matemáticas (como por ejemplo la teoría de los conjuntos o la teoría de las categorías) impiden hablar de evidencias racionales. Pero creemos que la situación actual es, precisamente, la contraria. Si se analizan los diversos sistemas lógicos existentes uno queda asombrado al ver la enorme cantidad de coincidencias estructurales, coincidencias que son mu-

cho más numerosas que las discrepancias. Lo que sucede es que, de acuerdo con la tradición, había tal convicción en la existencia de un único y exclusivo sistema de lógica que, apenas se propusieron algunas variaciones, dieron la impresión de ser rupturas radicales con la tradición, y se habló, por eso, de lógicas no clásicas, profundamente heterodoxas. Pero no hay tal. Todos los sistemas de lógica tienen rasgos comunes fundamentales en relación a la lógica de las proposiciones, lo mismo que en relación a los principios de la cuantificación. Por ejemplo, el principio  $\forall xFx \supset Fx$  es absolutamente universal, y es inconcebible que una fórmula como  $ExFx \supset \forall xFx$  sea considerada como válida en algún sistema, por más heterodoxo que sea (23) (24).

Lo mismo puede decirse de las matemáticas. Las propiedades de los números naturales, por ejemplo, se imponen con una evidencia incontrastable (25). Y en cuanto a las teorías abstractas, como la teoría de los conjuntos, aunque es cierto que algunos axiomas no parecen tener una evidencia auténtica (cosa sin embargo discutible; por ejemplo, para muchos el axioma de selección es evidente), los axiomas elementales son incuestionablemente evidentes. Lo mismo sucede con la mayor parte de los axiomas de la geometría. La evidencia racional también desempeña un papel preponderante en las ciencias empíricas. Por lo pronto su constitución presupone las evidencias lógico-matemáticas. Además los procesos de explicación y de predicción suponen operaciones verificativas sin las cuales no pueden llevarse a cabo. Así, es evidente que si se encuentra un contraejemplo (bien establecido) de una ley universal, dicha ley resulta falsa; y es evidente que el grado de confirmación de una teoría tiene que aumentar mientras mayor sea su poder explicativo y predictivo. En toda la metodología de las ciencias empíricas hay una serie de supuestos racionales que se imponen de manera universal.

Nada de esto puede decirse en relación a las normas morales o jurídicas. No hay ninguna *evidencia racional* de que las normas de conducta, sea cual sea su tipo, tienen que ser de una manera y no de otra. En relación a cualquier sistema de moral puede encontrarse otro incompatible con él, que lo niegue y lo considere inmoral. No hay manera de poder convencer a nadie, racionalmente, de que ciertas normas deben acatarse mientras que otras deben repudiarse. No hay, como en el caso de la verdad científica, procedimientos universalmente aceptados que permitan decidir la cuestión (26) (27).

## *1.2. Variantes axiológicas del derecho natural*

Hace algunos decenios ciertos filósofos, influenciados por la fenomenología, intentaron probar que el fundamento de las normas era un tipo de evidencia no intelectual, que usualmente fue llamado "intuición emocional". La intuición emocional es concebida como la capacidad de aprehender valores apriori, de ma-

nera independiente de la experiencia, en el sentido de que dichos valores no provienen de generalizaciones inductivas de valoraciones contingentes (28). Tampoco se fundan en aprehensiones racionales. La captación apriori de valores es puramente emocional, pero se trata de un proceso intencional (es decir, capaz de referirnos a contenidos objetivos) que nos obliga a aceptar valores de manera universal y necesaria (29).

Un análisis ceñido de los argumentos de los mencionados filósofos muestra que se trata de razonamientos muy laxos. Si se aplican los modernos criterios de rigor analítico, las tesis propuestas parecen insostenibles. Hechos obvios como la existencia de sistemas contrapuestos de moral, la imposibilidad de demostrar que una persona que capta un valor está moralmente errada, la influencia, a veces muy profunda y sutil, de los sistemas de poder sobre los sistemas éticos y jurídicos imperantes, obligan a estos pensadores a sostener posiciones forzadas que serían consideradas hoy día como ingenuas. Por ejemplo, resuelven el problema de la diferencia de sistemas éticos diciendo que cada época capta determinados aspectos del mundo eterno de los valores, mundo que se va revelando progresivamente a través de la historia. Pero esta respuesta no puede resolver el hecho de la existencia de sistemas normativos contradictorios. Explican ciertas discrepancias de apreciación valorativa acudiendo a la teoría de la *ceguera axiológica*, sin darse cuenta del origen ideológico de ciertas aprehensiones valorativas que ellos consideran como absolutamente válidas (29).

Si los jusnaturalistas clásicos no logran convencer de que la validez de las normas se funda en evidencias racionales, los axiólogos de tendencia fenomenológica convencerán menos aún de que se funda en un apriori emocional. No puede, por eso, considerarse que la tesis del apriori emocional ofrezca la posibilidad de lograr una fundamentación científica de las normas.

### *I.3. Variantes modernas*

Algunos filósofos modernos afirman también, de manera directa, la verdad de los sistemas normativos. Debido a la vastedad de la literatura lógico-jurídica, nos limitamos a citar algunos de los más conocidos como Petraschek (30), Kaufman (31), Cossio (32), Castañeda y Kalinowski (33).

El primero sostiene que algunas normas (no todas), describen realidades psicológicas y ontológicas. En el fondo se trata de una reformulación de la tesis jusnaturalista, referida a la teoría de los valores. La discusión debe centrarse sobre la relación entre determinadas normas y determinadas realidades. Es cierto que los antecedentes de las normas condicionales son proposiciones. Pero estos antecedentes, en sí, no son normas sino partes de normas. En cuanto a objetos reales descritos por normas es difícil imaginar que los haya. Las normas prescriben la realización de situaciones y, aunque en apariencia digan como es una reali-

dad (por ejemplo la Constitución del Perú dice: "El Perú es República democrática") lo que dicen es como debe ser dicha realidad.

Kaufman y Cossio, aunque con terminologías y estilos diferentes, pero ambos influidos por la fenomenología, coinciden en lo esencial: las normas son verdaderas o falsas (y en consecuencia son proposiciones) porque son verificables. Y la manera de verificar una norma es observar la realidad para ver si se cumple (34). Creemos que esta posición es criticable. En efecto, como prácticamente no hay norma general que se cumpla en todos los casos, la mayor parte de las normas de cualquier sistema normativo (código, leyes consuetudinarias, principios morales) resultarían falsas. Se llega, así, a la extraña situación de que la vida jurídica y moral de las colectividades, está regida por normas falsas.

Castañeda y Kalinowski tienen una concepción menos ingenua de la verificación. Para ellos la verdad de una norma se determina de la misma manera que la de una proposición, aunque no se trata exactamente de correspondencia con los hechos. Formalmente, dan la misma definición de Tarski:

(1) Una norma "N" es verdadera si y sólo si N

Como ejemplo concreto Castañeda da el siguiente: si es verdadera la norma: "Carlos debe pagar su deuda", entonces Carlos debe pagar su deuda y viceversa.

Evidentemente no se trata de una verdad fundada en la correspondencia con los hechos. Pero entonces "Carlos debe pagar su deuda" sólo puede resultar verdadera, cuando forma parte del sistema normativo que se está utilizando. Porque Carlos sólo está obligado a pagar su deuda si existe un código (jurídico o ético) que tenga vigencia en la colectividad en donde él ha contraído su deuda, y que contenga la norma: "si x ha contraído una deuda, x debe pagarla". Y esto es una concepción un tanto extraña de la verdad. En efecto, ahora resulta al revés de lo que sucedía con el criterio anterior, ahora todas las normas de cualquier sistema normativo resultan verdaderas, no tienen la posibilidad de ser falsas. Por otra parte, tenemos que preguntarnos si una oración que no forme parte de algún sistema normativo puede llamarse norma. Si la norma N de un código cualquiera es derogada, o si deja de tener vigencia en un sistema moral, deja, ipso facto, de ser norma. Lo más que se puede decir es que es una *expresión normativa*. Pero "norma" sólo puede ser aquella expresión que forma parte de un sistema normativo.

Si se mantiene la definición (1) podrían presentarse situaciones tan extrañas como la siguiente: un sistema de normas legales podría contener dos normas contradictorias compatibles con las normas restantes. De acuerdo con los principios de la lógica, una de ellas debería ser verdadera y la otra falsa. Cuando se tra-

ta de proposiciones, el criterio para decidir cuál es la verdadera y cuál es la falsa consiste en el conocimiento del estado de cosas descrito por dichas proposiciones. La que coincide con lo que describe es verdadera y la otra tendrá, necesariamente, que ser falsa. Pero cuando se trata de normas, se puede decidir la cuestión de manera completamente arbitraria. Si se conservase una norma y se derogase su contradictoria, se habría decidido, por decreto, la verdad de la primera y la falsedad de la segunda. Pero se podría haber hecho lo contrario. La verdad y la falsedad de las normas dependería, pues, en forma absoluta, de la voluntad del legislador. Y esto no tiene nada que ver con el concepto de verdad referido a expresiones. La verdad puede ser cualquier cosa, menos arbitraria.

## II. *Afirmación indirecta de la verdad de las normas*

### II.1. *Las normas son verdaderas o falsas porque pueden derivarse de proposiciones*

Dentro de esta posición hay diversas variantes. Nos limitamos a citar dos que consideramos importantes: la de Toulmin y la de Castañeda (posición diferente y más reciente que la que acabamos de analizar) (35) (36). El primero parte de dos supuestos: 1) es posible deducir normas de proposiciones, 2) el hecho de que una norma pueda deducirse de una proposición verdadera, permite considerar que dicha norma es verdadera.

En cuanto al primer supuesto, no vemos como pueda sostenerse. Los ejemplos que da Toulmin, debidamente analizados, como muestra Kerner (37), revelan siempre un implícito supuesto normativo. Este supuesto es especialmente claro en el criterio que utiliza Toulmin para resolver los casos éticamente dudosos. Cuando se tiene dudas sobre el carácter ético de una acción X, para saber si es justa hay que saber primero si conduce o no a la armonía social. Esto permite hacer la deducción:

X conduce a la armonía social

*luego*

X es justo

O sea, partiendo de una proposición (que describe el hecho de que X conduce a la armonía social) se deduce la norma que debe hacerse X (porque debe hacerse lo que es justo). Pero, por más que se analice el paso deductivo de la premisa a la conclusión no se encuentra ninguna derivación lógica. Para que la deducción sea posible hay que agregar la premisa "debe establecerse la armonía so-

cial" y la definición: "la acción que cumple una norma ética es justa". No se ha deducido, pues, una norma de proposiciones, sino una norma de otras normas (mas, tal vez, proposiciones). Hare tiene razón cuando sostiene que no pueden deducirse imperativos de premisas que no contengan por lo menos un imperativo (38).

En cuanto al segundo supuesto, a saber: que si una norma puede deducirse de proposiciones verdaderas, es verdadera, no vemos ninguna razón para creer tal cosa. Nos parece que este supuesto se debe al clásico prejuicio de que toda lógica debe ser proposicional. En el fondo se está suponiendo que la única definición posible de consecuencia lógica es la que considera que una expresión es deducible de otras, si en el caso de que éstas sean verdaderas, la primera es también verdadera. Pero esto no es sino un prejuicio. La definición clásica de consecuencia lógica, que recibe su forma definitiva en la teoría de los modelos (39) sólo establece las condiciones necesarias de la consecuencia lógica. Cuando se buscan condiciones suficientes se descubre que, en último término, debe recurrirse a la intuición intelectual, es decir, a ciertas evidencias básicas sumamente fuertes sin las cuales no puede comprenderse ningún sistema formal de lógica. Cuando se llega a este punto, es inevitable aceptar que pueden establecerse relaciones de premisa a consecuencia no sólo entre proposiciones sino entre expresiones del más variado tipo (imperativos, normas, preguntas, problemas, valoraciones, preferencias, etc.). Suponiendo que de proposiciones pudiesen deducirse normas (cosa que no creemos sea posible), no hay, de acuerdo con lo que acabamos de señalar, ninguna razón para afirmar que, por este hecho, las normas resulten proposiciones (40).

Castañeda procede de manera mucho más indirecta, elaborada y sutil (41). Su argumentación es demasiado larga y compleja para reproducirla en detalle en esta breve exposición. Pero en esencia se reduce a lo siguiente: distingue, con acierto, entre practiciones, que son los núcleos constitutivos de los mandatos o imperativos (y que no son proposiciones), y las normas, que son oraciones que expresan que determinadas practiciones son obligatorias, permitidas o prohibidas. Cada norma está, pues, referida a una practición. Ahora bien, cuando la practición a la que está referida una norma, puede deducirse de un conjunto especial de proposiciones, dicha norma resulta verdadera.

El problema consiste en examinar como es el conjunto de proposiciones del cual se deducen las practiciones. Según Castañeda, estos conjuntos (que él llama "contextos de legitimidad") contienen siempre proposiciones verdaderas sobre la asunción que ha hecho un conjunto de sujetos, de fines determinados. Pero asumir un fin, es asumir una practición. En efecto, quien asume un fin es porque decide realizarlo y para realizarlo hay que realizar una acción. O sea, el que asume un fin, asume la practición: *hacer tal cosa* (para alcanzar el fin). Las

proposiciones verdaderas que describen esta situación, describen, pues, practiciones. De estas descripciones, se deducen consecuencias. Y estas consecuencias describen, a su vez, practiciones. De esta manera se han deducido practiciones de proposiciones, pero presuponiendo, en el punto de partida, practiciones descritas por proposiciones. En último término, se encuentra en los planteamientos de Castañeda el mismo supuesto que se encuentra en los de Toulmin: para deducir pautas de comportamiento de proposiciones, se presuponen pautas de comportamiento. No hay, pues, deducción directa y exclusiva de normas a partir de premisas proposicionales. Para hacer la deducción hay, además, que incluir normas o, cuando menos, practiciones. La deducción es posible porque hay un paralelismo entre las normas y las proposiciones que las describen: determinadas practiciones se describen por medio de proposiciones, de éstas se deducen nuevas proposiciones y luego de estas últimas se pasa a las practiciones correspondientes (42).

### *II.2. Las normas son verdaderas porque tienen propiedades que también tienen las proposiciones*

Esta tesis es sostenida por Carlos Cossio. Las propiedades proposicionales que menciona son las siguientes:

1. La posibilidad de transformar la proposición en su equivalente expresión nominal. Así a toda proposición como "S es P", corresponde la expresión nominal "SP". Por ejemplo cuando digo: "Esta luz roja", estoy diciendo lo mismo que cuando afirmo: "Esta luz es roja".

2. Toda predicación es reflexiva en el sentido de que si digo: "S es P", puedo decir: "Yo juzgo que S es P".

3. Toda proposición tiene una forma determinada, pues de otra manera no sería juicio. Esta forma es la predicativa (43).

Según Cossio las normas tienen la primera propiedad porque los agentes que deben cumplirlas son conceptualmente equivalentes a lo prescrito por la norma. Así, el sustantivo "inquilino" significa exactamente lo mismo que la norma: "El inquilino debe pagar el alquiler, conservar la casa en buen estado, etc." Fuera de que es muy dudoso que una expresión nominal sea equivalente a su correspondiente predicativa y de que el ejemplo dado por Cossio es oscuro, no hay razón para llegar a la conclusión de que la coincidencia señalada haga pensar que la norma es una proposición. En cuanto a la segunda propiedad, Cossio dice que mientras no tiene sentido hablar reflexivamente en relación a las órdenes, sí lo tiene en relación a las normas. Así, no tiene sentido decir: "Ordeno que cierres la puerta", pero sí lo tiene: "Debe ser que el inquilino debe pagar su alquiler". A nosotros nos parece todo lo contrario. La primera expresión sí tiene sentido y se usa con frecuencia cuando el que recibe la orden: "haz tal cosa", da la im-



presión de no estar dispuesto a cumplirla. El segundo tipo de expresión no la hemos escuchado ni leído nunca en ningún texto jurídico.

Según Cossio, así como toda proposición tiene una forma constitutiva que es la predicativa, toda norma tiene una forma que es la de un "deber ser" (hablando en términos modernos, tendría forma deóntica). Este argumento no puede utilizarse para demostrar que las normas son proposiciones, pues como toda expresión que pertenece a un *tipo determinado*, una norma debe tener una forma característica que la diferencia de las expresiones que no son normas.

### *II.3. Las normas como las proposiciones pueden ser objetos de actitudes proposicionales (44)*

Este argumento es utilizado por Castañeda (45). Así como se puede decir de una proposición que es verdadera, falsa, probable, necesaria, etc., así también se pueden decir las mismas cosas de las normas. Pero cuando se analiza el lenguaje jurídico y ético que se emplea tanto en la vida cotidiana como en el ejercicio profesional (abogados, jueces, sacerdotes, moralistas, etc.), se ve que, precisamente, las actitudes que se asumen en relación a las normas son completamente distintas de las actitudes proposicionales. Supongamos que una persona hace una pregunta sobre el artículo 45º de un determinado Código Civil. A nadie se le ocurrirá preguntar si dicha norma es verdadera o falsa, si es probable o improbable, si es verificable o inverificable, etc. Lo que se pregunta es si es justa o injusta, si aún está vigente o ha sido derogada por un nuevo código, si es fácil o difícil de cumplir, etc. Y lo mismo sucede con las normas morales. Cuando alguien quiere informarse sobre alguna norma moral, por ejemplo si es ético ayudar a nuestros semejantes, nadie responde, esa norma es probable, o esa norma podría ser verdadera, etc. El análisis de las *actitudes normativas* muestra que, aunque pudiera haber tal vez algunas coincidencias, en lo esencial, son irreductibles las unas a las otras.

### *Las normas pueden unirse mediante conectivos lógicos (46)*

Esto es cierto, pero en este caso la utilización del conectivo se hace de manera diferente. Por ejemplo, si se trata de una proposición " $p \wedge q$ ", el conectivo se usa para enunciar dos hechos. Si los hechos existen, la proposición es verdadera; si por lo menos uno de ellos no existe, es falsa. Pero cuando se trata de normas, la expresión " $N \wedge M$ " no enuncia hechos, sino prescribe comportamientos obligatorios (permitidos, prohibidos). Que estos comportamientos existan o no, no influye para nada en la pretensión de normatividad de la norma indicada. La posibilidad de unir expresiones mediante conectivos lógicos, no reduce las expresiones reunidas a proposiciones, pues entonces las órdenes y las prescripciones que, según Castañeda, no son proposiciones, resultarían proposiciones.

### *Las normas no pueden fundamentarse científicamente*

Hasta el momento hemos refutado (o intentado refutar) los principales argumentos que se han esgrimido para demostrar que las normas son proposiciones. Las anteriores consideraciones permiten ya colegir que las normas no pueden fundamentarse científicamente porque no son ni verdaderas ni falsas y, como creemos haber mostrado, sólo lo que se relaciona con la verdad y la falsedad puede ser fundamentado científicamente.

Pero hasta el momento no hemos desentrañado la razón de esta imposibilidad (47). ¿Por qué, en efecto, una norma no puede ser ni verdadera ni falsa? La razón nos parece bastante obvia. *Una norma no puede ser ni verdadera ni falsa, debido a su naturaleza prescriptiva.* Una norma está siempre constituida por una prescripción obligatoria (permissiva o prohibitoria). Esto significa que las normas son oraciones que no se refieren a mundos fácticos sino a *mundos deseados*. Cuando se apela a una norma para imponer a alguien, ética o jurídicamente, una pauta de comportamiento, lo que se quiere es transformar el mundo. La norma no dice cómo será el mundo dentro de un tiempo determinado, como puede decirlo una predicción científica, sino como *se quiere que sea* (como debe ser). Por eso tampoco puede tener una verdad predictiva.

Una proposición en cambio está siempre referida a un mundo fáctico, es decir, a un mundo que *fue*, que *es* o que *será* de tal o cual manera.

Esto no significa que la voluntad no pueda haber intervenido en la conformación de dicho mundo. Pero intervenga o no la voluntad, el mundo descrito por la proposición *es en sí*, lo que intenta la proposición es revelarnos *cómo es*. Toda proposición es, en último término, *descriptiva*. Por eso tiene sentido decir que es verdadera o falsa, porque lo que pretende es decir cómo es el mundo, cómo fue, o cómo será. La proposición, de acuerdo con lo dicho, depende, para ser aceptada (es decir para ser verdadera) de la estructura del mundo (mundo real o ideal). La norma, en cambio, es todo lo contrario. No trata de decirnos cómo es, ha sido o será el mundo, sino cómo se quiere que sea el mundo. *Por eso su aceptación no depende de la estructura del mundo.* La estructura del mundo puede ser completamente diferente de como lo exige la norma, y la norma sigue siendo válida. Por eso lo que interesa *no es que la norma refleje el mundo, sino que el mundo refleje la norma.* Y por eso no tiene sentido decir que una norma es verdadera o falsa. Sólo tiene sentido decir que es buena o mala, justa o injusta, que está vigente o derogada, que se cumple o no se cumple, que está en uso o en desuso. Ahora comprendemos por qué las *actitudes normativas* son tan diferentes de las actitudes proposicionales.

### *Sistemas normativos y conocimiento científico*

Es importante observar que el hecho de que las normas no puedan funda-

mentarse científicamente no significa que sea imposible abordar científicamente el estudio de los sistemas normativos. Dada una norma o un conjunto de normas, es posible adquirir conocimiento sobre ellas de múltiples maneras. Y naturalmente este conocimiento puede, como todo conocimiento, ser verdadero o falso, y como tal, puede ser fundamentado científicamente. Para no alargar demasiado la exposición, nos limitamos a mencionar algunos de los principales casos en los que se puede relacionar el conocimiento científico con las normas y a comentarlos brevemente.

I. *Descripción de las normas y de los sistemas normativos.* En estos casos la descripción puede ser verdadera o falsa. Su verdad se funda en su adecuación o inadecuación con los objetos descritos (normas).

II. *Análisis de la solución de casos, hecha por el juez* (de un problema normativo). En este aspecto no se trata de saber si las normas que emplea el juez son verdaderas o falsas, ni siquiera si son justas o injustas, sino si están bien o mal aplicadas. Alchourrón y Bulygin han llamado a este tipo de problemas "problemas normativos" y, en nuestra opinión, han mostrado que se pueden abordar científicamente (48).

III. *Problemas de interpretación de las normas.* Se trata de un problema sumamente difícil, sobre el cual los filósofos clásicos del derecho han escrito miles de páginas conteniendo enormes cantidades de vaguedades. Gracias al progreso de la semántica científica se está comenzando a abordar el problema con el rigor exigible en relación a cualquier tipo de conocimiento que pretenda ser científico. Hay muchos intentos de analizar con rigor el problema de la interpretación de las normas y ya se han propuesto diversas semánticas posibles, algunas muy interesantes (49). Sin embargo el problema general está aún muy lejos de ser resuelto debido a las dificultades intrínsecas que se presentan en toda semántica referida a conceptos empíricos. Las normas utilizan estos conceptos. Es cierto que muchos conceptos jurídicos se definen a priori y que, en estos casos, se puede lograr precisión aceptable. Pero lo que dificulta el análisis de las significaciones es que las normas prescriben pautas de conducta determinadas y que estas pautas sólo pueden ser formuladas utilizando conceptos empíricos. Por otra parte, debido a que las normas exigen que se cree un mundo deseado, cualquier sistema normativo remite a la voluntad de los que lo han elaborado o, simplemente, de quienes lo aceptan en caso de que se trate de un sistema ético. O sea, en toda interpretación hay que tomar en cuenta la *intención* de una persona o de un grupo de personas y esto complica enormemente el problema. Si a esto agregamos los problemas producidos por los procesos de ideologización, nos damos cuenta de que para interpretar adecuadamente un conjunto de normas tenemos que efectuar delicados análisis contextuales. Todo esto muestra las dificultades con las que tiene que enfrentarse una teoría de la interpretación normativa. Sin em-

bargo, en principio, nada impide que, por lo menos en gran parte, el problema de la interpretación de las normas pueda abordarse de manera científica.

IV. *Aspecto deductivo de los sistemas normativos.* En los últimos años se han desarrollado una serie de sistemas deónticos que, a pesar de sus lagunas, pueden ser considerados como científicos. Es sumamente importante observar que, a pesar de que las normas no son proposiciones, es posible *deducir* unas normas de otras. Esto ha abierto un nuevo horizonte en relación a la teoría de la deducción, especialmente, en relación al concepto de *consecuencia lógica*. De manera general puede decirse lo siguiente. La deducción no puede considerarse únicamente como una conexión entre verdades, tal como la concibió la lógica clásica. La conexión entre verdades es un caso particular de las estructuras deductivas: cuando se establece entre proposiciones. Pero puede haber estructuras deductivas en las que las premisas y las conclusiones no sean proposiciones. Lo fundamental de una consecuencia lógica no es que, cuando se deriva una oración de otra u otras, la verdad de las primeras se conserve en la consecuencia. Lo fundamental es que se conserve algo, sí, pero que no tiene por qué ser la verdad. En el caso de las normas, lo que debe conservarse, es obvio: es la *normatividad*. Si de premisas normativas se deduce una conclusión, esta conclusión debe ser, a su vez, una norma. Partiendo del caso de las proposiciones y de las normas, se puede generalizar el concepto de deducción mediante un principio que podría llamarse: *principio de la conservación de los rasgos constitutivos de los elementos que intervienen en las estructuras deductivas*. En cada caso, estos rasgos deben ser determinados. Tal vez podría decirse lo siguiente (aunque habría que analizar mucho más a fondo el problema para llegar a resultados realmente aceptables): el principio de la conservación se refiere a dos cosas: de un lado, se conserva lo esencial de los elementos que funcionan como premisas. Por ejemplo si son proposiciones, las consecuencias tienen que ser proposiciones; si son normas, las conclusiones tienen que ser normas; si son preguntas, las conclusiones tienen que ser preguntas, etc. Y además debe conservarse alguna característica especial, que sería típica en relación a cada tipo de elementos que intervienen en la estructura deductiva. Por ejemplo, de premisas verdaderas no pueden deducirse conclusiones falsas, de normas vigentes no pueden deducirse normas derogadas (si efectivamente se han derogado, entonces el sistema legal adolecería de una contradicción). Habría que investigar el asunto en relación a otros tipos de elementos, como preguntas, problemas, valores, etc.

V. Por último, creemos que puede abordarse científicamente el problema que plantea la utilización instrumental de los sistemas normativos. Un sistema jurídico o ético se puede utilizar de manera consciente o inconsciente (recordemos los procesos de ideologización) para alcanzar determinados fines, es decir, para que los miembros de la colectividad se comporten de una manera y no de

otra. En este caso nos encontramos ante un problema cognoscitivo. Puede analizarse, con buenas probabilidades de acierto, si un sistema legal es más eficaz que otro para lograr que la colectividad se comporte de la manera deseada. O sea, se trata de un caso de optimización muy complejo y difícil de resolver de manera completa pero que, en principio, puede plantearse de manera científica.

*¿Pueden fundamentarse de alguna manera las normas?*

La conclusión a que hemos llegado es inquietante. En efecto, si las normas no pueden fundamentarse científicamente, quiere decir que no existe la posibilidad de ponerse de acuerdo sobre su valor intrínseco. La historia de la humanidad parece confirmar este hecho. También lo confirma la historia de la ética: la filosofía moral nunca ha podido avanzar "por el seguro camino de la ciencia".

Nos parece, sin embargo, que hay una salida. Paradójicamente, aunque la validez de las normas no puede fundamentarse racionalmente, *es posible saber cuando una norma es o no racional*. Nos nos referimos a la racionalidad instrumental considerada genéricamente, porque en este sentido cualquier norma es racional si tiene eficacia para encauzar la conducta de la manera deseada. Sin embargo, el hecho de que una norma sea racional significa que tiene una eficacia sui generis que le permite encauzar la conducta colectiva de manera racional. Veamos, en la forma más apretada posible, en qué consiste la racionalidad de la conducta.

El significado de la palabra "racional" ha sido analizado de muchas maneras diferentes. Pero, como hemos visto en los capítulos I y III, en todos los análisis, explícita o implícitamente, se encuentra una nota común: la nota de *no arbitrariedad*. De acuerdo con esta acepción del término "racional", es obvio que una norma (moral o jurídica) no puede ser racional si las consecuencias de su aplicación consisten en mantener la arbitrariedad existente en el sistema social o en aumentarla. Contrariamente, si su aplicación contribuye a disminuir o eliminar la arbitrariedad del comportamiento social (de manera parcial o total), entonces dicha norma es racional. Hemos establecido una condición necesaria de la racionalidad de las normas. En el nivel teórico, para que una proposición sea verdadera debe cumplir una serie de condiciones de suficiencia (ser un principio lógico, o ser deducida de proposiciones verdaderas mediante las reglas de la lógica, ser verificable, etc.). Pero en el nivel práctico la no arbitrariedad es, además de condición necesaria de racionalidad, *condición suficiente*. Un sistema normativo cuya finalidad sea la eliminación de la arbitrariedad en el comportamiento social, es intrínsecamente racional (50) (51).

Como ya hemos dicho, creemos que *no puede demostrarse racionalmente que se debe ser racional*. Ayer está en lo cierto cuando afirma que la actitud normativa en ética se debe a motivos emocionales (52). La decisión de actuar racionalmente, es decir de actuar de manera no arbitraria frente a nuestros semejan-

tes, no se debe a que existen evidencias racionales que nos imponen esta decisión con evidencia incontestable. Pero no se trata de una decisión cualquiera. Después de todo, el *ideal de vida racional*, formulado de manera sistemática por Platón (53) ha dado origen a la filosofía y a la ciencia y es una vigencia constitutiva de nuestra civilización que ha tenido un impacto formidable en la historia moderna. En último término toda la historia gira entre dos polos: el dominio irracional de unos hombres sobre otros, o la armonía social fundada en el comportamiento no arbitrario, es decir, racional, de los miembros de la colectividad.

Las anteriores consideraciones permiten llegar a la siguiente conclusión: *las normas no pueden fundamentarse científicamente, pero pueden ser racionales*. Si se decide que los sistemas normativos (éticos y jurídicos) tengan como finalidad la eliminación de la arbitrariedad (o sea la eliminación de los modelos sociales en que impera la dominación de unos hombres sobre otros), entonces el problema se reduce a un problema instrumental, completamente diferente del problema referido a la persecución de fines cualesquiera, puesto que la racionalidad sólo puede adquirirse si el fin perseguido es la eliminación de la arbitrariedad. Pero, al fin y al cabo, problema instrumental. El problema puede, entonces, plantearse de la siguiente manera: ¿qué normas éticas y jurídicas deben utilizarse para eliminar (totalmente como ideal, progresivamente en la práctica) la arbitrariedad en el comportamiento social? Este problema es de optimización y, en principio, a pesar de las dificultades de detalle que pueda presentar, puede tratarse científicamente.

## NOTAS

1. Mencionamos la escuela de Piaget porque aunque en algunos de sus aspectos está bastante cercana de la escuela intuicionista, en otros se aleja de ella.
2. A veces estos esfuerzos tienen éxito y logran demostrar que una verdad que parecía fundamentada científicamente, en realidad no lo estaba. En este caso se puede producir, si la teoría considerada es importante, una auténtica revolución científica. Pero desde luego, la verdad que se considera ahora como infundada, será pronto reemplazada por una nueva verdad, que está, en comparación a la anterior, mejor fundamentada.
3. Pierce, 1955. *Philosophical writings of Pierce*, Caps. 4 y 10. Dover Publications.
4. James, 1964. "Pragmatismo" (Conferencia segunda). Aguilar 1965. *El significado de la verdad*; Bs. Aires.
5. Ortega y Gasset. *Obras completas*, III, págs. 157 y sgts. IV, págs. 99 y sgts.
6. Cassirer, 1953. Cap. VII, esp., págs. 322 y sgts.

7. Husserl, 1950. "Vernunft und Wirklichkeit". *Ideen*. 1929. "Investigación sexta". *Investigaciones lógicas*.
8. Carnap, 1966; especialmente caps. 27, 28.
9. Hegel, a pesar de que, con excepción de la verdad del conocimiento absoluto, sostiene que ningún conocimiento perteneciente a las ciencias particulares puede aspirar a la permanencia, reconoce en diversas oportunidades, de manera explícita, que toda ciencia está referida a la verdad, que la verdad no se establece de manera arbitraria y que la verdad científica presenta mayor grado de seguridad que la del conocimiento vulgar. Ver, entre otros muchos textos que podrían citarse, el Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu* y la primera sección de la *Filosofía de la Naturaleza*; especialmente el parágrafo 267 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.
10. Marx. *L'idéologie allemande*, págs. 23, 24.
11. Engels. *Anti-Dühring*. Caps. XII y XIII.
12. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*. Caps. II y III.
13. Entre algunos neomarxistas modernos se encuentra constantemente la convicción de que la fundamentación científica es fundamentación de la verdad. La teoría de la ideología no se opone a esta concepción, sino más bien la complementa y refuerza. Sobre este punto ver Althusser: *Para leer "El Capital"*.
14. La mayor parte de los filósofos griegos, incluso Platón, adoptan la teoría de la correspondencia (Cratilo, 385b). En la filosofía moderna la adoptan y hacen contribuciones importantes a ella, Locke, Spinoza y sobre todo Leibniz. Pero incluso los filósofos idealistas que parecen estar tan alejados de esta concepción, no pueden comprenderse sin ser referidos a ella. Toda la teoría del conocimiento absoluto de Hegel no es sino el intento desesperado de superar la limitación que impone a la verdad el hecho de que el concepto sea diferente de la cosa que le corresponde. Para Hegel, el conocimiento verdadero debe coincidir de manera total con lo conocido. Pero la única manera en que esta coincidencia sea total y perfecta es que el conocimiento sea idéntico con lo conocido. En este sentido el idealismo viene a ser una exacerbación de la teoría de la correspondencia.
15. Tarski, 1956, pág. 155. Tarski utiliza la palabra "oración" (sentence) en lugar de proposición. Nosotros utilizamos las dos palabras como sinónimos. La brevedad de la exposición no permite entrar en detalles sobre las dificultades que presenta la definición cuando se aplica a los lenguajes naturales. Pero nada de esto es necesario para comprender las argumentaciones que siguen.
16. Sobre el concepto de término teórico ver, entre muchos: Carnap, 1966; Braithwaite, 1964; Bunge, 1967; Bunge, 1969; Bunge, 1973.
17. Sobre estas dificultades y sobre la elaboración de modelos hipotéticos, ver Bunge, 1973.
18. El hecho de que, al lado de las normas que establecen una obligación, haya normas permisivas, no resta generalidad a nuestro análisis. Toda permisión supone, de alguna manera, la obligación de respetarla. Desde el punto de vista lógico, la obligación puede utilizarse para definir la permisión y viceversa. Pero es indudable que el carácter de obligación es la nota fundamental de la normatividad, pues no es concebible un sistema normativo en

que no existan sino permisiones. En cambio puede concebirse un sistema de normas que no contenga sino normas obligatorias. En éste las permisiones no son sino una consecuencia lógica de las obligaciones pues si algo es obligatorio, debe estar permitido hacerlo.

19. Leibniz. "Definitio justitiae universalis". Sobre este opúsculo ver: Couturat, 1901.
20. Platón, especialmente *La República* (586d, 587a, 441e, 534e). En *Las Leyes* sostiene la notable teoría según la cual toda ley debe ir acompañada por una fundamentación capaz de convencer a los miembros de la comunidad que la ley es buena. Aunque no dice explícitamente que la fundamentación debe ser racional, esta característica se desprende claramente del contexto (722, 723). Platón es, a todas luces, el primero en concebir la conveniencia de la "exposición de motivos".
21. Grothius. *De jure belli ac pacis*. Prólogo. Primera Parte, Cap. 1. Sobre la concepción jusnaturalista de las normas, ver Walzel, 1971.
22. Pudendorf es más bien una excepción entre los jusnaturalistas de la época, pues no considera que los principios supremos del derecho son verdades evidentes como las lógicas y matemáticas sino verdades inductivas derivadas de la observación de la naturaleza humana. Sobre este punto ver Walzel, 1971, Cap. III, 4. Sin embargo ello no significa que Pudendorf considere que las normas no son proposiciones.
23. Sobre las coincidencias estructurales de los diversos sistemas lógicos, ver Miró Quesada, 1976.
24. Una fórmula como  $\text{ExFx} \supset \forall \text{xFx}$  sólo puede ser verdadera en un universo de un elemento, pero de ninguna manera puede ser válida.
25. Un argumento decisivo en favor de la evidencia de las propiedades de los números naturales es que los propios formalistas, cuando pretenden demostrar la consistencia de un sistema formal de manera confiable (obteniendo el máximo de seguridad exigido por todo intento de fundamentación científica) utilizan la aritmética intuitiva.
26. Cuando decimos que no es posible convencer racionalmente a nadie que ciertas normas deben acatarse, etc., nos referimos a las normas consideradas en sentido absoluto, no instrumental. Como mostramos más adelante, desde el punto de vista instrumental (imperativo hipotético), un sistema normativo puede ser perfectamente racional.
27. Sobre la existencia de sistemas éticos contrapuestos e irreductibles unos a otros, ver Sambarino, 1959.
28. Los principales teóricos de la *intuición emocional* son Scheler, 1916 y Hartmann, 1932.
29. Sobre las críticas que pueden hacerse a la teoría de la intuición emocional y al objetivismo de los valores ver Frondizi, 1958. También Miró Quesada, 1977.
30. Petraschek, 1937.
31. Kaufman, 1946.
32. Cossio, 1951.



33. Kalinowski, 1967; Castañeda, 1975.
34. Algunas normas se enuncian en forma indicativa, lo que puede dar la impresión de que describen hechos que son proposiciones. Por ejemplo, la Constitución del Perú: "El Perú es República democrática". Esto se debe a que en castellano (y en la mayor parte de los lenguajes naturales) las expresiones normativas pueden expresarse con gran flexibilidad y muchas veces no es necesario que tengan operadores deónticos. "El Perú es República democrática" es, en realidad, una redundancia, pues significa que todo aquel que viva en el Perú deberá cumplir ciertas normas y goza de ciertas garantías (normas prohibitivas frente al Estado y a los otros miembros de la colectividad). Y es el cumplimiento de estas normas lo que hace que el país sea una democracia.
35. Toulmin, 1950.
36. Castañeda, 1975. Castañeda da varias definiciones de norma verdadera que, en nuestro concepto, no son equivalentes. Una de ellas corresponde a la teoría de la verificación (Cossio) con el agregado que tiene que hacer una conexión inferencial entre las premisas (que pueden ser fácticas y/o practicionales) y la verdad de la proposición que enuncia la práctica exigida por la norma. En lo que sigue analizamos la definición que considera que una norma es obligatoria si del contexto de legitimidad se puede deducir la práctica correspondiente (que no es una proposición) (pág. 248).
37. Kerner, 1966.
38. Hare, R.M., 1952.
39. Tarski, 1956.
40. Sobre este punto ver: Miró Quesada, 1976.
41. Castañeda, 1975, págs. 117, 248, 263.
42. Sobre este proceso, que llamamos "paralelismo normativo-proposicional" ver: Miró Quesada, 1956.
43. Cossio, 1951.
44. Sobre el concepto de *actitud proposicional*, ver Quine, 1970.
45. Castañeda, 1975, pág. 182.
46. Castañeda, 1975, *Ibid.*
47. Entre los numerosos filósofos que piensan que las normas no son proposiciones podemos citar a García Maynes, 1959; Klug, 1966; Schreiber, 1967; Ross, 1968; Bulygin, 1963; Alchourrón y Bulygin, 1971; Vernengo, 1972; Von Wright, 1957 (prefacio); Geach, 1972 (implícitamente), etc.
48. Alchourrón y Bulygin, 1971.
49. Creemos que la lógica contextual de Goddard y Routley podría ser muy útil, previas modificaciones del caso, para el análisis científico de los problemas de interpretación

que plantea la relación de las normas con su contexto cultural social. Sobre lógica contextual ver: Goddard y Routley, 1973.

50. Para mayores detalles sobre la relación entre el concepto de razón y el de no arbitrariedad, ver: Miró Quesada, 1976.
51. Sobre las dificultades en el análisis del concepto de arbitrariedad, ver capítulo III, *Horizonte problemático*, V.
52. Ayer, 1936.
53. El planteamiento que hacemos está en la línea de la gran filosofía racionalista. Platón, los jusnaturalistas, Spinoza, Leibniz, lo van formulando cada vez con mayor precisión. Kant lo lleva a su más alta expresión dentro de los medios analíticos disponibles en la época. Modernamente, proviniendo de posiciones muy diferentes y utilizando lenguajes distintos, pueden citarse a Russel, 1949, 1967 y muchísimos otros trabajos; Perroux, 1964, 1974, Rawls, 1971. Creemos, sin embargo, que el concepto de no arbitrariedad como base permite sistematizar el análisis con mayor rigor que con los usualmente empleados y es especialmente conveniente para aclarar los problemas que plantea el análisis del concepto de acción racional y para obtener algunos resultados aceptables.

## BIBLIOGRAFIA

ALCHOURRON, C.E.

- 1969 Logic of Norms and Logic of Normative Propositions, *Logique et Analyse*, 12, pp. 242-268.

ALCHOURRON, C.E. y BULYGIN, E.

- 1971 Normative Systems, Wien, New York.

ALTHUSER, L. y BALIBAR, E.

- 1969 Para leer el Capital, Siglo XXI, México, Argentina, España.

AYER, A.

- 1936 Language, Truth and Logic, Dover Publications Inc., New York.

BRAITHWAITE

- 1964 Scientific Explanation, Cambridge University Press, Cambridge.

BULYGIN, E.

- 1963 Algunas consideraciones sobre la aplicación de la lógica al derecho, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires.

## BUNGE, M.

- 1967 La investigación científica, Ariel, Barcelona.  
1969 Foundations of physics, Springer-Verlag, New York.  
1973 Philosophy of physics, Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston.

## CARNAP, R.

- 1966 Philosophical Foundations of Physics, Basic Books, Inc., New York, London.

## CASSIRER, E.

- 1953 El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, Fondo de Cultura Económica, México.

## CASTAÑEDA, H.N.

- 1975 Thinking and doing, Reidel Publishing Company, Dordrecht.

## COSSIO, C.

- 1951 Las posibilidades de la Lógica Jurídica según la Lógica de Husserl, Instituto de Filosofía del Derecho y Sociología, Buenos Aires.

## COUTURAT, L.

- 1901 La logique de Leibniz, Felix Alcan, Paris.

## ENGELS, F.

- 1950 Anti-Dühring, Editions Sociales, Paris.

## FRONDIZI, R.

- 1958 ¿Qué son los valores?, Fondo de Cultura Económica, México.  
1977 Introducción a los problemas fundamentales del hombre, Fondo de Cultura Económica, México.

## GARCIA MAYNEZ, E.

- 1959 Ensayos filosófico-jurídicos, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

## GEACH, P.T.

- 1972 Logic Matters, Basil Blackwell, Oxford.

GROTHIUS, H.

1925 *De Jure Belli ac Pacis*, Oxford University Press, Oxford.

HARE, R.M.

1952 *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford.

HART, H.L.A.

1962 *Derecho y moral (Contribuciones a su análisis)*, Ediciones Depalma, Buenos Aires.

HARTMANN, N.

1932 *Ethics*, George Allen & Unwin Ltd., London; The Macmillan Company, New York.

HEGEL, W.F.

1931 *The phenomenology of mind*, The Macmillan Company, New York.

1971 *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Porrúa, México.

HUSSERL, E.

1929 *Investigaciones Lógicas*, Biblioteca de Occidente, Madrid.

1952 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Tübingen.

JAMES, W.

1959 *El significado de la verdad*, Thesis, Lima.

1965 *Pragmatismo (Conferencia Segunda)*, Aguilar, 1965.

KALINOWSKI, G.

1967 *Le problème de la vérité en morale et en droit*, E. Vitte, Lyon.

KAUFMAN,

1946 *Metodología de las Ciencias Sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.

KERNER,

1966 *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford.

- KLUG, U.  
1966 Problemas de filosofía del derecho, Sur, Buenos Aires.
- LENIN, W.I.  
1966 Materialismo y empirio-criticismo, Grijalbo, México.
- MARX, K.  
1962 L'idéologie allemande, Editions Sociales, Paris.
- MIRO QUESADA, F.  
1956 Problemas fundamentales de la lógica jurídica, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.  
1976 Sobre el concepto de razón, Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. I, N° 3, pp. 183-191.
- PERROUX, F.  
1964 Aliénation et création collective, Institut de Science Economique appliquée, Paris.  
1974 L'économie de la ressource humaine, en Mondes en Développement, 7, Editions Techniques et Economiques.
- PETRASCHEK, K.  
1937 System der Rechtsphilosophie, Herder, Freiburg.
- PIERCE, Ch. S.  
1955 Philosophical Writings, Caps. 4 y 5, Dover Publications, New York.
- PLATON  
1953 Cratilo, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- RAWLS, J.  
1971 A theory of justice, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- ROSS, A.  
1968 Directives and norms, Routledge and Kegan Paul, London, New York.

- ROUTLEY R. (Goddard, L. and)  
1973 The logic of significance and context, Scottish Academic Press, Edinburgh and London.
- RUSSELL, B.  
1949 The scientific outlook, George Allen & Unwin, LTD, London.  
1967 The autobiography of Bertrand Russell, George Allen & Unwin, LTD.
- SAMBARINO, M.  
1959 Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
- SCHELER, M.  
1916 Der Formalismus in der Ethik und die materials Wertethik, Halle, Berlin.
- TARSKI, A.  
1956 Logic, Semantics, Metamathematics, Oxford University Press, Oxford.
- TOULMIN,  
1950 An Examination of the Place of Reason in Ethics, Cambridge University Press.
- VERNENGO, R.  
1972 Curso de Teoría General del Derecho, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1972.
- VON WRIGHT, G.H.  
1957 Logical Studies, Routledge and Kegan Oaul, London.
- WALZEL,  
1971 Introducción a la filosofía del derecho, Aguilar, Madrid.

## LOGICA JURIDICA

## V.— LAS REDUNDANCIAS DE LA CONSTITUCION

El título de este ensayo puede dar la impresión de que se trata de una crítica a la Constitución del 79. En efecto, la palabra "redundancia" se utiliza, por lo general, en sentido negativo. Se dice de un discurso que ha sido pesado porque ha estado lleno de redundancias y, cuando se formaliza una teoría, se trata de que sus axiomas no sean redundantes (1). Esto se debe a que, en la mayor parte de los casos, la *redundancia* es decir, la repetición, no sólo no es necesaria sino que es inelegante y alarga indebidamente el discurso o el texto. Pero, en ciertos casos, la redundancia puede ser necesaria. Por ejemplo, cuando se trata de comunicar una idea compleja y difícil que exige un gran esfuerzo de atención para ser bien comprendida. Por eso la enseñanza pedagógica es redundante. Desde luego, hay un límite: la redundancia no debe extralimitarse, no debe sobrepasar lo estrictamente necesario para el buen logro de la intelección. Lo mismo sucede cuando se trata de defender grandes principios. Un principio, sea cual sea su índole, se enuncia, con frecuencia, por medio de oraciones de significación extraordinariamente rica de manera que es, a veces, difícil captar esta significación en la plenitud de su sentido. La dificultad se acentúa cuando se trata de principios aplicables a hechos empíricos como sucede, por ejemplo, con los principios éticos o jurídicos. En estos casos hay que insistir sobre una serie de aspectos significativos que están contenidos en el significado principal de la oración que los expresa. Muchos de ellos se pueden captar directamente cuando se enuncia la expresión del principio. Pero otros son mucho más sutiles y, aunque están contenidos en dicha significación, no pueden captarse tan directamente. Algunos de ellos, incluso, sólo pueden aprehenderse en la plenitud de su sentido después de largos y sutiles análisis que, no pocas veces, contienen aspectos deductivos.

El caso de los *derechos humanos* es típico: todos ellos están profunda y directamente relacionados con el principio supremo del humanismo: *todo ser humano debe ser considerado como un fin en sí y no como un medio o instrumento*.

Este principio es una *condición necesaria* de la protección de los derechos humanos en una sociedad histórica. Es decir, si no se cumple, no puede mante-



nerse ningún derecho humano. No puede mantenerse porque el incumplimiento significa que los ciudadanos de la sociedad mencionada están siendo utilizados como instrumentos o medios. Y este hecho hace imposible que se respeten sus derechos humanos. Un derecho humano es un derecho que protege la condición humana del ciudadano. Y la esencia de esta condición es la libertad de la persona para elegir sus propios fines. En este sentido, *el ser tratado como instrumento* es esencialmente antihumano, porque la esencia del instrumento es que una persona distinta de él, le imponga los fines. El instrumento no puede elegirlos; si los eligiera dejaría ipso facto de ser instrumento. En cambio sería persona pues ser persona es, precisamente, eso: ser capaz de elegir los propios fines.

Ahora bien, nuestra Constitución del 79, en el artículo 1º del Capítulo I del Título I, proclama que *la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado*. En consecuencia, si la persona es el *fin supremo* de la sociedad y del Estado, quiere decir que bajo ninguna circunstancia puede ser considerada como instrumento. Pues si así fuera, habría un fin más alto que la persona en relación al cual sería medio. Pero un *fin supremo* no puede subordinarse a un fin superior, pues de otra manera no sería fin supremo. El artículo 1º coincide, así, plenamente con el principio supremo del humanismo.

Esta coincidencia hace que los artículos del Capítulo I y, en general, sobre derechos de la persona puedan *deducirse* del artículo 1º. Pero no se trata de una deducción simple, en que la única premisa es dicho artículo. Se trata más bien de una deducción fundada en lo que prescribe dicho artículo como *condición necesaria*. Si la máxima: todo ser humano es un fin en sí y no debe ser tratado como medio o instrumento por otros seres humanos, es una *condición necesaria* de la protección de los derechos humanos, entonces todo aquello que se oponga a ella debe ser evitado. Y darse cuenta de qué cosas se oponen a la máxima es algo que se impone por sí mismo. Por ejemplo sin libertad ninguna persona puede ser fin en sí, pues la falta de libertad reduce a la condición de instrumento. En consecuencia, de este hecho se *deduce* que toda persona debe gozar de libertad. El derecho a la libertad es, así, automáticamente, un derecho humano.

La reflexión sobre la necesidad de considerar a toda persona como fin en sí y no como medio o instrumento, conduce, así, a dos niveles: en el primero se encuentra todo aquello que atenta contra la máxima, es decir, contra la *condición necesaria*; en el segundo está el proceso deductivo a través del cual se deduce el derecho humano correspondiente. Puede, por eso, afirmarse que partiendo de la proclamación de que la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado, *se pueden deducir* todos los derechos humanos que corresponden a los ciudadanos. Desde luego, para hacer la deducción hay que señalar, antes, las circunstancias que atentan contra el fin supremo (o la máxima). En este sentido puede considerarse que los artículos de la Constitución referentes a la protección

de los derechos humanos son *redundantes* puesto que basta el artículo primero para poder derivar todos los demás. Esto significa lo siguiente: si nuestra Constitución no tuviera sino este artículo referente a la persona como fin supremo de la sociedad y del Estado, cada vez que se produjera un hecho que fuese contrario a considerar a la persona como fin supremo, se podría *deducir* que dicho hecho no debería haberse producido. Esto es, en esencia, lo que dicen los restantes artículos sobre derechos humanos.

Pero, desde luego, debido a la importancia que tiene para la Constitución que la persona humana pueda considerarse como un fin supremo, los demás artículos referentes a la protección de los derechos humanos, aunque teóricamente redundantes, están correctamente incluidos. Por más que se confíe en la capacidad deductiva de quien maneja la Constitución, nunca se puede tener la seguridad de que va a ser correctamente aplicada. Por eso, la redundancia significa, en este caso, una mayor seguridad de que, a través de la protección explícita de los derechos humanos, el principio fundamental está suficientemente respaldado.

En lo que sigue tratamos de mostrar como, partiendo del principio fundamental (la persona como fin en sí, la persona como fin supremo de la sociedad y del Estado), se pueden derivar los derechos humanos protegidos por la Constitución. Como sería demasiado largo hacer un análisis de todos los casos que están en la Carta Fundamental, nos limitamos sólo a algunos que consideramos especialmente ilustrativos. Los demás casos se resuelven aplicando la misma metodología y dejamos, por eso, su análisis al lector a guisa de ejercicio.

### *Dificultades semánticas*

Cuando se trata de analizar la deducción aplicada a premisas empíricas se presenta siempre un problema: los conceptos empíricos son borrosos, es decir, no tienen límites precisos de aplicación. Así, el concepto de persona presenta dificultades muy grandes al análisis. Por ejemplo, ¿desde cuándo puede considerarse que un organismo en gestación es una persona?, ¿cuáles son los caracteres constitutivos de la persona? Una persona debe poder pensar, hablar, comunicarse con otras personas. Pero un ser que sólo tuviera estas cualidades y careciera de sentimientos y emociones ¿podría ser considerado como persona? Pensemos en una situación cara a la ciencia ficción: una raza superinteligente llega de lejanas regiones del espacio y quiere conquistar la tierra. No tienen el menor sentimiento, la vida y la muerte de los seres humanos les es completamente indiferente; son incapaces de amar y de sufrir por otros. ¿Se les puede llamar personas? Y así, se podría seguir el análisis al infinito.

Otra dificultad es que las deducciones son *formales*, en el sentido de que las conclusiones se derivan de las premisas sin que intervenga para nada en la derivación el significado de las palabras extralógicas, llamadas "términos". No es

necesario comprender el significado de los *términos* que intervienen en las premisas y en la conclusión, es decir de las palabras referidas a objetos como "hombre", "casa", "principio", "estrella", "vibración", etc. Este hecho constituye el carácter formal de la deducción.

El que no sea necesario comprender el significado de los términos para poder saber si una deducción es correcta o no, permite superar en parte el problema de la vaguedad de las significaciones que se presenta cuando se utilizan términos empíricos. Pero, no permite superarlo por completo porque, cuando se utiliza una deducción en un análisis, lo que interesa es saber si la conclusión es verdadera o es una norma en caso de que se trate de un problema jurídico. Y para ello es necesario saber qué cosa significa la proposición o la norma que se ha deducido de las premisas. Esto remite al significado de las premisas. Cuando se sabe esta significación, el carácter formal de la deducción permite saber la significación de la conclusión sin mayores análisis pues si se encuentra en la conclusión una palabra que está por lo menos en una de las premisas, ya sabemos que su significado es el mismo en ambas. No es pues necesario plantearse problemas de interpretación en todos los pasos de la deducción.

### *El artículo 1º del Capítulo I del Título I*

Hechas las anteriores advertencias pasamos a desarrollar la tesis del presente ensayo: que todos los artículos sobre los derechos humanos contenidos en nuestra Constitución se pueden derivar del primer artículo, artículo que enuncia el principio supremo del humanismo.

Aunque ya hemos adelantado algunos conceptos sobre la relación entre el artículo 1º y el principio supremo no está demás, por tratarse de un punto fundamental, que profundicemos un poco el análisis para mostrar con la mayor claridad posible el mecanismo mediante el cual se hace la derivación. Es especialmente importante que nos demos bien cuenta de la significación de la expresión "fin supremo" referida a la persona humana, pues sólo comprendiendo bien lo que quiere decir podremos darnos cuenta de cómo, una vez determinadas las circunstancias que se oponen a que la persona sea el fin supremo, se pueden deducir los diferentes derechos humanos que deben protegerse.

El artículo nos dice lo siguiente:

Artículo 1º.— La persona humana es el *fin supremo* de la sociedad y del Estado. Todos tienen la obligación de respetarla y protegerla.

Este artículo remite a los conceptos de *persona* y de *fin supremo*. Por eso, para comprender lo que sigue tenemos que aclarar ambos conceptos.

El concepto de persona no presenta mayores dificultades salvo en los casos límites como, por ejemplo, cuando se discute el problema del aborto. Si la persona comienza a existir desde el momento mismo de la fecundación, entonces el

aborto no puede admitirse. En caso contrario es admisible. Pero no cabe duda que un ser humano por el hecho de nacer es persona. Aunque no posea aún todos los rasgos característicos como hablar, pensar y poder establecer relaciones comunicativas con otros seres humanos, se le considera persona pues, potencialmente, los tiene.

Además, el art. 1º nos dice que la *persona humana* es el fin supremo de la sociedad y del Estado (2). Y esto significa que la sociedad y el Estado deben esforzarse para que dicho fin se cumpla. Pero, por tratarse de un ser que se desarrolla tiene que ser considerado desde el comienzo como persona. Si no fuera así, se podría atentar contra su integridad y se podría frustrar su desarrollo, y no llegaría, entonces, a la plenitud de la personalidad. Se trata de una situación en cierto sentido paradójica: para que pueda llegar a ser persona, un ser humano debe ser considerado desde que inicia su desarrollo como persona. Pero ello se debe, precisamente, al significado de la expresión "fin supremo" y muestra, además, la profunda y sutil trabazón en que se relacionan las significaciones de algunas proposiciones o normas, especialmente cuando se trata de principios.

Además el nuevo código, con gran acierto, es muy explícito cuando se refiere a la persona y, salvo casos excepcionales, no presenta mayores dificultades de interpretación. Suponemos, por eso, en todo lo que sigue, que el término "persona" no presenta mayores problemas de interpretación y que el Código Civil de 1985 permite aclarar la inmensa mayoría de las veces las dudas que pudieran tenerse.

Veamos ahora el significado de la expresión "fin supremo". Ya hemos hecho un análisis preliminar al comienzo del capítulo. Pero la importancia del tema exige profundizarlo. En el uso corriente del lenguaje, la palabra "fin" tiene una significación relativa. Lo que es fin en relación a cierta situación personal o social, puede no serlo en relación a otras situaciones. O, lo que es lo mismo, lo que es fin en determinadas situaciones puede ser medio o instrumento en otras. Así, clavar un clavo para hacer un mueble es fin en el momento de hacerlo, pero es medio en relación a la construcción del mueble. El mueble es el fin de toda la ejecución, pero es un medio que puede servir para sentarse o para echarse, etc.

La posibilidad de un *fin*, de ser considerado como un *medio*, se presenta cuando los fines que se persiguen son *técnicos*. Un fin es técnico cuando se persigue para lograr algo que lo trascienda, es decir, cuando se persigue para construir o hacer algo que pueda ser utilizado como *instrumento*. Por ejemplo, una máquina. Cuando se decide construir una máquina se deben realizar una serie de actividades. Todas estas actividades son medios para alcanzar el fin que se persigue: la existencia de la máquina. Pero la máquina es un instrumento, es un medio que se va a utilizar para alcanzar fines que la trascienden, es decir, que son diferentes de ella.

El criterio para saber cuando un *fin es técnico* es el criterio de *optimación*. Se persigue la creación de una máquina con la intención de que la máquina funcione lo mejor posible, es decir de que resulte un instrumento que ofrezca el máximo rendimiento. Desde el punto de vista de los fines técnicos, la vida humana está organizada en sociedad, en una cadena de fines y medios en la que cada fin es medio y cada medio es fin; una cadena ininterrumpida y compleja en que una misma cosa puede ser a la vez fin y medio, fin en relación a determinadas operaciones y medio en relación a otras. La vida humana, desde todos los tiempos y ahora más que nunca, transcurre imbricada en un sistema complejo de fines y medios.

Ahora bien, cuando se medita sobre el significado de la expresión "fin supremo" del artículo 1º del Capítulo I del Título I de nuestra Constitución, se ve de inmediato que la palabra "fin" no está utilizada en sentido *técnico* sino en un sentido muy diferente. En efecto, dicho artículo dice que la *persona humana* es el *fin supremo* de la sociedad y del Estado. Si es un fin *supremo*, quiere decir que no puede haber sobre ella, ningún otro fin, pues si así fuera, no sería fin supremo. En consecuencia, si no puede haber ningún fin que trascienda a la persona, la persona no puede ser medio o instrumento de nada. Para que un fin A pueda ser, a su vez, medio o instrumento, tiene que haber un fin B, que no puede realizarse si no se realiza antes A. En este caso, A es un medio para B. Pero si A es un fin supremo, entonces no puede haber ningún fin superior que exija previamente la realización de A. A exige para su realización, la realización de muchas cosas, entre ellas puede haber fines relativos que en relación a A resultan medios o instrumentos. O sea, todo puede ser considerado como medio para que se realice A puesto que, siendo el fin supremo, no hay ningún fin encima de él. A diferencia de los *fines técnicos*, llamamos *fines intrínsecos* a los fines supremos.

No cabe duda de que el artículo 1º del Capítulo I del Título I de la Constitución del 79, que acabamos de analizar, es estrictamente equivalente al principio: todo ser humano es un fin en sí y no debe ser medio o instrumento para otros seres humanos. En efecto, si toda persona (todo ser humano) es el fin supremo de la sociedad y del Estado, entonces ninguna persona puede ser medio o instrumento de otras personas (seres humanos) pues si lo fuera, ya no sería fin supremo. Acabamos de ver que la condición de fin supremo impide que se coloquen fines encima de él, de manera que si una persona utiliza como instrumento a otra, está tratando de realizar algún fin superior a esta otra, en relación al cual, la última resulta instrumento.

Si se quiere cumplir de verdad el artículo 1º, *nadie puede ser tomado como instrumento por nadie*. Se llega, así, al principio supremo del humanismo. Una vez planteado este principio, todo lo demás, referente a los derechos y debe-

res fundamentales de la persona se deduce sin mayores rodeos (3). Incluso la segunda parte del artículo 1º, como mostramos más adelante, se deduce de su primera parte. La segunda parte dice: Todos tienen la obligación de respetarla y protegerla (a la persona humana).

### *Deducción de algunos artículos de la Constitución referentes a los derechos humanos*

En lo que sigue intentamos mostrar la verdad de la tesis que hemos planteado, a saber: que teniendo en cuenta que el hecho de que la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado, es condición necesaria de todo derecho humano, todos los derechos humanos que protege la Constitución del 79, *pueden derivarse* del artículo 1º del Capítulo I del Título I de nuestra carta fundamental. Como hemos dicho, deducir cada uno de los artículos que protegen los derechos humanos sería demasiado largo. Hemos, por eso, limitado nuestra exposición a los seis primeros incisos del artículo 2º del Capítulo I del Título I. Y para mostrar que la misma deducción que puede hacerse en relación a dichos incisos, puede hacerse respecto de cualquier artículo de la Constitución que proteja derechos humanos, hemos agregado el artículo 21º. Creemos que con estos ejemplos es más que suficiente para mostrar la posibilidad de una deducción total y para exponer, con suficiente claridad, el método que hemos aplicado. Si el lector sigue cuidadosamente las deducciones que efectuamos en relación a los incisos y el artículo mencionados, podrá aplicar el método, a manera de ejercicio, a cualquier artículo referente a la protección de los derechos humanos. A continuación reproducimos las partes pertinentes de los incisos y del artículo 21º (es decir, aquellas partes que, de manera explícita, protegen algún derecho humano, dejando de lado las partes que se refieren a aspectos subsidiarios).

### *Artículo 2º (Capítulo I, Título I)*

Toda persona tiene derecho:

1.— A la vida, a un nombre propio, a la integridad física y al libre desenvolvimiento de su personalidad. Al que está por nacer se le considera nacido para todo lo que le favorece.

2.— A la igualdad ante la ley, sin discriminación alguna por razón de sexo, raza, religión, opinión o idioma.

El varón y la mujer tienen iguales oportunidades y responsabilidades. La ley reconoce a la mujer derechos no menores que al varón.

3.— A la libertad de conciencia y de religión en forma individual o asociada. No hay persecución por razón de ideas o creencias. El ejercicio público de todas las confesiones es libre, siempre que no ofenda a la moral o al orden público.

4.— A las libertades de información, opinión, expresión y difusión del pensamiento mediante la palabra, el escrito o la imagen, por cualquier medio de comunicación social, sin previa autorización, censura ni impedimento alguno, bajo las responsabilidades de la ley.

5.— Al honor y la buena reputación, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen.

6.— A la libertad de creación intelectual, artística y científica. El Estado propicia el acceso a la cultura y la difusión de ésta.

Art. 21.— El derecho a la educación y a la cultura es inherente a la persona humana. La educación tiene como fin el desarrollo integral de la personalidad... El Estado reconoce y garantiza la libertad de enseñanza.

Veamos, ahora, como las normas expresadas en estos incisos, se pueden deducir de la primera parte del artículo 1º. Pero antes queremos mostrar que la segunda parte de este artículo es redundante. En efecto, si la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado, la dinámica social y la acción gubernativa deben estar orientadas hacia la realización de esta meta fundamental. Todo en la vida social debe contribuir a hacer posible el máximo desarrollo de la personalidad de cada individuo. El no respetar a una persona puede manifestarse de muchas maneras, pero todas ellas pueden clasificarse en dos grupos: falta de respeto físico y falta de respeto moral. En el primer caso, puede tratarse de una agresión, de un atentado contra la vida, de un encarcelamiento injusto (por razones de opinión, por ejemplo), etc. Y no cabe duda de que, en todos estos casos, la persona sufre desmedro pues se impide que realice posibilidades que, en otras circunstancias, podría haber realizado. La falta de respeto moral puede tener consecuencias semejantes. El insulto, la calumnia, la creación de mala reputación en torno de un individuo pueden producir efectos graves en relación a la integridad personal, efectos que pueden no sólo frustrar importantes posibilidades de desarrollo y de autoafirmación sino que, en ciertos casos, pueden producir deterioro permanente en la vida espiritual de la persona. La falta de respeto es, pues, un atentado directo contra el valor intangible de la persona humana.

Asimismo, si la sociedad y el Estado deben crear las condiciones para que toda persona que vive en dicha sociedad alcance la máxima plenitud, entonces la persona debe ser protegida pues, de otra manera, se corre el riesgo de que se produzcan actos y situaciones que hagan imposible esta plenitud. El respeto y la protección no sólo deben ser estatales e institucionales, deben ser universales. Todo ciudadano está obligado a respetar y a proteger a las demás personas. El respeto puede ser universal, puesto que consiste en una actitud. La protección, naturalmente, no puede ejercerse por una persona en relación a todas las demás pues el conglomerado social es demasiado grande. Pero todo individuo tiene la oportunidad de ejercerla en relación a las personas que frecuenta o, casualmente,

cuando se presenta la ocasión (por ejemplo, ayudar en un accidente, ayudar a una persona que necesita consejo, o a promocionarse cuando tiene méritos o a mejorar de condición intelectual o material, etc.).

Obsérvese que las limitaciones anotadas se derivan de la complejidad y la magnitud del conglomerado social. Pero, teóricamente, si la sociedad tiene un fin supremo (y según la Constitución la persona es este fin), entonces todos y cada uno de sus miembros tienen la obligación de contribuir a su realización. La magnitud de su contribución depende de muchas circunstancias, entre ellas el carácter de cada individuo y la lucidez con que comprenda el deber que tiene de contribuir a la realización del fin supremo. Pero el deber de su contribución a respetar y proteger a cada persona humana se deduce del mero hecho de que esta persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado.

Veamos, ahora, los incisos:

1. *Derecho a la vida.*— Este derecho se deduce de manera directa. En efecto, si se niega el derecho a la vida a una persona cualquiera, se está desconociendo su carácter de fin supremo. Lo que es fin debe realizarse, y si una persona muere por obra de otros, ya no podrá realizarse. Debemos tener en cuenta que la realización de la persona es permanente. La persona, mientras vive, nunca deja de realizarse. Desde luego, llega a un límite en que el exceso de vejez, o alguna enfermedad, impiden que el progreso hacia la autorrealización continúe y la persona sufre una involución. Pero, si la persona es el fin supremo, incluso en estos casos, la sociedad y el Estado deben esforzarse por superar los males que la aquejan, para que pueda continuar su marcha hacia una realización cada vez más plena.

*A un nombre propio.*— El nombre es el criterio de identificación jurídica y, también, personal. El habla es esencial al ser humano y para que el infante pueda adquirir conciencia de sí mismo, necesita escuchar su nombre, así como el nombre de las personas más cercanas a él (madre, padre, etc.). Si cuando debe tomar conciencia de sí mismo, el infante no tiene un nombre propio, no podrá adquirir conciencia del yo y, en consecuencia, no sabrá nunca que es persona puesto que la esencia de la personalidad es la autoconciencia.

Supongamos que A quiere robarle el nombre a B y se vale para ello de un juicio que gana injustamente. Al perder B su nombre pierde una serie de condiciones fundamentales de su personalidad que le permiten realizarla y perfeccionarla. Puede perder bienes económicos, bienes culturales, en general, instrumentos de autorrealización. De manera que al ser despojado de su nombre, resulta transformado de fin en sí en instrumento (del que lo ha despojado para realizar sus fines propios). Por eso, por ser el nombre una condición importante de la realización de la personalidad, toda persona tiene derecho a un nombre propio (4).



*Integridad física.*— Esta consecuencia es demasiado obvia para explicitar la deducción.

*Libre desenvolvimiento de la personalidad.*— Igual que en el caso anterior. *Al que está por nacer se le considera nacido para todo lo que le favorece.*—

Si lo que se persigue es el pleno desarrollo de la personalidad (fin supremo de la sociedad y el Estado) es obvio que debe tratarse que, desde antes de nacer, todo lo que pueda favorecer a un individuo pueda realizarse. Pues si no fuera así, nacería con desventajas que hubieran podido evitarse. Un caso típico es el de la herencia. Si muere A cuando su hijo está concebido pero aún no ha nacido, la herencia no pasa a las personas a quienes habría pasado si el hijo nunca hubiera existido. Pero como se supone que va a existir, se dispone que él sea el heredero.

2. *Igualdad ante la ley.*— Si A tiene todos los derechos que confiere la ley pero B carece de algunos debido a su sexo, raza, religión, opinión o idioma, quiere decir que A posee las condiciones previstas que favorecen el desarrollo de su personalidad mientras que B carece de algunas de ellas. Entonces, B no es considerado como un fin supremo de la sociedad y del Estado, pues si así lo fuera, debería gozar de todos los derechos de la persona.

Desigualdad ante la ley significa dos cosas: que una persona tiene menos derechos que otras; o que tiene más obligaciones que otras. En el primer caso, si tiene menos derechos, no puede tener las mismas oportunidades de acción o de protección que las otras, en consecuencia no puede desarrollar al máximo sus potencialidades y no puede ser considerado, ya, como un fin supremo.

En el segundo caso, tiene que realizar actividades en relación a las cuales hay otros que están liberados. Si están liberados ello quiere decir que dichas actividades son una rémora para el desarrollo de la personalidad (por ejemplo cierto tipo de trabajo forzado, como la mita). Y, por la misma razón que en el caso anterior, la persona que está obligada a realizar dichas actividades deja de ser considerada como un fin supremo, pues para que pueda ser considerada como tal, debe poder utilizar todos los recursos (positivos y negativos) que ofrecen la sociedad y el Estado para desarrollar su personalidad al máximo.

*La ley reconoce a la mujer derechos no menores que al varón.*— La mujer y el varón son personas humanas, de manera que no hay modo de diferenciarlos en relación a su condición de fin supremo. Por ser fin supremo, un individuo goza de todos los derechos que lo favorecen para que pueda realizarse como tal. Si es varón o mujer es indiferente, pues es persona. Por eso la mujer no puede tener menores derechos que el varón.

La expresión “no menores” significa que puede tener derechos mayores. Esto se debe al hecho de que las mujeres gestan y dan nacimiento a los hijos y que la gestación y el nacimiento significan condiciones físicas en relación a las

cuales deben tomarse diversas precauciones (por ejemplo, un tiempo determinado de inasistencia al trabajo mientras sufre los últimos meses de gestación o desempeña los primeros cuidados maternales). En este sentido puede gozar de mayor descanso que el hombre pero porque, por naturaleza, está en condiciones diferentes. No puede, por eso, considerarse que tiene mayores derechos que el hombre sino que, por el hecho de estar en condiciones diferentes, para mantener el principio del fin supremo, es decir, para que pueda desarrollar todas sus virtualidades, se le confieren derechos que *no tendría sentido* conferir al hombre.

3. *Libertad de conciencia y de religión.*— Si no hay libertad de conciencia quiere decir que hay un poder que prohíbe a los ciudadanos tener las creencias que consideran justificadas. Si un poder prohíbe esta libertad está recortando una posibilidad de desarrollo de la personalidad. Si la persona es un fin en sí, entonces lo único que el Estado (el poder) debe hacer ante ella es crear las mejores condiciones para su pleno desarrollo. Poner límites a este desarrollo es tratar a la persona como cosa, es manipularla (recortarla, desviarla de su propia dinámica, etc.), es pues, violar la norma fundamental.

La libertad de religión es, en parte, un caso de la libertad de conciencia. En efecto, la libertad de conciencia significa que podemos tener las creencias que consideremos verdaderas o buenas; y la religión es, en buena parte, creencia. De manera que si hay libertad de conciencia, tiene que haber libertad de creencia religiosa. Pero la libertad de conciencia lleva a la acción pues muchas creencias se refieren a la manera como debemos comportarnos. Por lo general, toda religión se manifiesta socialmente a través del culto y el culto es acción pública.

Esta unión de la conciencia religiosa con el culto muestra un hecho muy importante: *la libertad de conciencia exige la libertad de acción.* En una amplia mayoría de casos nuestra conciencia nos induce a actuar, de manera que si se prohíbe la acción derivada de dicha libertad, esta última queda trunca. Permitir que se tengan las creencias que se desee tener y prohibir la acción que deriva de dichas creencias, es poner límites a la libertad de conciencia. Cuando esto sucede se transforma en una libertad inútil, puesto que lo que la caracteriza es que ella induce a la acción. Por eso, prohibir la acción derivada de las creencias es impedir el desarrollo de la personalidad y hacer esto es dejar de considerarla como el fin supremo de la sociedad y del Estado.

Este punto es uno de los más delicados de toda concepción humanista de la Constitución y, en consecuencia, de la vida social. Porque se puede presentar el caso de que una de las creencias que se permiten es, precisamente, una creencia que atenta contra la concepción humanista que inspira el sistema legal. Por eso el inciso 3º del artículo 2º del Capítulo I, del Título I, dice al final: El ejercicio público de todas las confesiones es libre, *siempre que no ofenda a la moral o altere el orden público.*

Se trata de un dispositivo muy amplio y muy vago. Pero el dispositivo es inevitable. Porque una creencia mientras queda en la persona que la cree y no se transforma en acción, no presenta el peligro de chocar contra las acciones derivadas de otras creencias.

El artículo fundamental: La persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado *se justifica por medio de una creencia*: que todo ser humano es un fin en sí mismo y que no debe ser jamás tomado como medio o instrumento por otros seres humanos. Por ser fin en sí, debe poder desarrollar todas sus virtualidades y, entre las más importantes, entre las que pueden contribuir a la plenitud de su desarrollo, está el conjunto de creencias que puede ir teniendo durante su vida. Pero supongamos que una de estas creencias sea antihumanista, supongamos que una persona X está convencida de que su raza es superior, de que su país tiene derecho de conquistar el mundo para imponer un orden en el cual las razas inferiores (es decir las razas diferentes de la suya) deban ser tratadas como instrumentos:

¿Qué debe hacerse en este caso? Si se permite actuar a X para que se comporte de acuerdo con sus creencias, se procede de manera incoherente. Si la persona es el fin supremo del Estado y de la sociedad, ¿cómo puede permitirse a un ciudadano o a un grupo de ciudadanos actuar de manera que su acción pueda conducir a un tipo de organización política en que la persona ya no sea el fin supremo del Estado y de la sociedad?

Por eso consideramos, en esencia, correcta la última parte del inciso 3º, sólo que demasiado vaga. Porque la palabra "moral" es demasiado difusa, su núcleo de nitidez significativa es demasiado pequeño y su penumbra de borrosidad es enorme. En estos días en que las costumbres varían con rapidez inusitada resulta que lo que se consideraba inmoral hace poco tiempo, ahora puede considerarse moral; por ejemplo cierto tipo de ropa de baño o cierta manera de vestirse en la calle. La alteración del orden público es algo menos impreciso. En general cualquier alteración aparente, mientras esté permitida por la ley no es alteración, ni tampoco lo es la actividad que puede producir alguna incomodidad pero no lo suficiente para poner en peligro el orden en que debe marchar la ciudad o el país.

El inciso tres es un caso típico de problema derivado de la propia índole de los principios que se manejan y se presenta en todos los campos de la filosofía. De manera general, puede enunciarse como sigue: de acuerdo al principio A, debe permitirse un conjunto determinado de comportamientos; pero entre estos comportamientos hay algunos que atentan contra el principio A. Parece haber, así, una contradicción. En nuestro ejemplo concreto: de acuerdo al principio supremo (la persona debe ser el fin supremo), siempre debe haber libertad de

conciencia, pero la libertad de conciencia conduce, algunas veces, a actuar en contra del principio supremo.

La solución práctica es prohibir los comportamientos derivados de las creencias que atenten contra el principio supremo. En nuestro ejemplo: debe permitirse que una persona piense como nazi, pero no que actúe como tal. Lo mismo sucede, por ejemplo, con el terrorismo.

Otra solución sería prohibir ciertas maneras de pensar. Pero debido a la enorme penumbra de borrosidad significativa que tiene el concepto de creencia esta solución sería peligrosísima porque quienes manejaran el poder podrían utilizar la prohibición para considerar cualquier creencia como contraria a la norma fundamental. La libertad de creencia es, pues, intangible. El problema se reduce a los comportamientos exigidos por las creencias.

Tal vez la solución del inciso 3º podría ser mejorada en el sentido de ser menos vaga pues, cuando se trata de prohibiciones y, en consecuencia, de posibles sanciones, se presenta siempre el peligro de que la autoridad interprete arbitrariamente la situación y se exceda en sus atribuciones represivas. Creemos que sería mejor cambiar el final del inciso de la siguiente manera: "El ejercicio público de todas las confesiones es libre y no tendrá más límites que los que establece la ley". De esta manera se evita el peligro de la vaguedad pues los límites establecidos por la ley se pueden fijar con toda precisión (o, en el peor de los casos, con la menor vaguedad posible). El legislador puede tener siempre en cuenta si la prohibición de la ley atenta o no contra el principio fundamental. Así, es evidente que la ley no puede aceptar ningún tipo de rito en que se asesine a alguien, porque el asesinato es, de todos los procedimientos contrarios al principio fundamental, el más negativo: no puede suprimirse aquello que se considera como el fin supremo, pues es destruir aquello mismo que debe realizarse.

4. *Libertad de información*, de opinión, expresión y difusión del pensamiento mediante la palabra, el escrito o la imagen, por cualquier medio de comunicación social, sin previa autorización, censura ni impedimento alguno, bajo las responsabilidades de la ley.

Si hay libertad de conciencia tiene que haber libertad de información porque nuestras creencias exigen, muchas veces, que nos informemos. Pero, con independencia de las creencias tiene que haber libertad de información pues la información es necesaria para el conocimiento y el conocimiento es imprescindible para el desarrollo de la personalidad. Una persona no puede realizar el máximo de sus posibilidades si no utiliza los conocimientos que, según ella misma considera, son necesarios para que pueda alcanzar determinados niveles de autoconciencia y de capacidad teórica y práctica.

Lo mismo debe tenerse en cuenta en relación a la opinión. Una persona no puede desarrollarse libremente sino en sociedad y este desarrollo no puede lo-

grarse si la persona no está suficientemente identificada. La identificación es una integrante constitutiva de la personalidad. Una de las maneras como se logra esta identificación es mediante el conjunto de opiniones que ella tiene. A través de sus opiniones se hace presente a las demás personas. Mas para que esto sea posible, debe de poder emitir sus opiniones libremente, pues si no pudiera hacerlo sería imposible lograr el debido reconocimiento social.

Por otra parte, una de las necesidades básicas de la persona es la expresión. Toda persona necesita expresarse pues necesita comunicarse. Sin comunicación no hay realización personal. La persona es eminentemente social y se constituye a través de una complejísima y delicada red de relaciones interpersonales. Si no puede expresarse, esta red no puede constituirse adecuadamente y esto hace imposible el pleno desarrollo de la persona. Uno de los aspectos más importantes de la expresión de una persona es la expresión de sus opiniones porque, como hemos dicho, es a través de ellas que revela uno de los aspectos constitutivos de su personalidad.

La expresión y difusión del pensamiento son el complemento de la libre opinión. Cuando una persona opina libremente es para que su opinión sea conocida y tenga el máximo impacto posible. Este deseo de impacto no significa arbitrariedad ni manipulación sino, simplemente, el deseo de que los demás puedan conocer lo que ella piensa. Los demás tienen exactamente el mismo derecho, de manera que cualquier opinión, cualquier expresión y difusión del pensamiento pueden ser criticados por los medios utilizados por quien pretende convencer a los demás.

Es muy importante tener en cuenta que la obra escrita, o la obra en imágenes, constituyen un producto fundamental de la personalidad de su autor (están profundamente relacionadas con su necesidad de expresarse) y que, a través de ellas, la personalidad adquiere madurez y plenitud. Si la persona se considera como el fin supremo, su obra a través de la cual objetiva su pensamiento y su sensibilidad es una de las maneras más eficaces y directas como puede realizarse.

5. *Honor, buena reputación, intimidad, propia imagen.*— El atentado contra el honor tiene alcance muy amplio porque el honor de una persona depende de un complejo de valores culturales. Y es evidente que el desarrollo de la persona se funda, en parte, en la realización de dichos valores. Para que la persona tenga estabilidad y pueda alcanzar el máximo de sus posibilidades es imprescindible que realice determinados valores, cuya realización constituye *su honor*. Atentar contra el honor de una persona es comportarse de manera que dicha persona considere que se han violado uno o más de estos valores. Si la persona es el fin supremo de la sociedad, entonces, atentar contra su honor es dejarla de considerar como el fin supremo pues significa crear una situación en que se dificulta la realización de su plenitud. Una persona no puede realizarse plenamente.

te, por ejemplo, si la colectividad o algún grupo social, debido a una calumnia, la considera traidora a la Patria.

El problema del *honor* está íntimamente vinculado con el de *buena reputación*. Aunque se puede atentar contra la buena reputación de una persona sin atentar contra su honor (por ejemplo se puede difundir la especie de que es una persona peligrosamente colérica), no puede atentarse contra su honor sin dañar su reputación puesto que ser honorable es parte importante de la buena reputación de una persona. Pero, en esencia, la buena reputación, como el honor, se funda en un complejo de valores que la persona asume e intenta realizar. Sin una relación adecuada con este complejo valorativo la persona no puede constituirse con la solidez y la plenitud debidas. Por eso el mismo argumento que hemos utilizado para mostrar que atentar contra el honor de una persona es desconocer que la persona es el fin supremo de la sociedad, se aplica en el caso de la buena reputación.

La intimidad personal y familiar es obviamente una de las condiciones principales de la constitución y del desarrollo de la persona. Un individuo que no goce de intimidad, que no pueda disponer de horas libres para dedicarse a realizar actividades que considera importantes o que, sencillamente, le placen, no puede realizarse como persona. El trabajo creador, sobre todo, exige, con frecuencia, una intimidad completa que no debe ser disturbada.

Violar esta intimidad, evitar que el individuo tenga momentos en su vida completamente suyos, sin que trascienda públicamente lo que está realizando, es malograr los momentos más propicios para que su personalidad madure y se realice plenamente. Lo mismo puede decirse de la intimidad familiar en la que, a través de relaciones personales muy cercanas que, por esta misma cercanía, sólo pueden establecerse en el recinto del hogar, contribuyen directamente a la formación de la personalidad. Sólo mediante relaciones muy profundas entre esposos e hijos pueden formarse de manera cabal las personalidades de los individuos que integran la unidad familiar. La violación de la intimidad personal o familiar es, por eso, un atentado directo contra la formación y maduración de la persona y, en consecuencia, es dejarla de considerar como fin supremo.

La *imagen* tiene una relación especial con la persona: es un objeto exterior a ella (una foto, una escena televisada, una pintura) pero reproduce un carácter constitutivo de la misma: su apariencia. Como hemos dicho el individuo humano es un ser eminentemente social y su persona tiene un aspecto *exterior* en el sentido de que los otros individuos lo ven de determinada manera. El mismo, al verse en su imagen se ve, dentro de límites bien determinados, como lo ven los otros. Hay, desde luego, desviaciones subjetivas en la interpretación de los rasgos, pero hay una base objetiva pública. En este sentido, porque el individuo tiene una apariencia que forma parte de su persona, tiene derecho de cautelar su ima-

gen. Por eso manipular la imagen es, inevitablemente, manipular a la persona. Es tomarla como medio y no como fin.

Naturalmente hay lo que se llama el manejo *normal* de la imagen. Si el individuo es una personalidad pública, un político, un artista, un deportista e interviene en actividades sobre las que la colectividad tiene derecho a estar informada, publicar su imagen no constituye manipulación. Puede haber casos dudosos en que no se sabe cuál ha sido la intención del que publica la imagen. Pero, teóricamente, la diferencia es precisa: hay manipulación cuando se utiliza la imagen con fines de afectar negativamente al individuo correspondiente o de obtener un beneficio económico con una publicación que no es impuesta por las exigencias rutinarias de la información.

6. *Libertad de creación intelectual, artística y científica.*— El hablar de libertad no significa de ninguna manera presuponer conceptos metafísicos. El problema de la libertad en el sentido de poder tomar decisiones *no determinadas* por causas de ningún tipo, es un problema de la mayor importancia filosófica, pero no es necesario abordarlo para deducir el presente inciso. En efecto, desde el punto de vista del desarrollo de la personalidad, "libertad" significa ausencia de trabas. Para que una persona pueda desarrollar al máximo sus virtualidades, debe tener la posibilidad de hacerlo, es decir, no deben existir trabas que impidan este desarrollo.

Ahora bien, uno de los aspectos más importantes de la personalidad es su capacidad creadora. Tanto que, sin lugar a dudas, la grandeza de una personalidad se distingue por la grandeza de sus creaciones. En realidad, toda la vida personal consiste en crear, poco o mucho de acuerdo a la calidad de la persona que crea. La experiencia cotidiana obliga a toda persona a dar respuestas ante situaciones nuevas e inesperadas; y estas respuestas son creativas en el más pleno sentido de la palabra.

Por eso, si la persona no tiene libertad para crear, para responder creativamente ante las incitaciones del medio, no puede desarrollar plenamente. Por otra parte, la creatividad de la persona es, a veces, tan grande, que parece que no necesitara incentivos para crear; simplemente siente la necesidad de crear en cualquier campo de la vida humana.

La libertad de creación intelectual, artística y científica que garantiza la Constitución, no es sino un caso particular del derecho que tiene toda persona, en tanto es considerada como fin supremo de la sociedad y del Estado, de ser en tanto es considerada como fin supremo de la sociedad y del Estado, de ser creadora. Debido, seguramente, a la importancia que tiene para la sociedad dicho tipo de creación, la Constitución la menciona explícitamente. Hay, sin embargo, repeticiones innecesarias en el inciso porque es obvio que la creación científica es intelectual en sentido estricto y la creación artística también lo es, *lato sensu*.

Pero es frecuente entender por creación intelectual la dedicada a la producción de obras de humanidades, es decir, literarias, de ciencias sociales y, también, filológicas.

Art. 21.— *El derecho a la educación y a la cultura.*— Dice la Constitución, en este artículo, que el derecho mencionado es inherente a la persona humana. En realidad, si este derecho es inherente, todos los demás derechos de la persona también lo son. Mas para establecer este derecho y proclamarlo constitucionalmente no es necesario hablar de inherencia. Si se declara que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado, quiere decir que todas las actividades de la sociedad y del Estado deben estar orientadas al pleno desarrollo de la personalidad de todos y cada uno de los miembros de la colectividad. Y de esta norma se deduce que toda persona tiene derecho a la educación y a la cultura. Si cada miembro de la colectividad tiene derecho al pleno desarrollo de su personalidad es indudable que tiene derecho a la educación porque ésta ofrece las mejores posibilidades de desarrollo. La educación despliega ante el individuo una gama de virtualidades, todo un horizonte de realizaciones posibles. El que ha recibido una educación esmerada tiene mucho mayores posibilidades de desarrollo personal que quien no ha recibido ninguna educación o ha recibido muy poca. Exactamente lo mismo se puede decir de la cultura. En realidad, la educación es la puerta de entrada a la cultura (aunque la cultura, desde luego, no se reduce a la educación). La cultura pone en contacto con aspectos de la creatividad humana que, si no fuera por ella, quedarían fuera del ámbito personal del individuo. En igualdad de condiciones, es decir, haciendo la hipótesis de que dos individuos tienen una inteligencia del mismo poder y condiciones de carácter parecidas, no cabe duda de que una fuerte diferencia en la educación y la cultura entre ambos, favorece ampliamente al que ha recibido la mejor parte.

### *Consideraciones teóricas sobre los supuestos deductivos*

Como hemos dicho repetidas veces, la deducción de los artículos que protegen derechos humanos en la Constitución se hace partiendo de un supuesto: que se conocen los hechos o las circunstancias que se oponen a que la persona sea el fin supremo de la sociedad y del Estado. Que la persona sea el fin supremo es *condición necesaria* de la posibilidad de proteger los derechos humanos. En otros términos: si se viola el derecho humano X, entonces se viola también el principio supremo (que la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado); de modo que si se quiere impedir esta violación, hay que proteger el derecho humano X. De esta manera, *se deduce* el artículo que lo protege.

Veamos ahora como se procede en el detalle. Si la persona humana debe ser el fin supremo de la sociedad y del Estado, entonces tanto la sociedad como el Estado deben contribuir a crear todas las condiciones requeridas para que



pueda realizarse dicho fin. Estas condiciones son de dos tipos: condiciones de conservación y condiciones de desarrollo. Las condiciones de conservación son imprescindibles para la realización de un valor; si no se mantienen ciertas constantes en el entorno es imposible que se puedan llevar a cabo las acciones y los procedimientos para que el valor se cumpla. Pero tratándose de la persona humana, no basta establecer condiciones de estabilidad, es necesario tener en cuenta que uno de los aspectos fundamentales del individuo es su naturaleza orgánica y que, por este hecho, todo individuo tiene un desarrollo, tanto físico como mental. Por eso, además de crear condiciones que permitan a cada persona conservarse en las mejores condiciones posibles, deben crearse condiciones que le permitan desarrollarse al máximo. Una persona, conforme va viviendo va cambiando y, en principio, puede desarrollarse hasta que lo avanzado de su edad (o algún accidente o enfermedad) lo permitan.

La declaración de que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado obliga, por eso, a establecer cuáles son las condiciones para que se pueda realizar este fin supremo. Estas condiciones son muchas y hacer una enumeración exhaustiva de ellas sería difícil. Tal vez imposible porque la realidad experimenta variaciones imprevistas de manera que, con frecuencia, algunas condiciones que eran necesarias para el desarrollo de la persona dejan de serlo, mientras que los cambios habidos exigen condiciones que no habían sido previstas. Pero de manera general pueden determinarse con extraordinaria facilidad la mayor parte de las condiciones de carácter general y otras de carácter más bien concreto que dependen de la índole de la sociedad en que vive la persona. Así, la libertad, la propia vida, la integridad física, etc., son condiciones básicas tanto de estabilidad como de desarrollo. La inviolabilidad del domicilio o de la correspondencia, suponen un desarrollo determinado de la sociedad, pues hay sociedades en que las habitaciones son comunes y no existe correspondencia. Pero las condiciones menos generales se reconocen fácilmente en relación a la sociedad en que se vive. De manera que, salvo ciertos casos límites que suelen presentarse cuando se trata de conceptos empíricos, reconocer estas condiciones es casi siempre algo muy simple.

En realidad este reconocimiento es tan obvio que, por eso, incluir de manera explícita las condiciones necesarias de estabilidad y desarrollo de la personalidad en los artículos de la Constitución es redundante. Así, es redundante que sin libertad la persona no puede alcanzar su máximo desarrollo. Y señalada la libertad, resultan redundantes otras disposiciones como la inviolabilidad del domicilio, de la correspondencia, el respeto por la integridad física, la libertad de culto, etc., etc.

Por otra parte, si se analiza con cuidado el tipo de deducciones que hemos efectuado, se ve que, a pesar de que para hacerlas hay que determinar con ante-

rrioridad las condiciones de estabilidad y de desarrollo que deben cumplirse para que la persona alcance su máxima plenitud, el artículo fundamental se utiliza, en cierto modo, como única premisa. En efecto, la estructura de las deducciones que hemos hecho en las páginas que anteceden es como sigue:

se establecen las condiciones básicas de estabilidad y desarrollo que deben cumplirse en una sociedad determinada, en nuestro caso, la peruana, para que la persona pueda realizarse plenamente. Estas condiciones se establecen por medio de implicaciones, como por ejemplo:

si la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado, entonces hay que crear condiciones para que pueda vivir en libertad.

La palabra "hay" no tiene sentido normativo, sino únicamente técnico. Significa que en caso de que no se creen las condiciones mencionadas, la persona humana no puede ser el fin supremo de la sociedad y del Estado (por la simple razón de que sin libertad la persona, es decir, el fin supremo, no puede realizarse).

Pero el artículo 1º del Capítulo I del Título I nos dice que la persona humana *debe ser* el fin supremo de la sociedad y del Estado. Aunque no utiliza la expresión deóntica "debe ser" es evidente que el "es" corresponde a dicha expresión. En efecto, al decir que "La persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado", no está haciendo una descripción. No está describiendo nada porque para que ello fuera así, el artículo 1º debería ser verdadero. En efecto, toda descripción es verdadera o falsa. Pero que la persona humana sea un fin supremo no es ni verdadero ni falso, no remite a un estado de cosas, a algún hecho determinado. Lo que quiere decir el artículo es que la persona humana *debe ser* el fin supremo de la sociedad y el Estado.

Ahora bien, un principio fundamental de lógica deóntica nos dice que, dada una implicación cualquiera, si el antecedente se torna obligatorio, el consecuente también se torna obligatorio. De manera que si se afirma:

La persona humana *debe ser* el fin supremo de la sociedad y del Estado, el consecuente de la implicación resulta también un deber ser y tenemos:

entonces *deben* crearse condiciones para que pueda vivir en libertad.

Y ahora vemos como el principio fundamental puede considerarse como la única premisa. Si se dice:

La persona humana debe ser el fin supremo de la sociedad y del Estado, utilizando la anterior implicación, se deduce, por *modus ponens* que *deben* crearse condiciones para que pueda vivir en libertad. En todos los demás casos se procede de la misma manera. Se establecen primero las condiciones fácticas para que pueda realizarse determinado fin; se pasa, luego, a transformar dichas condiciones fácticas en condiciones deónticas; y hecho esto, se presenta el antecedente de la implicación deóntica como una obligación. De la expresión de las condiciones deónticas y del antecedente deóntico de la implicación, se deduce el

consecuente de las condiciones deónticas. Formalmente la deducción es como sigue:

Si A entonces B

Si A es obligatorio, entonces B es obligatorio

A es obligatorio

*Luego*

B es obligatorio

Ahora vemos por qué dijimos que, en cierto modo, de la única premisa: "La persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado" (simbolizada en nuestro ejemplo formal, como "A es obligatorio"), se pueden deducir los demás artículos sobre derechos de la persona con sus respectivos incisos. Cuando se establecen las condiciones fácticas que deben existir para que la persona humana pueda ser el fin supremo de la sociedad y del Estado, y se pasa luego a la implicación deóntica, el antecedente es siempre "A es obligatorio". Conforme se van determinando las condiciones fácticas, se van obteniendo implicaciones del siguiente tipo:

Si A es obligatorio, entonces C es obligatorio

Si A es obligatorio, entonces D es obligatorio

.....

Es, pues, obvio que de "A es obligatorio" (el principio supremo), se deducen los consecuentes obligatorios como el derecho a ser libre, al nombre propio, a la intimidad, a la propia figura, a la libertad de conciencia, de culto, a la educación, etc., etc.

Puede, así, decirse, de manera general, que de la primera parte del artículo 1º de la Constitución, se deducen todos los demás referentes a derechos humanos. Mas, para deducirlos hay, antes, que haber establecido las condiciones fácticas que deben existir en la sociedad y el Estado para que la persona humana pueda ser el fin supremo de ambos. En casi todos los casos estas condiciones son tan obvias que basta enunciar la primera parte del artículo 1º para captarlas y, de manera casi inconsciente, transformarlas en condiciones deónticas y efectuar la deducción. Es la obviedad de las condiciones fácticas, que se captan en forma inmediata, lo que permite decir que todo lo referente a derechos humanos se deduce de un solo artículo (de su primera parte) y que, en consecuencia, dichos artículos son redundantes. Es decir que si no se enunciase sino la primera parte del primer artículo: "La persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado", cualquier persona de facultades lógicas normales podría deducir, mediante el procedimiento indicado, los artículos restantes (5).

## NOTAS

1. Que los axiomas de una teoría no sean *redundantes* significa que sean *independientes*, es decir que ninguno de ellos pueda derivarse como teorema de los restantes axiomas.
2. La expresión "persona humana" nos parece una redundancia pues lo que caracteriza la condición humana es, precisamente, la personalidad. Puede argüirse que hay personas de carácter metafísico como Dios y los ángeles. Creemos que es difícil demostrar tanto la tesis como su negación. Mas para simplificar el texto, utilizaremos "persona" y "persona humana" como sinónimos.
3. No debe olvidar el lector lo ya dicho: para que la norma que protege algún derecho humano, pueda deducirse del principio fundamental, antes hay que mostrar que determinados hechos o circunstancias se oponen a dicho principio (en tanto éste es condición necesaria de la protección de cualquier derecho humano).
4. Lo que decimos sobre el nombre es válido en relación a casi todas las sociedades. Pero hay una tribu en la selva peruana, la de los machiguengas, en la que no existen nombres propios. Esto es asombroso pero cierto (Wayne Snell, "El sistema de parentesco entre los machiguengas". *Historia y Cultura* (N<sup>o</sup> 6, Lima, 1972).  
Los individuos se reconocen por complicadas relaciones de parentesco. Si los machiguengas tuvieran una constitución que protegiese los derechos humanos, en lugar de contener un artículo sobre el derecho al nombre propio, tendría uno (o varios, debido a la complejidad de las relaciones) sobre el derecho a que se respeten las denominaciones de sus relaciones de parentesco.
5. En estricto sentido lógico, la deducción supone más de una premisa. En el esquema de la pág. 111, vemos que hay una premisa que enuncia determinadas condiciones fácticas que deben realizarse para que la persona pueda ser el fin supremo de la sociedad y del Estado (si A entonces B). En cada deducción de un artículo referente a algún derecho humano hay, pues, tres premisas: una como la que acabamos de señalar, otra que pasa de esta premisa a la correspondiente premisa deóntica (si A es obligatorio, entonces B es obligatorio) y, por último, una premisa que afirma que la persona debe ser el fin supremo de la sociedad y del Estado (A es obligatorio). Pero como esta premisa debe utilizarse en cada una de las deducciones efectuadas y las premisas fácticas son evidentes en muchos casos y casi evidentes en los restantes, no cabe duda de que la premisa "A es obligatorio" funciona casi como si fuera una premisa única.

## VI.— LA LOGICA DEL DEBER SER Y SU ELIMINABILIDAD\*

### 1. *El problema fundamental de la lógica jurídica*

Dadas las interminables discusiones sobre la naturaleza de la lógica, en las que se han entremezclado temas de los más variados aspectos de la filosofía, sería ocioso intentar una definición sobre la lógica que pretendiese ser la definitiva. Sin embargo, en las últimas décadas, mucho se ha logrado (especialmente dentro del campo de las nuevas direcciones lógico-matemáticas) en el empeño de llegar a conceptos precisos y más o menos libres de influencias ajenas al estricto campo de lo lógico.

Dentro de esta dirección, que no hace sino culminar la senda emprendida por el mismo Aristóteles, se considera que el concepto de lo lógico tiene dos notas fundamentales: 1) consiste en un enlace necesario, hipotético y derivativo entre la verdad de las proposiciones; 2) la necesidad del enlace no depende del contenido de las proposiciones, sino exclusivamente de la relación entre sus partes constitutivas.

El enlace es necesario, en el sentido de que no puede ser de otra manera, de que se impone inevitablemente a la mente del sujeto que considera las proposiciones enlazadas. Es hipotético porque consiste en enlace de verdades, de manera que si unas proposiciones, llamadas premisas (que naturalmente no tienen por qué ser silogísticas), son verdaderas, otras proposiciones, llamadas conclusiones o consecuencias, deberán también serlo. Es derivativo, porque la verdad de

\* El presente texto es la ponencia que presentó el doctor Francisco Miró Quesada al Congreso Internacional de Filosofía organizado por la Universidad de San Marcos para conmemorar el cuatricentenario de su fundación. En ella, su autor planteó por vez primera la necesidad de elaborar una lógica jurídica valiéndose de los modernos recursos de la lógica simbólica, punto que luego ha difundido y ampliado en ensayos posteriores. La ponencia, sin embargo, por razones que desconocemos, quedó inédita, y pasó totalmente desapercibida en los círculos jusfilosóficos peruanos, a tal punto que ninguno de los estudiosos de estos temas con excepción de una reciente tesis universitaria de Fernando Bobbio la han considerado en el ámbito de sus investigaciones. La importancia que reviste esta ponencia es justamente su carácter de pionera de la lógica jurídica, porque antes de esa época (1951) sólo existían tanteos de muy desigual calibre, y justamente ese mismo año, en forma paralela y totalmente independiente, Klug, García Máynez y Von Wright esbozan diversas concepciones de la lógica jurídica que marcan realmente el inicio de esta disciplina en forma rigu-

las consecuencias se deriva, se infiere, se deduce de la verdad de las premisas, depende y proviene de dicha verdad.

En cuanto a la independencia del enlace respecto del contenido, es una característica de lo lógico que ha sido reconocida en todos los tiempos por la gran mayoría de los filósofos. Bástenos decir que, expresado de manera moderna, esta nota esencial de lo lógico se enuncia como la independencia del valor de la deducción frente al significado o sentido de las proposiciones enlazadas en la estructura deductiva. Si determinadas proposiciones tienen determinadas partes constitutivas, estarán enlazadas deductivamente. De otro modo no existirá entre ellas ninguna relación lógica.

Estas notas fundamentales de lo lógico plantean de inmediato una situación especialísima al pensamiento jurídico. Si el enlace derivativo se efectúa entre proposiciones, dicho enlace no puede aplicarse a normas cuya naturaleza es totalmente distinta de la de las proposiciones. En efecto, el enlace lógico es un enlace necesario e hipotético entre la verdad de las proposiciones. Pero una norma no es ni verdadera ni falsa, puesto que es una pura imperación, un mandato. De la proposición puede decirse que es verdadera o falsa. De la norma sólo puede decirse que está vigente o derogada, y que se ha cumplido o se ha violado.

En consecuencia, en caso de que se quiera hablar de "lógica jurídica", será menester darle un nuevo sentido a la palabra "lógica", de manera que pueda incluir a la norma dentro de su extensión. Además, en caso de que pueda aplicarse el concepto de lo "lógico" al ámbito de la norma, será imprescindible conservar sus notas características de enlace necesario, hipotético y derivativo, si no, la palabra lógica adquiriría una significación totalmente distinta a la empleada en la actualidad por los lógicos modernos. Por otra parte no tendría interés hablar de una lógica en la que no se estableciesen verdades necesarias (1).

Una vez aceptada esta extensión del significado de lo lógico, la lógica jurídica consistiría en el estudio de los principios que hacen posible el enlace necesario entre las normas.

rosa y condicionan en cierta medida su ulterior desarrollo. La importancia que esta ponencia encierra es su coincidencia cronológica con respecto a avances realizados en otras partes del mundo, y por el valor intrínseco que ella otorga a su autor y al movimiento filosófico peruano. Por último, debemos hacer una breve mención a la historia de este texto. Para quienes hace muchos años leímos la obra de Miró Quesada sobre los problemas fundamentales de la Lógica Jurídica (en cuyo prólogo precisamente se refiere a este hecho), era una constante curiosidad contar con ese texto, que según nos contó su autor tiempo después, lo tenía totalmente por perdido. La lectura de una obra de Carlos Cossio (*Teoría de la verdad jurídica*, Bs. Aires 1954) nos dio la pista sobre ella. Contando con la colaboración de nuestro colega y amigo el doctor Roque Carrión, logramos que el maestro argentino nos remitiera una copia de dicha ponencia, que hoy publicamos. El doctor Miró Quesada ha tenido la gentileza de agregar unas líneas en las que explica, entre otras cosas, su posición actual sobre estos mismos problemas (Domingo García Belaunde).

## 2. *Lógica del Ser y lógica del Deber ser*

Tendríamos así dos lógicas perfectamente definidas y referidas cada una de ellas a sus respectivos ámbitos específicos: la lógica de las proposiciones y la lógica de las normas. La lógica de las proposiciones sería —según una terminología que ha impuesto Kelsen en la moderna filosofía del derecho— una lógica del ser y la lógica de las normas sería una lógica del deber ser. Aunque resulta un poco extraño para un lógico moderno hablar en estos términos, su procedencia y, en cierta medida, su corrección, se comprenden fácilmente. La proposición (apófansis) se refiere a situaciones, a relaciones objetivas. En tanto coincide o no con los hechos es verdadera o falsa. Por eso es una lógica del ser, porque se aplica a situaciones dadas, a inherencias de propiedades en sujetos, a la existencia de relaciones.

Pero la norma no se refiere a lo que es sino a lo que debe ser, puesto que prescribe pautas de conducta. No conecta situaciones de hecho, sino que prescribe la manera como debe desarrollarse una acción, y la conecta a una sanción en el caso en que no se desarrolle según el cauce establecido. La norma se refiere por lo tanto al deber ser.

Una vez planteado el problema como lo hemos hecho, se desprende con claridad la tarea fundamental de la lógica jurídica, o para hablar dentro de la no muy clara terminología imperante, de la lógica del deber ser. La lógica jurídica debe de investigar los principios de enlace necesario, hipotético y derivativo entre las normas. Así como de la verdad de ciertas proposiciones se sigue con necesidad la verdad de otras, así de la vigencia de ciertas normas se sigue con necesidad la vigencia de otras. Esta derivabilidad necesaria de normas es de fundamental importancia para la práctica del derecho y para la jurisprudencia, puesto que puede dar la solución para una serie de casos concretos, que a primera vista parecen no haber sido previstos por la ley.

Mas, a pesar de que la mayoría de los modernos filósofos del derecho hablan de una lógica del deber ser, hasta donde llega nuestra información, nadie ha desarrollado sistemáticamente una lógica de la derivación normativa que pueda considerarse como un verdadero cuerpo de doctrina. Esto quiere decir que se habla de lógica jurídica y de lógica del deber ser, pero que hasta la fecha no existe, o mejor que no tiene ninguna aplicación a la realidad científica positiva, única justificación auténtica de cualquier especie de lógica.

De todos los modernos filósofos del derecho, en nuestro concepto, sólo uno ha entrevisto el problema y ha intentado abordarlo, aunque no ha logrado construir aún el cuerpo de doctrina mencionado: el ilustre profesor mexicano Eduardo García Máynez. De lo que de él conocemos podemos afirmar que el distinguido filósofo mexicano ha elaborado una teoría de los principios lógicos clásicos aplicables a la derivación normativa. Es decir, de los tres principios lógicos

aceptados por la tradición y que fueron por primera vez expuestos en forma sistemática por Aristóteles. El trabajo del profesor García Máynez tiene el indiscutible mérito de ser, así lo creemos, el primero en su género en la filosofía del Derecho. Pero desde el punto de vista del cuerpo de doctrina lógico que puede desarrollarse respecto de la derivación normativa, abarca únicamente una parte muy pequeña. Como es sabido, la lógica moderna ha ampliado al infinito el número de los principios lógicos (funciones veritacionales con valor de verdad invariante) y ha elaborado una doctrina de las formas deductivas verdaderamente gigantesca. Es indiscutible que los tres principios lógicos tradicionales, permiten ya efectuar algunas derivaciones. Por ejemplo, si una norma está vigente, se puede deducir con necesidad que su contradictoria no puede estar vigente, etc. Pero estas deducciones son demasiado elementales para ser de alguna utilidad a la actividad jurisprudencial. Casos tan sencillos y tan fundamentales de deducción normativa como el "contrario sensu" no caen dentro del ámbito de aplicación de los tres principios clásicos. El "contrario sensu" se resuelve fácilmente mediante el principio de la "implicación inversa", y otros casos interesantes que se presentan en la aplicación de las normas que rigen el retracto y las obligaciones alternativas y facultativas se resuelven echando mano a los principios de la equivalencia inversa, de la conjunción implicativa y de la disyunción simple.

### 3. *Coincidencia de los principios de la lógica del Ser y de la lógica del Deber Ser*

¿Cuál será la estructura de esta nueva lógica del Deber Ser? De las investigaciones del profesor García Máynez y de lo poco que hemos hecho nosotros, y que no podemos exponer aquí por falta de espacio, creemos que se puede llegar a una conclusión sorprendente: *los principios que rigen la derivación normativa son exactamente los mismos que rigen la derivación proposicional* o, en términos rigurosos: *la lógica proposicional y la lógica normativa son isomorfas*.

Este isomorfismo se comprueba analizando los enunciados de lo que el profesor García Máynez llama principios jurídicos de contradicción y tercio excluido. Estos enunciados son exactamente los mismos que se aplican a las proposiciones, pero aplicados a normas. Así mismo el contrario sensu se basa en un principio lógico proposicional, y lo mismo sucede con otros posibles principios de inferencia normativa. Siempre que el jurista o el juez efectúan una derivación normativa, están aplicando un principio que puede traducirse exactamente en términos proposicionales.

### 4. *Fundamentos del isomorfismo normativo-proposicional*

La razón de esta coincidencia absoluta entre la deducción proposicional y la normativa no es fácil de encontrar. En general, las expresiones lingüísticas pueden



dividirse en dos grandes clases: expresiones proposicionales y expresiones no proposicionales o extraproposicionales. Las primeras son las que pretenden enunciar aspectos de situaciones objetivas, y que por lo tanto pueden o no coincidir con los hechos. Las segundas son aquellas que Reichenbach denomina expresiones de función pragmática (*expressions in a pragmatic capacity*) porque están destinadas, no a describir las cosas y sus relaciones sino a comunicar estados subjetivos, con la finalidad de que éstos puedan realizarse. Las proposiciones de función pragmática son de varios tipos y entre las principales merecen especial mención las expresiones imperativas (normativas), las desiderativas, las interrogativas y las fictivas. Todas ellas tienen estructuras determinadas, y en consecuencia es posible encontrar conexiones necesarias y derivativas de enlace entre las mismas. Puede haber, como ya lo ha sugerido Husserl, además de una lógica de las normas, una lógica de las interrogaciones, una lógica desiderativa, etc. Pero, se puede afirmar a priori que todas ellas son isomorfas con la lógica proposicional.

Este isomorfismo universal se debe a que toda expresión en función pragmática presupone cierta situación de hecho que puede ser descrita proposicionalmente. Es decir que toda expresión extraproposicional plantea, por el hecho mismo de constituirse, una situación de hecho acompañante. Y por lo tanto, ipso facto queda constituida una proposición descriptiva que puede ser verdadera o falsa. Si dicha proposición es verdadera, se desprende deductivamente de su verdad la verdad de otras proposiciones, y en tanto el proceso deductivo es analítico, debe de corresponder a la nueva proposición una nueva expresión de función pragmática cuya validez, en su ámbito pragmático, debe de poderse derivar por métodos extraproposicionales de la validez de la primitiva expresión extraproposicional.

Por falta de espacio daremos únicamente un ejemplo referente a la norma, que es lo que nos interesa directamente. Una norma es una orden, es decir la prescripción de una pauta de conducta so pena de ser sancionado. La norma en sí no es ni verdadera ni falsa, mas su existencia crea por principio una situación de hecho correspondiente. Esta situación de hecho es el hecho real de que en determinada región del tiempo y del espacio existe un grupo humano que debe de actuar dentro de ciertos cauces y en caso de no hacerlo así es sancionado. Por lo tanto si en tal código existe tal norma, cierto grupo humano debe hacer tal y cual cosa. Pero si hace tal y cual cosa —y este hacer se expresa ya proposicionalmente—, entonces, según las leyes de la lógica proposicional, puede deducirse que habrá también de hacer tal y cual otra (naturalmente en estas consideraciones se sobreentienden todos los casos de acción positiva, negativa, permisiva, etc.). Mas si hace también tal y cual otra cosa, quiere decir esto que existe una nueva norma que encauza su acción. A toda norma corresponde una proposición que describe los hechos condicionados por la norma, y a todos los hechos,

cuya existencia se deriva analíticamente de otros hechos regidos normativamente, debe también corresponder una norma. Esta correspondencia es necesaria, pues en la derivación analítica de una situación de otra, en nada interviene la existencia de los hechos sino únicamente su estructura.

Y ahora podemos concretar el ejemplo. Sea el artículo 949 del Código Civil peruano, referente al usufructo.

Si un edificio se destruye sin culpa del propietario éste no está obligado a reconstruirlo. . .

Contrario sensu, se deduce, dentro del ámbito puramente normativo que si el edificio se destruye por culpa del propietario éste está obligado a reconstruirlo. Situémonos dentro del plano proposicional. Al artículo 949 corresponde una situación de hecho: en el Perú, desde tal año, si un propietario está obligado a reconstruir el destruido edificio del usufructuario, es porque se ha destruido por su culpa (2). De aquí se deduce lógicamente que si no lo destruye por su culpa no está obligado a reconstruirlo. Pero a este hecho corresponde precisamente la norma que se dedujo contrario sensu de la 949. La deducción proposicional se ha efectuado mediante el sencillo principio de la implicación inversa, a saber:

$$p \supset q. \supset . \sim q \supset . \sim p.$$

##### 5. *La eliminabilidad de la lógica del Deber Ser*

Si todas las inferencias normativas son isomorfas con determinadas inferencias proposicionales, es decir si la lógica del Deber Ser es isomorfa con la lógica del Ser, y no necesita por lo tanto principios especiales de derivación, ¿qué sentido tiene hablar de una lógica jurídica autónoma? Si no se requiere un cuerpo de doctrina especial para determinar los principios que hacen posible la derivación normativa, es completamente innecesaria la elaboración, al lado de la lógica proposicional, de una lógica normativa. Esto quiere decir —empleando un giro hilbertiano— que la lógica del deber ser es eliminable.

##### *Nota del autor (1972)*

Es con una sensación rara que escribo esta nota sobre una ponencia que presenté al Congreso de Filosofía de San Marcos hace más de 20 años. Rara porque, después de tantos años, he cambiado mucho en relación a lo que, en esa época, pensaba sobre la lógica, la teoría del conocimiento y, en general, la estructura y el funcionamiento de la razón. Apenas conocía en ese entonces los resultados de la investigación metateórica y no veía aún claro algo que ahora me parece indudable: que la razón es dinámica y que aunque es cierto que presenta estructuras invariantes, con el transcurso del tiempo sufre modificaciones y algu-

nos de sus principios pierden la vigencia que tuvieron durante siglos. Y también que ciertos principios comienzan a ser utilizados por ella y a tener una vigencia cuya duración es difícil de prever.

Mas a pesar de estos cambios, veo mi antiguo trabajo con cierta benevolencia. Creo que la tesis principal: que es posible prescindir de la lógica del deber ser (en términos actuales lógica normativa o lógica deóntica), para analizar y formalizar el razonamiento jurídico puede aún sostenerse a la luz de los más recientes resultados. La tesis del paralelismo normativo-proposicional, me sigue pareciendo válida. Porque a toda norma corresponde una descripción de hechos que puede ser verdadera o falsa y que, en consecuencia, puede utilizarse dentro de un proceso deductivo. Es obvio que si a la norma *S debe hacer F* hago corresponder la proposición *S hace F*, puedo derivar una serie de consecuencias lógicas de esta segunda proposición y una vez hechas estas derivaciones, hago corresponder nuevas normas de acuerdo con el paralelismo establecido. Así, si de *S hace F* deduzco, por ejem. *S hace G*, es evidente que si *S debe hacer F*, entonces *S debe hacer G*. Cuando un sujeto cumple una norma, realiza lo indicado por ella, y en consecuencia su acción puede describirse por la proposición *S hace F*. Pero si de *S hace F*, se deduce que *S hace G*, es evidente que si *S debe hacer F*, entonces *S debe hacer G*, pues una vez que hace F es inevitable que haga G.

Por esta razón, si utilizando el paralelismo normativo-proposicional, se reemplazan todas las normas por proposiciones de hecho, la lógica normativa se hace totalmente innecesaria. Una prueba de esto es que hasta el momento nadie ha logrado hacer inferencias normativas, dentro de un sistema legal vigente, que no hayan podido hacerse con la lógica usual de las proposiciones y de la cuantificación. Por otra parte, hasta la fecha, por lo menos hasta donde llega mi información, nadie ha hecho una verdadera aplicación de algún tipo de lógica normativa o deóntica al razonamiento jurídico. Sin embargo el desarrollo de la lógica modal, desde que presentamos nuestra ponencia en 1951 hasta la fecha, ha sido extraordinario. Se han establecido diversas especies de lógica modal, y se ha estudiado de manera sistemática el significado de la deducción modal y, correlativamente, de la interpretación de los sistemas modales (por ejem. los famosos modelos de Kripke y los actuales estudios de Belnap y su grupo). Hay trabajos en que se utiliza la lógica normativa y se dan ejemplos de esta utilización, como el de Ilmar Tammelo y el de Alchourrón y Bulygin: *Normative Systems* (que es notable). Pero en ninguno de ellos se ve que la lógica modal sea necesaria para sistematizar el razonamiento jurídico. El razonamiento jurídico, tal como se utiliza en la práctica, puede ser formalizado con lógica de primer orden (si se quiere: categórica). En conversación particular con Bulygin, el distinguido filósofo y lógico argentino, nos manifestó que, efectivamente, la lógica de primer orden ofrecía todo lo necesario para formalizar el razonamiento jurídico.

Es posible que en el futuro la lógica deóntica encuentre alguna aplicación al análisis del razonamiento jurídico que no pueda ser realizado por la lógica de primer orden. Pero no lo creemos. La lógica modal hasta el presente no tiene ninguna aplicación importante en ninguna ciencia, ni social, ni natural, ni matemática. Parece sí, que podría utilizarse para formalizar cierto tipo de procesos de recoplamiento (*feed back*). Si esto se logra hacer, tendría entonces una aplicación extraordinaria, porque la teoría general del recoplamiento es la clave para lograr una adecuada rigorización de los fenómenos biológicos y sociales (recordemos los intentos de Klaus por interpretar la dialéctica con métodos cibernéticos, es decir, utilizando relaciones de recoplamiento. Recordemos también las aplicaciones que hace Apostel de las relaciones inversas) (3).

El desarrollo de la lógica modal, y en general, de la lógica y de la meta-teoría, parece pues dar la razón a nuestros planteamientos de 1951. Pero desde luego, nuestra ponencia tiene algunos errores, cosa que no nos preocupa demasiado, pues es frecuente encontrar errores en los trabajos de lógica de todo tipo. La delicadeza y complejidad del asunto impone condiciones tan severas de rigor que es muy difícil hacer un trabajo perfecto. Si se tiene en cuenta que nuestra formación lógica estaba en sus inicios, que el tema no tenía antecedentes y que estábamos completamente aislados cuando lo concebimos y redactamos, será fácil adoptar una actitud comprensiva frente a los errores de nuestra ponencia.

Los dos errores principales que hoy debemos corregir son la tesis del isomorfismo entre las normas y las proposiciones y la formulación del contrario sensu. Seguimos sosteniendo la tesis del paralelismo, pero creemos que no debe confundirse *paralelismo* con *isomorfismo*. La tesis del paralelismo (sostenida con mayor fundamentación en nuestro libro: *Problemas fundamentales de la lógica jurídica*) es, como decimos en la ponencia: "A toda norma corresponde una proposición que describe los hechos condicionados por la norma, y a todos los hechos, cuya existencia se deriva analíticamente de otros hechos regidos normativamente, debe también corresponder una norma".

Pero esta tesis, que según creemos, sigue en pie, no significa que la estructura de la expresión normativa sea idéntica a la estructura de la proposición que describe los hechos determinados por la norma. No puede ser idéntica, porque la proposición normativa tiene, como bien observa Bulygin criticando a Schreiber que sostiene la tesis del isomorfismo, un elemento que no tiene correspondiente en la proposición descriptiva: el elemento de obligatoriedad. En general no puede, pues, decirse que las proposiciones que corresponden a las normas son isomorfos con ellas. Pero sí se puede afirmar, como reconoce la mayoría de los que se ocupan de lógica jurídica, que, en relación a las expresiones normativas del derecho (códigos, derecho consuetudinario, etc.), siempre hay proposiciones correspondientes que describen los hechos prescritos por las normas. Y estable-

ciendo el paralelismo necesario entre las normas y sus correspondientes proposiciones, se puede eliminar la lógica deóntica.

El segundo error es haber interpretado al contrario sensu como una contraimplicación, cuando en realidad es una contraequivalencia. La forma lógica del contrario sensu no es  $p \supset q, \supset \sim q \supset \sim p$ , sino  $p \equiv q, \supset \sim p \equiv \sim q$ . En el artículo que publicamos en *Dianoia* en 1955, corregimos el error. Confesamos que nos costó mucho trabajo darnos cuenta de la verdadera estructura lógica del contrario sensu, porque la tendencia natural es interpretarlo como una contraimplicación. La contraimplicación se utiliza, desde luego, en el razonamiento jurídico, pero en otros casos. Algún tiempo más tarde tuvimos la ocasión de conocer el libro de Klug y tuvimos la satisfacción de ver que él había interpretado el contrario sensu de la misma manera.

Pero además del método propuesto, creemos que existe otra manera de eliminar la lógica normativa, que es más directa y eficaz que la anterior. Es, sencillamente, utilizando proposiciones que sean descripciones de las normas vigentes. Por ejem., si en un código dice: "si S es padre de familia, debe alimentar a sus hijos", se puede describir el hecho de que en tal código, exista tal norma: si S es padre de familia, entonces, según el Código tal, está obligado a alimentar a sus hijos. Como todas estas descripciones se basan en el contexto general del Código que estamos describiendo, puede estipularse ab initio, que todas las situaciones que se describen, son situaciones establecidas por dicho código. Entonces, la descripción, asume esta característica:

si S es padre de familia, está obligado a alimentar a sus hijos

Y esta proposición, puede formalizarse mediante una implicación simple. Haciendo "S es padre de familia" = "p" y "S está obligado a alimentar a sus hijos" = "q", tenemos:  $p \supset q$ .

Esta no es una norma, sino una proposición. "S es padre de familia" es una proposición verdadera o falsa, y "S está obligado a alimentar a sus hijos", es también una proposición, puesto que su significado es que, en tal país, que tiene tal código, los padres de familia están obligados a alimentar a sus hijos. Si este artículo no existiera, entonces "q" sería una proposición falsa.

Desde luego este método no es sino una variante del paralelismo normativo-proposicional. Pero tiene la ventaja de que la proposición descriptiva es un verdadero calco de la norma. Es cierto que una de las proposiciones (en nuestro ejemplo, la proposición implicada), tiene la palabra "debe", pero esta palabra no interviene para nada en el proceso deductivo, y no significa tampoco ninguna normación, sino se utiliza para describir una situación de hecho, a saber: que en tal país, tales y cuales personas, están obligadas por el código a actuar de tal y

cual manera. Prescribir algo no es lo mismo que describir la existencia de una prescripción. Pasando de las prescripciones a la descripción de las prescripciones, se elimina de manera fácil y directa la lógica deóntica y se deja a la lógica de primer orden el cuidado de formalizar todos los razonamientos jurídico-deductivos.

Para terminar quisiéramos recordar las circunstancias que nos indujeron a presentar una ponencia de lógica jurídica al Congreso de Filosofía de San Marcos. La motivación principal fue la lectura de la famosa obra de Kelsen: *La teoría pura del derecho*. Iniciamos la lectura de dicha obra con gran ilusión, pues nos habían informado que en ella se desarrollaba una teoría profunda de la lógica jurídica. Encontramos la obra, desde luego, de gran interés. Pero desde las primeras líneas nos dimos cuenta de que Kelsen no tenía ninguna formación lógica y que abordaba el tema de la lógica jurídica con gran superficialidad. Y nos dimos cuenta, también, que utilizando la lógica matemática se podían formalizar las normas jurídicas y los razonamientos jurídicos de manera rigurosa y sistemática. Luego, la lectura de las obras de Cossio nos convenció de que había una gran confusión respecto del contenido y del método de la lógica jurídica y que era urgente aclarar el panorama. Fue por eso que, como estaba cercano el Congreso de San Marcos, decidimos presentar una ponencia sobre lógica jurídica. Fue muy interesante intervenir en la Sección de Filosofía del Derecho, pues asistieron a la reunión las dos más renombradas figuras de la filosofía jurídica en América Latina, Carlos Cossio de Argentina y Eduardo García Máynez de México. Recuerdo que Cossio hizo la objeción a Kelsen de que la "proposición" jurídica no era, como sostenía el profesor vienés, implicativa, sino disyuntiva con la primera alternativa negada. García Máynez defendió la posición de Kelsen. Nosotros, entonces, hicimos la observación de que la discusión era ociosa, porque podía demostrarse que ambas proposiciones eran equivalentes. En efecto, es una ley muy conocida de la lógica de las proposiciones que:  $p \supset q. \equiv \sim p \vee q.$

Fue para nosotros una sorpresa observar el desconcierto que provocamos. Las respuestas de Cossio fueron más bien vagas, pero García Máynez, con su objetividad característica, reconoció que la objeción era de peso y que valía la pena analizarla con más cuidado.

Han pasado muchos años desde este incidente académico. Ha sido, por eso, muy grato para nosotros ver reproducida nuestra ponencia que considerábamos perdida. Deseamos dejar constancia que estamos profundamente agradecidos a los generosos jóvenes que han querido recordar esta etapa de nuestra trayectoria filosófica. Mientras la juventud peruana sea generosa, podremos darnos el lujo de ser optimistas.

**NOTAS**

1. Las últimas investigaciones sobre Lógica ratifican cada vez con mayor énfasis la existencia de la nota de enlace necesario en el concepto de lo lógico. Carnap, en recientes investigaciones, ha demostrado en forma brillante, que también en Lógica inductiva interviene el concepto de enlace necesario. La estructura lógica inductiva consiste en establecer un enlace necesario entre la hipótesis, la evidencia utilizable y la estimación de la frecuencia relativa. La frecuencia relativa se refiere a probabilidades, pero la relación entre los tres integrantes de la inferencia inductiva es necesaria. Incidentalmente, creemos que los nuevos aportes sobre Lógica inductiva, especialmente las contribuciones de Reichenbach y de Carnap, podrían aplicarse con éxito extraordinario a la teoría procesal de la prueba.
2. Desde luego, dados los límites estrechísimos de tiempo y espacio en que debe desarrollarse el presente trabajo, los ejemplos están reducidos a su máxima simplicidad.
3. Aunque la lógica modal no tiene aplicación en la ciencia positiva, sí la tiene en el análisis metateórico como muestran los trabajos de Scott y de Boolos.

## VII.— TEORIA DE LA DEDUCCION JURIDICA

### I. *Introducción*

En todo lo que sigue presuponemos que el lector está familiarizado con la parte más elemental de la lógica (lógica de los enunciados, que nosotros llamamos "lógica coligativa") (1).

Consideremos el art. 683 del C.C., referente a la capacidad de testar del mudo:

El mudo sólo puede otorgar testamento cerrado u ológrafo.

La finalidad de la lógica jurídica es evidenciar la estructura lógica de los procesos deductivos que se realizan en la práctica del derecho. El artículo mencionado da pábulo para hacer una inferencia, que se efectúa con gran frecuencia en relación a las normas de forma similar: pasar de la disyunción a la conjunción. Supongamos que el sujeto  $x$  es mudo y que otorga un testamento cerrado y ológrafo. Su testamento será perfectamente válido. Incluso los juristas recomiendan que el testamento cerrado (para cuya validez, cumplidas las otras solemnidades prescritas por el art. 689, basta la firma del testador) sea ológrafo (2). Sin embargo, la validez del testamento cerrado y ológrafo no está explícitamente indicada en la ley. Se trata de una norma derivada deductivamente de la prescrita en el art. 683. La derivación es tan simple, tan inmediata, que parece que no hubiera proceso deductivo de ninguna clase. Pero lo hay, perfectamente definido, y consiste en la aplicación del siguiente principio: si tenemos una implicación con un antecedente disyuntivo, y sustituimos a dicho antecedente por un antecedente conjuntivo, se mantiene la implicación.

El análisis muestra que la proposición jurídica correspondiente a la norma expuesta en el art. 683 es una proposición implicativa con antecedente disyuntivo (3). En efecto, según el texto, vemos que si  $x$  es mudo y otorga un testamento cerrado o si  $x$  es mudo y otorga un testamento ológrafo, su testamento es válido. Tenemos tres proposiciones:

- $x$  es mudo y otorga un testamento cerrado
- $x$  es mudo y otorga un testamento ológrafo
- el testamento de  $x$  es válido



Representando a la primera proposición por "p", a la segunda por "q" y a la tercera por "r", tenemos:

$$p \vee q \supset r$$

Es decir, una proposición implicativa con antecedente disyuntivo. Ahora bien, existe un principio lógico que nos dice lo siguiente:

$$p \vee q \supset r \supset p \wedge q \supset r$$

O sea, si una disyunción implica a una proposición cualquiera, la conjunción formada por las mismas proposiciones de la disyunción también implicará a dicha proposición. Este principio es intuitivamente evidente. En efecto, si  $p \vee q$  implica a  $r$ , quiere decir que basta que una de las proposiciones,  $p$ ,  $q$ , sea verdadera para que  $r$  también sea verdadera. Con mayor razón, cuando las dos proposiciones,  $p$ ,  $q$  sean verdaderas,  $r$  será verdadera.

Dando a  $p$ ,  $q$ ,  $r$  sus significaciones, tenemos que si  $x$  puede otorgar un testamento cerrado u ológrafo, podrá, con mayor razón, otorgar un testamento cerrado y ológrafo. Esta conclusión que es evidéntísima y que la hacen constantemente todos los hombres de leyes, se basa en el principio de aplicación (4). El principio de aplicación nos dice que si una proposición implica a otra, y es verdadera, la otra será verdadera también. En simbolismo adecuado:

$$p \supset q \wedge p \supset q$$

Este principio es absolutamente general y podemos reemplazar a  $p$  y  $q$  por cualquier proposición (5). Por lo tanto, podemos poner en lugar de  $p$  la proposición correspondiente al art. 683, o sea  $p \vee q \supset r$  y en lugar de  $q$ , la proposición  $p \wedge q \supset r$ . Tendremos, entonces:

$$p \vee q \supset r \supset p \wedge q \supset r \wedge p \vee q \supset r \supset p \wedge q \supset r$$

Lo que nos demuestra que la proposición jurídica  $p \wedge q \supset r$  es verdadera y que, en consecuencia, existe una norma que prescribe la validez de los testamentos otorgados por mudos que sean a la vez cerrados y ológrafos.

Para comprobar que el antecedente de la anterior proposición coligativa es un principio lógico, no tenemos más que construir su esquema. Si se trata de un principio, todos los valores de su esquema serán V.

p	q	r	p	v	q.	$\supset$	r.	$\supset$	p	$\wedge$	q.	$\supset$	r
V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
V	V	F	V	F	V	V	V	F	V	V	F	V	F
V	F	V	V	V	V	V	F	V	V	F	V	V	V
V	F	F	V	F	V	V	F	V	V	F	V	V	V
F	V	V	V	V	V	V	F	V	V	F	V	V	V
F	V	F	V	F	V	V	F	V	V	F	V	V	V
F	F	V	F	V	V	V	F	V	V	F	V	V	V
F	F	F	F	V	V	V	F	V	V	F	V	V	V

Vemos, pues, que se trata efectivamente de un principio lógico. Y esto es natural, porque la única manera de efectuar deducciones lógicas correctas es por medio de los principios lógicos y del principio de aplicación que es una regla fundamental de inferencia. Los principios lógicos, se refieren, en general (6), a implicaciones. Se refieren a proposiciones de tipo coligativo, que implican a otras proposiciones de tipo coligativo. De manera que, si se muestra que una proposición jurídica cualquiera tiene una estructura coligativa que corresponde a la estructura del antecedente de un principio lógico, se podrá deducir otra proposición que tiene la forma coligativa del consecuente. Porque el principio de aplicación nos dice que en caso de que una proposición implique a otra, y dicha proposición sea verdadera, la implicada también lo será. Ahora bien, si una proposición jurídica, correspondiente a una norma, puede considerarse como el antecedente de un principio lógico (porque tiene la misma estructura coligativa), se habrá demostrado que el antecedente del principio lógico es verdadero (puesto que toda proposición jurídica que corresponde adecuadamente a una norma positiva es verdadera). Y, en consecuencia, según el principio de aplicación, el consecuente del principio también será verdadero. Pero si el antecedente es una proposición jurídica, el consecuente también lo será, porque tiene todas o algunas de las proposiciones simples contenidas en el antecedente (que tiene una forma coligativa determinada), pero ordenadas de manera diferente. Por consiguiente, habremos hallado una nueva proposición jurídica, una proposición jurídica que se deduce de la anterior, es decir, del antecedente del principio. Y si tenemos una nueva proposición jurídica, por el principio del paralelismo normativo-proposicional (7), tendremos la seguridad de que ella habrá de corresponder a una situación de hecho en la que se prescriben ciertas pautas de acción. Es decir, que será la proposición correspondiente a una norma determinada. Y, en esta forma, estrictamente lógica, habremos pasado deductivamente de una norma a otra. Que es lo que precisamente se ha hecho en el ejemplo considerado.

Otro ejemplo. El art. 860 del C.C.

Si amenaza ruina algún edificio u obra, puede pedirse su reparación o su demolición.

De esta norma se desprende, de manera evidente, que en caso de pedirse la demolición no puede pedirse la reparación, y viceversa, porque ambas modalidades se excluyen mutuamente. La consecuencia es, por lo tanto, lo contrario del caso anterior. En el caso del art. 683 el código nos dice que el testamento del mudo puede ser cerrado u ológrafo, y del tenor de la norma se desprende que el testamento puede ser ambas cosas a la vez; en cambio, en el caso del art. 860, cuando un edificio amenaza ruina puede pedirse su reparación o su demolición, pero no pueden pedirse ambas cosas a la vez. A pesar de que ambas normas hacen uso de una disyunción, en la primera puede pasarse de la disyunción a la conjunción, pero no en la segunda. Esto se debe a que en aquélla la disyunción es inclusiva, mientras que en ésta es exclusiva. El razonamiento que nos permite llegar a esta conclusión es sencillísimo, prácticamente evidente, pero, sin embargo, su forma lógica —aunque no es, por cierto, complicada— tiene características propias.

La proposición jurídica correspondiente a la norma expresada en el art. 860 es una implicación, en la que el consecuente es, a su vez, una disyunción exclusiva.

La primera proposición, o sea el antecedente, será:

x es un edificio u obra que amenaza ruina (que simbolizaremos por "p")

El consecuente constará de dos proposiciones:

puede pedirse la reparación de x (que simbolizaremos por "q")  
puede pedirse la demolición de x (que simbolizaremos por "r")

La expresión coligativa de la proposición jurídica correspondiente al artículo 860, será, en consecuencia:

$$p \supset .q \neq r$$

Ahora bien, supongamos que se pide la reparación de x; entonces no podrá pedirse la demolición. El raciocinio se hace con tal rapidez, debido a hábitos mentales inveterados, que parece innecesario determinar su fórmula coligativa. Sin embargo, el fundamento coligativo nos brinda una fórmula con cierta complicación simbólica:

$$p \supset q \not\equiv r \supset p \supset \sim(p \wedge r)$$

Como acabamos de ver, por tratarse de un principio deductivo, se tratará de un principio lógico, el que, con ayuda del principio de aplicación, nos dará el resultado buscado. En efecto, todos los valores de esta expresión serán "V", como lo comprueba la construcción de su esquema:

p	q	r	$p \supset q \not\equiv r \supset p \supset \sim(p \wedge r)$					
V	V	V	F	F	V	F	F	V
V	V	F	V	V	V	V	V	F
V	F	V	V	V	V	V	V	F
V	F	F	F	F	V	V	V	F
F	V	V	V	F	V	V	F	V
F	V	F	V	V	V	V	V	F
F	F	V	V	V	V	V	V	F
F	F	F	V	F	V	V	V	F

Este principio nos dice que si una proposición  $p$  implica a una disyunción exclusiva, la misma proposición implicará la falsedad de la conjunción de las proposiciones que integran la disyunción exclusiva. Pero la proposición  $p \not\equiv q \vee r$  es una proposición verdadera, puesto que corresponde a la norma expresada en el art. 860 del C.C., por lo tanto, según el principio de aplicación, la proposición implicada por ella, a saber,  $p \supset \sim(p \wedge q)$ , será también verdadera. Y podemos afirmar que si  $p$  es verdadera, o sea, que si  $x$  es un edificio u obra que amenaza ruina, es falso que pueda pedirse a la vez su reparación y su demolición.

Como ya hemos mostrado la manera como se emplea la fórmula del principio de aplicación, no la emplearemos en el presente ejemplo, y dejamos como un ejercicio al lector el hacerlo. En lo sucesivo, siempre que empleemos el principio de aplicación, que es, como hemos visto, de fundamental importancia, lo haremos notar. Pero sólo mencionaremos su empleo sin desarrollar su fórmula, por ser ésta, cuando las proposiciones empleadas son algo complicadas, muy larga. Pero si el lector quiere reconstruir en su totalidad el raciocinio, puede siempre hacerlo siguiendo un procedimiento que, aunque a veces laborioso, es, en esencia, muy simple: reemplazar en el principio de aplicación  $p \supset q$  por  $p \supset q$ , a  $p$  y  $q$  por las proposiciones más complicadas que les corresponden según la estructura implicativa de la proposición jurídica analizada.

## 2. Los argumentos clásicos. — El argumento "a contrario sensu"

Como es obvio, las inferencias jurídicas, mediante las cuales de una norma se de-

riva deductivamente otra norma, se realizan en la práctica del derecho positivo. No se trata de esquemas artificiales, de formas creadas por el afán teórico de aplicar determinadas estructuras lógicas a un campo ajeno a la lógica, sino de procedimientos reales, efectuados cotidianamente por el juez, el jurista, el abogado y en general por todo aquel que de una manera u otra tiene que dedicarse al conocimiento de los textos legales. No se trata, pues, de una manera moderna de enfocar el conocimiento de las normas, sino que los procedimientos lógicos se han aplicado en forma ingenua y espontánea desde que la vida jurídica surgió como actividad organizada, es decir, desde los tiempos de los viejos juristas romanos. Los métodos que permiten explicitar la estructura de estos procedimientos deductivos sí son modernos, puesto que antes de su aplicación tal tarea había sido imposible de realizar. Pero el procedimiento deductivo, como sucede en la mayoría de los procesos lógicos, se realizó siempre en forma intuitiva. Esto puede comprobarse si se analizan con criterio lógico los famosos argumentos clásicos empleados por los juristas romanos, que se hallan diseminados en el enorme monumento del *Corpus Juris Civilis*, especialmente en el *Digesto* y en las *Instituta*. Los "argumenta" se emplearon en la práctica del derecho con la finalidad fundamental de facilitar la interpretación y la aplicación de la ley. Surgieron en forma espontánea, como producto de la sabiduría jurídica de los romanos. Por esta razón sus variedades y sus aplicaciones son múltiples, y la mayoría constituyen preceptos prácticos aislados, basados en los principios jurídicos y en las doctrinas imperantes en la época. No tienen mucha relación unos con otros y no existen reglas fijas para su aplicación. Pero lo interesante es que entre ellos existen algunos que tienen un sentido fundamentalmente lógico, que son verdaderos principios deductivos, mediante los cuales se pueden realizar derivaciones normativas de tipo coligativo. De ellos elegimos el argumento "a contrario sensu", el "a definitione" y el "ab absurdo" (8).

El argumento "a contrario sensu" es de todos el más conocido. Sus primeras aplicaciones se pierden en los orígenes de la jurisprudencia y en la cotidianidad misma de la vida jurídica se emplea constantemente. Casi no hay tratado de Derecho en que no se emplee el argumento "a contrario sensu" para interpretar el sentido y el alcance de múltiples normas. Quienes lo aplican no tienen por lo general clara conciencia de que se trata de un procedimiento lógico, y que lo que están haciendo es, en realidad, deducir una norma de otra. Pero al aplicarlo consiguen sus fines, que es resolver un problema jurídico, con una precisión y un rigor que sólo puede ser alcanzado cuando intervienen procedimientos lógicos.

En el *Corpus Juris Civilis* se encuentran muchos ejemplos de contrario sensu expuestos por los grandes maestros. Pero parecen ser Paulus y Ulpianus los que lo aplicaron de manera más sistemática (9). Del tenor de los ejemplos clásicos y del análisis de las aplicaciones modernas se desprende que el contrario sen-

su consistió en pasar de una norma a otra, por medio de ciertas relaciones entre la afirmación y la negación de los contenidos. Si una norma se refiere explícitamente a algo, contrario sensu se excluye aquello a lo que no se refiere; y viceversa, si una norma excluye explícitamente algo, se incluye aquello que no está excluido. Así, en el caso del servicio militar obligatorio, la ley dice que quien es peruano, tiene de 21 a 50 años y no está exceptuado por la ley, debe hacer su servicio militar. Contrario sensu se desprende que las mujeres no están obligadas a hacer el servicio militar obligatorio. Este es un caso en que, partiendo de una inclusión, se llega a una exclusión. El art. 949 del C.C. nos dice que si un edificio se destruye sin culpa del propietario, éste no está obligado a reconstruirlo. De donde, contrario sensu, se desprende que si se destruye por su culpa, sí está obligado a reconstruirlo. De una exclusión, se deriva una inclusión. Hay, pues, dos clases de argumento a contrario sensu, que podemos llamar, respectivamente, contrario sensu excluyente y contrario sensu incluyente, o también contrario sensu positivo y contrario sensu negativo.

Aunque el contrario sensu tiene, como veremos a continuación, una forma lógica bastante simple, y es uno de los principios deductivos más empleados en el raciocinio jurídico, su verdadero sentido es difícil de captar. Y esto se debe a que su fundamento no es puramente lógico. Por eso su análisis, si no se distingue con todo cuidado entre los factores lógicos y extralógicos, puede llevarnos por caminos errados y callejones sin salida. El fundamento extralógico del contrario sensu reside en la suposición de que el legislador se refirió explícitamente a un caso, porque implícitamente quiso excluir a los demás, o excluyó explícitamente un caso para incluir implícitamente a los demás. Si se cumple este supuesto, entonces la proposición jurídica asume "ipso facto" una forma que permite realizar una derivación normativa que constituye el "contrario sensu". Regresando a nuestro ejemplo, cuando el legislador prescribe que todo peruano que esté entre los 21 y 50 años debe hacer su servicio militar, se presupone que la inclusión explícita de los peruanos excluye implícitamente a las peruanas; cuando el legislador dice que, en el caso de servidumbre, si el edificio se destruye sin culpa del propietario, éste no está obligado a reconstruirlo, el intérprete de la norma supone que se excluye la obligación de pagar el edificio cuando su destrucción no ha sido hecha por culpa del propietario, porque implícitamente se incluye su construcción en el caso opuesto. Esta suposición es totalmente extralógica (es decir, que no tiene nada que ver con procesos deductivos) y se basa en la concepción que tiene el intérprete de la técnica de la legislación. Se supone que el legislador no puede referirse a todos los casos posibles, porque entonces los códigos tendrían una extensión interminable. Que tiene cierta técnica de expresión, y que, cuando enuncia ciertas normas, de cierta manera, acentuando la inclusión o la exclusión de ciertos casos en el contenido normado, es porque desea excluir

o incluir otros. Este presupuesto es generalmente correcto, pero no tiene valor absoluto, por lo mismo que no es lógico.

Es muy posible que en un código se encuentre una norma que dé la impresión de haber sido incluida por el legislador con la finalidad de excluir ciertos casos y que, sin embargo, estos casos no estén excluidos. Es muy posible que se diga que en el caso de la servidumbre si el edificio se destruye sin culpa del propietario, éste no está obligado a reconstruirlo, y que en otro artículo se diga que aunque el edificio se destruya por culpa del propietario, tampoco está obligado a reconstruirlo. Se trataría de una redundancia, se habría dicho en dos tiempos lo que debería de haberse dicho en uno solo: en caso de la servidumbre, si el edificio se destruye, el propietario no estará obligado a reconstruirlo. Se trataría de una falta de estilo jurídico y de una falla en la técnica de la redacción, pero no habría incompatibilidad entre ambas normas. Vemos, pues, que, para que sea posible establecer la figura del contrario sensu, es necesario aceptar ciertos presupuestos sobre la técnica de la legislación, sobre el estilo, sobre las finalidades de la codificación, etc. (10).

Pero una vez establecidos estos presupuestos, o por lo menos asumidos hipotéticamente, la proposición jurídica correspondiente a la norma adquiere una determinada forma. Y esta forma es la que permite efectuar una derivación normativa deductivamente fundada. Veamos un ejemplo. Sea el artículo 157 del C.P.

El que por móvil egoísta instigare a otro al suicidio o lo ayudare a cometerlo será reprimido, si el suicidio se ha consumado o intentado, con penitenciaría o con prisión no mayor de cinco años.

La proposición jurídica correspondiente a esta norma es a primera vista una proposición implicativa. El antecedente es la enunciación de la figura y el consecuente la enunciación de la pena, en caso de que el suicidio se intente o se realice. Tanto el antecedente como el consecuente son proposiciones compuestas, pero para los fines del presente análisis basta simbolizarlas con "p" y "q", respectivamente. Ahora, si analizamos más detenidamente el vínculo coligativo entre "p" y "q" nos daremos cuenta que se trata de algo más que de una implicación. En efecto, ¿por qué el legislador ha incluido el epíteto de "egoísta"? Sencillamente porque, de acuerdo con la técnica de la legislación, ha querido indicar explícitamente un caso para considerarlo como condición necesaria y suficiente de la sanción. Si "p" es verdadera, es decir, si alguien ha instigado a otro por un móvil egoísta al suicidio, entonces es también verdad que en caso de haberse intentado o consumado el suicidio el instigador será castigado, es decir, que "q" también será verdadera. Pero el legislador calificó a la palabra "instigar" con el epíteto de egoísta para indicar que sólo en este caso puede la consecuencia realizarse. De manera que si "q" es verdadera, es decir, si se intenta o se consuma

el suicidio y se castiga al instigador, "p" debe ser también verdadera, es decir, el instigador debe de haber procedido impulsado por móviles egoístas. Y ahora podemos ver claramente la situación. Si "p" es verdadera, "q" también lo será. Basta que "p" sea verdadera para que "q" también lo sea; "p" será, por lo tanto, condición suficiente de "q". Pero si "q" es verdadera, "p" también debe de serlo, porque de otra manera se estaría castigando a un instigador que no hubiera procedido por móviles egoístas. En consecuencia, "p" es condición necesaria de "q". Si "p" es condición necesaria y suficiente de "q", es equivalente a "q" (11).

Si los presupuestos extralógicos considerados son correctos, es posible establecer una equivalencia entre el antecedente y el consecuente. Y esto es lo que constituye el fundamento lógico del argumento "a contrario sensu". Porque existe un principio lógico según el cual, en toda proposición de equivalencia, la negación del primer componente implica la negación del segundo:

$$p \equiv q : \supset : \sim p \equiv \sim q$$

Que se trata de un principio lógico, puede comprobarse fácilmente por medio de su esquema:

p	q	$p \equiv q \supset \sim p \equiv \sim q$		
V	V	V	V	V
V	F	F	V	F
F	V	F	V	F
F	F	V	V	V

Por el principio de aplicación, en el caso considerado, como es verdad que "p" es equivalente a "q", puede afirmarse que " $\sim p$ " es equivalente a " $\sim q$ ". E interpretando a "p" y "q", puede decirse que como es verdad que el instigador al suicidio por móviles egoístas, en caso de que el suicidio se intente o se consuma, es castigado a cinco años de reclusión, es también verdad que si la instigación no fue hecha con fines egoístas (12), el instigador no es castigado a cinco años de reclusión. Y ya tenemos el fundamento lógico del contrario sensu. Se basa en una sencilla equivalencia material. Pero no debemos olvidar que la forma coligativa sólo puede serle atribuida a la proposición jurídica si se aceptan determinadas asunciones extralógicas. Una vez aceptadas éstas, lo demás es sencillo. La estructura lógica que acabamos de evidenciar corresponde al contrario sensu positivo, porque tanto el primer componente como el segundo de la primera equivalencia son proposiciones afirmativas. Pero cuando el primer componente de la primera equivalencia es negativo, tenemos un contrario sensu negativo. El art. 949 del C.C. es un ejemplo sencillo de contrario sensu negativo:



Si un edificio se destruye sin culpa del propietario, éste no está obligado a reconstruirlo y el usufructo no revive si lo reconstruye a su costo.

La primera proposición "un edificio se destruye sin culpa del propietario", es negativa, porque es equivalente a "el propietario no es culpable de la destrucción de un edificio". Por lo tanto, se simbolizará por " $\sim p$ ". La segunda proposición también es negativa (el propietario *no* está obligado a reconstruirlo, etc.). Por lo tanto, se simbolizará por " $\sim q$ ".

Tendremos que la equivalencia será:

$$\sim p \equiv \sim q$$

El principio lógico que habremos de aplicar es

$$\sim p \equiv \sim q. \supset . p \equiv q \quad (13)$$

En general, cuando se establece una equivalencia, hay cuatro casos posibles de inferencia, según la ubicación de las negaciones. A los dos principios anteriores se agregan los dos siguientes:

$$\begin{aligned} p \not\equiv \sim q. \supset . \sim p \not\equiv q \\ \sim p \not\equiv q. \supset . p \not\equiv \sim q \end{aligned}$$

Hay, pues, como se ve, cuatro formas lógicas posibles de contrario sensu.

### 3. *Los argumentos clásicos. El argumento "ab absurdo" y el argumento "a definitione"*

El argumento "ab absurdo" tiene la importancia de ser uno de los argumentos clásicos cuya estructura es puramente lógica. Su aplicación no necesita, como en el caso del contrario sensu, de una interpretación referente a la técnica de la codificación. Es un principio que se puede aplicar universalmente a cualquier norma o interpretación normativa que conduzca a consecuencias absurdas (14). En general puede decirse que el "ab absurdo" tiene dos aplicaciones. En la primera se aplica a la norma considerada como un todo: una norma contradictoria no puede ser válida; en la segunda se aplica a las consecuencias de la norma; de una norma no puede derivarse deductivamente otra que produzca una situación absurda. La estructura lógica de las dos aplicaciones es bastante parecida. La única diferencia estriba en el contenido de la aplicación. En el primer caso se aplica a un contenido total; en el segundo, a una consecuencia.

Una proposición es absurda cuando de ella se pueden derivar deductivamente dos proposiciones contradictorias. Pero, según un principio lógico muy

conocido, de una proposición verdadera no pueden derivarse dos proposiciones contradictorias. Luego una proposición absurda es falsa.

El esquema del argumento "ab absurdo" es, por consiguiente:

$$p \cdot q \wedge \sim q : \supset : \sim p$$

Las aplicaciones del argumento son múltiples en la vida jurídica, y constantemente, ya sea en los procesos de interpretación o en los de redacción legal, se sostiene que debe rechazarse tal o cual consecuencia porque nos llevaría al absurdo. Pero por lo general la aplicación es del segundo tipo. Es muy raro que en una codificación se encuentre una norma cuya proposición jurídica correspondiente sea absurda, es decir, que sea en sí misma una contradicción. Pueden encontrarse dos normas contradictorias, en cuyo caso —por el principio de contradicción, como lo sostenía ya Cicerón— debe eliminarse una de ellas; pero es casi imposible que una burda contradicción interna escape al ojo avezado del legislador.

Como ejemplo del segundo tipo, puede considerarse la interpretación incorrecta del inciso 5º del art. 1450. Este inciso se refiere al derecho de retracto del propietario de las tierras colindantes, y dice:

Tendrán derecho de retracto:

...

5º El propietario de la tierra colindante, cuando se trate de la venta de una finca rústica cuya cabida no exceda de tres hectáreas, o cuando aquélla y ésta reunidas no excedan de diez.

La intención de este inciso es proteger al pequeño propietario e impedir la formación de nuevos latifundios. Por eso limita el derecho de retracto a los propietarios de terrenos no mayores de tres hectáreas. Pero en caso de que la tierra del propietario colindante y la tierra vendida no excedan ambas de diez hectáreas, el propietario colindante tiene derecho sobre la tierra vendida, aunque ésta no exceda de tres hectáreas. La única condición es que ambas, reunidas, no excedan de diez. Sin embargo, se ha interpretado el artículo en el sentido de que de ninguna manera se puede ejercer derecho de retracto sobre un predio colindante que exceda no de tres hectáreas (15). Esta interpretación nos conduce al absurdo.

En efecto, la norma considerada puede analizarse mediante una implicación, en la cual el consecuente es una disyunción inclusiva. El antecedente, que simbolizaremos por "p", es "x es propietario de la tierra colindante (a la vendida)"; la primera proposición de la disyunción consecuente, que simbolizaremos por "q", es "cuando la tierra vendida no excede de tres hectáreas, x puede com-

prarla"; la segunda proposición de la disyunción, que simbolizaremos por "r", es "cuando la tierra vendida y la del colindante no excedan ambas de diez hectáreas, x puede comprar la tierra vendida". La proposición correspondiente a la norma, es entonces:

$$p \supset q \vee r$$

Que el consecuente es una disyunción inclusiva no cabe la menor duda, porque puede muy bien darse el caso de que la tierra vendida no exceda de tres hectáreas y de que ambas tierras tampoco excedan de diez. Ahora bien, según un principio lógico, cuya validez puede demostrarse mediante una fácil construcción de tablas, tenemos que:

$$p \supset q \vee r : \supset : p \supset q \vee p \supset r$$

En consecuencia, podemos poner, como proposición jurídica correspondiente a la norma considerada:

$$p \supset q \vee p \supset r$$

Supongamos ahora que la tierra vendida exceda de tres hectáreas, pero que ambas tierras no excedan de diez. La proposición "q" será falsa, y la proposición "p" verdadera. La proposición jurídica se reduce entonces a

$$p \supset r$$

Veamos qué sucede si sostenemos que cuando la tierra colindante exceda de tres hectáreas no puede ejercerse el derecho de retracto. Se tendría que

$$\sim(p \supset r)$$

Tendríamos, entonces:

$$p \supset q \wedge \sim(p \supset r)$$

Pero existe un principio lógico (también fácilmente demostrable por el método de las tablas de verdad, que nos dice:

$$p \supset r \wedge \sim(p \supset r) : \supset : p \supset r \wedge \sim r$$

Y como hemos llegado a establecer el antecedente, tenemos que poner el consecuente (según el principio de aplicación):

$$p \supset r \wedge \sim r$$

lo que es absurdo. En este caso hemos deducido la invalidez de una norma, partiendo de otra. El procedimiento ha sido ligeramente complicado, pero no debemos olvidar que ciertos razonamientos son intuitivamente muy simples y, en cambio, en su aspecto discursivo presentan imprevistas complicaciones (16).

El argumento "a definitione" también es de naturaleza puramente lógica. Pero presenta el inconveniente de que hay muchas clases de definiciones en los textos jurídicos y de que, cuando éstas son complicadas, las posibles consecuencias que se derivan de ellas son tan numerosas y complejas que, para formalizarlas, es necesario utilizar fórmulas coligativas muy complicadas y, con frecuencia, hay que recurrir a la lógica de la cuantificación. Por estas razones, y teniendo siempre en cuenta el carácter de elementalidad que hemos dado al aspecto lógico de la exposición, nos mantendremos en el terreno de los ejemplos sencillos.

El esquema general del argumento "a definitione" es el de la implicación. Por lo general, las definiciones jurídicas establecen implicaciones (en las correspondientes proposiciones jurídicas). Pero los consecuentes de estas implicaciones, a su vez, implican otras proposiciones; por ende, los antecedentes también los implicarán. En esta compleja relación implicativa puede haber algunas variantes, pero todas pueden reducirse, como mostraremos a continuación, a un esquema único.

Veamos un ejemplo. Queremos saber si el poseedor de un bien puede venderlo. Para ello debemos saber qué cosa es la posesión. El art. 824 del C.C. nos dice:

Es poseedor el que ejerce de hecho los poderes inherentes a la propiedad o uno o más de ellos.

Este artículo es redundante pues basta con decir que poseedor es el que ejerce de hecho por lo menos uno de los poderes inherentes a la propiedad, para dar a entender que puede ejercer más de uno e incluso todos. Podemos, por eso, construir la proposición jurídica correspondiente, de la siguiente manera: si  $x$  es poseedor, entonces  $x$  puede ejercer de hecho por lo menos uno de los poderes inherentes a la propiedad. Simbolizando el antecedente por "p" y el consecuente por "q", tenemos:

$$p \supset q$$

Para saber si el poseedor de un bien puede vender el bien poseído, debemos

saber qué poderes puede ejercer el propietario. El C.C. lo dice en el art. 850:

El propietario de un bien tiene derecho a poseerlo, percibir sus frutos, reivindicarlo y disponer de él dentro de los límites de la ley (17).

En esta definición (la condición de propietario queda definida por los derechos que se atribuyen al propietario), vemos que el propietario de un bien puede *disponer* de él, es decir, puede venderlo, o regalarlo o darlo en prenda, etc. Desde luego, siempre que no proceda de manera contraria a la ley (por ejemplo que haga creer a alguien que es poseedor de un bien poseído por otro, etc.). El tenor del artículo nos permite afirmar que si  $x$  puede ejercer de hecho por lo menos uno de los poderes inherentes a la propiedad, entonces  $x$  puede vender un bien poseído por él (dentro de los límites de la ley). Simbolizando por "q" el antecedente de esta proposición y por "r" el consecuente, tenemos:

$$q \supset r$$

Tenemos, así, dos implicaciones con un componente común:

$$p \supset q \wedge q \supset r$$

Aplicando el principio de la *transitividad de la implicación* (18), llegamos a:

$$p \supset r$$

Dando sus respectivas significaciones a "p" y "r", obtenemos: "Si  $x$  es poseedor, entonces  $x$  puede vender un bien poseído por él (dentro de los límites de la ley)". Basándonos en las definiciones de posesión y de propiedad hemos concluido que el que posee un bien puede venderlo siempre y cuando no proceda contra la ley (19).

Veamos ahora otro ejemplo en el cual la estructura deductiva presenta ligeras diferencias. Se trata de saber si una nave puede hipotecarse. Para resolver el problema, partimos del art. 1010 del C.C.:

Pueden hipotecarse los inmuebles que pueden venderse.

Este artículo no es una definición, sino una caracterización, un aumento de determinación. A los objetos que poseen los caracteres de inmuebles y de vendibles, se agrega la propiedad de hipotecable. Para saber si una nave es hipotecable, bastará, por lo tanto, saber si posee las propiedades de ser inmueble y de ser vendible. Y la propiedad de ser inmueble sí está determinada por medio de una

definición, en el art. 812, en el cual se enumeran taxativamente todos los bienes que son inmuebles. Las enumeraciones taxativas constituyen definiciones *sui generis*, diferentes de las definiciones empleadas en otras ciencias. Pero no por eso dejan de ser definiciones, puesto que su finalidad es la de formar una clase de objetos diferentes de todas las demás, que es la finalidad primordial de toda definición. Según el art. 812, las naves son bienes inmuebles. Además, según el art. 586 del C. Cm. (20), los buques mercantes constituyen una propiedad que se puede transferir, es decir, pueden ser vendidos.

El art. 1010 es una implicación, cuyo antecedente "p" es "x es inmueble vendible", y cuyo consecuente "q" es "x puede hipotecarse". Tenemos así, como punto de partida:

$$p \supset q$$

En cuanto a los artículos 812 C.C. y 586 C. Cm., nos permiten, para los fines deductivos que nos hemos propuesto, enunciar una sola proposición, implicativa desde luego, cuyo antecedente "r" será "x es una nave", y cuyo consecuente será "p" (es decir, "x es inmueble vendible") puesto que, por definición, una nave es un inmueble, y además, según el art. 586, las naves son bienes disponibles, lo que, en sentido implícito, puede también considerarse como una propiedad jurídicamente definitiva. El consecuente será, pues: "x es inmueble vendible".

Tenemos entonces dos proposiciones implicativas:

$$p \supset q . \wedge . r \supset p$$

Según un principio lógico, parecido al que nos sirvió para efectuar la derivación deductiva en el caso anterior, tenemos:

$$p \supset q . \wedge . r \supset p : \supset : r \supset q$$

Dando significaciones, tenemos que "x es una nave" implica a "x puede hipotecarse", lo que permite resolver la cuestión planteada por la afirmativa (21).

Aunque, desde un punto de vista puramente estructural, este principio es diferente del anterior, desde el punto de vista de su significado lógico es equivalente, porque la conjunción es una coligación conmutativa. Es decir, que si es verdad que  $p \wedge q$ , entonces también es verdad que  $q \wedge p$ . Por lo tanto, en lugar de  $p \supset q . \wedge . r \supset p$ , se puede poner  $r \supset p . \wedge . p \supset q$ , lo que nos da, según el principio del primer caso:

$$r \supset p \wedge p \supset q : \supset : r \supset q$$

De esta manera ambos tipos de argumento "a definitione" pueden reducirse a una misma forma general (22).

#### 4. *El proceso deductivo en las normas enumerativas*

Con los análisis anteriores se ha mostrado cómo ciertos procesos deductivos de tipo muy determinado se encuentran en la misma base del conocimiento jurídico, utilizándose en el ejercicio cotidiano del derecho positivo. Pero no debe creerse que las posibilidades de análisis deductivo se agotan en los ejemplos que hemos presentado al comienzo del capítulo o en las figuras clásicas. El lector ya habrá entrévisto una sencilla consecuencia que se deriva de la mera teoría de la proposición jurídica: si la proposición jurídica tiene estructura coligativa, todas las posibilidades deductivas aplicables en general a las proposiciones coligativas se aplicarán en forma directa a las proposiciones jurídicas. Estas posibilidades son infinitas. El jurista, el abogado, el juez, en el acto de conocer las normas para su correcta aplicación efectúan de manera espontánea una serie de derivaciones normativas, una compleja multitud de deducciones, basadas todas en los principios de la lógica coligativa. Algunas de ellas son tan sencillas que se realizan de manera intuitiva, lo que no impide, como también hemos visto, que tengan una estructura coligativa definida; otras son más complicadas y ofrecen al análisis interesantes posibilidades.

Hacer un estudio exhaustivo de este tipo de derivación normativa (que no sería sino un primer paso dentro de las posibilidades deductivas de derivación, puesto que, además de los principios coligativos, tenemos los cuantificacionales que son mucho más complejos) sería demasiado largo y complicado dentro de los marcos que nos hemos impuesto en este trabajo, cuya finalidad es únicamente dar una idea de los procesos más simples de derivación normativa. Por eso en lo que sigue nos limitaremos a dar ejemplos de los tipos de derivación más simples y más frecuentes, de ciertos tipos deductivos muy especiales, que se prestan con facilidad al análisis y que muestran la eficacia del análisis coligativo para el tratamiento de problemas jurídicos positivos.

Uno de los casos más frecuentes de derivación normativa mediante la aplicación intuitiva de principios coligativos es la que se realiza en el caso de lo que hemos llamado normas enumerativas. Existen dos tipos dentro de esta clase de normas: un tipo positivo y un tipo negativo. Analicemos primero el tipo negativo por prestarse con mayor facilidad a la formalización. En relación a las normas negativas, se realiza con frecuencia un raciocinio muy simple, efectuado en forma casi inconsciente, pero que constituye un proceso auténtico de derivación normativa. La forma general del raciocinio consiste en unir dos condiciones exclu-

yentes que, desde el punto estrictamente textual, no están unidas. Por ejemplo, una norma enumerativa negativa nos dice que no podrán ser testigos testamentarios ni los sordos ni los que no sepan leer ni escribir. Una persona sorda y que no sabe leer ni escribir pretende ser testigo testamentario. Con plena evidencia se decide que no puede serlo (23) (24). Veamos ahora cuál es la forma coligativa de esta manera de argumentar. El artículo 9 del C.C. enumera los casos de incapacidad absoluta:

Son absolutamente incapaces:

- 1o. Los menores de 16 años;
- 2o. Los que adolecen de enfermedad mental que los priva de discernimiento;
- 3o. Los sordo-mudos que no saben expresar su voluntad de una manera indubitable;
- 4o. Los desaparecidos cuya ausencia está judicialmente declarada.

Este artículo es, como la gran mayoría, de índole implicativa. Pero para su formalización coligativa requiere por lo menos cinco proposiciones. La situación se torna de esta manera más complicada que en los casos anteriores, en los que hemos considerado a lo más tres proposiciones. Por eso para analizarlo vamos primero a simplificarlo, y a suponer que sólo existen dos condiciones de incapacidad, las dos enunciadas en los incisos 1º y 2º antes citados.

La norma quedaría entonces:

Son absolutamente incapaces:

- 1o. Los menores de 16 años;
- 2o. Los que adolecen de enfermedad mental que los priva del discernimiento.

Tenemos entonces tres proposiciones. Dos enuncian las condiciones de la incapacidad absoluta, y la que enuncia el hecho mismo de la incapacidad, derivado del cumplimiento hipotético de las condiciones. Las condiciones de la incapacidad serán, desde luego, los antecedentes, porque de su cumplimiento depende el hecho jurídico de la incapacidad. El consecuente será la incapacidad absoluta. Los antecedentes, según el análisis anteriormente efectuado, estarán unidos por medio de una disyunción inclusiva, porque basta que se cumpla una de las condiciones para que deba producirse el hecho jurídico. Tenemos entonces tres proposiciones: "p", "x es menor de 16 años"; "q", "x adolece de enfermedad mental que lo priva de discernimiento"; "r", "x es absolutamente incapaz". Y la estructura de la proposición será:

$p \vee q \supset r$

Se trata de saber si una persona que, además de ser menor de 16 años, ado-



lece de enfermedad que lo priva de discernimiento, es también absolutamente incapaz. La respuesta es evidente, pero es evidente porque se basa precisamente en un principio lógico que ya hemos utilizado y que nos dice que todo lo implicado por una disyunción lo es también por una conjunción:

$$p \vee q. \supset. r : \supset : p \wedge q. \supset. r$$

Mediante este principio y el principio de aplicación, se llega a la conclusión de que si *x* es menor de 16 años y está además privado de discernimiento por causa de enfermedad mental, es absolutamente incapaz. Hemos efectuado así una derivación normativa completa. No debemos dejarnos engañar por la evidencia y por la simplicidad aparente del raciocinio. Desde luego que el razonamiento es patente, y que no se necesita ninguna formación lógica para realizarlo. Es un raciocinio que realizan todos los días, sin darse casi cuenta, los hombres que intervienen en la práctica de la vida jurídica. Pero eso mismo indica cuán necesaria es la teoría para mostrar los fundamentos de la práctica, fundamentos que muchas veces revelan dificultades y complicaciones totalmente insospechadas y que en ciertos casos pueden obligar a corregir procedimientos ya establecidos.

Una vez esclarecido el raciocinio para el caso de tres proposiciones, se puede generalizar para el caso de cualquier número de proposiciones. Su fundamentación por medio de las tablas se hace algo más laboriosa, pero, en la práctica, con un poco de paciencia y de cuidado puede siempre realizarse (25).

Las proposiciones del art. 9 del C.C. quedarán determinadas en esta forma: "p" por "x es menor de 16 años"; "q" por "x adolece de enfermedad mental que lo priva del discernimiento"; "r" por "x es sordo-mudo que no sabe expresar su voluntad de una manera indubitable"; "s" por "x es desaparecido cuya ausencia ha sido judicialmente declarada"; y "t" por "x es absolutamente incapaz". La estructura coligativa será:

$$p \vee q \vee r \vee s. \supset. t$$

Y el principio, igual al anteriormente empleado, pero más general, será:

$$p \vee q \vee r \vee s. \supset. t : \supset : p \wedge q \wedge r \wedge s. \supset. t$$

En cuanto a las normas enumerativas positivas, su forma es diferente a la de las negativas, porque consiste en una implicación cuyo consecuente es una conjunción. De manera que los procedimientos deductivos que se aplican a esta clase de normas en la práctica del derecho son diferentes. Son tal vez menos importantes que los anteriores, aunque no dejan de ser aplicados con gran frecuen-

cia. En general puede decirse que las enumeraciones positivas tienen una función constitutiva. Se incluyen en la legislación, o para definir una figura con una determinada totalidad de elementos, o simplemente para fijar condiciones, pero en forma global, indicándolas mediante la condición. En consecuencia, si las normas positivas de enumeración tienen una función constitutiva, basta que falte uno de los elementos señalados para que no se cumplan. Este razonamiento es puramente deductivo y nos ofrece un caso de auténtica derivación normativa. Algunos ejemplos esclarecerán lo dicho.

Una persona pretende haber constituido un hogar de familia. Para comprobar la verdad de su aseveración se examinan los documentos, y se comprueba que el hogar está inscrito en el registro de la propiedad, pero que no ha sido aprobado judicialmente. Se llega a la conclusión de que el hogar de familia no ha sido constituido. Este raciocinio es sencillísimo, lo que no impide como en el caso anterior que tenga una estructura coligativa muy determinada y que, para fundamentarse, requiera de algunas transformaciones interesantes. El punto de partida es el art. 467 del C.C.:

Para la constitución del hogar de familia se requiere:

- 1o. Que sea aprobada judicialmente;
- 2o. Que sea inscrita en el registro de propiedad.

Tenemos aquí tres proposiciones: "x ha constituido hogar de familia", que representamos por "p"; "la constitución ha sido aprobada judicialmente", que representamos por "q"; "la constitución ha sido inscrita en el registro de la propiedad", que simbolizamos por "r". Por ser la enumeración constitutiva, la verdad de "p" implica la verdad de "q" y de "r". Tenemos, entonces:

$$p. \supset q. \wedge r$$

Por un principio lógico,

$$p. \supset q \wedge r : \supset : \sim(q \wedge r) \supset \sim p$$

Por el principio de aplicación, se puede afirmar:

$$\sim(q \wedge r) \supset \sim p$$

Pero, según puede comprobarse por medio de un sencillo esquema:

$$\sim(q \wedge r) \supset \sim p : \equiv : \sim q \vee \sim r. \supset. \sim p$$

Ahora bien, cuando dos proposiciones son equivalentes, se puede reemplazar una por otra. Por lo tanto,

$$\text{si } \sim(q \wedge r) \supset \sim p \text{ es equivalente a } \sim q \vee \sim r. \supset. \sim p.$$

podemos, siendo verdadera la primera, afirmar la verdad de la segunda y llegar a la conclusión:

$$\sim q \vee \sim r. \supset. \sim p$$

Esto quiere decir que basta que una proposición del antecedente sea falsa para que sea falsa también la del consecuente, o sea, que basta que no se cumpla una de las condiciones enumeradas para que no *se constituya* la consecuencia jurídica.

Consideremos ahora el art. 981 del C.C.:

Son requisitos de la prenda:

- 1o. Que se entregue el bien al acreedor o a la persona que debe guardarlo;
- 2o. Que la prenda asegure el cumplimiento de una obligación, cuando ésta se haya contraído sin la intervención de quien constituyó la garantía;
- 3o. Que afecte el bien quien sea su dueño y tenga su libre disposición o, en otro caso, quien esté autorizado legalmente.

La forma coligativa de la proposición jurídica correspondiente a esta norma es exactamente igual a la de la anterior, con la diferencia de que, en el consecuente, tiene una proposición más. Se puede poner, por lo tanto:

$$p. \supset. q \wedge r \wedge s$$

Pero

$$p. \supset. q \wedge r \wedge s: \supset. \sim(q \wedge r \wedge s). \supset. \sim p$$

Y

$$\sim(q \wedge r \wedge s) \supset \sim p: \equiv: \sim q \vee \sim r \vee \sim s. \supset. \sim p$$

Luego, podemos afirmar:

$$\sim q \vee \sim r \vee \sim s. \supset. \sim p$$

5. *Las obligaciones alternativas y la eliminación del art. 1195 del C.C.*

El análisis coligativo de las proposiciones jurídicas correspondientes a las normas que regulan la figura de las obligaciones alternativas nos brinda resultados interesantes. La estructura coligativa se diferencia de la mayoría de las anteriormente analizadas en que el consecuente implicativo es una disyuntiva exclusiva. Y de esta peculiar estructura se deriva una consecuencia deductiva, que nos permite, únicamente sobre las bases de la lógica, demostrar la existencia de cierta redundancia en el código civil.

La estructura coligativa de la obligación alternativa está indicada en los artículos 1191 y 1194 del C.C. En la primera parte del 1191 se indica con toda precisión la diferencia específica de la figura. El obligado alternativamente a diversas prestaciones, está obligado a cumplir por completo una de ellas. Esto quiere decir que, en la obligación alternativa, debe de cumplirse por lo menos una de las prestaciones. La condición es la de la disyunción inclusiva. Pero la segunda parte del artículo nos dice: el acreedor no puede ser compelido a recibir parte de una y parte de otra. Esto quiere decir que el deudor sólo puede pagar cumpliendo por completo con una de las prestaciones. Y nos hace sospechar que por el hecho de haber cumplido por completo con una de ellas, queda liberado de las restantes. Esto se comprueba con el art. 1194 que nos dice que, una vez hecha la elección por el deudor (26), la prestación elegida se considerará como la única debida desde el principio. Esta última afirmación nos hace ver que la disyunción es exclusiva, pues una vez cumplida una prestación, quedan excluidas las restantes.

Procediendo como en casos anteriores (por razones metodológicas) partiremos del caso hipotético de una obligación alternativa con dos prestaciones. El antecedente "p" será: "x está obligado alternativamente a la prestación A y a la prestación B"; el consecuente será una disyunción exclusiva, con dos proposiciones, "q" o sea "x debe cumplir la prestación A", y "r" o sea "x debe cumplir la prestación B". La fórmula coligativa será, en consecuencia:

$$p. \supset. q \oplus r$$

Ahora bien, esta estructura coligativa nos permite efectuar una deducción muy importante, porque nos muestra la redundancia del art. 1195 del C.C. que nos dice:

El deudor perderá el derecho de elección cuando, de las prestaciones a que alternativamente estuviera obligado, sólo una fuese realizable.

En efecto, según un principio lógico, que regula las relaciones entre la implicación y la disyunción exclusiva, tenemos:

$$p \supset q \neq r : \supset : \sim q \supset p \supset r : \wedge : \sim r \supset p \supset q$$

Esto quiere decir que si "p" implica una disyunción exclusiva, y que una de las proposiciones que integran la disyunción es falsa, "p" implicará necesariamente la otra.

Por lo tanto, si x está alternativamente obligado a las prestaciones A y B, y la prestación A es irrealizable, la proposición "q", o sea "x debe cumplir la prestación A" será falsa, porque si A es irrealizable, nadie puede estar obligado a realizarlo (27). Pero si "q" es falsa, por el principio considerado, "r" tiene que ser verdadera, y x debe cumplir la prestación B. Y, naturalmente, si "r" es falsa, siendo "p" verdadera, "q" tiene necesariamente que ser verdadera. Por lo tanto, de la mera estructura coligativa de la obligación alternativa se puede deducir que, en caso de que las prestaciones sean dos y una sea irrealizable, el deudor pierde el derecho de elección.

El caso general es muy sencillo, pues basta aplicar la fórmula a *n* proposiciones. Desgraciadamente desde el punto de vista de la técnica de los esquemas la fundamentación de la fórmula se torna algo complicada por el enorme número de combinaciones entre los valores de verdad y de falsedad que deben ser realizados. Pero teóricamente nada impide hacerlo (28). Existe además otra dificultad: que la disyunción exclusiva, a diferencia de la inclusiva y de la conjunción, no es asociativa. Por lo tanto, no se puede prescindir, como en aquéllas, de la puntuación. Esto hace que las fórmulas para más de tres o cuatro prestaciones sean sumamente engorrosas, y que la fórmula general necesite de un simbolismo adecuado para su expresión rigurosa. Para evitar complicaciones no la pondremos aquí, y sólo daremos ejemplos de aumento progresivo de prestaciones. Así, para el caso de tres prestaciones la fórmula será:

$$p : \supset : q \neq r \neq s$$

Para el caso de cuatro prestaciones, tendremos:

$$p : \supset : q \neq r \neq s \neq t \quad (29)$$

Y así sucesivamente.

El principio lógico aplicable en estos casos será el mismo, pero generalizado a tres, cuatro o más prestaciones. En el caso de tres prestaciones, el principio es ya aparentemente complicado, pero su estructura coligativa es tan simple como en el caso de dos.

$$\begin{aligned}
 p \supset q, \quad \neg r \supset \neg s, \quad \supset : \quad \sim q \wedge \sim r, \quad \supset p \supset s : \quad \wedge : \quad \sim q \wedge \sim s, \quad \supset p \supset \\
 r : \quad \wedge : \quad \sim r \wedge \sim s, \quad \supset p \supset q
 \end{aligned}$$

6. *Otros tipos de deducción jurídica.— El paso de la disyunción a la conjunción.— La implicación inversa.— El “contrario sensu” compuesto*

Con los ejercicios analizados, pertenecientes todos al derecho positivo, ha quedado esclarecido el aspecto esencial de la lógica jurídica. En ellos hemos visto cómo, empleando principios lógicos coligativos, es posible partir de normas positivas, y llegar deductivamente a otras normas no explícitamente expresadas en la legislación codificada. Y ha quedado también demostrado que estos procesos lógicos son los que se realizan en la práctica diaria del derecho, cuando el magistrado, el abogado o el jurista realizan actividades cuya finalidad es el conomiento de las normas para lograr su más justa y efectiva aplicación.

Pero no debe pensarse que con los tipos de raciocinio formalizados se ha agotado el campo de la deducción jurídica en su aspecto coligativo. Como ya hemos visto, las posibilidades de formalización de la teoría de las proposiciones coligativas son tan enormes que el campo de su aplicación al raciocinio jurídico es prácticamente inagotable. Los raciocinios descritos son efectuados con frecuencia en la práctica cotidiana del derecho positivo, pero al lado de ellos existen infinidad de raciocinios similares, de tipo más o menos complicado, que se realizan con la misma frecuencia. Por ser nuestro trabajo únicamente un ensayo de fundamentación y de orientación —de lineamientos que señalen caminos de posible tránsito—, creemos que con lo expuesto el lector tiene material más que suficiente para formarse una idea, si no de lo que es, por lo menos de lo que puede ser la lógica jurídica. Sin embargo, guiados por el afán de mostrar la fecundidad extraordinaria de los métodos coligativos, hemos creído conveniente incluir algunos ejemplos más.

Un ejemplo muy sencillo, y a la vez muy interesante, de deducción jurídica es el que se efectúa al derivar de un antecedente disyuntivo un par de normas conjuntamente unidas. Es un tipo de razonamiento que se parece al que se efectúa en relación a las normas negativas de enumeración taxativa, pero que no puede reducirse a la forma de éste, porque no se trata del paso de una disyunción a una simple conjunción, sino de una disyunción a una conjunción de implicaciones.

Consideremos el art. 1089 del C.C. referente a las circunstancias que invalidan el consentimiento (vicios de la voluntad) dado para la efectuación de un acto jurídico:

Será ineficaz el consentimiento prestado por violencia o por intimidación.

El antecedente, es decir, la condición jurídica, está constituido por la disyunción que une los términos "violencia" e "intimidación". El consecuente, o sea, el efecto jurídico derivado del cumplimiento de las condiciones, es la ineficacia del consentimiento. Tenemos tres proposiciones:

- x presta su consentimiento por la violencia
- x presta su consentimiento por la intimidación
- El consentimiento de x es ineficaz.

Designando por "p" a la primera, por "q" a la segunda y por "r" a la tercera, llegamos a la fórmula coligativa:

$$p \vee q \supset r$$

Pero existe un principio lógico que se enuncia:

$$p \vee q \supset r : \supset : p \supset r \wedge q \supset r$$

Empleando el principio de aplicación, se deduce la verdad de la proposición jurídica:

$$p \supset r \wedge q \supset r$$

El raciocinio efectuado es sencillísimo, pero de gran eficacia, puesto que se emplea constantemente en la aplicación de artículos como el considerado. Este artículo se refiere en bloque a la disyunción de las dos condiciones jurídicas, y dice, en forma indeterminada, que la violencia o la intimidación invalidan el consentimiento. Pero de esta disyunción, expresada en bloque, se deriva que cualquiera de los dos términos de la disyunción invalida el acto jurídico y que, por lo tanto, no se trata de una sola norma, sino de dos, puesto que una proposición jurídica nos dice que la violencia hace ineficaz el consentimiento y otra nos dice que la intimidación también lo hace ineficaz. La aplicación del principio coligativo nos muestra que, en los casos en que el antecedente sea una disyunción que implica una consecuencia determinada, cada uno de los componentes de la disyunción también implicará dicha consecuencia y que, en consecuencia, basta que se cumpla una cualquiera de las condiciones para que se realice la consecuencia jurídica. Sobre esta base se interpreta, en la práctica, el sentido de los antecedentes disyuntivos del tipo considerado. Pero aunque la interpretación es intuitiva e inmediata, tiene, no obstante, una definida y clara base lógica.

Otro tipo de razonamiento, también muy sencillo y de constante aplicación, es el que se efectúa por medio del principio coligativo de la "implicación inversa". Por ejemplo, el art. 89 del C.C. nos dice (en su primer párrafo):

Los menores de edad para contraer matrimonio necesitan del consentimiento de sus padres.

Es evidente que del tenor de este artículo se deriva que, si los padres de un menor no han prestado su consentimiento, éste no podrá contraer matrimonio. Aparentemente este razonamiento, que se realiza constantemente en la práctica del derecho, es una aplicación directa del principio de no contradicción. Pero si así fuera, la negación se aplicaría a toda la expresión, lo que no es el caso, porque se aplica a la vez al antecedente y al consecuente. En realidad se trata de un principio lógico, que no es el de contradicción, sino el de la "implicación inversa". Y su aplicación, aunque desde el punto de vista intuitivo es evidente, no es tan simple desde el punto de vista lógico, porque la formalización coligativa del artículo presenta ciertas dificultades. A primera vista el antecedente (la condición jurídica) es el consentimiento de los padres del menor, el consecuente (la consecuencia jurídica) es la posibilidad del menor de contraer matrimonio. Esta interpretación es inexacta porque, si así fuera, al ser verdadera la proposición que enuncia el consentimiento de los padres, debería serlo también la que enuncia la posibilidad de casarse del menor. Pero esta implicación no es siempre verdadera, porque, además del consentimiento de los padres (y además de los requisitos generales presupuestos en todo código, como nacionalidad, domicilio, etc.), se requieren otras condiciones. Así, es posible que los padres hayan dado su consentimiento, pero que los menores que pretenden contraer matrimonio sean parientes consanguíneos colaterales de primer grado. Entonces el mero consentimiento no implicaría la posibilidad de contraer matrimonio. Para que la implicación sea verdadera hay que agregar, conjuntivamente al consentimiento, el cumplimiento de las condiciones que muestran la inexistencia de los impedimentos. Esto es correcto lógicamente. Pero del sentido estricto del texto se puede desprender una interpretación coligativa más simple. Porque si bien el consentimiento no es una condición suficiente, es, en cambio, una condición necesaria (el mismo texto lo dice: los menores *necesitan* del consentimiento). Y si es una condición necesaria, está implicada por la otra proposición, por la proposición que enuncia la posibilidad de contraer matrimonio. Si enunciamos esta proposición en relación a un sujeto indeterminado, tendremos:

El menor x puede contraer matrimonio.

Y si enunciamos la anterior proposición en relación al mismo sujeto, podemos poner:



Los padres del menor  $x$  han dado su consentimiento.

Designando por “ $p$ ” y “ $q$ ”, respectivamente, a estas proposiciones, podemos establecer la implicación:

$$p \supset q$$

Es decir, que si un menor puede contraer matrimonio es porque sus padres han dado su consentimiento. El principio de la implicación inversa (muy empleado en la derivación deductiva de las ciencias exactas) nos dice que si una proposición implica a otra, la negación de ésta implica la negación de aquélla:

$$p \supset q \cdot \supset \cdot \sim q \supset \sim p$$

Por el principio de aplicación se desprende que la proposición  $\sim q \supset \sim p$  es verdadera, y que, en consecuencia, si los padres del menor no prestan su consentimiento, el menor no puede contraer matrimonio. En la práctica del derecho esta manera de raciocinar se emplea, con enorme frecuencia, de manera intuitiva e inmediata. Pero vemos que, para que su formalización lógica coligativa sea posible, se ha hecho una especie de desplazamiento lógico, en el cual se ha alterado la natural sucesión del antecedente, en tanto corresponde a la condición jurídica, y del consecuente, para poner a éste como antecedente y a aquél como consecuente. De otra manera no se hubiera podido llegar a la conclusión de que sin el consentimiento de los padres no es posible el matrimonio de un menor. Este cambio o desplazamiento lógico es perfectamente correcto porque la condición jurídica es condición necesaria de la consecuencia jurídica, y, por eso, es posible que vaya como antecedente implicativo. Desde el punto de vista de la argumentación clásica, la deducción normativa por implicación inversa puede compararse al argumento “*a consiliis vel oppositis*”. Puede tal vez considerarse como una especie del mismo, pero de ninguna manera como su forma general, porque dicho argumento contiene aspectos extralógicos que se basan en la presuposición de la validez de determinadas instituciones jurídicas.

Otro ejemplo interesante de raciocinio normativo es el que podría denominarse “*contrario sensu*” compuesto. Se trata de un contrario sensu cuyo antecedente puede, a su vez, analizarse en alguna forma coligativa más o menos rica, lo que permite llegar a conclusiones muy precisas, a las que no podría llegarse si no fuera por la complicación coligativa de la condición jurídica.

Consideremos el art. 6 del Código de Procedimientos Penales del Perú:

El peruano que fuera del territorio de la República haya cometido un delito penado

por la ley nacional y por la del país en que se perpetró, puede ser juzgado a su regreso al Perú.

La interpretación coligativa de este artículo tampoco es fácil, pues el sentido extralógico de las normas y la enorme cantidad de presupuestos implícitos hechos por el legislador al redactar el texto de la ley constituyen serias dificultades para el análisis lógico. Por eso a primera vista parece que se trata de una implicación simple entre el antecedente, que es la comisión de un delito por un peruano en el extranjero, y el consecuente, que es la posibilidad de ser juzgado a su regreso al Perú. Pero si tenemos en cuenta la intención del legislador, vemos que se ha puesto en el caso del peruano que, sin haber cometido ningún delito previo en el Perú, ha cometido uno en un país extranjero cuya legislación lo considera también como delito. El legislador ha querido ponerse en el caso exclusivo de la comisión de un delito en el extranjero, y en este sentido ya no se trata de una implicación simple u ordinaria sino de una equivalencia. El antecedente, la comisión de un delito penado por la legislación peruana y por la del país en que se comete, es una condición suficiente y necesaria del consecuente, la posibilidad de ser enjuiciado en el Perú. Es suficiente, pues basta que se cumpla para que se cumpla también la posibilidad de enjuiciamiento; es necesaria, porque si no se cumple no se puede cumplir de ninguna manera dicha posibilidad (porque se supone que el infractor no ha cometido ningún delito en el Perú).

Analícemos ahora el antecedente. Es obvio que se trata de una conjunción, puesto que para que sea posible el enjuiciamiento en el Perú deben cumplirse dos condiciones: comisión de un delito en relación con la legislación peruana y comisión de un delito en relación con determinada legislación extranjera. La primera proposición puede enunciarse como sigue:

x es peruano y comete un delito penado en el extranjero

La segunda proposición será:

el delito de x es penado en el Perú

El consecuente podrá expresarse como:

a su regreso al Perú x puede ser juzgado

Designando por "p" a la primera, por "q" a la segunda y por "r" a la tercera proposición, se llega a la fórmula coligativa final:

$$p \wedge q. \equiv .r$$

Por lo tanto, *contrario sensu*, se podrá poner:

$$\sim(p \wedge q). \equiv. \sim r$$

Pero, como ya hemos visto,

$$\sim(p \wedge q) \equiv \sim p \vee \sim q$$

Esto nos permite poner

$$\sim p \vee \sim q. \equiv. \sim r$$

De aquí se deriva que basta que la legislación del país extranjero o que la legislación del Perú no considere como delito la acción cometida por un peruano para que éste no pueda ser enjuiciado a su regreso al Perú. Este raciocinio, que se efectúa también con gran frecuencia en la práctica, permanece aún en el ámbito de la evidencia intuitiva, pero, lógicamente analizado, nos ofrece ya una forma coligativa interesante que no puede de ninguna manera considerarse trivial.

## NOTAS

1. La aplicación de la lógica coligativa a la derivación normativa constituye únicamente la primera etapa de la aplicación de la lógica al Derecho. Una vez establecidas las técnicas coligativas, que son las más generales y, por lo tanto, constituyen el punto de partida obligatorio de la lógica jurídica (y de toda lógica) deben aplicarse las técnicas funcionales y relacionales. Pero esta aplicación es de tal complicación y riqueza, que sólo puede abordarse en forma mucho más técnica y rigurosa que la que hemos seguido en esta investigación.
2. Ver a este respecto el libro de Luis Echecopar García, *Derecho de Sucesiones*, pág. 89. Editorial Lumen, Lima, 1946.
3. Sobre las relaciones entre norma y proposición jurídica, y la estructura lógica de la proposición jurídica, ver el capítulo anterior.
4. Este principio recibe también el nombre de "modus ponens".
5. *Ibid.*
6. Algunos principios lógicos se refieren exclusivamente a disyunciones o conjunciones, y en este caso también se pueden aplicar a inferencias. Pero en lo que sigue no vamos a hacer ninguna aplicación de esta naturaleza y, por lo tanto, no es necesario analizar este tipo de inferencia.

7. Sobre el paralelismo normativo-proposicional ver el capítulo anterior.
8. Entre los otros argumentos pueden citarse los siguientes: "*a fortiori*", "*a consiliis vel oppositis*", "*ab impossibili*", "*ab etymologia*", "*ab ordine*", "*a simili*", "*a ratione legis*", etc.
9. Un interesante ejemplo de Paulus se encuentra en la sección del Digesto, que versa sobre el testimonio de la mujer adúltera. "*Ex eo quod prohibet lex Julia de adulteriis testimonium dicere condemnatam mulierem, colligitur, etiam mulieres testimonii in judicio dicendi jus habere*". Digesto, Libro XXII. Tít. VI. cap. 18. Otro ejemplo típico nos ofrece Ulpianus, sobre el testimonio de la mujer en los testamentos: "*Mulier testimonium dicere in testamento quidem non poterit, alias autem posse testem esse mulierem, argumento est lex Julia de adulteriis, quae adulterii damnatam testem produci vel dicere testimonium vetat*". Digesto, Libro XXVIII. Tít. I. cap. 20. § 6.
10. Es frecuente en la práctica del derecho que los resultados de los raciocinios deductivos sean modificados por interpretaciones jurisprudenciales o por errores interpretativos de los jueces. Es también frecuente que en un mismo código una norma constituya el punto de partida para efectuar una deducción determinada, y que el resultado de esta deducción sea contradicho por otra norma. Algunos juristas, basándose en estos hechos, llegan a la conclusión de que no puede hablarse de lógica jurídica y que en el derecho positivo no existe algo semejante a un razonamiento riguroso. Nos parece que los que así piensan confunden totalmente el plano de la lógica con el plano de la hermenéutica, y que creen que la formalización del raciocinio jurídico significa la reducción del conocimiento jurídico a una especie de logicismo radical, vacío de todo contenido y de toda significación. Pero esto es desconocer totalmente el sentido de la formalización lógica. Formalizar significa sencillamente analizar una proposición en sus elementos constitutivos. Formalizar coligativamente una proposición jurídica es, pues, indicar cuáles son sus elementos coligados y cuáles son sus coligadores. Si se hace esto, se presenta a la proposición jurídica como una proposición coligativa, y por este solo hecho es posible derivar deductivamente de ella otras proposiciones coligativas, es decir, otras normas jurídicas. Que una vez efectuada esta derivación se interpreten los resultados de tal o cual manera, o que la formalización coligativa en el punto de partida no corresponda al sentido que quiso expresar el legislador porque la técnica empleada por éste fue deficiente, no tiene nada que ver con la lógica. Ello sólo significa que, además de elementos lógicos, intervienen elementos extralógicos (hermenéuticos) que complican en forma extraordinaria el análisis del conocimiento jurídico. Pero nadie puede negar que, a pesar de esta complicación, el elemento lógico interviene constantemente. En principio, toda proposición jurídica puede formalizarse coligativamente, porque de otra manera las proposiciones jurídicas no tendrían estructura y no serían proposiciones; serían, sencillamente, conjuntos ininteligibles de sonidos. Por el hecho de poder ser formalizada coligativamente se pueden efectuar una serie de derivaciones deductivas rigurosamente determinadas. Y en la práctica de la vida jurídica estas derivaciones se efectúan constantemente, como lo muestran los análisis que hemos efectuado. Que los resultados de estas derivaciones sean con frecuencia interpretados jurisprudencialmente y que la sentencia prescriba algo diferente de lo que hubiera podido esperarse según el resultado del raciocinio, no tiene nada que ver con la validez de dicho raciocinio. El hecho es que ha habido un razonamiento y que ese razonamiento ha llegado a determinada conclusión, que ha sido interpretada posteriormente de tal o cual manera. Por otra parte, en muchos casos, la conclusión no se interpreta en un sentido diferente, y la prescripción final es tal como queda indicado en el término del razonamiento. La lógica no puede pretender inmiscuirse en campos que no le corresponden. Su única finalidad es formalizar los procedimientos deductivos que permiten pasar de la verdad de unas proposiciones a la verdad de otras. Estos procedimientos existen en la práctica del derecho positivo y la lógica jurídica debe, pues,

formalizarlos. Que además existan otros tipos de actividad en la práctica del derecho, que al lado de la deducción jurídica existe la interpretación, que la interpretación puede incidir sobre un resultado deductivo y modificarlo, etc., son aspectos importantes del conocimiento jurídico que deben ser tratados en una investigación general sobre el conocimiento jurídico. Pero esto no tiene nada que ver con la lógica. La tarea de la lógica jurídica es concreta y perfectamente delimitada: existen en la práctica del derecho positivo determinados tipos de razonamiento deductivo y es menester evidenciarlos mediante una adecuada técnica de formalización. Eso es lo que tratamos de hacer, en forma muy elemental, en la presente investigación.

11. Técnicamente, debe decirse: es *materialmente* equivalente a "q".
12. Por ejemplo, en caso de guerra, para salvar un secreto estratégico, etc.
13. Sería demasiado largo incluir en el texto la tabla de verdad de este principio. Dejamos como un ejercicio al lector su determinación y la de las tablas que corresponden a los principios que posteriormente serán enumerados.
14. Se ve cómo, en este caso, el proceso lógico es independiente de factores hermenéuticos.
15. Esta interpretación se planteó y se discutió en el Seminario de Derecho Civil del 5º Año de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica.
16. Como ejemplos de argumento "*ab absurdo*" en el Digesto podemos citar una aplicación de Ulpiano, referente a la herencia de los bienes del liberto, y otra de Gayo, en la que califica de absurdo aceptar en parte y rechazar en parte el contenido de un testamento: "*Patronus patronique liberi, si secundum voluntatem mortui liberti hereditatem adierint, legatumve aut fideicommissum petere maluerint, ad contra tabulas honorum possessionem non admittuntur*"; Ulpiano, Digesto, Libro XXXVIII, Tit. II, cap. 6, par. 4. "*Nam absurdum videtur, licere eidem partim comprobare iudicium defuncti, partim evertere*". Gayo. *Ibid.*, cap. 7.
17. Obsérvese que entre los artículos 824 y 850 existe un círculo vicioso, pues en el primero se define la posesión en relación con la propiedad y en el segundo se define la propiedad en relación con la posesión. En este caso se puede hacer una interesante aplicación lógica que muestre el tipo de circularidad y marque las pautas que deben seguirse para evitarla. Pero ello requeriría el empleo de la teoría de las funciones elementales con todas las complicaciones de la teoría de la cuantificación. A pesar de la circularidad observada, nuestra argumentación no se invalida, porque su estructura no depende de la repetición de la palabra posesión, sino de la relación de implicación que es independiente de los elementos de los antecedentes y de los consecuentes.
18. Este principio es de gran importancia y se aplica en un número muy grande de deducciones, sobre todo cuando son complejas.
19. Para facilitar la comprensión del texto al lector que no está bien familiarizado con la lógica formal hemos simplificado el análisis del razonamiento efectuado. De manera completa, es como sigue  $p \supset q, q \supset \text{S A T A U A T}, \text{S A T A U A V D}, r, p \supset r$ . Vemos que se aplica dos veces el principio de la transitividad de la implicación. Dejamos como un ejercicio al lector la interpretación de las variables de las fórmulas.
20. C. Cm.: Código de Comercio del Perú.

21. Sobre el argumento "a definitione" en el Corpus, puede citarse principalmente a Ulpiano: "*Sed sciendum est, 'morbum' apud Sabinum sic definitum est: habitum cuiusque corporis contra naturam, qui usum eius ad id facit deteriore, cuius causa natura nobis eius corporis sanitatem dedit*" (definición de enfermedad, Digesto, Libro XXI, Tít. I, cap. I, § 7)... "*Si mulier praegnans venerit, inter omnes convenit, sanam eam esse; maximum enim ac praecipuum munus feminarum est accipere ac tueri conceptum*". Digesto. Libro XXI. Tít. I, cap. 14, § 1.
22. En realidad, como resulta de lo dicho en la nota 19, la estructura del argumento anterior es algo más compleja que la de esta última fórmula. Pero en ambos casos se aplica el principio de la transitividad de la implicación.
23. Esta forma de argumentar nos recuerda el argumento "a fortiori". En realidad los argumentos clásicos —por lo menos hasta donde llega nuestra información— no han sido jamás debidamente analizados, de manera que es difícil saber a ciencia cierta hasta dónde llegan sus límites. El argumento "a fortiori" es en sí bastante vago, y no cabe la menor duda de que en muchas de sus aplicaciones, como puede verse en el Digesto, tiene un fundamento puramente extralógico. Así Ulpiano dice: *est enim perquam ridiculum, eum, qui minoribus poenae causa prohibitus sit, ad maiores adspirare; maioribus tamen prohibitus minores petere non prohibetur*. Digesto. Libro XLVIII. Tít. XXII. Cap. 7, § 22.
- Clásicamente el argumento "a fortiori" ha sido concebido sobre esta aplicación de Ulpiano, que aunque aparentemente es lógica, es, sin embargo, totalmente extralógica porque la gravedad de la pena puede variar en casos de emergencia, como ha sucedido, por ejemplo, en diversas legislaciones en el caso del tráfico de estupefacientes, en que por delitos penados en la legislación común con penas menores fueron sancionados con penas mayores. El "a fortiori" presupone toda una teoría de la pena y de las jerarquías jurídicas, que trasciende el plano de lo lógico. Pero, desde luego, nada impide dar una definición generalizada del "a fortiori" (en el sentido de que cuando la ley prohíbe en general, prohíbe también en particular) que incluyendo la casuística clásica incluyese también el caso de las normas enumerativas. Creemos que sería muy interesante analizar en forma rigurosa cuál es el sentido exacto de todos los argumentos clásicos y tratar de deslindar de esta manera todas sus posibilidades y sus limitaciones.
24. Las observaciones de la nota 23 fueron escritas en 1953. A partir de esa fecha se ha progresado mucho en el análisis de los argumentos clásicos.
25. Cuando se trata de fundamentar principios lógicos que incluyen un número elevado de proposiciones (por fundamentar entendemos: mostrar que son proposiciones universales, es decir, verdaderas para todos los casos aunque sus proposiciones componentes sean falsas), el método de las tablas de verdad se torna, en la práctica, sumamente laborioso. Por eso es reemplazado por un método mucho más eficaz, basado en un tratamiento estrictamente matemático de la teoría de las proposiciones coligativas, y que consiste en partir de unas pocas proposiciones universales, consideradas como postulados, y en derivar como teoremas todas las demás, es decir, todos los principios lógicos posibles. Quien tenga interés en conocer este método estrictamente teorematizado de derivación, puede consultar cualquier libro de lógica moderna.
26. Según el art. 1192, la elección corresponde al deudor, a menos que expresamente se hubiese reservado al acreedor. Este último caso cambia en algo las condiciones de la figura, pero no influye en lo menor sobre su estructura lógica y las consecuencias que de ella puedan derivarse.
27. La base jurídica para esta afirmación, además de tener su fundamento en los princi-

pios generales del derecho, se halla, en el caso del derecho peruano, en los artículos 1175, 1180 y 1184 del C.C.

28. En los casos en que se desea fundamentar una fórmula totalmente general, es decir, para  $n$  casos en que  $n$  es un número indeterminado, debe utilizarse un método diferente y aplicar procedimientos metateóricos.
29. Puede parecer que, en el caso de la segunda fórmula, la exclusión no esté suficientemente expresada, porque la disyunción se hace por pares. Pero esto basta para expresar la naturaleza de la alternación. En efecto, si se separan por medio de una disyunción exclusiva,  $q \nabla r$  y  $s \nabla t$ , si se realiza la una ya no puede realizarse la otra. Y si se realiza, digamos  $q \nabla r$ , al realizarse  $q$  ya no puede realizarse  $r$ , de manera que la realización de  $q$  excluye la realización de todas las demas.

## INDICE

Datos bibliográficos sobre los trabajos que integran el presente libro	5
PROLOGO	7
AXIOLOGIA JURIDICA	11
I.    Fundamentación filosófica de los derechos humanos	13
II.   Los derechos humanos en América Latina	27
EPISTEMOLOGIA JURIDICA	41
III.  Sobre el derecho justo	43
IV.  ¿Pueden fundamentarse científicamente las normas?	65
LOGICA JURIDICA	91
V.    Las redundancias de la Constitución	93
VI.   La lógica del deber ser y su eliminabilidad	114
VII.  Teoría de la deducción jurídica	125
INDICE	157



Se terminó de imprimir en los talleres gráficos  
de la Universidad de Lima  
en mayo de 1986

Francisco Miró Quesada Cantuarias ha dedicado sus mejores esfuerzos intelectuales a la práctica de la filosofía y ha contribuido a la renovación de los estudios filosóficos en el Perú. Se gradúa de doctor en filosofía en 1940 y realiza, luego, estudios de derecho y de matemáticas. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre temas filosóficos, siendo los principales: *Sentido del movimiento fenomenológico* (1940), *Lógica* (1946) el primer libro de lógica matemática publicado en Hispanoamérica, *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* (1960), *El problema de la libertad y la ciencia* (en colaboración con Oscar Miró Quesada de la Guerra), *Apuntes para una teoría de la razón* (1953), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974), *Filosofía latinoamericana: proyecto y realización* (1980), *Filosofía de las matemáticas* (Tomo I), (1980), *Para iniciarse en la filosofía* (1981).

En el presente volumen Francisco Miró Quesada reúne diferentes ensayos sobre filosofía del derecho que ha escrito a lo largo de muchos años e incluye un capítulo especialmente redactado para el libro.

La obra de Miró Quesada le ha valido el reconocimiento de instituciones nacionales y extranjeras. Es miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la Sociedad Filosófica Colombiana, de la Sociedad de Análisis Filosófico de la Argentina, del Instituto Internacional de Filosofía con sede en París y de la Academia Internacional de Epistemología con sede en Bruselas. Es miembro del Comité Directivo de la Federación Mundial de Sociedades de Filosofía.

