

UNIVERSIDAD DE LIMA

LOGICA, RAZON Y HUMANISMO

LA OBRA FILOSOFICA DE
FRANCISCO MIRO QUESADA C.

LIBRO DE HOMENAJE POR SUS
70 AÑOS

EDITORES

DAVID SOBREVILLA / DOMINGO GARCIA BELAUNDE

LIMA. 1992

UNIVERSIDAD DE LIMA

LOGICA, RAZON Y HUMANISMO

LA OBRA FILOSOFICA DE
FRANCISCO MIRO QUESADA C.

70 LIBRO DE HOMENAJE POR SUS
AÑOS

EDITORES

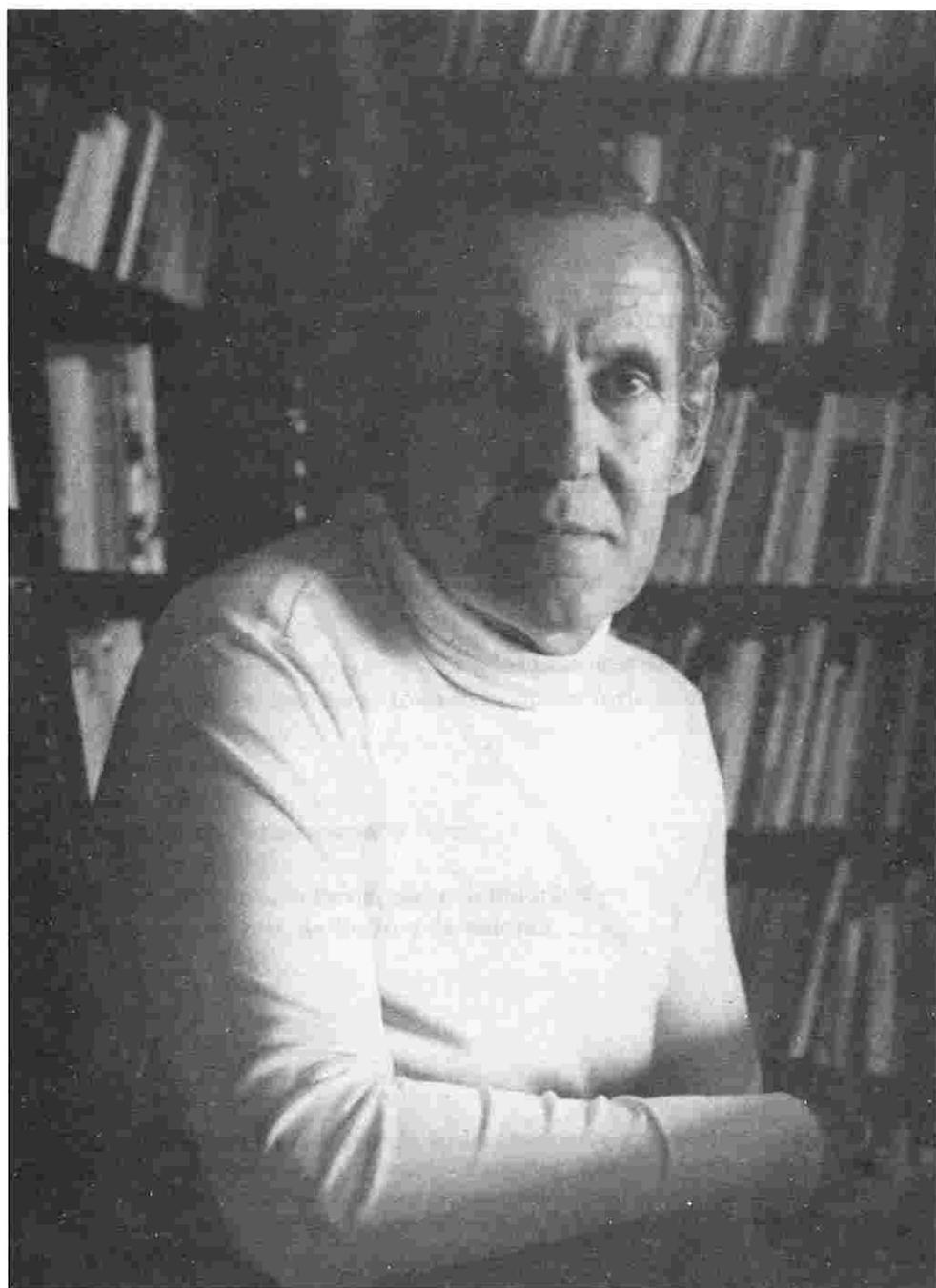
DAVID SOBREVILLA / DOMINGO GARCIA BELAUNDE

LIMA. 1992

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE LIMA

Primera edición
500 ejemplares

© UNIVERSIDAD DE LIMA
Av. Javier Prado Este s/n. Monterrico
Apartado 852 – Lima, 100
Teléf. 376767 (Distribución y Venta de Publicaciones)
Lima – PERU



F. M. Quercy

Poema
de José María Arguedas*

Warmá sonqoykiwan kausaykichinki chiri yawar runakunata,
allin yachaynikiwan sumaqta rikunki imaymana llaqtanchikta
ruranata.

Ama samaychu wawqey!

Ama saykuychu!

Auqa runakunata wischuy!

Peruninchikta kuyaqkunata hatarichiy, yanapasunaykipaq.

Orqun, paran, ritin mana sayariwankichu;

Urpi, fieru, quri songoyki. . .

Con tu corazón de niño harás revivir a los hombres de sangre congelada;
Con tu buen saber apreciarás todo lo hermoso forjado en nuestra Patria
No te canses hermano!

Pero no descansas!

Ahuyenta a los malos,

Levanta a los que aman nuestro Perú,

para que te ayuden.

la montaña, la nieve, la lluvia, no te detendrán;

Tu corazón es de oro, de fierro y de paloma. . .

* Este poema que ha permanecido inédito fue escrito y dedicado por José María Arguedas a Francisco Miró Quesada Cantuarias. También pertenece a Arguedas la traducción española. Estamos seguros que a José María Arguedas le hubiera gustado mucho saber que ha sido incluido en este Libro de Homenaje. (Nota de los editores).

INDICE

I.	Introducción general.	IX
	Prefacio de los editores	XI
	Presentación del homenaje por el Sr. Rector de la Universidad de Lima.	XV
	Adhesión del Sr. Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.	XVII
	Adhesión del Sr. Rector de la Universidad Peruana Cayetano Heredia.	1XX
II.	Bosquejo autobiográfico y semblanza de Francisco Miró Quesada Cantuarias.	1
	Francisco Miró Quesada C.: "Bosquejo autobiográfico".	3
	Luis Felipe Alarco: "Semblanza de FMQC".	13
III.	Artículos críticos sobre la obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias.	21
	1. Lógica, lógica jurídica y filosofía de la lógica.	23
	1) Luis Piscocoya: "Los trabajos sobre lógica de FMQC".	25
	2) David Sobrevilla: "La lógica jurídica de FMQC".	41
	3) Roberto J. Vernengo: "Lenguaje jurídico y lógica jurídica idiomática".	59
	4) Newton da Costa: "La filosofía de la lógica de FMQC".	69
	2. Filosofía teórica	79
	1) José Ferrater Mora: "La teoría de la razón de FMQC".	81
	2) Héctor Neri Castañeda: "MQ, Kant y lo sintético a priori".	95
	3) Alberto Cordero: "La razón sin teoría".	111
	4) Lorenzo Peña: "Dios y la libertad humana en el pensamiento de MQ".	129
	3. Filosofía práctica	163
	1) Julio Sanz: "Sobre la fundamentación racional de la ética".	165

2) Fernando Salmerón: "Filosofía y política. El humanismo como fundamento".	173		
3) Ernesto Garzón Valdés: "Ideología y humanismo en la obra de MQ".	199		
4) Carlos Fernández Sessarego: "La concepción del derecho de FMQC".	219		
5) Engenio Bulygin: "Sobre la fundamentación de las normas".	263		
6) Domingo García Belaunde: "En torno a la fundamentación filosófica de los derechos humanos".	271		
4. Problemas latinoamericanos	279		
1) Leopoldo Zea: "FMQC en la filosofía latinoamericana".	281		
2) María Luisa Rivara de Tuesta: "FMQC, teórico de la filosofía latinoamericana".	291		
3) Ernesto Mayz Vallenilla: "Universidad, razón y técnica Perspectivas latinoamericanas".	331		
4) Francisco Miró Quesada Rada: "Síntesis del pensamiento político de FMQC".	349		
Anexo: Mario Bunge/J.-P. Marquis: "Lógica y verdad".	357-359		
IV. Respuestas de Francisco Miró Quesada C. a:	371		
Luis Piscoya	375	Ernesto Garzón Valdés	408
David Sobrevilla	379	Carlos Fernández Sessarego	411
Roberto Vernengo	382	Eugenio Bulygin	413
Newton da Costa	385	Domingo García Belaunde	415
José Ferrater Mora	390	Leopoldo Zea	419
Héctor Neri Castañeda	393	María Luisa Rivara de Tuesta	419
Alberto Cordero	396	Ernesto Mayz Vallenilla	420
Lorenzo Peña	400	Francisco Miró Quesada Rada	422
Julio Sanz	404	Mario Bunge /J.P. Marquis	422
Fernando Salmerón	407		
V. Bibliografía de y sobre la obra filosófica de FMQC.	427		
VI. Nota sobre los colaboradores.	439		

I
INTRODUCCION GENERAL

PREFACIO DE LOS EDITORES

Para quienes de una u otra manera estamos vinculados al quehacer filosófico nacional, la figura de Francisco Miró Quesada Cantuarias constituye un punto de referencia obligado para explicarnos no sólo el funcionamiento de las instituciones dedicadas al cultivo de la filosofía en nuestro país, sino también el debate, tanto público como privado, de los grandes temas filosóficos, así como la divulgación de las nuevas ideas y la presencia de nuevas vocaciones filosóficas en el Perú.

Entre nosotros la filosofía se inicia en rigor con la docencia y los trabajos de Alejandro O. Deustua —entendiendo por ella una disciplina académica vinculada a la gran tradición filosófica de una manera creativa y no anclada pasivamente en concepciones ajenas. Después se han sucedido algunas figuras interesantes que en forma más o menos episódica o permanente, se han dedicado al cultivo de los grandes temas filosóficos. Pero lo cierto es que sólo con Miró Quesada y su generación adviene a nuestro medio el filósofo entregado a su tarea en forma profesional. Por filósofo profesional hay que entender —como quería Merleau-Ponty— a aquél que ha hecho de la filosofía un modo de vida, o sea, a quien la pasión se le ha convertido en un oficio.

Así comprendidas las cosas, la presencia de Miró Quesada en nuestro escenario intelectual desde fines de la década de los treinta, ha constituido en diversos campos, pero muy en especial en el de las disciplinas filosóficas, un aporte inestimable que ha animado durante más de cuatro décadas el debate filosófico nacional. En él prosigue aun ahora con igual desinterés e ímpetu. Esta misma presencia suya, que se refleja no sólo en el ejemplo sino en la obra docente y en la escrita, se ha proyectado hacia el exterior en donde ocupa, sin lugar a dudas, un papel muy destacado. En verdad podemos afirmar sin hipérbole alguna que Miró Quesada es el filósofo más importante que el Perú contemporáneo ha producido.

Por todas estas razones, sus amigos hemos pensado que en un país donde los agradecimientos son (por regla general) póstumos, o cuando menos tardíos, era bueno honrar a quien tanto ha hecho por la filosofía en el Perú (y en América Latina) y de quien todos en alguna medida hemos aprendido algo o mucho. Nada mejor que escoger para ello una fecha significativa, por lo que pensamos en un inicio en organizar un homenaje con motivo de cumplir Miró Quesada 70 años el 21 de diciembre de 1988. Lo preparamos pues para entregarlo en dicha ocasión, pero no pudimos cumplir con nuestros deseos porque, como siempre sucede en estos casos, atrasos diversos —tanto de los colaboradores como editoriales— nos lo impidieron. No obstante, la espera, aunque larga, ha sido provechosa, pues entretanto este libro ha crecido y se ha enriquecido mucho, como se podrá apreciar fácilmente al hojearlo. Lamentamos muchísimo que en este lapso se haya producido el fallecimiento de dos de nuestros ilustres colaboradores, el Prof. José Ferrater Mora y el Prof. Héctor-Neri Castañeda, cuyo deceso constituye una gran pérdida para la comunidad filosófica hispanohablante y para la comunidad filosófica en general.

El homenaje que ofrecemos a Francisco Miró Quesada Cantuarias no es el usual en nuestro medio. En el Perú y en América Latina es frecuente homenajear a las personalidades intelectuales convocando a diversos autores vinculados al homenajeado solicitándoles cualquier colaboración de su especialidad. En esta oportunidad, nosotros hemos querido hacer otro tipo de homenaje, casi sin precedentes en la comunidad filosófica latinoamericana: realizar un análisis y un examen crítico de las ideas miroquesadianas. Lo pensamos persuadidos como estamos de que los planteamientos de Miró Quesada resisten las críticas por sus méritos intrínsecos y considerando ahora los resultados, nos sentimos confirmados. También entre nosotros ha llegado la hora de acostumbrarnos a este nuevo tipo de homenaje en el que el elogio a las ideas de un autor no impide la crítica, aunque admirativa y cordial. Este es un género de libro que se usa mucho en los países anglosajones (Estados Unidos e Inglaterra) y en Europa.

En este homenaje han contribuido generosamente todos los autores aquí reunidos, vinculados de una manera u otra a Miró Quesada, quienes de esta suerte quieren brindar un testimonio público de su amistad con él y, al mismo tiempo, de reconocimiento a su obra. La

única excepción parcial al estilo que prima en este libro es la colaboración conjunta de Mario Bunge y de J.-P. Marquis, quienes no han querido estar ausentes de esta obra, pero que abordan las ideas miroquesadianas sólo de una manera indirecta.

A todo este conjunto de contribuciones se añade una biografía intelectual preparada por el propio Miró Quesada para la serie *Philosophische Selbstdarstellungen* de la editorial Peter Lang (Berna/Francfort del Meno/Las Vegas, 1986; pp. 191-219). Finalmente, se añade la respuesta redactada por el propio Miró Quesada a las objeciones, que a sus tesis, doctrinas e ideas, han formulado los colaboradores de este libro. Como remate de todo lo anterior se ha agregado una bibliografía filosófica de Miró Quesada, que esperamos sea de utilidad para los estudiosos y que pretende ser, si no exhaustiva, sí lo bastante completa como para abarcar todo lo sustancial de sus libros y artículos académicos en el campo de la filosofía.

Una obra de envergadura la presente es, por lo general, el producto de muchas voluntades, a quienes aquí deseamos dejar expresado nuestro reconocimiento. Sin ánimo exhaustivo queremos mencionar a las siguientes personas e instituciones: al propio Miró Quesada, quien ha cooperado activamente para que este libro pudiera realizarse; a todos los colaboradores, quienes desde un primer momento manifestaron su apoyo al proyecto que se ha concretado en este volumen; al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima (fundado en 1980 por Francisco Miró Quesada Cantuarias y que desde entonces está bajo su dirección) por la invalorable ayuda que nos ha brindado en lo referente a infraestructura y recursos humanos; y, finalmente, a la Universidad de Lima en las personas de su Rector, Dr. Desiderio Blanco, y de su Vicerrector, Dr. Fernando Rosas, quienes, en fiel cumplimiento de los fines de la institución y de los deberes de gratitud para con uno de sus profesores e investigadores más ilustres, aceptaron asumir la bella edición de este tomo.

Este libro de homenaje nace como fruto del afecto y admiración que profesan sus discípulos, amigos y colegas a Francisco Miró Quesada Cantuarias. Quede él como un testimonio de la manera como hoy en

día se produce y practica la filosofía en América Latina.

Lima, setiembre de 1990/noviembre de 1991

David SOBREVILLA ALCAZAR
Domingo GARCIA BELAUNDE

PRESENTACION DEL HOMENAJE

La Universidad de Lima ofrece este homenaje al doctor Francisco Miró Quesada Cantuarias en reconocimiento a los significativos aportes que ha hecho a la cultura peruana. Francisco Miró Quesada ha desarrollado una fructífera labor en el campo de la filosofía y especialmente en el de la lógica. La lógica ha fascinado desde un comienzo a nuestro homenajeado porque en ella se ponen de manifiesto los mecanismos de la razón, y la razón es el centro de interés de la reflexión filosófica de Miró Quesada. La *Teoría de la razón* será el testimonio más sólido que nos deja de su sistema filosófico.

Los lazos que unen al Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias con la Universidad de Lima son múltiples: contribuyó a fundarla, ha sido catedrático de los cursos de Introducción a la Filosofía (desde 1972) y de Filosofía del Derecho, director de Investigación Científica (desde 1973) y fundador y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas (desde 1980). En esta casa de estudios ha organizado y participado en un amplio número de actividades, destacando sobre todo la organización del Congreso de Filosofía de la Ciencia en 1989. La Universidad le ha publicado dos libros.

Pero la personalidad y la obra del Dr. Miró Quesada pertenecen no sólo a nuestra institución, sino al Perú entero y a su cultura y, en verdad aún más, a América Latina y su filosofía. Ha sido profesor de la Universidad de San Marcos y de la Universidad Cayetano Heredia, entre otros centros docentes; Ministro de Estado en la cartera de Educación y Embajador del Perú ante la UNESCO y en Francia. Ha tomado parte en innumerables congresos de filosofía en representación oficial o inoficial de nuestro país. Es miembro de numerosas academias y sociedades. Y finalmente ostenta en la actualidad diversos reconocimientos internacionales, entre ellos el ser miembro de Comité Directivo

de la Federación de Sociedades de Filosofía y asesor del Congreso de Administración del Instituto Internacional de Filosofía.

Los méritos del Dr. Miró Quesada para recibir este homenaje son, pues, indudables, por lo que es ampliamente acreedor a él. En este sentido ha sido una iniciativa feliz de los Dres. David Sobrevilla y Domingo García Belaunde la de organizar este Libro de contribuciones al estudio de la obra filosófica de Francisco Miró Quesada C., iniciativa que la Universidad de Lima ha acogido con todo agrado y a la que ha dado su más amplio respaldo.

En mi condición de Rector de la Universidad de Lima, me es muy grato expresar la satisfacción de nuestra institución, y además la mía propia, por esta publicación y entregarla al homenajeado y a la comunidad filosófica nacional e internacional.

Lima, julio de 1990

Desiderio Blanco
Rector
Universidad de Lima

ADHESION
de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
(Universidad del Perú, DECANA DE AMERICA)
Rectorado

Lima, 21 de junio de 1990

Sr. Prof.
Dr. Francisco MIRO QUESADA C.
PRESENTE.

Muy estimado Dr. Miró Quesada:

Me dirijo a Ud. en mi condición de rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para expresarle la adhesión de nuestra casa de estudios al merecido homenaje que se le tributa con este Libro Jubilar con ocasión de haber Ud. cumplido 70 años el 21 de diciembre de 1988. Para la institución que represento es un motivo de especial júbilo que uno de sus más ilustres alumnos y docentes ayer y profesor emérito hoy, haya alcanzado esta fecha con la juventud espiritual que Ud. demuestra y dejado la obra fructífera que le reconocemos. Por ella, por su prolongada y fecunda acción docente en nuestras aulas y por el prestigio que ha dado a San Marcos y al Perú le agradecemos muy profundamente. Nuestra institución y el país se enorgullecen de su labor.

Me alegra mucho poder comprobar examinando el índice de esta publicación la participación sanmarquina en este Libro Jubilar: lo ha coeditado el Dr. David Sobrevilla, docente de nuestra casa de estudios, y participan en él los profesores María Luisa Rivara de Tuesta, Luis

Felipe Alarco, Carlos Fernández Sessarego, Luis Piscoya, Julio Sanz y Francisco Miró Quesada Rada quienes han sido o son docentes de la Universidad Decana de América. Esto demuestra la cordialidad y reconocimiento que supo suscitar su labor y que su obra no ha de quedar interrumpida, pues hay quienes la estudian y prosiguen.

Para finalizar estas líneas quisiera felicitar a la Universidad de Lima por rendirle homenaje a través de este Libro Jubilar y agradecerle la oportunidad que brinda a San Marcos para adherirse a esta celebración.

En nombre de su alma mater y en el mío propio me despido expresándole nuestros mejores deseos.

Muy cordialmente

Wilson Reátegui
Rector

ADHESION
de la Universidad Peruana Cayetano Heredia
Rectorado

Lima, 31 de agosto de 1990

Señor Profesor
Dr. Francisco Miró Quesada
Presente

Estimado profesor:

La Universidad Peruana Cayetano Heredia se suma al homenaje que justificadamente se le rinde con ocasión de cumplir 70 años.

Tres son las universidades a las cuales ligó usted su vida fecunda: San Marcos, la Universidad de Lima y la nuestra; evocaré brevemente su vínculo con la Universidad que tengo la responsabilidad de representar.

A inicios de la década del 70, la Universidad decidió profundizar los estudios de filosofía y le invitó a dirigir la tarea. Ella se realizó con rigor e interés y con la valiosa participación de otros profesores entre los cuales destaca David Sobrevilla; fruto de ese esfuerzo son el curso de Introducción a la Filosofía que enriqueció los Estudios Generales, ciclos de conferencias, un hermoso libro: *La Filosofía Alemana* y algunos graduados; todo ello lo agradecemos de veras.

Por cierto su presencia se extiende al presente, pues es participante de cada oportunidad en que se le requiere. Más importante aún, Francisco Miró Quesada es un amigo de la Universidad Cayetano Heredia y así lo demuestra en cada oportunidad.

Por ello, honrados y agradecidos, los heredianos nos sumamos a este merecido homenaje al filósofo peruano que reúne extrañamente una profunda calidad en su obra a un habitual jovial y sencillo. Con mejores palabras le habría saludado nuestro primer rector, Honorio Delgado, psiquiatra y filósofo, y amigo suyo de verdad.

Le saluda, atentamente,

Roger Guerra García
Rector

II

**BOSQUEJO AUTOBIOGRAFICO Y
SEMBLANZA DE F.M.Q.C.**

FRANCISCO MIRO QUESADA
BOSQUEJO AUTOBIOGRAFICO

Pertenezco a una generación de filósofos latinoamericanos que comienza a manifestarse pocos años antes de la Segunda Guerra Mundial. Mi generación se caracteriza por el afán de hacer filosofía auténtica, en el sentido de que no sea una mera repetición académica de lo hecho en otras regiones del mundo, especialmente Europa y Estados Unidos. Esto no significa que no aprecie en todo lo que vale la filosofía occidental, e incluso la oriental; y menos aún, que pretendamos retornar a las fuentes precolombinas para hacer una filosofía incaica o maya. Al revés, todos reconocemos que la filosofía latinoamericana pertenece al ámbito de Occidente. Sólo que si una persona se dedica a la filosofía con seriedad, es inevitable que trate de pensar por sí misma los problemas y que, en la medida de sus posibilidades, trate de hallar soluciones o caminos de exploración. Dedicarse a la filosofía para no enseñar sino lo que han pensado los otros y no uno mismo, no vale la pena.

Gracias al esfuerzo de la generación anterior integrada por pensadores de grandes méritos y llamada "generación de ROMERO" en honor al más ilustre de sus representantes, nuestra generación encuentra un clima mucho más propicio para la investigación filosófica que el que encontraron otras generaciones. La generación ROMERO logra que el pensamiento latinoamericano ingrese a lo que él llamaba "la normalidad filosófica": una buena formación teórica como condición fundamental para poder profundizar el tratamiento de los problemas y ser capaz de llegar a conclusiones que no sean meramente repetitivas.

Un hecho importante en la historia de mi generación es que su afán de hacer filosofía auténtica se manifiesta de dos maneras diferentes y contrapuestas: de un lado, una mayoría considera que nues-

tra filosofía debe ocuparse de los grandes temas que preocupan a la comunidad filosófica occidental; de otro lado, una minoría muy bien organizada e intelectualmente agresiva, sostiene que nuestro filosofar no podrá ser auténtico mientras no medite sobre nuestra propia realidad, en el sentido de que todo filosofar (como sucedió en Grecia y ha sucedido en Occidente y en Oriente) debe partir de problemas concretos que afectan a la sociedad de su tiempo.

Mi posición fue clara desde el primer momento: no hay ninguna oposición entre las dos tendencias, ambos campos temáticos deben profundizarse y complementarse. Si grandes filósofos europeos como HEGEL, ORTEGA, SARTRE, RUSSELL y otros meditaron sobre su propia realidad y sobre otras realidades sociales, ¿por qué no podemos hacerlo nosotros?

El hecho de haberme interesado por las dos tendencias y de haber trabajado en temas tanto abstractos y puramente teóricos como referentes a la comprensión filosófica de nuestra realidad me dio, desde muy joven, la oportunidad de conocer a la mayoría de los filósofos representativos de ambos grupos y, por eso, creo tener una visión más bien amplia y pasablemente completa de la actual filosofía latinoamericana. Creo que mi generación, dentro de sus diferentes orientaciones y en los más diversos campos, ha logrado un nivel técnico y un empuje intelectual que han hecho posible su incorporación a la comunidad filosófica de Occidente que la acoge, hoy, con los brazos abiertos. Sin ninguna pretensión de superioridad, pero tampoco con complejo de inferioridad, dentro de dimensiones aún modestas pero tangibles, la filosofía hecha por latinoamericanos es una filosofía en marcha que, día a día, crece cuantitativamente y mejora cualitativamente.

Apenas ingresé a la universidad comencé a estudiar filosofía sistemáticamente, BERGSON había ya pasado de moda y dominaban el panorama latinoamericano HUSSERL, HEIDEGGER y filósofos de los valores como SCHELER y HARTMANN. Pero aunque HUSSERL influyó en mí decisivamente debido, sobre todo, a su racionalismo, nunca pude ser fenomenólogo y menos existencialista (a pesar de que HEIDEGGER me interesó mucho y, años más tarde, SARTRE). Pronto descubrí al viejo RUSSELL a quien tuve la suerte de conocer en 1952 (tuve con él, gracias a la gentileza de Sir ALFRED AYER,

amigo de toda la vida, una larga e inolvidable conversación en un club de Londres) y, naturalmente, leí a los empiristas lógicos. Pero nunca pude sentirme miembro de una escuela o de otra. La fenomenología tenía el mérito de insistir sobre la necesidad de fundar la filosofía sobre bases racionales, pero nada o muy poco de lo que decían los fenomenólogos lograba alcanzar estos fundamentos. Los existencialistas decían cosas a veces que, desde el punto de vista intuitivo, eran impresionantes y parecían abrir trocha. Pero cuando se trataba de rigorizar los conceptos, se descubrían vaguedades inaceptables y las trochas conducían a callejones sin salida. Los empiristas lógicos decían cosas tan absurdas sobre lo que es la lógica, y su teoría sobre la significación de los enunciados era tan deleznable, que era imposible considerarse uno de ellos. Decidí, por eso, tratando de utilizar todo lo que me pareciera claro y bien fundamentado racionalmente, seguir mi propio camino.

Mi rápida evolución juvenil fue la siguiente: lo que me interesaba y me sigue interesando hasta la fecha era el problema del hombre. ¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos? ¿Qué debemos hacer cuando nuestros intereses entran en conflicto con los de un semejante? son, para mí, y creo que para casi todos los filósofos o los que intentan serlo, las preguntas fundamentales. Ahora bien, cuando uno se enfrenta a estos problemas descubre de inmediato que sin haber llegado a ciertas conclusiones sobre las posibilidades del conocimiento, es imposible abordarlos con rigor. Naturalmente, el problema del conocimiento remite al problema de la ontología y viceversa. En el pensamiento filosófico todo está relacionado entre sí. Pero, en algún momento, el problema del conocimiento salta al primer plano como condición —seguramente no suficiente pero sí necesaria— de alguna posibilidad de solución.

Después de muchas dudas, decidí que debería comenzar por el conocimiento. Pero, como hemos dicho, los problemas filosóficos fundamentales son los del hombre (incluso cuando se trata de los aspectos más abstractos y elaborados de la lógica o de la filosofía matemática). De manera que cuando se comienza por el estudio de los problemas del conocimiento nunca debe olvidarse que se trata sólo de un procedimiento metodológico. Por eso, tuve que elaborar un programa de trabajo.

El programa que me tracé fue el que se ha trazado la mayoría de los que se han dedicado a la filosofía: primero tratar de saber *cómo* es el mundo; y segundo tratar de saber *cómo debe ser*. Creo que, a través de la historia, este doble tema constituye el centro mismo del pensamiento filosófico, el núcleo palpitante que le confiere carácter y sentido.

Una vez planteadas las dos metas del programa, era necesario desarrollarlo. Si se quiere hacer el intento de saber cómo es el mundo hay que comenzar por un análisis de las posibilidades del conocimiento. Y esto plantea un grave problema al inicio porque hay muchas maneras de concebir el conocimiento. Hay filósofos, como BERGSON, que consideran que hay un conocimiento intuitivo, no racional, que nos revela la realidad última; hay otros como NIETZSCHE que están convencidos que el conocimiento no es sino un instrumento puesto al servicio de la vida. En fin, hay todas las tendencias y cada una de ellas se subdivide en innumerables matices. Pero no cabe duda que la tendencia filosófica predominante es que el *conocimiento filosófico* debe ser racional. La civilización occidental ha producido dos cosas que se fundan en el conocimiento racional: la ciencia y cierto tipo de filosofía (mucho más extendido que el que pretende alcanzar un conocimiento no racional). Desde el principio estuve convencido de que la racionalidad es el fundamento último de la filosofía y de la ciencia, y que tratar de hacer filosofía alejada de fundamentos racionales no valía la pena porque no permitía centrar la discusión sobre las bases criticables. Un argumento que me parece bastante convincente, en este sentido, es que la mayoría de los filósofos irracionalistas utilizan su razón para criticar a la razón y negar la posibilidad de un conocimiento racional. Es, por eso, prácticamente imposible salirse de la racionalidad cuando de filosofía se trata.

Mi punto de partida fue, pues, el análisis del conocimiento racional para tratar de ver, en qué medida, este conocimiento permite saber cómo es el mundo. Pero el conocimiento racional es algo sumamente amplio. ¿Por dónde empezar? Me pareció que lo natural era comenzar por el tipo de conocimiento que fuera presupuesto por todos los demás, pues si un conocimiento es presupuesto por otros no puede esclarecerse el fundamento racional de estos últimos si no se esclare el del primero (1). Por ejemplo, ¿cómo puede comprenderse el fundamento racional de la física si no se comprende el fundamento racional de esta discipli-

na, si no se comprende el de la lógica? (2). Había pues, que empezar por la lógica que no sólo es componente racional clave del conocimiento científico sino, también, del filósofo pues la filosofía, por lo menos la que se considera a sí misma como un intento de conocimiento racional, necesita utilizar constantemente la lógica para fundamentar sus argumentaciones.

El plan quedó, así, claramente trazado: primero esclarecer la naturaleza de la lógica, luego la de la matemática; una vez hecho esto, pasar a las ciencias empíricas, siempre por orden de presuposición, la física, en sentido amplio, la biología, las ciencias sociales. Recorrido este camino se podría tener una noción aceptable de las posibilidades de saber hasta dónde se puede conocer el mundo y se podría hacer una evaluación (en caso de que se aceptase que la ciencia desempeña una efectiva función cognoscitiva) de los resultados del conocimiento científico. Se tendría, así, una base para enfrentarse al segundo problema fundamental: ¿Cómo debe ser el mundo?

La brevedad del espacio me impide exponer el camino que he seguido para llegar a algunos resultados en la realización del programa que me tracé inicialmente. Debo, pues, limitarme a enunciar algunos de los resultados que creo, en relación a lo que he podido hacer, más significativos.

En la filosofía de la lógica el problema más importante es el de saber si, a pesar de la espectacular proliferación de sistemas de lógica aparentemente incompatibles entre sí, se puede, sin embargo, hablar de la *razón*, como de una facultad que permite fundamentar el conocimiento (en este caso, el lógico), mediante principios de validez universal y necesaria. Si puede hablarse con sentido de la *razón*, debe haber algún hilo de unidad en este aparente desbarajuste. Para tratar de encontrarlo, seguí un camino contrario al que había seguido la mayoría. La mayoría había seguido el camino de las diferencias y de las incompatibilidades; yo seguí el camino de las coincidencias y las compatibilidades. Al hacer esto descubrí que existían sorprendentes relaciones formales entre casi todos los sistemas importantes de lógica y que sus diferencias podían explicarse racionalmente. Muchas veces la incompatibilidad se debía a análisis insuficientes, a prejuicios, a veces, hasta a mitos. Un nuevo enfoque en la manera de mirar las cosas podía abrir nuevas posibilidades de comprensión. Un ejemplo típico de la situa-

ción descrita es la afirmación, repetida tantas veces, de que la lógica intuicionista muestra de manera indiscutible que el principio del tercio excluido no tiene validez universal.

Pero los intuicionistas nunca han dicho esto. Lo único que se desprende de sus investigaciones es que, si se rechaza el concepto clásico de verdad y de falsedad matemáticas, y se adopta un criterio constructivo, entonces, en relación a esta nueva concepción, en lugar de haber dos posibilidades (verdad-falsedad) hay tres (proposición matemática construida, proposición matemática no construida y proposición matemática imposible de construir (3)

Otro ejemplo revelador es el famoso argumento, esgrimido incluso por RUSSELL, de que el surgimiento de las geometrías no euclidianas muestra que la evidencia intelectual no es confiable. Pero este argumento se derrumba cuando se tiene en cuenta que el postulado de las paralelas nunca fue considerado realmente evidente por los griegos, ni siquiera por los matemáticos modernos prelobatchevskianos (4).

Si los ejemplos que se dan para mostrar la invalidez de ciertos principios lógicos y la no confiabilidad de la evidencia matemática no son sostenibles en algunos de los casos más significativos (podríamos dar muchos ejemplos más (5) ¿por qué entonces, hay tantas lógicas? ¿Cuál es la razón de esta diversificación?

Para comprenderla debemos considerar cómo se originó la lógica. Su origen se basó en el descubrimiento de que había reglas muy simples y de validez necesaria (y, en consecuencia, universal) que permitían pasar de la verdad de determinadas proposiciones a la verdad de otra u otras. Fue tal el deslumbramiento que produjo este descubrimiento que se creyó que no podía haber principios de índole diferente de los descubiertos. Se elaboró, así, la lógica tradicional y se creyó que no podía haber ninguna otra. KANT predijo, en el lindero del siglo XIX, que esta lógica podía tal vez refinarse en el detalle pero que no podía, ya, ampliar su contenido.

Mas en realidad lo que se había descubierto era la lógica aplicable a proposiciones referidas a un mundo estable, o sea, al mundo matemático (aunque ARISTOTELES y sus primeros seguidores no tenían

clara conciencia de este hecho, cosa que sí tenía PLATON, que excluye al mundo inestable de la sensación del campo de la ciencia). El propio avance de la lógica impone la necesidad de profundizar el análisis de las oraciones que pueden ser premisas y conclusiones. Y comienza a descubrirse que, cuando se utilizan ciertos tipos de oraciones, las reglas que permiten pasar de la verdad de las unas a la de las otras son diferentes. Pero esta diferencia no es arbitraria, se funda en intuiciones intelectuales sumamente fuertes. Por ejemplo, se descubre que cuando las premisas son proposiciones que se refieren explícitamente a la necesidad o posibilidad de su verdad, deben agregarse ciertas reglas deductivas a las del sistema clásico (la lógica tradicional había descubierto esta posibilidad que fue redescubierta por LEIBNIZ, pero cuando comienza a constituirse la moderna lógica matemática, la lógica modal, que nunca había pasado de los pasos iniciales, había caído prácticamente en el olvido.

El método matemático abre un horizonte de inagotables posibilidades analíticas. Esto hace que se vaya descubriendo la posibilidad de explicitar relaciones deductivas cada vez más complejas. Un descubrimiento trascendental es que pueden establecerse relaciones deductivas entre oraciones no proposicionales (athéticas). El campo de la lógica se va ampliando, así, cada vez más y esta ampliación parece no tener término.

Pero lo que debe tenerse en cuenta para comprender lo que ha sucedido es que estas ampliaciones nunca son arbitrarias. Siempre hay razones fundadas en evidencias muy fuertes, que son el fundamento de los nuevos sistemas. A veces, debido al enorme impacto del método matemático, se elaboran sistemas lógico-simbólicos de carácter exploratorio, únicamente para ver si son susceptibles de alguna interpretación. Algunos no lo son (o parecen no serlo hasta el momento) pero otros reciben, a veces, interpretaciones notables. Esto es posible porque se descubre algún tipo de oraciones que permiten efectuar deducciones empleando las reglas formalizadas en el sistema exploratorio. Y este descubrimiento no puede realizarse si no existen intuiciones muy profundas, evidencias incontrastables que muestran que la formación utilizada es una explicitación de ciertas reglas o principios deductivos.

Cualquiera de los sistemas utilizables que se analicen, se ha constituido de esta manera (6).

Cuando comencé a desarrollar el programa que me había propuesto tenía la impresión de que el problema de la ética (es decir, tratar de saber cómo debe ser el mundo) sólo podía ser abordado después que se hubiera terminado, en su mayor parte, la investigación teórica. Pero una circunstancia imprevista me hizo ver que bastaba con haber avanzado suficientemente en relación al conocimiento lógico y al matemático. Debido a una serie de contingencias increíbles me vi convertido, de la noche a la mañana, en el ideólogo del partido político más grande y poderoso de mi país. Me sentí, entonces, obligado a elaborar, de manera sistemática, la ideología de mi partido (7). Y me di cuenta que el problema de una fundamentación de la ética dependía de la posibilidad de poder determinar si existían o no evidencias a priori que tuvieran el mismo carácter de necesidad y universalidad que los principios lógicos y matemáticos. Con la excepción de algunos jusnaturalistas, es hoy día casi un lugar común en el mundo filosófico occidental que este tipo de evidencia ética no existe. Sin embargo, me pareció que había una salida: si se acepta la idea de que el comportamiento racional es el comportamiento no arbitrario (idea que se encuentra ya bastante desarrollada en PLATÓN, en ARISTÓTELES y en muchos filósofos jusnaturalistas medioevales y del siglo XVII, y que KANT lleva a su máxima expresión (recordemos una de sus máximas: todo hombre existe como fin en sí y no simplemente como medio para el uso arbitrario de tal o cual voluntad. . . (8), se puede derivar, en forma intuitiva, la mayor parte de los principios éticos tradicionales a la vez que se llega a la conclusión de que la justicia social y la plenitud humana sólo se pueden lograr en una sociedad que sea la suficientemente igualitaria como para que en ella sean imposibles la explotación económica y la opresión política (9).

La razón humana se nos revela, así, como el factor principal de humanización. Humanización a través del saber porque hace posible conocer el mundo de manera que este conocimiento, fuera de lo que significa en sí mismo como satisfacción personal y colectiva, permita utilizar la naturaleza y las propias leyes sociales en provecho del hombre; humanización a través de la praxis porque en el esfuerzo por forjar una sociedad de la que el comportamiento arbitrario (es decir irracionalmente opresivo) haya desaparecido, se están creando las condiciones para el pleno desarrollo de las potencialidades humanas. Alcanzar estas metas es difícil, pero son ellas las que confieren sentido a la his-

toria del hombre moderno. Y aunque tal vez sean inalcanzables es, en principio, posible acercarse a ellas cada vez más, así como la serie se acerca a su límite. Por eso, rescatando la racionalidad de la filosofía, se rescata el sentido de la historia como lucha indoblegada por humanizar al mundo.

NOTAS

- (1) Tenemos conciencia de que un holista podría objetar esta metodología, pero, por falta de espacio, dejamos la discusión para otra oportunidad.
- (2) Incluso los intuicionistas que sostienen que el conocimiento matemático no depende de la lógica, tienen que saber (o intentar saber) lo que es la lógica para hacer una afirmación tan audaz.
- (3) Sobre este punto ver "Critique de la raison économique", en: *Economies et Sociétés*. París, T. IX.3, marzo de 1977; pp. 587-611.
- (4) Idem.
- (5) Sobre estos ejemplos ver Idem.
- (6) Tenemos que dejar de lado los resultados a que he llegado sobre la índole de la logicidad y las relaciones entre la lógica y la ontología. Remito al lector a II (30,50,53).
- (7) Ver *La Ideología de Acción Popular*. Lima, 1963.
- (8) *Fundamentos de una Metafísica de las Costumbres* (Biblioteca Económica-Filosófica, Madrid 1904, pág. 83).
- (9) Mi situación partidaria me obligó a analizar con mucho cuidado las diferentes maneras como los ideólogos de los otros partidos y los filósofos de la política justificaban la praxis política, partiendo de los principios doctrinarios que proclamaban, y quedé alelado al percatarme de las vaguedades y de las falacias que utilizaban para hacer esta justificación. Decidí, por eso, axiomatizar mi propia justificación y tomé como axioma una de las máximas kantianas: considerar a toda persona como un fin en sí y nunca como un medio o instrumento. Partiendo de este axioma pude justificar, en forma intuitiva, pero pasablemente rigurosa (en forma teorematizada), numerosos principios encauzadores de la acción política. Tal vez no debería decirlo, pero creo que es la primera vez que se utiliza esta metodología para fundamentar racionalmente la praxis política.

LUIS FELIPE ALARCO
Universidad de San Marcos

SEMBLANZA DE F. MIRO QUESADA

Este libro de homenaje a Francisco Miró Quesada a los 70 años de edad coincide en su fecha con el medio siglo de su derrotero filosófico.

Miró Quesada es un joven precoz. Desde su inicio se enfrenta a las cuestiones más difíciles de la filosofía; con ímpetu adolescente va en busca de nuevos planteamientos y respuestas. Mientras la generalidad de los jóvenes asciende penosamente la ruta trazada por los grandes pensadores, él parece remontarse velozmente a las más altas cimas. Sin duda, si algo requiere maduración para adquirir solidez es la filosofía. El camino de MQ hubiese podido perderse en especulaciones inconsistentes. Empero, al lado de su espíritu de aventura e imaginación creadora posee el nuevo joven filósofo el anhelo de rigor, quizás incitado por sus estudios de Kant bajo la conducción de Julio Chiriboga, educador por excelencia.

Esta dualidad de aristas persiste a través de su producción íntegra en el transcurso de las décadas. De un lado, se dirige a los más variados campos, con una producción filosófica posiblemente la mayor no sólo en el Perú, sino en América Latina. Es como si quisiera recorrerlo todo, meditar en todo. El ánimo juvenil y fáustico persiste. De otro lado, estudia ciertos temas de modo sistemático, interesado en llegar a resultados exactos, nota constitutiva del pensador moderno que anhela no equivocarse.

La actividad filosófica de MQ transcurre a través de tres vertientes fundamentales: la de divulgador de filosofía, la de profesor universi-

tario, y la de creador, en libros y ponencias. Como divulgador en *El Comercio* es MQ quien más ha incitado el interés filosófico en nuestro país. Nadie como él ha expuesto similar cantidad de campos divisados con singular transparencia. Este rasgo lo hereda de su padre, don Oscar, eminente heraldo de la difusión científica en el Perú. Como profesor universitario su labor ha sido necesariamente más restringida, al dirigirse a grupos selectos de estudiantes, pero más intensa. Ha formado así a sucesivas generaciones de discípulos, quizá también como ningún otro. Como filósofo es considerado con justeza como el pensador más completo y enterado del Perú, y el de mayor prestigio en el ámbito internacional.

Permanece fiel a determinados principios de los que parte en su juventud, como la posibilidad de llegar a la verdad, el anhelo de evidencia racional, el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, la existencia de una unidad subyacente detrás de lo disperso.

Un tema se dibuja con nitidez desde su inicio: el de la razón y sus posibilidades de saber exacto. Constituye el centro de su investigación filosófica, sobre el que vuelve desde diversas perspectivas. Es índice de su espíritu filosófico, porque como asevera Heidegger, el pensador piensa siempre lo mismo. Lo mismo a través de lo diverso.

Dos pensadores han permanecido desde su juventud como sus grandes maestros: Kant y Husserl. A ellos retorna una y otra vez en sus lecturas y meditaciones. Y es que su actitud coincide con la de ellos en cuanto búsqueda de lo exacto frente al relativismo escéptico. La nueva filosofía se levanta sobre el derrumbe previo de ideas y creencias, en busca de un cimiento inquebrantable. Kant y Husserl intentan conducir la filosofía por el camino seguro de la ciencia.

En lógica, epistemología y matemáticas encuentra MQ campos de rigor científico. No debe existir divorcio entre filosofía y ciencia. La filosofía la rebasa, pero de alguna manera la incluye, sin ser simple síntesis de sus resultados. En su transcurso milenario los grandes temas de la filosofía han permanecido más o menos estables, dando vueltas en torno a un núcleo de problemas capitales, con resultados relativamente inciertos; la ciencia en cambio ha avanzado, ha descubierto campos múltiples y encontrado soluciones insospechadas. La filosofía no puede

prescindir de sus descubrimientos capitales. Algunos han transfigurado la imagen del mundo de modo decisivo, traído abajo convicciones consideradas evidentes en el transcurso de las edades: la Tierra como centro del universo, y la rotación del sol, la luna y las estrellas a su alrededor. Es un impacto no sólo en la imagen del universo, sino en la confianza depositada en el saber. ¿Cómo obtener evidencia absoluta, si aquello que se divisa con los propios ojos resulta erróneo? Es la interrogante de Descartes. De otro lado, las aventuras de los navegantes descubren para Occidente pueblos y culturas, con ideas y creencias del todo diversas, perspectivas ajenas y extrañas, que no pueden ser rechazadas sin más. Es una de las fuentes del relativismo moderno.

La revolución científica en que se derrumban antiguas premisas no puede pasar sin consecuencias en el saber filosófico. MQ advierte desde su juventud los arduos problemas de la razón, que condicionan sus estudios en el ámbito de la lógica y de la matemática, en los umbrales de la filosofía y con campos que la alcanzan. No sólo es ansia de rigor en un espíritu alucinado por lo diverso e inmenso, sino asimismo anhelo de comprensión de lo que acontece en el ámbito del saber, que de nuevo parece remecerse.

El panorama de Kant, e incluso el de Husserl, se ha modificado. En estos pensadores la ciencia se presentaba como modelo del saber, con su rigor y exactitud frente a las imprecisiones de la filosofía. En nuestra edad la situación se ha modificado. El torbellino de la crisis ingresa en los territorios de la ciencia. Se debaten las cuestiones de sus principios. Ni científicos ni pensadores parecen ponerse de acuerdo.

Sin embargo, la crisis actual de las ciencias posee un rasgo peculiar: es fruto de un proceso de crecimiento. Los nuevos hallazgos tornan patente la insuficiencia de métodos pretéritos. La realidad se muestra más compleja de lo pensado. Se acentúa la multiplicidad de los problemas, cada uno con su propia metodología. Se origina así una tendencia a la dispersión dada por la temática misma. Una simplificación excesiva había conducido en el pasado a que determinadas incógnitas permanecieran incomprendidas.

También en filosofía, advierte MQ, se presentan desajustes en las doctrinas epistemológicas clásicas (racionalismo, positivismo, historicismo). Se hunde el pasado e insurge una nueva problemática. Apa-

recen diversas lógicas con pretensiones de verdad. Se acentúa la multiplicidad del ente, así como de los tipos constitutivos del conocimiento científico. El panorama se presenta con líneas divergentes que conducen a la diversidad. A veces las diferencias son nítidas, como entre lógica descriptiva y lógica matemática. A veces lo que varía son los métodos, que pueden ser complementarios y coincidentes. Las metodologías tradicionales resultan en diversos casos toscas y rudimentarias para comprender los nuevos fenómenos aparecidos, sutiles y complicados. De ahí que al aplicar antiguas categorías se tornen incomprensibles, y se presenten a veces dicotomías y abismos donde debe prevalecer la unidad. Con un sistema categorial demasiado simple es imposible comprender la fineza y complejidad de determinados problemas. Quizás algunas categorías consideradas de valor absoluto tengan sólo validez sectorial. Un mismo campo de objetos puede ser estudiado con diferentes métodos, al referirse a lados distintos de lo mismo.

En ocasiones MQ distingue donde otros simplifican. No siempre un ámbito puede reducirse a un concepto. A veces se trata de regiones diferentes, aunque relacionadas. No se puede identificar lógica y ontología, a la manera de Hegel, aunque se reconozca un amplio campo común. La identidad es sólo parcial. Uno de los caminos rectores de MQ es encontrar la unidad de fondo, sin perder de vista las diferencias en un mundo que se torna más complejo. No reducir la multiplicidad a la unidad, lo diverso a lo idéntico, sino buscar la unidad en la multiplicidad.

La dispersión que parece haber quebrado la unidad tiene un evidente lado positivo: la realidad es más compleja de lo previsto; no obstante, quizá se haya destacado con exceso lo nuevo y distinto, dejando a un lado la posibilidad de unidad. Es la eventualidad que recorre MQ desde diversos ángulos. El racionalismo clásico se torna insuficiente ante los nuevos campos y disciplinas que exigen metodologías adecuadas. Las ciencias rebasan sus antiguas categorías. Lo considerado unitario se disgrega. Parece caerse en el relativismo. La unidad alcanzada en un campo es insuficiente para comprender a los demás. MQ habla de una fragmentación del sistema de la razón, debido al crecimiento de los territorios de la realidad descubiertos. Las metodologías recientes encuentran campos inhollados y, a su vez, la razón se torna impotente para comprenderlos del todo, porque opera con categorías que han sido rebasadas. Sin embargo, MQ sostiene que

determinados principios lógicos de validez universal permanecen incólumes. El desenvolvimiento no conduce al relativismo, sino a un proceso de formalización y de rigor, porque existen principios objetivos de vigencia suprahistórica. Tras la diversidad de los sistemas lógicos se encuentra la unidad dinámica de la razón con su generalización, unificación, rigorización y formalización. Detrás de la diversidad existen coincidencias innumerables, convergencias, principios comunes y tendencias análogas, porque se refieren a una misma realidad de trasfondo.

MQ destaca los dos lados. La diferenciación constituye un avance. Se distingue lo que no ha sido suficientemente discernido. Asimismo proliferan los sistemas de lógica, debido al descubrimiento de nuevas regiones, como el originado por el método matemático, con inagotables posibilidades analíticas y evidencias intelectuales. Se trata de un enriquecimiento. Con un sistema categorial insuficiente es imposible comprender la fineza y complejidad de determinados problemas. El avance de la ciencia muestra el laberinto confuso en que a veces se muestra la realidad. La tendencia a la unificación puede conducir a prescindir de las diferencias específicas y capitales en un determinado campo, confundir y mezclar, en lugar de esclarecer. La búsqueda de la unidad en MQ no es siempre búsqueda de lo elemental e idéntico subyacente en el todo. La unidad no es unicidad. Quizá sea éste uno de los errores más frecuentes. La unidad es la estructura de lo real que reúne lo disperso, sin identificarse con sus elementos.

El avance científico de alguna manera precede a la investigación filosófica de los principios. MQ busca puentes que concilien sus regiones. Es indispensable iluminar el campo de las ontologías regionales con la luz procedente de la ciencia, si no se quiere andar a ciegas. Quizá la importancia que le concede a la lógica y epistemología constituya uno de los enlaces más importantes para una filosofía que busca comprender lo que acontece a sus puertas, con un brío y una dinámica jamás conocida en la historia.

Considera MQ que las concepciones tradicionales sobre los fundamentos del saber deben ser rebasadas. La temática converge hacia el tema de la razón, sistema de principios objetivos que la legitiman y convalidan, capacidad que le permite al hombre obtener conocimientos científicos válidos, que conforme avanza descubre nuevas raíces y abar-

ca conjuntos más amplios de conocimientos.

La razón ya no es entendida en lo fundamental como disciplina que determina los límites del saber, para evitar errores, a la manera del criticismo de Kant, sino como capacidad que amplía el saber, aunque ceñida a los objetos de la experiencia y en sus fronteras. Quizá se acerca así de alguna manera al Idealismo Alemán con su tendencia a la búsqueda de unidad de la razón teórica y práctica, del ser y del deber ser, teniendo en cuenta tanto la objetividad de la ciencia como las urgencias de la vida.

MQ asevera que no existe una lógica formal y una lógica dialéctica, radicalmente distintas, sino una sola razón humana que se desarrolla a través de la historia. Advierte la conexión entre el dinamismo de la razón y el devenir de la realidad. El saber es finito, y la realidad es inconmensurable. Intuye la relación entre los entes reales y el universo de lo transfinito. En el saber se da una dinámica de los métodos y de los principios epistemológicos en que se basa; en la realidad varían los entes en devenir, mas no se puede hablar de una dinámica de los principios mismos, que van siendo descubiertos, mas no creados.

Me parece que una de las dificultades en el estudio de la razón se debe a que en sus principios se enlaza de modo muy peculiar lo epistemológico y lo ontológico. Lo epistemológico debe tener su fundamento *in re* en el campo ontológico para ser válido, sin que signifique identificación entre uno y otro territorio. Unos van siendo creados por el hombre en la marcha del saber; otros, aún encubiertos, van siendo descubiertos. En el avance del saber contemporáneo se ha originado un avance en ambos campos. Sin embargo, la crisis teórica actual se debe en gran parte al desajuste entre las categorías ontológicas conocidas, aún demasiado toscas, y la nueva y compleja realidad descubierta.

Cuando se desciende de manera rígida de los principios a lo individual, se suele escapar lo característico, divisado con frecuencia desde categorías que no le corresponden. Cuando se acentúa, en cambio, únicamente lo individual, adquiere relieve lo específico, pero se alza el peligro de la fragmentación. MQ parte correctamente de lo singular, de acuerdo a las nuevas orientaciones, y al modo aristotélico, en busca de los principios y de las interrelaciones entre ambas regiones. Avanza a través de las temáticas parciales, en la conexión entre lo individual y lo

general, transitando de lo uno a lo otro para esclarecerlos recíprocamente, en una coordinación entre intuición y formalización, en busca de la unidad en lo diverso.

Con un sistema categorial insuficiente es imposible comprender la fineza y complejidad de determinados temas. En el problema de la vida se advierte el desconocimiento de su estructura dinámica, que es explicada desde territorios ajenos —tesis mecanicistas o teleológicas—, de la materia inorgánica, o de la subjetividad humana. Esta insuficiencia categorial se manifiesta asimismo de alguna manera en la teoría de los cuanta y en el problema del libre albedrío. La teoría de la indeterminación de los cuanta se alza posiblemente sobre un desconocimiento del mundo subatómico. Se parte del supuesto de que sus elementos últimos son iguales, cuando muy bien pueden no serlo. De ahí que se presente como indeterminado, lo que solamente es imprevisible debido al erróneo punto de partida. De no ser así, o de manera análoga, caducaría el principio de razón suficiente. En el caso de la libertad metafísica se presenta la dicotomía: determinismo o indeterminismo. Por determinismo se entiende determinación causal. Y es claro que de ser así no podría haber libre albedrío. Sin embargo, la conducta humana, no obstante ser libre, posee siempre un motivo, una razón suficiente. Por eso es responsable. La conducta está determinada, sin que signifique que lo esté de esta determinada manera. Puede elegir. La elección es auto-determinación.

MQ en el decurso de las cinco décadas de su recorrido filosófico permanece fiel a su vocación inicial y a su entusiasmo. Se prodiga y se concentra. Aún se encuentra soterrado indagando los terrenos de la razón. En ocasiones repara en lo arriesgado de sus tesis y en la posibilidad de equivocarse. Esta posición es fruto de su espíritu crítico. Sin embargo, un error en lo profundo está más cerca de la verdad que una exactitud en la superficie. El camino de la filosofía y de la ciencia está plagado de inexactitudes, más hondas mientras más profundo es el pensar. Al otro lado resplandece su verdad. De ahí que en filosofía de poco valen los gestos de mandarín que señala con su vara lo falso de manera absoluta, sin advertir el lado de luz del que procede, luz en la sombra, verdad en el error. Es una conquista hegeliana que no debe esfumarse de ninguna actitud crítica.

III

**ARTICULOS CRITICOS SOBRE LA OBRA
FILOSOFICA DE FRANCISCO MIRO QUESADA CANTUARIAS**

1

**Lógica, lógica jurídica y
filosofía de la lógica**

LUIS PISCOYA HERMOZA
Universidad de San Marcos

LOS TRABAJOS SOBRE LOGICA DE FRANCISCO MIRO QUESADA C.

Iniciamos este artículo que no pretende en modo alguno ser exhaustivo, pues abordamos un sector importante de la obra de un investigador fecundo e infatigable que se encuentra en plena producción. Asimismo, considerando la magnitud de su producción en lógica matemática, resulta casi ineludible recurrir a algún esquema que ordene nuestra exposición pero que como tal está sujeto a riesgosas limitaciones. Hemos optado por el que nos ha parecido más adecuado y de este modo entraremos en materia sosteniendo que en el quehacer de Francisco Miró Quesada C. (a quien en adelante me referiré por razones de comodidad expositiva mediante la abreviación FMQ) en relación con la lógica pueden distinguirse los siguientes aspectos: 1) su actividad como profesor de lógica en la Universidad de San Marcos y como investigador en dicha materia; 2) su actividad como filósofo de la lógica y de la matemática; 3) su actividad como filósofo analítico preocupado por la construcción de una teoría general de la razón.

Advertimos que los aspectos antes señalados no deben ser entendidos como si fueran independientes entre sí, porque el pensamiento de FMQ subyacente en las referidas dimensiones de su actividad filosófica y creo que en todas las otras que puedan distinguirse, presenta unidad y coherencia impresionantes, al menos en lo que se refiere a su producción de los últimos treinta años que es la que he podido revisar en mayor medida para dar sustento a esta exposición.

De otra parte me arriesgo a afirmar que el orden en el que he formulado la distinción precedente expresa también una cierta relación

de jerarquía dentro de la organización lógica de su pensamiento epistemológico y dentro de lo que él consideraría, aun en términos más generales, un rango de problemas que debe afrontar la filosofía contemporánea. Y esto es así porque FMQ a lo largo de su vasta obra se muestra explícitamente como un filósofo cuya preocupación central es la fundamentación del conocimiento racional a través de la investigación, de lo que frecuentemente ha llamado la estructura de la razón. En segunda instancia es filósofo de la lógica y de la matemática y en tercera instancia filósofo del derecho, de la política o de la moral.

La apreciación anterior se sustenta en el hecho de que una inspección de su producción filosófica pone en evidencia que FMQ ha sostenido a manera de hipótesis de trabajo su convicción de que si se lograra esclarecer cuál es la estructura interna de la razón y cuáles son los principios irreductibles que regulan su funcionamiento, entonces será posible explicar la naturaleza de la lógica, de la matemática, de la física, de la tecnología, del derecho, de la política, de la moral y de tanto el conocimiento racional en su conjunto como de la acción o actividad racional. La existencia de geometrías alternativas o el surgimiento de lógicas alternativas que él ha llamado, en general, heterodoxas y, en particular aludiendo a las de da Costa, Routley, etc. paraconsistentes, no afecta desde su punto de vista la pertinencia de dicha hipótesis de trabajo que conducirá al descubrimiento de un sistema unitario de la razón capaz de explicar los diferentes sistemas lógicos y matemáticos como "variaciones de la misma melodía" (FMQ, 1978, A).

Probar que el pensamiento filosófico de FMQ se ajusta a la realización del proyecto antes delineado excede largamente los alcances de esta exposición. Sin embargo consideramos que ha sido del caso hacer explícita nuestra comprensión de su proyecto filosófico para luego circunscribirnos al ámbito de nuestra temática que está constituido por sus escritos en lógica. Desde este contexto nos permitiremos hacer referencia a los que a nuestro juicio constituyen algunos indicadores confirmadores de la conjetura que orienta nuestra comprensión de su pensamiento global.

En relación con la primera faceta que hemos distinguido, destacaremos inicialmente que FMQ es uno de los primeros profesores universitarios que escribió un manual de Lógica Matemática en lengua castellana (FMQ, 1946). Diez años antes el profesor español García Bacca

había publicado un libro de Lógica con elementos de Lógica Matemática pero se trataba de un caso aislado prácticamente desconocido en América Latina. Para nosotros los peruanos la publicación del *Curso Universitario de Lógica* del entonces muy joven profesor FMQ significa el inicio de los estudios serios y sistemáticos de dicha materia y también el surgimiento de las condiciones de posibilidad para el desarrollo ulterior de una filosofía epistemológica sensible a los nuevos retos planteados por una sociedad que tiende a convertirse en tecno-científica.

La publicación de 1946 fue seguida por la de otros manuales en los que se fue enfatizando la difusión de los lenguajes de primer orden y la aplicación de éstos a la formalización de la teoría de conjuntos y a la reformulación de la lógica clásica de corte aristotélico. Este trabajo persistente y dedicado de producción de materiales para el mejoramiento de la formación humanística y profesional de nuestros estudiantes universitarios tiene su más notable hito en el volumen titulado *Filosofía de la Matemática, Lógica I*. Esta obra aúna a su amplitud y densidad considerables un tratamiento pedagógico muy poco común en libros de lógica, el mismo que es expresión de la vocación magisterial que ha signado el quehacer universitario de FMQ y de la cual damos testimonio quienes tuvimos el privilegio de ser sus alumnos.

El libro antes mencionado compite frecuentemente con ventaja con los manuales modernos escritos en otros países en español o en inglés y es hasta la fecha el único texto universitario de Lógica Matemática serio, riguroso, actualizado y fundado que se ha publicado en el Perú. Entre sus virtudes puede enfatizarse, por ejemplo, la inclusión de una introducción al estudio de la teoría de modelos con generalidad que incluye conjuntos infinitos no enumerables y la presentación muy personal y pedagógica de un sistema de deducción natural que prescinde de las fórmulas abiertas usuales en los sistemas clásicos tipo *Principia Mathematica*, de Whitehead y Russell.

A la producción de textos rigurosos de lógica y a su magisterio disciplinado y vehemente se añade una actividad promotora de innovación y mejoramiento de los estudios de lógica a nivel nacional. A FMQ se debe la introducción de un curso elemental de Lógica en los Programas Oficiales de Educación Secundaria en el Perú. El también dirigió la preparación de la primera promoción de maestros capaces de asumir esta tarea y se dio tiempo para escribir el primer texto escolar

peruano de Lógica Matemática, el mismo que casi treinta años después de su aparición se sigue utilizando masivamente.

La producción de FMQ como investigador y filósofo de la lógica está estrechamente ligada a sus hipótesis centrales sobre la razón humana. Sin embargo hemos decidido tratar ambos temas por separado y nos ha parecido utilizable como criterio de demarcación el énfasis que otorga en un sector importante de sus publicaciones a lo que podemos considerar temas tradicionales de la lógica y de la filosofía de la lógica y de la matemática.

Una de las preocupaciones permanentes en los escritos sobre lógica de FMQ es la referente a la distancia e incluso al divorcio existente entre nuestras intuiciones o evidencias fundamentales y algunas propiedades de los sistemas o lenguajes lógicos en uso. Desde el punto de vista de lo que podemos llamar procedimientos deductivos *standard* le produjo inquietud el hecho de que en una cadena deductiva cuyo sentido es derivar la verdad de la conclusión a partir de la de las premisas, normalmente existen eslabones intermedios constituidos por fórmulas abiertas las mismas que no son interpretables, tomadas aisladamente, como proposiciones y, por tanto, no son verdaderas ni falsas. Esto contrasta con una de nuestras intuiciones básicas que concibe una cadena deductiva como una secuencia de proposiciones verdaderas que están en la relación de ser cada una de ellas, excepto las premisas, consecuencia lógica de las anteriores.

Para superar esta dificultad FMQ propuso un sistema de lógica de primer orden sin variables (1976) el mismo que es *standard* en todos sus aspectos excepto en que introduce la noción de letra esquemática sustituible por cualquier constante individual para construir esquemas axiomáticos ordinarios y en que introduce un sistema de subíndices para prescindir de las variables ligadas. De esta manera se evitaría las fórmulas abiertas intermedias de los sistemas de deducción tradicionales y al mismo tiempo se estaría probando operacionalmente que el concepto de variable de nombre o de variable individuo es innecesario para la construcción de un sistema de deducción natural, en sentido estricto, en la medida que un sistema de deducción sin variables sí sería compatible con nuestras intuiciones. Desde estas premisas FMQ atribuye las distorsiones anti-intuitivas o antinaturales de la deducción al hecho de que la lógica tomó prestada de la matemática la noción

de variable, la misma que no se ajusta con exactitud a sus necesidades.

Desde una perspectiva más semántica que sintáctica FMQ se ha preocupado por el hecho de que intuitivamente la noción de implicación lógica, a la que se refiere frecuentemente usando la expresión “entrañamiento”, presupone o sugiere una relación de atingencia entre el antecedente y el consecuente, pero en los sistemas lógicos *standard* es posible construir un conjunto de fórmulas que entran en conflicto con dicha relación de atingencia, las mismas que constituyen lo que habitualmente se conoce como paradojas de la implicación material. Asimismo, como ya ha sido avizorado por notables investigadores, nuestro autor ha prestado especial atención a la manera como tales paradojas afectan la definición de Tarski del concepto de consecuencia lógica y ha advertido que dicha definición está además limitada por la presencia de las lógicas modales, de las lógicas polivalentes y de los sistemas que él ha llamado “paraconsistentes”, los cuales generalmente tienen una semántica más compleja que la de los sistemas bivalentes.

Tomando como uno de sus puntos de sustento las ya conocidas investigaciones de Anderson y Belnap contenidas en su libro *Entailment, the logic of relevance and entailment*, FMQ ha recurrido al concepto de relevancia lógica (1985) para superar las paradojas de la implicación material y de la implicación estricta de Lewis a través de la determinación de condiciones necesarias y suficientes de logicidad, lo que conduce a un uso del concepto de consecuencia lógica más compatible con nuestras intuiciones. De esta suerte busca a través de la lógica relevante formalismos que se ajusten de la manera más simple posible a nuestras intuiciones aunque ello nos obligue a retomar las nociones de esencia y de intuición intelectual que fueron desestimadas por positivistas y formalistas. En este esfuerzo nos advierte que los sistemas de lógica relevante en uso constituyen un avance pero son insuficientes porque se fundan en un concepto de relevancia un tanto impreciso que funciona como condición necesaria de logicidad pero no como condición suficiente.

Dentro de esta temática y en vía de profundización FMQ ha dedicado análisis específicos al concepto de consecuencia lógica motivado no sólo por el divorcio entre formalización o intuición sino también por las necesidades de mayor generalidad planteadas por el crecimiento altamente diversificado de los lenguajes lógicos que ya rebasan los

alcances de una definición que data de hace más de medio siglo.

Sus indagaciones en esta dirección lo han conducido a proponer lo que él ha denominado lógica trasmisiva (FMQ, 1978), la misma que le proporciona un marco para construir una definición de consecuencia lógica cuya generalidad permitiría deducir, desde ella, la de Tarski como un caso particular. Para lograr su objetivo reemplaza los clásicos valores veritativos por los conceptos de valor signado y de valor antisignado, los que luego son generalizados mediante el concepto de signadez. De este modo entiende la relación de consecuencia lógica como una relación que transmite algún valor signado de antecedente a consecuente. Este valor signado en el caso particular de la lógica bivalente es el valor verdadero. Señala también que es posible expandir esta definición a casos que incluyan relaciones entre valores signados y antisignados, pero prefiere circunscribir su propuesta sólo a la transmisión de valores signados, la misma que tipifica como transmisión homogénea. Así propone como primer resultado de sus investigaciones definir "A entraña B" o "B es consecuencia lógica de A" en términos de: el condicional $A \rightarrow B$ establece una relación trasmisiva homogénea. Esta propuesta le parece a FMQ acorde con nuestras intuiciones porque en el caso particular bivalente coincide con la de Tarski pero estaría exenta de los inconvenientes suscitados por las paradojas de la implicación material y de la estricta. Además, dada su generalidad, podría usarse en lógicas polivalentes clásicas o paraconsistentes y en lógicas modales. Una ventaja adicional es que permitiría un tratamiento más general de la teoría de modelos.

Sin embargo una limitación, anotada por el mismo FMQ, es que la propuesta que formula no incluye lenguajes con negación lo cual, a nuestro juicio, coloca a su proposición en un estado inicial.

En el campo de la filosofía de la lógica y de la matemática, una inquietud permanente de FMQ ha sido la ontología de los objetos matemáticos y de los principios lógicos. Su persistencia en este problemática resulta comprensible en tanto que él ha considerado que el develamiento del estatuto ontológico de los principios lógicos proporcionaría una respuesta de significación substancial en relación con la naturaleza de la razón y del conocimiento racional.

Ha discutido y analizado minuciosamente las tesis formalistas de

cepa neopositivista, las tesis de los intuicionistas y las tesis neoplatónicas. Ha formulado objeciones interesantes y agudas a estas corrientes que hoy podemos llamar tradicionales y ha tomado distancia respecto de ellas, aunque no equidistancia.

Para neutralizar al formalismo desde la publicación de su libro *Apuntes para una teoría de la razón* (1963) ha recurrido a la interpretación de los resultados del teorema de Gödel sobre la incompleción de la aritmética formalizada a través de los medios expresivos de *Principia Mathematica*. Dicho teorema, como es conocido, establece en términos generales que toda teoría formalizada de las dimensiones de la aritmética de Peano o mayores es necesariamente incompleta en la medida que siempre es posible construir con el lenguaje de la teoría una proposición verdadera que no es deducible como teorema dentro de ella ni tampoco rechazable. Asimismo no es posible construir una prueba de consistencia para una teoría de tales características utilizando los medios expresivos o el lenguaje de la misma teoría. En breve, se trata de una importantísima familia de teorías matemáticas, entre las que se cuenta la de Zermelo-Fraenkel, que se encuentran limitadas en principio para probar su propia consistencia.

En el libro antes mencionado y en otros trabajos, FMQ ha sostenido que los resultados anteriores prueban de manera concluyente las limitaciones de los formalismos y muestran la imposibilidad del viejo proyecto de Hilbert. Destaca que la verdad de una proposición excede las posibilidades deductivas de los formalismos y en consecuencia su fundamento hay que buscarlo fuera de ellos. En esta dirección formula la tesis que sostiene que proposiciones como la que construyó Gödel en la demostración de su teorema, que son verdaderas pero deductivamente indecidibles, son genuinos ejemplos de juicios sintéticos a priori kantianos (1973). De esta manera retoma una vertiente que es dominante a lo largo de su pensamiento filosófico unas veces de manera explícita y otras de manera subyacente.

En relación con el intuicionismo FMQ ve con entusiasmo el método constructivo al cual le reconoce carácter casi empírico y gran confiabilidad expresada en el manejo exclusivo de funciones recursivas.

Sin embargo advierte que todo procedimiento constructivo presupone la existencia de un conjunto mínimo de conceptos irreductibles

que, por ende, no son a su vez construibles. Señala que la única salida que les queda a los intuicionistas, como Brouwer, para dar fundamento a sus conceptos primitivos es remitirse al criterio de evidencia, lo que conlleva serias dificultades. Así, por ejemplo, el rechazo de algunos principios lógicos que por largo tiempo fueron considerados evidentes como es el caso del principio del tercio excluido, ha conducido a los intuicionistas al rechazo de las denominadas demostraciones por reducción al absurdo y a un proyecto de reconstrucción total de la matemática que en los hechos ha sido vencido por las dificultades teóricas que generó y, finalmente, abandonado.

FMQ ha sostenido tanto en la época de sus *Apuntes para una teoría de la razón* (1963) como en trabajos relativamente recientes (1985) que el desarrollo histórico del conocimiento muestra la existencia de evidencias auténticas y de evidencias inauténticas, lo que exige, de suyo, un criterio o una metodología para distinguirlas y los intuicionistas no han dado pruebas de contar con este recurso. Su análisis lo ha conducido a sostener que tal distinción no es posible si no se formalizan los conceptos o los principios que se postulan como evidentes, pues son justamente los formalismos, como los generados por Frege, Russell y sucesores, los que han permitido detectar las limitaciones acusadas de algunos axiomas y postulados de Euclides o de principios como el del tercio excluido que fueron considerados, por siglos, evidentes. De esta manera, parece inevitable que las evidencias inauténticas sean provisionales y estén sometidas a lo que él ha preferido llamar principio de rebasamiento. A este principio también estarían sometidas intuiciones difusas como las de la lógica dialéctica, las mismas que al ser rebasadas han sido formalizadas a través de lenguajes paraconsistentes como los de Routley. Empero, el rebasamiento como tal no debilita a la razón sino que la afirma en tanto que se hace bajo el imperio de principios universales y necesarios que FMQ postula y que lo colocan en una posición que parece compartir debilidades con la de los intuicionistas matemáticos no obstante que ella ha sido objeto de sus críticas.

Podría decirse que en relación con el platonismo, es detectable en los escritos de FMQ un cierto entusiasmo subyacente, aunque no una adhesión explícita. Esta impresión es compatible con el hecho de que alguna vez lo haya escuchado decir en clase que Platón era el filósofo más grande de todos los tiempos y el responsable de los retos más

enigmáticos y permanentes.

En su artículo "La objeción de Rieger y el horizonte de la ontología matemática" (1968 b) defiende por un lado el platonismo de Gödel y por otro admite que dicho punto de vista adolece de limitaciones en base a una interpretación del teorema de Löwenheim-Skolem. Según FMQ, Rieger pretende utilizar los resultados del teorema de Skolem, que establece la no categoricidad de la aritmética de Peano formalizada mediante un lenguaje de primer orden, para objetar el platonismo de Gödel argumentando que la idea de número natural no puede ser platónica en tanto es interpretable de manera multívoca como lo prueba fehacientemente el hecho de que Skolem haya probado la existencia de modelos no standard que satisfacen la definición de número expresada por los axiomas de Peano.

Nuestro autor considera que Rieger ha interpretado las cosas al revés. Y ello es así debido a que la demostración de Skolem de la no-categoricidad de los axiomas de Peano lo que prueba es la insuficiencia de los formalismos para caracterizar unívocamente la idea de número natural. Por tanto se trata más bien de una objeción a las tesis formalistas que deja al menos abierta la alternativa platónica.

Sin embargo FMQ concede que por otro lado las consecuencias del teorema de Löwenheim-Skolem son adversas al platonismo en tanto generan una paradoja que sólo es soluble si relativizamos ciertas propiedades matemáticas a las de los lenguajes que las expresan. El referido teorema, como es conocido, afirma que toda teoría de primer orden si es satisfacible por un modelo lo es por un modelo denumerable. Como la teoría de conjuntos es una teoría de primer orden satisfacible que contiene afirmaciones sobre el conjunto de los números reales, entonces de acuerdo al teorema antes referido debe ser satisfacible por un modelo denumerable. Pero ello entraría en contradicción con el resultado del teorema de la diagonal de Cantor que establece que el conjunto de los números reales no es denumerable. Según FMQ esta dificultad puede ser explicada atribuyéndola a las diferencias de los sistemas lingüísticos utilizados por Löwenheim y Skolem por un lado y por Cantor por otro.

La faceta más original y sostenida de lo que puede considerarse el proyecto filosófico central de FMQ está constituida por su empeño indesmayable por lograr una explicación satisfactoria del conocimiento

racional a través del develamiento de la estructura de la razón y de los principios invariantes que regulan su funcionamiento. Esta pretensión constituye al mismo tiempo una tesis y un programa de trabajo al que está abocado hace aproximadamente treinta años.

El sentido de la propuesta anterior es de ostensible inspiración kantiana pues a través de sus múltiples trabajos FMQ ha sostenido que el conocimiento racional solamente es posible si es formulable en términos de proposiciones universal y necesariamente verdaderas. Este punto de vista lo ha expresado aun con mayor radicalidad en sus últimos trabajos (1988, b) al calificar de uso impuro de la razón a todo esfuerzo por demostrar que las afirmaciones universal y necesariamente verdaderas no son posibles. Por añadidura tipifica como escéptico a todo aquel que hace uso impuro de la razón y sitúa a Ludwig Wittgenstein como el más ilustre de los escépticos contemporáneos a causa de que propone la relativización de las propiedades de las proposiciones y del lenguaje en su conjunto a un determinado *lenguaje-game*. De esta suerte el núcleo de la discusión filosófica significativa está dado por la clásica controversia entre racionalismo y escepticismo.

En síntesis, FMQ sostiene que a pesar de las notables argumentaciones favorables al escepticismo, como la de Wittgenstein, y a pesar del surgimiento frondoso de lógicas alternativas que omiten o transforman el uso de principios tradicionalmente concebidos como inconvencionales, es posible detectar o descubrir en cada caso y a través del ingenio principios racionales invariantes cuya validez es presupuesta por toda argumentación inteligible, inclusive en la del escéptico. Uno de estos principios supremos es según FMQ el principio de no contradicción que es una especie de censura, por así decirlo, frente a los resultados imprevisibles que el ejercicio de la razón puede producir. Asimismo, esta impredecibilidad de los productos de la razón es lo que separa nítidamente a los principios racionales de las reglas de juego cuyos efectos son siempre anticipables en tanto que ellas son estipulables por los jugadores. No considerar esta diferencia sería el error capital del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*.

Según el punto de vista expuesto, sostenido por FMQ en la totalidad de su obra escrita, hasta donde la conocemos, el principio de no contradicción no resulta esencialmente afectado por las lógicas para-

consistentes debido a que ellas no lo suprimen sino sólo debilitan su uso deductivo de tal manera que expresado a través de la fórmula $A \wedge \neg A$ ya no es capaz de trivializar a un sistema paraconsistente pero si se lo formula incluyendo una negación fuerte en términos de $A \wedge \neg^* A$ (usamos la notación de da Costa (1) entonces sí es capaz de trivializar a una familia de sistemas paraconsistentes finitamente trivializables. Estos resultados abonarían a favor de la vigencia del principio de no contradicción que más que una regla de cálculo lógico sería una especie de principio de inteligibilidad. Por ejemplo no podríamos entendernos con alguien que afirma simultáneamente que el sistema S es paraconsistente y que no lo es.

Existen según FMQ otros principios semejantes que la investigación irá descubriendo. El considera vislumbrar uno que hemos mencionado antes: el principio de rebasamiento. Este principio afirma la capacidad de la razón de exceder sus propias consecuencias deductivas. El teorema de Gödel sería un ejemplo que ilustra el funcionamiento de este principio y la síntesis dialéctica un caso particular del mismo. Sin embargo el principio de rebasamiento también se cumpliría en las relaciones entre teoría y realidad y de esta manera se explicaría la ideologización de las teorías (1982). En efecto, un conjunto de proposiciones verdaderas sobre un sector de la realidad puede ser deducido con igual validez lógica de conjuntos alternativos de hipótesis y está permitido por las reglas de deducción que alguno de estos conjuntos de hipótesis sea falso. Esto hace posible que en situaciones de esta naturaleza se pueda elegir como contexto explicativo al conjunto de hipótesis que sea más compatible con ciertos intereses, independientemente de su verdad o falsedad. Esto llevará a que la realidad coincida sólo parcialmente con la teoría y a que, consecuentemente, la rebase. Ciertamente, para que el rebasamiento se produzca no es indispensable, en general, la ocurrencia de una contradicción. Esto marcaría su diferencia con la síntesis dialéctica y explicaría su mayor grado de generalidad.

De esta suerte la piedra de toque de la teoría de la razón de FMQ es claramente el reconocimiento de que expresiones tales como “conocimiento debidamente fundado”, “validez racional” o “principio racional” sólo pueden ser adecuadamente comprendidas si se las remite a las hipótesis que sostiene la existencia de conocimientos o principios racionales universales y necesarios, en una palabra, absolutos, que serían, según el punto de vista en estudio, la condición de posibilidad de

la filosofía misma como tal (1988, a). En este sentido la razón es definida como la facultad de lo universal.

En sus últimos trabajos sobre lógica FMQ añade al principio de no contradicción y al de rebasamiento otros que son algunas de las reglas de deducción típicas de la lógica proposicional. Consideramos que aunque estas ejemplificaciones no se condicen con el reconocimiento explícito que hace nuestro autor de la legitimidad de las lógicas heterodoxas, desarrollar este contra-argumento no es lo más relevante por el momento. Importa en este caso que aunque se admita por hipótesis la existencia de un núcleo invariante de principios absolutos que justifican el conocimiento racional, esto no resuelve el problema crucial planteado por la forma como se constituyen. FMQ es consciente de esta limitación lo que no le impide reconocer los méritos de las investigaciones de Piaget en esta dirección y enfatiza que es lo mejor que se tiene a mano para entender la psicogénesis de los conceptos lógicos y matemáticos. Sin embargo destaca que tales intentos son muy insuficientes para comprender, por ejemplo, el proceso de adquisición de la noción de cardinal transfinito.

Nuestro autor, frente a las dificultades anteriores, no tiene más salida que referir la fundamentación de los principios que postula como universales y necesarios a la clásica intuición intelectual capaz de captar evidencias auténticas y propiedades esenciales de la realidad. Admite que esto le puede parecer repugnante a los positivistas y a otros sectores afines, pero lo encuentra más satisfactorio que las soluciones pragmatistas, empiristas y wittgenstenianas. Empero esta vuelta al esencialismo que él no visualiza como un círculo vicioso parece colocar la cuestión en un lugar muy próximo a donde la dejaron Platón y Kant, filósofos cuya influencia parece ser definitoria en el pensamiento de FMQ.

Finalmente, tratando de darle compleción a nuestra aproximación a una obra filosófica proficua y de notable gravitación en el pensamiento peruano y latinoamericano, así como de significativas repercusiones en la comunidad internacional, nos permitimos puntualizar las que constituyen, a nuestro juicio, sus zonas más vulnerables a una crítica rigurosa.

En primer lugar, la pretensión de FMQ de descubrir e identificar principios universal y necesariamente verdaderos que justifiquen el

conocimiento racional y su exigencia de que toda justificación genuinamente filosófica deba ser de esta naturaleza, nos parece que devuelve la discusión al ámbito metafísico en el que tradicionalmente se dio y sitúa a nuestro pensador en un escenario que su vocación lógico-rigorista rechazó metodológicamente en diversas partes de su obra. Esta tesis tiene la debilidad de entrañar la existencia de principios racionales verdaderos con independencia de todo contexto lingüístico e histórico lo que entra en conflicto con múltiples argumentaciones filosóficas plausibles como las de Popper y con resultados establecidos a través de teoremas como el de la definición de verdad de Tarski. Según este teorema sólo es posible dar una definición de proposición verdadera dentro de un lenguaje de estructura definida y no es, además, posible dar una definición de verdad adecuada para todo lenguaje. Ciertamente, se conceden usos más libres del predicado verdadero, como el que nos parece que hace FMQ, pero ello lo enfrentará, como es conocido, con el teorema de Tarski presupone la validez del principio de no contradicción y de otras reglas lógicas no absuelve la objeción debido a que FMQ reconoce explícitamente la legitimidad de lógicas alternativas que debilitan u omiten tales principios. De otra parte, nada parece indicar que a Tarski lo afectara mínimamente el hecho de que se le señale que su teorema sólo vale presuponiendo como contexto un lenguaje de primer orden pues esa es una de sus premisas explícitas.

En segundo lugar nos da la impresión de que no siempre es preciso el uso que hace FMQ del predicado "universal". Podemos considerar en un primer sentido que una proposición es verdadera cuando se cumple para todos los objetos que refiere dentro de un contexto lingüístico. En un segundo sentido una proposición es universalmente verdadera cuando vale para toda interpretación posible que se le asigne, lo cual liberaliza el contexto semántico pero no el sintáctico. Por ejemplo, el principio de inducción matemática es universalmente verdadero en el primer sentido pero no en el segundo y esta propiedad se utiliza para demostrar que dicho principio es independiente de los otros axiomas de Peano. FMQ no precisa si está usando alguno de estos sentidos de universalidad, ambos u otro. Sin embargo, a nuestro juicio, cualquiera de los dos sentidos que he señalado le es igualmente adverso en tanto que ellos sólo permiten hablar rigurosamente de la verdad de una proposición dentro de un contexto.

En tercer lugar, considero que FMQ no prueba de manera convin-

cente la necesidad de identificar la exigencia de un conocimiento fundado racionalmente con la exigencia de un conocimiento fundado en principios universal y necesariamente verdaderos. No presenta argumentos fuertes para desestimar la posibilidad de entender el conocimiento racionalmente fundado en términos de conocimiento obtenido a través de una metodología que es la mejor que tenemos a mano en un momento histórico determinado sin que la naturaleza de "mejor" tenga que decidirse a priori. El apriorismo kantiano y/o platónico subyacente en su tesis tiene duros golpes históricos en su contra y no tiene más salida que remitirnos a algún tipo de intuición metafísica alejada de la práctica científica caracterizada por la construcción de discursos de alcances explícitamente limitados.

En cuarto lugar, en relación con su propuesta de un sistema deductivo de primer orden sin variables nos parece que en principio no es más simple que los usuales, que ya no usan la regla de sustitución por la larga lista de provisos que demanda (FMQ,1980). Y, además, para que se cumpla el objetivo de convertir los pasos deductivos intermedios en proposiciones es necesario añadir por hipótesis que una fórmula esquemática sin cuantificar es una proposición, lo cual lleva a la inconveniente situación de darle a las letras esquemáticas α , β , δ el mismo estatuto que a las constantes. En cuanto a su propuesta de definición generalizada del concepto de consecuencia lógica creo que podrá ser enjuiciada y valorada con mayor objetividad en caso de que se pruebe que es extendible a lenguajes con negación.

- (1) Da Costa, Newton, "On the Theory of inconsistent formal Systems", en: *Notre Dame Journal of Formal Logic*. Vol. 15, No. 4, 1974.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA DE F. MIRO QUESADA

Sólo hemos considerado los trabajos de Francisco Miró Quesada que nos han parecido sustantivos para la fundamentación de nuestro artículo.

Apuntes para una teoría de la razón. Lima: Universidad de San Marcos, 1963.

"Metateoría y razón", en: *Cuadernos de Filosofía*. Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras de la U. de Buenos Aires. Buenos Aires, Año VII. No. 10, 1968: pp. 195-208 (1968 a).

“La objeción de Rieger y el horizonte de la ontología matemática”, en: *Crítica*. México, Vol. 11, No. 5, 1968; pp. 57-70 (1968b).

“Lógica de primer orden sin variables”, en: *Lógica*. Lima: Universidad Católica del Perú, 1976; pp. 29-47.

“Lógica transmisiva”. Mimeo. Lima: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima, 1978 (1978b).

Lógica I. Filosofía de las matemáticas. Lima: I. Prado, 1980.

“Conocimiento científico, dialéctica e ideología” en: *Filosofía y Ciencias Sociales*. Valencia: Universidad de Carabobo, 1982; pp. 9-50.

“Sobre el concepto de relevancia lógica”, en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Vol. V. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1985; pp. 64-79.

“Historicismo y universalismo en la filosofía”, en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Vol. VI. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1988; pp. 67-89 (1988 a).

“Crítica de la Razón Impura”, en: J. Camacho (Ed), *La Racionalidad*. Lima: Instituto de Investigaciones Humanísticas, 1988; pp. 13-29 (1988 b).

“Las lógicas heterodoxas y el problema de la unidad de la lógica”, en: D. Rosales (Ed.), *Lógica. Aspectos formales y filosóficos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978; pp. 13-44 (1978 a).

Lógica. Curso Universitario. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1946.

“Sobre los juicios sintéticos a priori”, en: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1973; T. II: Simposios, pp. 260-265.

DAVID SOBREVILLA ALCAZAR
Universidad de San Marcos
Universidad de Lima

LA LOGICA JURIDICA DE
FRANCISCO MIRO QUESADA C.

En rigor, los trabajos dedicados por Francisco Miró Quesada C., a la lógica jurídica hasta hoy son seis: 1) La ponencia: "La lógica del deber ser y su eliminabilidad" de 1951. 2) Su tesis de Bachillerato en Derecho: *Bases y lineamientos de la lógica jurídica*, (1953), publicada primero en 1954 y luego como libro en 1956 con el título de: *Principios fundamentales de la lógica jurídica*. 3) Su artículo: "Teoría de la deducción jurídica", publicado en 1955. 4) Su artículo: "El formalismo y las ciencias normativas", publicado al año siguiente (1956). 5) Su artículo: "Consideraciones generales sobre el concepto de lógica jurídica" publicado en 1980; y 6) Su ponencia: "Lógica jurídica idiomática", de 1988.

En este trabajo deseamos (I) exponer resumidamente las ideas de F. Miró Quesada C. sobre lógica jurídica entre 1951 y 1980 y (II) efectuar algunas consideraciones sobre las mismas. Roberto J. Vernengo se ha de ocupar de la ponencia miroquesadiana de 1988 en otra contribución a este Libro de Homenaje. No obstante, la hemos de mencionar en tanto ello sea necesario para nuestra exposición.

I

Miró Quesada sostenía hacia 1956 que la lógica es "un cuerpo de doctrina que versa sobre las conexiones deductivas que pueden establecerse entre las proposiciones" (1956: 10-11). La lógica puede ser pura

y aplicada. La primera se refiere a tipos absolutamente generales de conexiones lógicas y, por ende, aplicables a cualquier especie de proposición. La lógica aplicada versa en cambio sobre tipos especiales de conexiones deductivas que se aplican sólo a determinadas proposiciones que poseen un cierto número y orden entre sus elementos. La lógica aplicada tiene a su vez dos aspectos: la aplicación de las conexiones deductivas generales a una región objetiva y el estudio de las propias conexiones deductivas específicas.

La lógica jurídica es una lógica aplicada que “debe determinar cuáles son las estructuras deductivas aplicables al campo de los conocimientos jurídicos” (1956: 27). Según Miró Quesada éstos son: 1) el conocimiento de las normas, 2) de su interpretación, 3) de su aplicación y, 4) de los hechos jurídicos. La lógica jurídica —pensaba el autor en 1956— se aplica fundamentalmente tan sólo al conocimiento de las normas jurídicas. Su sentido consiste en “sistematizar las diversas especies proposicionales que determinan la estructura de las normas, y los diversos tipos de conexión deductiva que se puede establecer entre ellas” (1956:31).

Para Miró Quesada las tareas de la lógica jurídica son tres:

1. Empezar el análisis de las diversas especies de normas o de proposiciones jurídicas que constituyen el acervo de la legislación positiva. Este análisis comprende a su vez dos partes: a) evidenciar cuál es la estructura más general de la norma o de la proposición jurídica, y b) cuáles son las estructuras específicamente jurídicas (1956: 31-32).

2. Efectuar el estudio de los tipos deductivos aplicables a las expresiones estructuralmente analizadas. También consta de dos partes: a) la primera determina cuáles son los tipos deductivos más generales aplicables a las normas o proposiciones jurídicas, y b) la segunda fija cuáles son los tipos deductivos aplicables a las formas lógicas evidenciadas como estructuras específicas de la expresión jurídica (1956:32).

3. Estudiar la forma de las proposiciones típicamente jurídicas empleadas en los procedimientos hermenéuticos y aplicativos, y delimitar los tipos de conexión deductiva que suelen aplicarse (1956:32).

Miró Quesada cumplió la tarea 1 a) en *Problemas fundamentales*

de la lógica jurídica. ¿Cuál es la estructura más fundamental de las normas jurídicas? En su opinión las normas jurídicas no son proposiciones. Una norma es más bien una especie de orden dentro de la cual se puede distinguir dos vertientes: una proposicional (el acto subjetivo que da origen a la orden) y otra encauzatoria (el cauce que el ordenador desea imprimir a la conducta de quien recibe la orden). Lo fundamental es el ser la norma una disposición encauzatoria (1956: 71-89). El autor no se ha referido a la tarea 1 b) en ninguno de sus otros trabajos.

Debido a que las normas no son proposiciones, en primera instancia no puede aplicárseles ninguna estructura deductiva. Sí en una instancia posterior, teniendo en cuenta el “principio del paralelismo normativo-proposicional”: que a toda norma corresponde una proposición verdadera, aunque no a toda proposición verdadera corresponda una norma. Supuesto este principio, la derivación se cumple mediante un rodeo: se parte de la norma del caso, se determina la proposición jurídica correspondiente, se deriva deductivamente una nueva proposición jurídica y se pasa por fin a la norma correspondiente (1956:89-102).

Miró Quesada ha realizado de manera inicial la tarea 2 a) en su artículo “Teoría de la deducción jurídica”. En su opinión, el juez, el jurista, el abogado y todo aquel que tiene que ver con los textos legales efectúa deducciones de manera ingenua. El autor examina así los argumentos clásicos “a contrario sensu”, “ab absurdo” y “a definitione”, y otros tipos deductivos en los casos de las normas enunciativas, de las obligaciones alternativas, del paso de la disyunción a la conjunción, de la implicación inversa y del contrario sensu compuesto. El filósofo peruano no ha cumplido todavía 2 b): investigar las formas deductivas específicas aplicables a la proposición jurídica y sistematizarlas. Tampoco ha realizado la tarea 3.

En 1980 Miró Quesada sostenía en su artículo “Consideraciones generales sobre el concepto de Lógica Jurídica” que frente a la lógica jurídica *stricto sensu*, que apela a operadores deónticos, la lógica jurídica *lato sensu* que él propugna, sólo recurre a la lógica asertórica bivalente gracias a su aplicación del “principio del paralelismo normativo-proposicional” y posee ventajas innegables: es simple, evita el tener que elaborar una lógica específica y reduce el número de para-

dojas que se presentan en la lógica deóntica.

Finalmente, un giro en la concepción miroquesadiana de la lógica jurídica se ha producido en su reciente ponencia "Lógica Jurídica Idiomática" de 1988. En su libro *Problemas fundamentales de la lógica jurídica*, hablaba Miró Quesada de que en el estrato de la aplicación de los conocimientos jurídicos cabe pensar en una lógica híbrida, "que presupone la lógica aplicada a las normas y a cierto tipo de proposiciones que describen hechos reales" (1956:30). Esta lógica híbrida la ha planteado en germen el autor en su ponencia mencionada de 1988, pero de una manera tal que deroga implícitamente la concepción anterior de lógica jurídica que había formulado desde 1956.

Sucintamente expresada, la intuición que sirve de base al programa de lógica jurídica de 1956 era la siguiente: las normas no son proposiciones sino más bien, en lo fundamental, una especie de órdenes. Por lo tanto, no se les puede aplicar en primera instancia ninguna estructura deductiva. No obstante, cabe hacerlo mediante un rodeo gracias al "Principio del paralelismo normativo-proposicional". Así se les puede aplicar las técnicas coligativas o de la lógica de los enunciados, y Miró Quesada creía que posteriormente sería posible emplear, en el caso de las normas, las técnicas funcionales y relacionales. Pero en 1986, en el Prólogo a sus *Ensayos de filosofía del derecho*, Miró Quesada anuncia cautelosamente su cambio de posición en los siguientes términos:

"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*. . . 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. . . Como hemos dicho, la tesis de que las normas no son proposiciones es una de las tesis centrales del presente libro" (1986:10).

De esta extensa cita queda claro que en 1986 Miró Quesada había cambiado de posición en cuanto a que es posible deducir de premisas normativas conclusiones normativas. En cambio queda incierto su juicio sobre la validez de su programa de lógica jurídica de 1956.

No obstante, cuando en 1988 Miró Quesada presenta su ponencia “Lógica Jurídica Idiomática”, hay que colegir que rechaza implícitamente su planteamiento anterior, pues comienza declarando que un defecto común a casi todos los sistemas de lógica jurídica actuales es que o son proposicionales o se relacionan en forma demasiado estrecha con la lógica proposicional —¿cuál era el caso de su planteamiento desde 1956 hasta 1986!—, por lo que no corresponden a la lógica que de manera intuitiva utilizan los abogados, los jueces y los juristas. Quisiera agregar que no cabe considerar que la lógica jurídica miroquesadiana de 1956 y años siguientes era una lógica de las normas y ésta de 1988 una lógica meramente aplicada, posibilidad en la que pudiera pensarse, pues en su “Teoría de la deducción jurídica”, Miró Quesada había sostenido que el razonamiento del juez, de los juristas, el abogado y el de todo aquel que tenga que ver con los textos legales es, por esencia, el mismo que el razonamiento formalizado por el empleo de la lógica. Lo que sucede es que en los primeros casos se efectúa íntegramente y en el último con una determinación precisa de su estructura lógica (1986:130). Esta misma posición está a la base del artículo de 1956 “El formalismo y las ciencias deductivas”.

¿Cómo se pueden formalizar adecuadamente las inferencias deductivas que se realizan en el idioma jurídico? Miró Quesada sostiene que las normas jurídicas son con frecuencia expresiones condicionales en las que el antecedente es una *proposición* y el consecuente una normación —neologismo con el que el autor quiere distinguir entre el consecuente y la norma íntegra. Esta estructura de las normas muestra que existe una relación *heterógena* entre sus elementos. La implicación es aquí *fui géneris*: es una implicación deóntica. La implicación de la norma jurídica condicional es $p \supset \alpha Nq$. Miró Quesada cree que se puede construir un lenguaje propio de la lógica jurídica idiomática (con sus fórmulas proposicionales, deónticas y sus definiciones), y sus reglas específicas de inferencia. El autor advierte que construir esta lógica jurídica deóntica es todavía una tarea abierta hacia el porvenir.

II

La ponencia de Francisco Miró Quesada C., “La lógica del deber ser y su eliminabilidad” de 1951, su tesis *Problemas fundamentales de la lógica jurídica*, publicada por primera vez en 1954, y su artículo “Teoría de la deducción jurídica” de 1955, han tenido un carácter pionero dentro de las investigaciones sobre lógica jurídica. Para comprobarlo basta recordar que el influyente libro de Ulrich Klug *Juristische Logik* y el famoso *An essay in modal logic* de Georg Henrik von Wright proceden ambos de 1951. Por ello los aportes de Miró Quesada al desarrollo de la lógica jurídica han sido muy merecidamente citados en algunos textos estándar sobre el tema (Cf. Norberto Bobbio, *Derecho y Lógica*, 1965: 31; A.G. Conte, *Bibliografía de lógica jurídica*, 1965: 54; G. Fassò, *Historia de la filosofía del derecho*, 3, 1985: 282 y 286).

Es el mismo Miró Quesada quien al publicar su tesis de Bachillerato en Derecho de 1953 como libro en 1956, la puso en conexión —en el proemio “A manera de explicación” (1956: 8-9)— con la obra de Ulrich Klug *Juristische Logik*. Allí manifestaba que Klug había cumplido la misma tarea que él, pero de manera más técnica y sobre todo más completa:

“El libro de Klug es, desde el punto de vista estrictamente lógico, más completo, porque además de estudiar los principios generales de la deducción jurídica, únicas estructuras deductivas estudiadas en mi libro, analiza los principios específicos de deducción jurídica, para lo cual se vale de la teoría de las clases” (1965: 8).

Pero Miró Quesada criticaba, al mismo tiempo, al libro de Klug el ser exclusivamente técnico, “es decir se atiene únicamente al análisis de estructuras lógicas sin tratar en ningún momento de afianzar sus planteamientos sobre bases filosóficas”.

“Mi trabajo en cambio dedica una extensa parte a la fundamentación filosófica de la obra emprendida, al análisis de las razones que obligan al lógico a estudiar las estructuras de los procesos deductivos realizados en

la práctica jurídica y a determinar con precisión la materia de la lógica jurídica. Además relaciona todas las explicaciones y fundamentaciones con el panorama clásico de la lógica jurídica. . . Toma en cuenta por otra parte, los aportes de los jusfilósofos latinoamericanos y aborda una serie de teorías y planteamientos de especial interés para el lector latinoamericano" (1956: 9).

Estas apreciaciones son en general correctas, aunque hay que precisar algunos puntos: en realidad Miró Quesada no se ocupa con un cierto detalle de la deducción jurídica en su libro *Problemas fundamentales*, sino en su artículo "Teoría de la deducción jurídica"; no realiza una fundamentación filosófica satisfactoria de la lógica jurídica y determina con vaguedad su materia, como veremos.

Ante todo: de las tareas 1 a) y b), 2 a) y b) y 3 que él plantea, sólo ha cumplido la 1 a) y hasta un cierto punto 2 a), pues sólo aplicó las técnicas de la lógica de los enunciados a la lógica jurídica y no las técnicas funcionales y relacionales. Tampoco hizo esfuerzo alguno por determinar los principios específicos de la deducción jurídica y por sistematizar mínimamente ésta. Finalmente, no ha estudiado "la forma de las proposiciones típicamente jurídicas empleadas en los procedimientos hermenéuticos y aplicativos" y no ha deslindado "los tipos de conexión deductiva que suelen aplicarse (en caso de que existan y se apliquen) en dichos procesos" (1956:32).

Según Miró Quesada:

"El sentido esencial de la lógica jurídica, consiste, en sistematizar *las diversas especies proposicionales que determinan la estructura de las normas, y los diversos tipos de conexión deductiva, que se puede establecer entre ellas*" (1956: 31).

Si esta es, en efecto, la materia de la lógica jurídica, él en realidad no la ha encarado. Lo que Miró Quesada en verdad ha hecho en sus trabajos hasta 1986 es: 1) determinar la estructura de las normas jurídicas, 2) proponer un procedimiento a fin de que, pese a que ellas no son proposiciones, se les pueda aplicar estructuras deductivas, y 3)

examinar algunos tipos deductivos en el artículo "Teoría de la deducción jurídica". Analicemos estos tres puntos por separado.

1) Según Miró Quesada las normas no son proposiciones sino una especie de orden dentro de la cual se distinguen dos vertientes: una *vertiente proposicional* que consiste en el acto que da origen a la orden (por parte de la colectividad a través de la voluntad del legislador o de los legisladores) y otra *vertiente encauzatoria* que radica en el cauce que el ordenador desea imprimir a la conducta de quien recibe la orden (el contenido mismo de la norma). Lo fundamental es el ser la norma una *disposición encauzatoria*: expresar una pauta perfectamente determinada de conducta a la que se deben ordenar los actos individuales.

En nuestra opinión, esta determinación de la naturaleza de las normas jurídicas adolece de distintos defectos, algunos de los cuales son los siguientes:

a) Miró Quesada no precisa cuál es la especie de orden en que consisten las normas jurídicas. Es conocido que John Austin concebía el derecho como una orden o un mandato a la acción propuesta por quien tiene el poder y la intención de infligir un daño o una pena a quienes están obligados a obedecer. Pero justamente porque hay diversos tipos de órdenes, Austin trató de distinguir las normas jurídicas de las que no lo son: de la mera "moralidad positiva" (las leyes de honor, de la moda, de la costumbre), de las órdenes que sólo se dan en relación a ciertas ocasiones (por ej. la obligación de guardar duelo por un suceso infausto), o de las que sólo obligan a ciertas personas. En el caso de las normas jurídicas el ordenante es soberano, el ordenado le está sometido y las normas aparejan una sanción grave, y son eminentemente generales tanto en relación al sujeto como a la ocasión. En la determinación miroquesadiana de la naturaleza de las normas jurídicas faltan sin duda todas estas distinciones que uno encuentra en la de Austin —de la que parece proceder lejanamente.

b) Las normas jurídicas a las que se refiere Miró Quesada son las que se ha llamado *normas primarias*: reglas que prohíben o que prescriben ciertas acciones bajo la amenaza de castigo. Pero el derecho consta además de *normas secundarias*: aquellas reglas que confieren potestades jurídicas para decidir, litigar o legislar, o para crear o modificar relaciones jurídicas (H.L.A. Hart). Si el derecho es fundamentalmente

un sistema que consiste en la unión de normas primarias y secundarias, en Miró Quesada hay una reducción de su realidad. Esto se debe indudablemente al momento en que escribe sus *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* (1953), cuando aún no se había percibido la existencia de normas secundarias. Lamentablemente el autor no ha ampliado posteriormente su visión de la realidad del derecho.

c) En forma incoherente con la indudable preocupación de Miró Quesada por el problema de las relaciones entre derecho y moral, en la determinación de nuestro autor de la naturaleza de la norma jurídica no hay reflexión alguna sobre la legitimidad del derecho, o sea sobre su conexión con la moral. El filósofo peruano parece aceptar simplemente el punto de vista positivista de que el derecho es la disposición emanada de la autoridad que está investida con las potestades necesarias al respecto.

2. Dado que las normas jurídicas no son —según Miró Quesada— proposiciones, él propone hacer un rodeo a fin de aplicarles, no obstante, estructuras deductivas sobre la base de lo que denomina el “principio del paralelismo normativo-proposicional”. Esta propuesta nos parece objetable por las siguientes razones:

a) Inicialmente Miró Quesada sostenía que existe un “isomorfismo” entre las normas y las proposiciones, y que los principios que rigen la derivación normativa son exactamente los mismos que rigen la derivación proposicional (“La lógica del deber ser y su eliminabilidad”, 1951; ahora en: *Ensayos de filosofía del derecho*, 1986: 117 ss.). Posteriormente varió su postura y afirmó meramente que existe un “principio del paralelismo normativo-proposicional” sobre la base de estas razones:

“Existen dos mundos paralelos: el mundo de las normas y el mundo de las proposiciones asociadas, de tal manera que es posible establecer una correspondencia bi-unívoca entre ambos. No debe creerse que la correspondencia se extiende a la totalidad del mundo proposicional. Se trata de una correspondencia bi-unívoca restringida, de una relación asimétrica; a *toda norma corresponde una proposición verdadera, pero a toda proposición verdadera no corresponde una norma.*

El mundo proposicional que se asocia al mundo normativo es una pequeña región del gran universo de todas las proposiciones. Pero una vez agregada esta pequeña región proposicional, la correspondencia entre los dos conjuntos es absoluta” (1956: 90).

La “fundamentación filosófica” elaborada por Miró Quesada para el “principio del paralelismo normativo-proposicional” es bastante tortuosa. La citaremos íntegramente:

“Hemos visto que una norma constituye una disposición encauzatoria, que expresa una pauta de acción a la que debe someterse determinado conjunto de seres humanos. Este sometimiento se logra por medios coercitivos, es decir, por medios que son capaces de obligar a los miembros del conjunto humano sometido a la norma, a seguir la pauta de acción proclamada por ella, aun en contra de su voluntad. Por consiguiente, a *toda norma corresponde una situación de hecho*, consistente en la existencia de una determinada organización social, cuya finalidad es el encauzamiento de la acción de un grupo dentro de pautas determinadas. Es por lo tanto posible describir este estado de cosas por medio de proposiciones, *que naturalmente pueden ser verdaderas o falsas*. Para hacerlo, es preciso deslindar los elementos que intervienen en la situación de hecho. En primer lugar existe un grupo humano, o sea un conjunto de hombres determinado por notas que son espaciales (por ejm. todos los hombres que han nacido en el Perú), temporales (todos los hombres que han nacido en el Perú, después de tal año) y de índole específicamente jurídica, como por ejm. haberse nacionalizado, haberse casado con una persona nacida en tal territorio, etc. Todo ser humano que satisface estas condiciones notativas, pertenece al grupo humano que se somete a la situación normativa. En segundo lugar existe una pauta a la que debe someterse cada uno de los miembros del conjunto humano considerado (como sucede en las leyes generales) o cierto

subgrupo del mismo (en las leyes especiales aplicables a ciertas profesiones, clases sociales, etc.). En tercer lugar existe un organismo estatal encargado de hacer cumplir este sometimiento a todo miembro del conjunto que no quiere acatar la pauta proclamada. Nos encontramos *ante una situación de hecho, que puede describirse proposicionalmente*. La proposición que la describe será verdadera o falsa, según se atenga o no a la estructura” (1956: 91-92).;

Así el art. 150 del *Código penal* peruano establece:;

“Se impondrá penitenciaría no menor de seis años al que intencionalmente matare a otro”.

Pues bien, la norma corresponde según Miró Quesada a una situación de hecho constituida por tres factores: a) el conjunto humano y la época histórica a la que la norma se refiere. 2) la prohibición de matar. 3) el ordenamiento de una organización tendiente a impedir que esto suceda. La proposición que corresponde a la norma mencionada es pues más o menos como sigue:

“Todo aquel que en el Perú mata deliberadamente a otro, queda sometido a la acción del organismo estatal que lo sancionará con penitenciaría no menor de seis años” (1956: 93).

Según Miró Quesada:

“Es indudable que esta proposición en tanto describe adecuadamente una situación, es decir un conjunto de hechos relacionados entre sí, será verdadera. Si en lugar de afirmar que la sanción de penitenciaría es no menor de seis años, *se dice que es no menor de cinco años, la proposición será falsa*. Sería falsa asimismo si afirmase que la sanción *se aplicará necesariamente al individuo que cometió el crimen*. Pero dice únicamente que éste queda *sometido a ella*, es decir que la acción de la justicia se ejercerá sobre aquél, siempre que las circunstancias así lo permitan, es decir si se descubre el

crimen, si se prueba que lo cometió con el pleno dominio de sus facultades mentales y no en legítima defensa etc.” (1956: 93).

Y finalmente señala:

“La norma es una disposición adoptada por determinada comunidad humana para actuar sobre la realidad social. Por eso determina siempre una situación, incide sobre dicha realidad. En consecuencia a toda norma vigente corresponde una proposición verdadera, en tanto que describe adecuadamente la situación resultante de la incidencia de la norma sobre determinada realidad social. Y aunque no tiene sentido decir de una norma que es verdadera o falsa, pues ella no se refiere a situaciones, sino es una pauta de acción, una disposición que establece maneras de proceder, toda norma, por el hecho mismo de su validez, implica la existencia de una proposición verdadera, que describe el orden de cosas resultante de la aplicación coercitiva de dicha pauta a la acción de un conjunto humano precisamente determinado. Es esta correspondencia obligada entre una norma y una proposición, cuya verdad estriba en la adecuada descripción de la incidencia de la norma sobre ciertos tipos de actividades de un grupo humano, lo que permite establecer el principio del paralelismo normativo-proposicional” (1956: 94).

La fundamentación filosófica del “principio del paralelismo normativo-proposicional” elaborada por Miró Quesada nos parece enormemente problemática y a la larga incorrecta. En la filosofía del derecho se ha establecido a veces, así por ej. por Kelsen, una “correspondencia” entre las *normas jurídicas* que son formuladas por los órganos legislativos y las *reglas de derecho*, que establece la ciencia jurídica y que son puramente descriptivas. Pero la correspondencia a la que Miró Quesada se refiere es de índole totalmente distinta: pretende que existe *la norma* y *la situación de hecho* a la que la norma se refiere, o sea en el fondo entre el ámbito del *deber ser* y el del *ser*. Por cierto, en la filosofía del derecho precedente siempre se había sostenido que existe una

cierta relación entre ambos dominios, pero nadie había ido tan lejos como para sostener que se trata de una genuina “correspondencia” —como quiera que se entienda ésta. Porque si existiera en efecto una correspondencia, a la conclusión a la que debiéramos llegar —si procedemos con coherencia—, es que entonces en el caso de las normas primarias los hombres *realmente* se conducen en la forma en que *deben* conducirse. En el fondo esto es lo que significa la correspondencia que Miró Quesada propone entre la norma del art. 150 del *Código penal* peruano:

“Se impondrá penitenciaría no menor de seis años al que intencionalmente matare a otro”

y la proposición:

“Todo aquel que en el Perú mata deliberadamente a otro, queda sometido a la acción del organismo estatal que lo sancionará con penitenciaría no menor de seis años”.

De esta manera se confunde promiscuamente las nociones de *validez* y *eficacia* de la norma.

b) En la Introducción a sus *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* Miró Quesada sostenía, correctamente, que el sistema de von Wright de lógica deóntica de 1951 es un sistema general de tipo modal aplicable a todas las disciplinas normativas, entre ellas al derecho; pero que no es un sistema específico de lógica jurídica (1956:15). Posteriormente iba más lejos al afirmar que no siendo las normas proposiciones, no se les puede aplicar estructuras deductivas (1956: 89); con lo que implícitamente se colocaba en oposición al intento de von Wright, lo que es más discutible. En los años siguientes a 1956 Miró Quesada iba a asistir al gran desarrollo de la lógica deóntica, lo que lo iba a llevar, como hemos visto, a una posición más cautelosa en su artículo de 1980 “Consideraciones generales sobre el concepto de Lógica Jurídica”.

Allí denominaba lógica jurídica *stricto sensu* a la que aplica operadores deónticos. En cambio llamaba lógica jurídica *lato sensu* a la que realiza un análisis de la deducción jurídica únicamente con los medios de la lógica ordinaria, es decir, a una lógica jurídica como la suya o la de

Klug o la de Rupert Schreiber. Defendía sin embargo su propia lógica jurídica aduciendo que es simple, que evita el tener que elaborar una lógica específica y el reducir el número de paradojas que se presentan en la lógica deóntica.

Sin embargo, cuando Miró Quesada admite en el Prólogo a sus *Ensayos de filosofía del derecho* de 1986 que “es posible utilizar normas como premisas para deducir otras normas” y, sobre todo, cuando en su ponencia de 1988 “Lógica Jurídica Idiomática” analiza las normas jurídicas utilizando una lógica híbrida compuesta parcialmente de elementos deónticos, está abandonando totalmente una de las premisas básicas de su texto *Problemas fundamentales de la lógica jurídica*: que no se puede aplicar estructuras deductivas a las normas. Si esto es así, todo el planteamiento de 1954/56 se derrumba o, por lo menos, pierde su sentido. En efecto, la propuesta de efectuar un rodeo para aplicar estructuras deductivas a las normas sobre la base del problemático “principio del paralelismo normativo-proposicional” se hace totalmente innecesario, ya que se acepta que se puede deducir directamente normas de normas.

3) Según el propio F. Miró Quesada la finalidad de su artículo “Teoría de la deducción jurídica” es “únicamente dar una idea de los procesos más simples de derivación normativa” (ahora en: *Ensayos de filosofía del derecho*, 1986; 140). Por consiguiente, no existe aquí ni un estudio exhaustivo de todos los procesos deductivos de la lógica jurídica ni tampoco una sistematización de los mismos. En rigor, el artículo mencionado no constituye una genuina “teoría” de la deducción jurídica, sino sólo una ejemplificación sobre la base de algunos casos escogidos, de que la lógica ordinaria (asertórica bivalente de primer orden) se les puede aplicar.

Pero cabe dudar del sentido que hubiera podido tener un estudio exhaustivo o sistemático semejante y, en general, que Miró Quesada hubiera podido encontrar “estructuras específicamente jurídicas” como lo quería (tarea 1b) de la lógica jurídica) o “los tipos deductivos aplicables a las formas lógicas evidenciadas como estructuras de la deducción jurídica” (tarea 2b) de la lógica jurídica). En efecto, como Miró Quesada afirma desde un inicio que las normas no son proposiciones y que sólo cabe aplicarles por un rodeo —y gracias al empleo del cuestionable “principio del paralelismo normativo-proposicio-

nal”— estructuras deductivas, sería ilusorio buscar aquellas estructuras específicamente jurídicas o los tipos deductivos pertinentes sólo a ellas. Lo que siempre se encontraría sería sólo los tipos de estructuras deductivas generales de la lógica ordinaria que se aplican —por el rodeo mencionado— a las normas. Lo que Miró Quesada parece admitir finalmente en su artículo de 1980 “Consideraciones generales sobre el concepto de Lógica Jurídica” cuando escribe:

“con no menos frecuencia se entiende por dicha expresión [lógica jurídica] una teoría *especial* de la deducción jurídica, una teoría que analiza formas de deducción específicas al pensamiento jurídico. . .” (1980: 681).

En este sentido Miró Quesada acepta que el análisis de la deducción jurídica que él ha efectuado con los medios de la lógica ordinaria queda fuera de la concepción de la lógica jurídica *stricto sensu*:

“Se considera que pertenece, simplemente, a la lógica ordinaria porque no utiliza ningún simbolismo especial, no introduce *nada nuevo* desde el punto de vista lógico” (1980: 681-682).

En lo anterior hemos analizado el planteamiento de F. Miró Quesada C. sobre lógica jurídica realizado entre 1954 y 1986. Nos hemos referido a su carácter pionero en el desarrollo de la lógica jurídica en general y a las dificultades que suscita. El autor debe haberlas percibido, pues ha seguido de cerca el desarrollo de esta disciplina e implícitamente se autocritica y, en una muestra admirable de juventud intelectual, ha propuesto en los últimos años elaborar una nueva “Lógica jurídica idiomática”. Empero, efectuar un análisis de esta última propuesta es una tarea que no nos corresponde a nosotros aquí.

BIBLIOGRAFIA

1. De Miró Quesada C. sobre lógica jurídica.
 - a) “La lógica del deber ser y su eliminabilidad”. Ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía celebrado con ocasión del IV Cen-

tenario de la Fundación de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1951.

Primera publicación: *Derecho*. Lima, No. 30, 1972; pp. 153-159. Con una nota introductoria a pie de página de Domingo García Belaunde y otra final del autor (escrita en 1972).

Incluida en: *Ensayos de filosofía del derecho*. Lima: Universidad de Lima, 1986; pp. 114-124.

- b) *Bases y lineamientos de la lógica jurídica*. Tesis de Bachillerato en Derecho. Lima: Universidad de San Marcos, 1953. En: *Revista de Derecho y Ciencias Políticas*. Lima, Año XVIII, Nos. I-II-III, 1954; pp. 68-155. Con una nota previa.

Publicación definitiva: *Problemas fundamentales de la lógica jurídica*. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1956; 109 p. Con un proemio "A manera de explicación".

- c) "Teoría de la deducción jurídica", en: *DIANOIA*. México: FCE/UNAM, 1955; pp. 270-281.

Incluida en: *Ensayos de filosofía del derecho*, pp. 125-156. En esta versión se ha eliminado parte de la introducción, algunas notas y se ha cambiado ligeramente algunos signos de la notación lógica.

- d) "El formalismo y las ciencias normativas" en: *DIANOIA*. México/UNAM, 1956; pp. 270-281.

- e) "Consideraciones generales sobre el concepto de lógica jurídica", en: *Estudios de Homenaje del Dr. Luis Recaséns Siches*. México:UNAM, 1980; pp. 681-688.

- f) "Lógica jurídica idiomática" en: *Conferencias do IIIer. Congresso Brasileiro de filosofia jurídica e social. En homenaje a Ponte de Miranda*. Paráiba: Grasset, 1988; pp. 224-232.

2. *Sobre la lógica jurídica de F. Miró Quesada C.*

Bobbio Rosas, Fernando. *La lógica jurídica de Francisco Miró Quesada*. Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad de San Marcos, 1969.

García Belaunde, Domingo, "Reseña de Ensayos de Filosofía del Derecho", en: Suplemento Dominical de *El Comercio*. Lima, 17 de abril de 1988.

Olaso, Ezequiel de, "La intrepidez de pensar. Reseña de Ensayos de Filosofía del Derecho", en: *El Comercio*. Lima 8 de junio de 1988, p. 2 (reproducido del *ABC Literario*. Madrid, mayo de 1988).

Zegarra Guevara, Jaime Antonio, *Aspectos previos para una teoría de la Interpretación jurídica y fundamentación epistemológica de la aplicabilidad de*

la lógica moderna al derecho. Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad Católica, 1988; pp. 103-108.

3. *Otra literatura citada.*

Bobbio, Norberto, *Derecho y Lógica* y Amadeo G. Conte, *Bibliografía de lógica jurídica (1936-1960)*. México: Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, 1965.

Fassó, Guido. *Historia de la filosofía del derecho. 3: Siglos XIX y XX*. Madrid: Pirámide, 1985.

Klug, Ulrich, *Lógica Jurídica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1961.

Von Wright, Georg Henrik, *Ensayo de Lógica Modal*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1970.

ROBERTO J. VERNENGO
Universidad de Buenos Aires/CONICET

LENGUAJE JURIDICO Y LOGICA JURIDICA IDIOMATICA

Cabe admitir, con reservas, que el discurso que los juristas despliegan en cuanto pretenden alcanzar un conocimiento científico del derecho es racional, vale decir: se trata de un discurso sujeto a patrones lógicos. Pero la existencia de una ciencia cuyo objeto sea el derecho es asunto histórico hartamente contingente. La pretensión de racionalidad lógica es extendida por los juristas actuales al derecho mismo. Este, sin embargo, estaría integrado por normas, por enunciados verbales carentes de valores de verdad. Ciertos procedimientos argumentativos tradicionales, considerados racionales, autorizarían, en la práctica decisoria jurídica, a inferir normas a partir de premisas normativas. ¿Cómo hacer compatibles el repudio admitido de la falta de valores veritativos de las normas con el considerarlas premisas eficaces de inferencias lógicas?

Según Kelsen, "los principios lógicos, aunque no directamente, pueden aplicarse con todo indirectamente a las normas jurídicas, en cuanto esos principios lógicos son aplicables a las proposiciones jurídicas (*Rechtssätze*) que describen a esas normas jurídicas". (Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2a., 1960, p. 77). Esta tesis tiene un cariz extraño, no sólo en cuanto hace de las normas prescriptivas objetos alógicos o irracionales, como destacaron Ross y Weinberger, sino en cuanto hace de la racionalidad lógica indirecta del derecho un dato contingente, pues es enteramente contingente que, en ciertas culturas, se produzcan disciplinas teóricas descriptivas del derecho. Actitud semejante encontramos en von Wright: las normas, en su sentido preceptivo, *have no logic; normative discourse is "alogical"* (von Wright, *Norms, truth*

and logic, 1983, p. 132), aunque si quepa establecer una lógica deóntica de *formalized norm-formulations. . . descriptively interpreted*, y extender una cierta racionalidad lógica a conjuntos normativos producidos por un legislador racional. Ello supone, en todo caso, un cierto isomorfismo entre la interpretación descriptiva y la interpretación prescriptiva de las normas. Se trata, con todo, de un presupuesto cuestionable y en cuyo respecto no caben decisiones *a priori*.

Si bien es cosa sabida que los desarrollos de sistemas formales han estado ligados a la evolución de las ciencias, aunque en forma quizás difícil de establecer rigurosamente, lo cierto es que, en nuestros días, los sistemas lógicos, desde la silogística medieval de inspiración aristotélica o los cálculos proposicionales clásicos, son pensados como puros sistemas abstractos. Dado que la lógica, según el manido dictamen kantiano, habría alcanzado una forma perfecta y dado que las lógicas posteriormente desarrolladas constituían álgebras sin compromisos ontológicos inmediatos, a las ciencias correspondía echar mano de ellas y sujetarse a sus preceptos. Las ciencias empíricas y las ciencias sociales, sin embargo, no fueron construidas, en la Edad Moderna, de ese modo, como elaboraciones sistemáticas lógicamente articuladas, sino que, en ellas, la lógica o las lógicas disponibles fueron utilizadas más bien como control de racionalidad (coherencia, etc.) del discurso científico resultante de la investigación de la realidad o de la inventiva del científico.

En las lógicas deónticas desarrolladas a partir de los años 50 —a partir del fecundo ensayo de von Wright (von Wright, *Deontic logic*, 1951)— juristas y moralistas creyeron encontrar, en un primer momento, la lógica adecuada para el pensamiento normativo que siempre habían postulado, pero que nunca había sido efectivamente formulada en forma de constituir un *organum* útil y confiable para los juristas. Pero dichas lógicas, curiosamente, tuvieron una función más bien heurística, en cuanto permitieron formular con mayor precisión y agudeza el análisis de problemas tradicionales de la teoría del derecho —como el tema de los sistemas normativos y de los cambios en el derecho—, pero sin constituir realmente aquel instrumento inferencial del cual los juristas pudieran valerse cotidianamente.

Otra forma de encarar este conjunto de problemas —los problemas de la supuesta lógica “del” derecho y de su racionalidad intrínseca— ha comenzado a manifestarse en la literatura reciente. Se trataría

de buscar en la ciencia jurídica misma o en las deducciones, que efectivamente se efectúen en la práctica del derecho, la lógica jurídica que responda a lo que juristas teóricos y prácticos efectivamente hacen cuando actúan racionalmente en su campo de actividades, a saber: “en dicha práctica (del derecho). . . lo esencial. . . es que se hacen deducciones partiendo de normas como premisas y se llega a conclusiones que también son normas”, (Miró Quesada: “Lógica jurídica idiomática”, 1988).

Al respecto, me parece interesante discutir la propuesta de elaborar una lógica jurídica específica que “pretenda formalizar la deducción tal como se efectúa en la práctica del derecho”, una lógica que sería diferente de la lógica proposicional, de funciones de primer orden y de modalidades deónticas corrientes, en cuanto contaría con “reglas de inferencia *sui generis*”. Me refiero a la denominada “lógica jurídica idiomática”, mencionada arriba, propuesta por F. Miró Quesada el año 1988.

Advierte este autor, con razón, que ya la mera formalización corriente de las normas jurídicas condicionales ofrece reparos. En efecto, si la norma, en cuanto oración deónticamente modalizada no expresa una proposición dotada de valor veritativo, habría que redefinir las operaciones que efectúan respectivamente los operadores proposicionales binarios que, como es notorio, son cerrados con respecto a la función que definen. Por lo tanto, proponer, como formalización adecuada de una norma jurídica condicional, una fórmula de tipo $p \rightarrow Oq$, donde p es representación de una proposición que enuncia un hecho, y Oq de la norma que establece el carácter obligatorio de q , supone que la fórmula molecular resultante, lograda aplicando una operación cerrada como se define característicamente al condicional material, tendría que ser también una proposición dotada de valor de verdad. Pero, por definición, la proposición compuesta resultante es normativa y, por ende, no puede ser resultado de la aplicación del operador mencionado. En consecuencia: las fórmulas propias de la lógica proposicional no son adecuadas para representar ni siquiera la relación que todo jurista establece entre ciertos hechos y determinadas expresiones normativas, como Kelsen había destacado reiteradas veces al señalar que la relación entre antecedente y consecuente, en las normas jurídicas, corresponde a categoría distinta, denominada *Zurechnung*, de la aplicada al pensar hipótesis expresivas de leyes naturales. Miró Quesada

propone, por lo tanto, una implicación deóntica y, también y consecuentemente, operadores deónticos propios, similares en su denominación a los restantes operadores proposicionales clásicos. Ello supone, gravemente, que el lenguaje de los juristas difiere profundamente del lenguaje en que se aplica una lógica proposicional binaria, pues negación, conjunción, disyunción deónticos, no equivalen a la negación, conjunción y disyunción proposicionales corrientes ni tienen las mismas propiedades características.

De ahí que reglas banales relativas a los operadores proposicionales binarios deben ser rechazadas en el idioma jurídico, como ser la regla de introducción de la disyunción, $p \rightarrow (p \vee q)$, principio válido sin más en lógica proposicional, pero inaceptable en esta lógica jurídica idiomática. Por cierto que, de este modo, la paradoja de Ross queda radicalmente suprimida, pues no cabe obtenerla en esta lógica novedosa. En todo caso, la no equivalencia de operadores proposicionales y operadores deónticos hace que deba renegarse de la existencia de "un isomorfismo completo entre las expresiones deónticas interpretadas descriptivamente y las interpretadas prescriptivamente". Por ejemplo, en una interpretación prescriptiva la expresión normativa $p \rightarrow \alpha \text{ O} q$ donde " $\rightarrow \alpha$ " representa la implicación deóntica, implica a $(p \rightarrow \alpha \text{ O} p) \vee \alpha (r \rightarrow \alpha \text{ O} s)$ donde " $\vee \alpha$ " representa la disyunción deóntica. Pero entonces la primera fórmula sí "es una norma, (mientras que la segunda) no lo es de ninguna manera", y el paralelismo o isomorfía sugeridos entre normas en interpretación descriptiva y normas en función prescriptiva se diluyen.

Otras leyes usuales en lógica proposicional y de funciones de primer orden se hacen incomprensibles en esta lógica jurídica idiomática y, por ende, no puede admitirse que sean derivables en la misma. Tal conclusión se extiende a propuestas corrientes en el terreno de la lógica deóntica standard, como el principio de que toda tautología lógica puede ser declarada obligatoria, un principio que, en los textos clásicos sirve para dar validez, como normas en el discurso jurídico, a las verdades o leyes lógicas usuales.

Tenemos pues, que, de asumir rigurosamente la diferencia entre proposiciones y normas, o, como dice Miró Quesada, de "distinguir" cuidadosamente entre proposiciones y normas", ya no sólo no podrían incorporarse las leyes lógicas corrientes al discurso del derecho sin pre-

via verificación de su uso en la práctica del derecho, sino que habría que establecer reglas especiales para la construcción de oraciones normativas compuestas mediante operadores deónticos que sólo superficialmente se asemejan a la conjunción, disyunción, negación e implicación de la lógica clásica (operadores que, como es sabido, tampoco tienen traducción nítida en los términos que operan transformaciones gramaticales análogas en los lenguajes naturales).

La lógica jurídica idiomática a que nos referimos requiere con todo, para poder hacerse cargo de múltiples aspectos del lenguaje jurídico, contar con algún tipo de lógica proposicional, dado que “en la práctica del derecho pueden darse deducciones proposicionales”. Pero para evitar la deducibilidad de enunciados del tipo $O t$, donde t es una tautología proposicional, Miró Quesada sugiere recurrir a una lógica relevante, en la cual “no pueda deducirse una tautología de cualquier proposición”. La lógica jurídica idiomática precisa, pues, de operadores normativos. Estos, para introducir los caracteres deónticos de obligación, prohibición y permisión, son definidos recíprocamente de la manera usual, salvo que el operador de indiferencia o facultad se convierte en una conjunción deóntica de la permisión y de la omisión de un acto ($Pp \ \& \ \alpha \ P \ \neg p$) y no en la mera conjunción corriente de la permisión del acto y de su omisión.

Con reglas de formación *ad hoc*, respetuosas de la distinción tajante entre normas y proposiciones, y recurriendo a los operadores relevantes y deónticos propuestos, se hace de imposible formulación un conjunto satisfactorio de axiomas, al modo como se ha intentado hacerlo en la lógica deóntica standard. Así, el principio de contrariedad deóntico clásico $\neg (Op \ \& \ O \ \neg p)$ en su versión “idiomática”, quizás tenga un interés teórico “como guía para la elaboración de un sistema de normas, pero, en sí mismo, no parece tener aplicación directa en la inferencia jurídica”. Por consiguiente, Miró Quesada propone, al modo de una lógica inferencial como las naturales o de secuencias, en lugar de un conjunto de axiomas, un conjunto de reglas de inferencia que, según afirma, “se utilizan cuando, en la práctica del derecho, se hacen deducciones”. Muchas de las reglas sugeridas son similares a leyes lógicas no modales o a leyes lógicas de la lógica deóntica standard. Otras, como el inferir la distribución, mediante conjunción deóntica, de una disyunción permitida: $Pp \ \vee \ q$ implica $Pp \ \& \ \alpha \ Pq$, suscita, en principio, dificultades similares a las indicadas por von Wright al proponer como

axioma, bajo el nombre de *free choice permission*, una fórmula idéntica, salvo en lo que hace a la conjunción que, para el autor finlandés es siempre la conjunción clásica.

La justificación de esta regla de inferencia, con todo, resulta insólita: “creemos —dice Miró Quesada— que es una regla que se basa en una *intuición evidente* y que muestra que una lógica jurídica que realmente corresponda a la manera como se hacen inferencias deductivas en la práctica del derecho es muy diferente de la lógica proposicional (el subrayado es mío). Tiene que ser muy sólida esa “intuición evidente” en Miró Quesada cuando las dificultades graves que von Wright apuntó para la fórmula deóntica standard similar sólo quedan excluidas por las reglas de formación que autorizan la introducción de la conjunción deóntica, operador cuyo alcance intuitivo dista, me parece, de ser evidente. Se trata, más bien, de una solución simbólica requerida por el presupuesto inicial, la distinción excluyente entre normas y proposiciones. Otra de las reglas de inferencia aceptadas en la lógica jurídica idiomática estaría sujeta a un procedimiento de verificación à la Popper: “la regla. . . nos parece correcta, pero no queremos presentarla como definitiva mientras no hagamos mayores análisis de sus posibles aplicaciones. Hasta el momento no hemos encontrado un contraejemplo que nos obligase a eliminarla”. Pero, ¿la falta de contraejemplos es razón suficiente para adoptar una regla lógica de inferencia? Por añadidura, en el ejemplo que Miró Quesada trae al final de su trabajo, resulta que una regla de inferencia *prima facie* intuitivamente evidente, permitiría “que una conjunción con un componente completamente arbitrario implique deónticamente a una acción. Esto no es propiamente una paradoja —agrega Miró Quesada, pero conduce a expresiones inusuales en el lenguaje jurídico que, en la mayoría de los casos, son ridículas” (Miró Quesada, *ibid.*, p. 213). Pero, ¿qué pensar de reglas de inferencia, supuestamente extraídas de las deducciones que los juristas efectuarían en la práctica del derecho, que conducen a expresiones que esos mismos juristas rechazarían como insólitas?

No discuto aquí el mayor o menor acierto de los esquemas inferenciales propuestos por Miró Quesada. No descarto la validez de sus críticas a las formalizaciones corrientes de enunciados normativos adoptadas por otros autores. Me interesa destacar, en todo caso, que si las lógicas clásicas, modales o no, y las lógicas deónticas standard no integran el conjunto de condiciones necesarias para la racionalidad del discurso

práctico jurídico, parece un tanto utópico sostener pareja racionalidad recurriendo a una lógica *ad hoc*, bautizada de lógica jurídica idiomática, que requiere no sólo de reglas de inferencia *sui generis*, como su autor postula, sino de conectivos especiales —negación, conjunción, etc. disyunción e implicación deónticos— que, salvo en ser caracterizados como diferentes de los conectivos proposicionales tradicionales, sólo parecieran tener por función el excluir ciertas expresiones como mal formadas. Estas expresiones, declaradas sintácticamente incorrectas, son descartadas, no por no corresponder a las expresiones del lenguaje natural que intentan formalizar, sino por un pronunciamiento ontológico previo, la tajante y excluyente distinción entre normas, enunciados prescriptivos, y proposiciones, enunciados declarativos o descriptivos. Estas reglas de formación son, en todo caso, lingüísticamente arbitrarias y no responden, que yo sepa, a ninguna intuición verbal evidente. Más bien parecen reflejar, en el simbolismo, la distinción pragmática en que las expresiones son usadas, sea como prescripciones, sea como enunciados declarativos.

De ser esto así y de aceptarse que las reglas de inferencia propuestas constituirían una reconstrucción formal de secuencias argumentativas que de hecho los juristas utilizan, tendríamos que la lógica resultante no tiene más que un fundamento empírico: sus reglas valen mientras no hayamos “encontrado un contraejemplo que nos obligase a eliminarla”, según su autor aduce. Pero, ¿una lógica semejante, construida, por decir así, *a posteriori* de la práctica real que los juristas hacen de recursos argumentativos, pueden servir de control lógico de la racionalidad del discurso jurídico? Me parece que esta lógica, aceptando que efectivamente quede adherida a la práctica del lenguaje que usan los juristas, no puede servir de patrón de racionalidad de ese mismo discurso.

El lenguaje de la ley, así como el lenguaje de las sentencias judiciales y el oscuro lenguaje de la doctrina presuponen, claro está, que el derecho se constituye como un discurso lingüístico significativo y lógicamente controlado, a diferencia del habla cotidiana amorfa o del lenguaje estilizado del literato, del poeta o del orador. Más aún se pensó que todo derecho “tiene como condición de su existencia la de ser formulable en un lenguaje” (Capella, J.R., *El derecho como lenguaje*, 1968). Se trata de exigencia ya propuesta en el pensamiento religioso en cuanto, a diferencia de los principios del derecho natural que están

grabados en el corazón del hombre, los enunciados del derecho positivo que derivan de esa escritura sagrada requieren de forma verbal para poder ser comunicados.

Sucede que al asimilarse el derecho a un lenguaje, es fácil incurrir en la tentación de trasladar las propiedades del lenguaje tomado como modelo al objeto menesteroso de esclarecimiento: el derecho. Lo mismo sucede cuando un sistema lógico deductivo no es visto sólo como la estructura de derivación de propiedades hereditarias dentro del lenguaje en que se lo aplica, sino que es considerado como un modelo de interpretación del lenguaje objeto, en nuestro caso, del derecho. De ese modo, las propiedades internas del sistema lógico —la consistencia, por ejemplo— son buscadas en el derecho mismo; o bien, características del lenguaje natural tomado como modelo, como el contar con una sintaxis gramatical y con reglas de formación léxicas, son trasladadas al objeto, el derecho. Se trata de una cuestión atingente a la relación entre un modelo y el objeto en cuyo respecto el modelo utilizado funciona como instancia explicativa. En las ciencias exactas, como en la misma lógica, un modelo satisface una teoría cuando el conjunto de objetos integrantes del modelo permiten una interpretación en la cual las tesis de la teoría son verdaderas: entre el modelo y el dominio teórico interpretado se da isomorfía o identidad de estructuras. Pero puede suceder, como acaece en las ciencias empíricas no formales, como las jurídicas y sociales, que la relación entre el modelo propuesto y el objeto sobre el que versa la teoría (jurídica, en nuestro caso) no implique que toda la estructura del modelo se refleje en el dominio objetivo a explicar. O sea: no toda la estructura del modelo es necesaria para explicar la teoría construida sobre el dominio objetivo que sea. Carnap decía que, en un lenguaje realista, no todo el dominio de objeto considerado modelo es relevante para que se convierta en modelo del dominio objetivo a esclarecer: no sólo una parte del modelo funciona como homomorfo del dominio modelado, entendiendo, por lo tanto que entre los elementos del modelo y los elementos del codominio no se existe correspondencia biunívoca (Raggio, *Sobre la inflación panlingüística*, 1987).

Vale decir, si un lenguaje natural cualquiera es tomado como el modelo del derecho, suponiendo entera isomorfía entre objeto y modelo, cabe incurrir en la exageración de pensar que el derecho es también un lenguaje o, más aún, que entre ambos existe identidad subs-

tancial, por tratarse, en rigor, de la misma cosa. Con alguna prudencia, tendríamos, en cambio y a lo sumo, una relación menos intensa. Por sugestivo y teóricamente interesante que nos parezca el modelo lingüístico para explicar el derecho, debemos tener en claro que ese modelo, como todo modelo en este tipo de ciencias, no agota ninguna explicación del objeto de referencia. O, lo que es lo mismo, que no todo lo que encontremos en el lenguaje tomado como modelo se dará también en el derecho. O, para decirlo con mayor energía: el derecho se asemeja parcialmente, en su estructura, a un lenguaje natural, pero *no* es un lenguaje natural, ni un segmento del mismo recortado pragmáticamente, un discurso. Si suponemos, por principio, que la racionalidad es una propiedad que se manifiesta en el lenguaje natural, no cabe concluir que la racionalidad, que quizás metafóricamente, predicamos del derecho, sea la misma racionalidad introducida por el sistema lógico que, como modelo de interpretación, sirve para entender ciertas funciones del lenguaje natural.

NEWTON DA COSTA
Universidad de Campinas

LA FILOSOFIA DE LA LOGICA DE
FRANCISCO MIRO QUESADA CANTUARIAS

INTRODUCCION

Si me preguntasen quién es Francisco Miró Quesada C., yo diría muy serio que él es, sobre todo, un mago eternamente joven, enamorado de la razón. No puedo entrar en detalles para justificar el uso de la palabra "mago", aunque no sea difícil mencionar dos casos en los que él actuó como un verdadero mago.

Hace varios años cuando necesitaba una denominación conveniente y significativa, para una lógica que no eliminase, de salida, las contradicciones como falsas, esto es, absolutamente inaceptable, Miró Quesada me socorrió.

Por otro lado, conviene recordar que por aquella época, todas las lógicas condenaban inapelablemente las contradicciones. La nueva lógica en la cual yo trabajaba aún encontraba, pues, mucha resistencia, era poco divulgada y los que de ella tomaban conocimiento se mostraban, en la gran mayoría, escépticos al respecto.

Fue entonces que escribí a Miró Quesada, que veía a la nueva lógica con enorme entusiasmo, pidiéndole que me sugiriese un nombre para ésta. Recuerdo como si fuese hoy que él me respondió haciendo tres propuestas: ella podría ser llamada *metaconsistente*, *ultraconsistente* o *paraconsistente*. Después de comentar estas posibles denominaciones, afirmó que encontraba mejor la última. Para mí la palabra

paraconsistente, sonó espléndidamente y comencé a usarla, insistiendo, también en que todos los interesados hicieran lo mismo.

Dos o tres meses después, el milagro tuvo lugar, el término dio la vuelta al mundo, todos los centros directa o indirectamente ligados a la lógica de los hemisferios norte y sur, pasaron a emplearlo. Pienso que pocas veces en la historia de la ciencia (seguramente en la historia de la lógica) ha ocurrido algo semejante, pues no solamente la palabra recorrió el mundo entero sino que la propia lógica denominada por Miró Quesada “paraconsistente”, sufrió un impulso formidable. Se convirtió en una de las teorías de lógica más debatidas de nuestro tiempo.

Cosa análoga sucedió con el vocablo “paracompleto”, que también me fue sugerido por Miró Quesada, en una conversación informal, que mantuve con él en una de mis visitas a Lima. La lógica paracompleta constituyó una especie de lógica “dual” de la paraconsistente. En esta puede haber contradicciones verdaderas y en aquella puede haber proposiciones tales que ellas y sus negaciones son ambas falsas. La lógica intuicionista, por ejemplo, es paracompleta, así como las diferentes lógicas polivalentes. No empleé la palabra paracompleta en forma inmediata, pero cuando comencé a difundirla, aconteció algo parecido a lo que pasó con el término “paraconsistente”.

No me parece una exageración decir que en estos dos episodios el nombre creó la cosa nombrada. ¿No es esto un milagro? ¿o si alguien prefiere, un acto de magia? Como la respuesta tiene que ser positiva, el apelativo de “mago” se debe aplicar a Miró Quesada.

Afirmé también que el filósofo peruano es eternamente joven. No hay ningún obstáculo para probar este juicio. Quien tiene el privilegio de conocerlo personalmente o de leer lo que él escribe, percibe de inmediato que su mente está siempre abierta para ideas nuevas, en tanto que sean buenas, está constitucionalmente lista para cambiar o rehacer sus tesis, cuando hay motivos de peso para ello. Además Miró Quesada busca sin descanso ayudar a otros, particularmente a los más jóvenes, dando la mano a los inexpertos, luchando por sus ideales y por sus concepciones innovadoras. El no sólo defiende la legitimidad de las posiciones de otros con ardor, sino también la de sus propias tesis, marcadamente personales, ensayando, intentando ampliar horizontes, sin fatiga, sin desánimo, con la mayor pureza. Estos trazos ¿no

caracterizan a los espíritus jóvenes llenos de vida y aún no corroídos por los reveses de la labor diaria? Por lo tanto, Miró Quesada es un joven y como no hay indicios de que esta postura se modifique en el futuro insisto en que él es eternamente joven. Ponce de León parece no haberse engañado, por lo menos en lo correspondiente a juventud espiritual, que considero la fundamental y de la cual estoy aquí hablando. Miró Quesada constituye una prueba brillante de esta juventud.

Afirmé que el amor de Miró Quesada es la razón. En efecto, en todos sus escritos, explícita o implícitamente, encontramos el tema de la razón. La gran indagación que siempre lo impulsa es la siguiente: ¿Qué es la razón: Su respuesta en pocas palabras, consiste en sustentar que la razón es lo opuesto de lo arbitrario. Racional equivale a no arbitrario, a la presencia de una regla orientadora. En esto se resume la intuición nuclear de Miró Quesada.

A partir de esa intuición, pasa él a examinar la lógica, la matemática, la ciencia, el derecho, la política, todo en fin, intentando eliminar lo arbitrario, lo irracional. Y procede así no solamente por el impulso teórico, de saber. Mas sobre todo, con el instinto de contribuir a la mejoría de la propia condición humana, desde que todos nuestros males parecen advenir de que no nos portamos de manera suficientemente racional y procedemos de modo arbitrario la mayoría de las veces.

En consecuencia, el amor de Miró Quesada es la razón. El único objeto de su amor se condensa en la regla de que siempre se debe buscar lo racional, tanto en el nivel teórico, como en el práctico. En ciertos momentos él nos hace recordar a uno de los gigantes de la edad de la razón, aunque sus tesis presentan notas mucho más sofisticadas; dado que él es un hombre de nuestra época.

Intentaré abordar ahora en este artículo algunos aspectos de la concepción lógica del pensador peruano. Como acabo de decir, no hay duda de que su teoría de la razón determina su visión de la lógica. Para él la lógica se identifica como parte de la razón: en el plano simbólico y formal, razón y lógica se confunden. Mas conviene tener cuidado al sustentar eso. En efecto, del hecho de que haya varias lógicas alternativas, ¿se desprende la falta de unidad de la razón? Para él la respuesta es negativa. La razón posee un núcleo básico, común a todas las lógicas heterodoxas, por lo tanto la existencia de éstas no constituye un obs-

título para la unidad de la razón y, en cierto sentido, de la propia lógica. Miró Quesada quiere buscar la lógica del núcleo racional, la lógica de las lógicas, la verdadera lógica pura; las demás son sólo lógicas aplicadas. Con esta tesis se salva la unidad de la razón. Las lógicas rivales de la clásica no causan problemas respecto de su postura filosófica; al contrario, ellas manifiestan la riqueza (intrínseca) de la razón. Por consiguiente, me ocuparé aquí de la concepción de la razón del pensador peruano, especialmente de sus consecuencias para la lógica.

Quiero expresar en esta introducción mi gran estima y mi gran admiración por Miró Quesada, a quien considero un hermano. Jamás olvidaré nuestro primer encuentro en Sao Paulo, en 1954, cuando era aún estudiante de matemáticas, que fue el inicio de nuestra larga amistad. Recuerdo estas cosas para que el lector comprenda, el sentimiento con que hablo de Miró Quesada, sentimiento que puede herir su modestía.

Agregaré que, no entraré en detalles técnicos sobre su obra, sino que abordaré solamente sus características filosóficas más generales, relacionadas con la lógica de la razón.

1. RAZON

Razón es un término ambiguo. Tiene varias acepciones en filosofía. Entre las significaciones del vocablo que nos interesan menciono las siguientes: a) facultad de concebir, juzgar y razonar. 2) capacidad para el ejercicio del raciocinio crítico. 3) conjunto de normas y principios que gobiernan el comportamiento racional. 4) sistema de reglas y de principios de contenido evidente para la actividad teórica y su acción práctica. 5) normas que rigen la acción, considerada racional en condiciones de riesgo.

Miró Quesada no siempre emplea un vocabulario relativo a una acepción determinada. Parece que él utiliza el término en casi todas las significaciones señaladas, de acuerdo con la situación que discute. En lo siguiente, siempre estará claro el sentido en que estaremos usando la palabra.

Como ya subrayé, para Miró Quesada "razón" se opone a lo "arbitrario": el pensamiento y la acción racional no pueden ser arbitrarios. La intuición racional y la reflexión crítica destierran lo arbitrario, lo

infundado. En otras palabras, la esencia de la razón, en cualquiera de sus formas, radica en que ella se fundamenta sobre reglas y principios evidentes; o en principios que provienen de los mismos por medio de procesos lógicos. En realidad, pues, es la evidencia, de naturaleza intuitiva, que sirve de fundamento último de lo racional y que lo induce a no ser arbitrario.

La lógica es la manifestación del carácter normativo de la razón. Inversamente, el pensamiento, para ser racional tiene que ser lógico. La logicidad se confunde con el *quid* normativo de la razón. Si infringimos la lógica, dejamos de ser racionales.

Lo que acabo de resumir se refiere, como es claro, a la razón en su papel de regulador del pensamiento. Mas ¿cómo encara el filósofo peruano la acción racional?

En lo tocante a la acción, Miró Quesada se ocupó, hasta ahora sólo de su aspecto ético. La ética encarna la razón en el campo de la acción. Los actos deben ser éticos para merecer la calificación de racionales, y son racionales si están sujetos a la ética. La ética se resume en el principio autotélico: el hombre no debe ser un medio, sino un fin. De ahí que la acción racional no pueda ser arbitraria. La justificación del principio se centra en una intuición racional. Todo está relacionado, de manera puramente racional, con el imperativo categórico kantiano: actúa de modo que tu acción pueda servir de ejemplo para todos. La ética entera se deriva de este punto de partida, por medio de la lógica.

La lógica, en este caso, es una lógica deóntica. Ella se origina del núcleo racional ya mencionado, o mejor, de la lógica correspondiente, a la que agregamos nuevos conceptos y postulados, por ejemplo, los operadores deónticos de obligatoriedad, de prohibición, de permiso y de indiferencia. La construcción así efectuada se deriva (o debe derivarse) de axiomas evidentes, con el auxilio de reglas también evidentes. En las tesis de Miró Quesada nada puede ser arbitrario; en particular, no se permite utilizar criterios pragmáticos tales como belleza, simplicidad y valor explicativo.

Para el impenitente racionalista que es Miró Quesada, los problemas de la acción racional (éticos), de la lógica y de la razón se encuentran indisolublemente ligados. Pero todavía no me he de ocupar

de sus ideas éticas.

2. LOGICA

La lógica deductiva, o simplemente lógica, se divide en dos vastas regiones: la de las lógicas clásicas y la de las lógicas no clásicas. La base de la lógica clásica o tradicional es el cálculo de predicados de primer orden (con o sin igualdad). Este cálculo se amplía de dos maneras: a través de teorías de tipos y a través de teorías de conjuntos.

Se sabe, hoy, que estas diversas extensiones del cálculo clásico de predicados no son equivalentes entre sí, especialmente después del surgimiento de las teorías de conjuntos que Cohen propuso fuesen denominadas no-cantorianas. Las grandes lógicas así obtenidas, sea por intermedio de teorías de tipo, sea por medio de teorías de conjuntos, dan origen a matemáticas distintas. Así, por ejemplo, en la llamada matemáticas de Solovay, todo subconjunto de la resta es mensurable según Lebesgue y la teoría de los espacios de Hilbert que se elabora en ella, difiere de la clásica. Todo esto patentiza el hecho de que la lógica clásica no sea un campo bien definido.

Por otro lado, las lógicas no clásicas incluyen las que complementan la clásica, tales como la lógica tradicional del tiempo, y las heterodoxas, que divergen de la clásica. Las lógicas intuicionistas, paracompletas y paraconsistentes sí se encuadran dentro de las heterodoxas.

La existencia de tantas lógicas alternativas, particularmente de las heterodoxas, causa problemas al filósofo deseoso de formular una concepción orgánica y sistemática de la ciencia de Aristóteles. Pero ya mostré cómo Miró Quesada procura superar tal dificultad. Hay una lógica nuclear fundamental, la verdadera lógica pura y las demás serían aplicadas. Esto implica considerar las lógicas heterodoxas como, bajo ciertos aspectos, complementarias de la clásica, y no como rivales. Esta posición no me parece errada: con algún esfuerzo argumentativo se puede justificar.

Se percibe, pues, que Miró Quesada tiene dos tareas básicas para poder asentar su concepción sobre fundamentos firmes. La primera consiste en probar que existe una lógica nuclear, cuyos principios son evidentes. La segunda es la de mostrar que las varias lógicas no pasan

de ser sino formas alternativas de ampliarse la lógica del núcleo racional. Esta última tarea equivale a considerar que las lógicas heterodoxas no son más que cálculos complementarios del núcleo básico, y su realización no me parece imposible.

Las dos tareas anteriores se muestran sin embargo como tareas hercúneas. Miró Quesada ya dio algunos pasos iniciales para realizarlas. Hay obstáculos enormes; cito únicamente uno de ellos. La lógica básica debe poseer un tipo de implicación que no esté sujeto a las paradojas de las implicaciones comunes como la material y la estricta de Lewis. Obtener una relación de implicación de este tipo, ya de por sí, es una tarea difícil; mas lo peor es que aunque ella sea formalizada, no puede servir de base para la construcción de grandes lógicas fuertes, digamos una teoría de conjuntos sensata, pues se puede demostrar que, para la implicación tiene que poseer algunas propiedades de la implicación material, las cuales nos conducen directamente a las paradojas de la implicación material y estricta.

En este punto, la obra de Miró Quesada aún está sin terminar. Mas su crítica de ciertas extrapolaciones en apariencia provenientes de la existencia de la lógica intuicionista, me parece correcta. En síntesis él cree que la lógica intuicionista no acarrea que el tercio excluido es falso. Piensa que la referida lógica tampoco probó que la versión clásica del tertium non datur es falsa, por cuanto las lógicas clásicas e intuicionistas se aplican a situaciones semánticas diferentes. Lo que se quiere decir cuando se afirma que la lógica intuicionista derogó el tercio excluido es lo siguiente: es posible un sistema lógico extremadamente potente, con semántica conveniente y en la cual el principio no vale. Nada más que eso. Algo similar a lo que sucede con la geometría euclidiana, la no-euclidiana y el postulado de Euclides.

Aún hay algunas cuestiones que deseo ventilar. Cuando hablamos de lógica, sin ninguna calificación, se entiende que nos referimos a la lógica deductiva, clásica o no.

No obstante, la dimensión deductiva de la lógica no agota la parte operativa de la racionalidad; en efecto, en la vida diaria y en la ciencia, los raciocinios tal vez más relevantes no son deductivos. Sin la inferencia no deductiva; esto es inductiva, la vida humana en este mísero pla-

netamente ya habría terminado, es especial, no existirían las ciencias empíricas, la tecnología u otras actividades cotidianas.

Entre las formas de inferencia inductiva, destacamos la inducción por simple enumeración, la inducción por eliminación, la analogía, el método hipotético-deductivo, la inferencia estadística tradicional. Obviamente, quien discute sobre la razón y defiende la tesis que la lógica refleja una buena porción de ella, no puede olvidar que la lógica inductiva, se encuentra hoy, quizás, en un proceso de evolución explosiva. La persona racional procede racionalmente tanto, desde el punto de vista deductivo, como inductivo.

Hasta ahora, Miró Quesada no ha tenido tiempo para analizar el pensamiento inductivo. Así, la existencia de varias lógicas inductivas alternativas no ha sido abordada por él. Sobre este punto se podría argüir que, ampliando su posición, todas las lógicas inductivas poseen un núcleo básico que, como en la lógica deductiva, compone la contraparte lógica inductiva del núcleo de la razón.

En síntesis la concepción lógica de Miró Quesada aún se encuentra en vías de desenvolvimiento.

3. ACCION

Dejando de lado la investigación de la acción ética, hay otra manera de encararla: la de la teoría de la decisión, cuerpo de doctrina que ha progresado prodigiosamente en nuestra época.

Cuando se va a efectuar un acto, entre varios posibles, la racionalidad nos impone restricciones, dictadas por la teoría de la decisión, por lo menos en parte. Necesitamos evaluar ciertas probabilidades, ganancias y riesgos, aunque sea de modo impreciso. Hay diversas teorías de la decisión, una de ellas es la teoría bayesiana.

Como la racionalidad en sentido amplio, como ya se vio, envuelve la acción racional, de conformidad con la teoría de la decisión, un análisis completo de la racionalidad necesariamente tiene que tener en cuenta los fundamentos de esta teoría. Como la racionalidad es, para Miró Quesada, la característica esencial de la lógica, parece sensato que una filosofía de la lógica como la suya deba incluir una lógica de

la acción, la cual se considera entre las lógicas complementarias de cualquier lógica deductiva que se adopte como básica. Sin embargo, es obvio que debido a la circunstancia de haber varias posiciones contrapuestas en esta área, las cosas se complican para quienes aspiran a una teoría unificada y última de la lógica y de la razón.

Otra vez nos estamos refiriendo a temas que el pensador peruano aún no ha abordado.

4. OBSERVACIONES FINALES

De acuerdo a la breve exposición anterior, concluimos que la teoría de la lógica (y de la razón) de Miró Quesada no está terminada, hecho que él mismo reconoce. Sin embargo, tengo la impresión, si la entendí, de que ella es fundamentalmente correcta, aunque no la acepte en todo.

Si empleamos la palabra lógica en un sentido amplio, englobando deducción, inducción y lógica de la acción, creo que racionalidad y logicidad coinciden en gran parte. Además, razón y lógica poseen un núcleo básico, subyacente a toda actividad racional. En este sentido razón y lógica no son arbitrarias.

Y aquí surge una de mis discrepancias con el filósofo peruano. Para él, el núcleo se funda en principios evidentes e inmutables de los que poco a poco vamos tomando conciencia. Para mí, al contrario, porciones del núcleo dependen de factores pragmáticos, más aún, el propio núcleo no es bien determinado, siendo susceptible de ser codificado por sistemas lógicos no equivalentes entre sí.

Otro tópico en el que Miró Quesada y yo discrepamos reside en la historicidad de la razón. Para él, la razón es esencialmente absoluta. Esto, claro, no acarrea que sepamos hoy, cuáles son todos los principios lógico-rationales o que nos sea posible preverlos. No obstante, ellos de algún modo existen y, poco a poco, los vamos conociendo. Cuando la ciencia cambia y los conocimientos se transforman, algo, lentamente se va tornando cada vez más evidente: la estructura de lo racional y de lo lógico. Todo sucede como cuando revelamos una fotografía, los trazos van mostrándose poco a poco, aunque ya estuviesen allí más o menos ocultos.

Mi posición es más radical, considero que la razón (como la lógica) se va construyendo en el curso de la historia. No se descubren, por decirlo así, los principios lógicos, sino que ellos derivan de la interacción entre nosotros y el contorno, dependiendo, por ejemplo, de conveniencias pragmáticas. El propio concepto de evidencia poseyó una contrapartida histórica, etc. Si esta concepción no fuera verdadera, ignoro cómo se legitimaría cualquier otra. (Sobre esta pregunta, ver Da Costa) (1).

No encuentro apropiado continuar el análisis crítico de la concepción de Miró Quesada, análisis que sólo reflejaría mi propia posición. Lo que realmente interesa subrayar es la circunstancia de que él comenzó a desarrollar una teoría de veras importante de la lógica y, en general, de la racionalidad, a pesar de no tenerla aún terminada.

Mas, como ya dejé claro, Miró Quesada es un joven a pesar de sus 70 años y, además, un mago, e indudablemente, tendrá fuerza y disposición para retocar y dar las pinceladas finales a su concepción de la lógica y de la razón. Es seguro, pues, que el joven peruano continuará sirviendo a su amada razón.

(Traducción de Francisco Miró Quesada Westphalen)

BIBLIOGRAFIA

La exposición anterior se basó en los siguientes trabajos:

1. DA COSTA, N.C.A. *Ensaio sobre os fundamentos de Lógica*. Sao Paulo, Mucitec, 1980.
2. MIRO QUESADA, F. "El Mito de la invalidación intuicionista del Tertium non Datur", *Dianoia*. México, FCE/UNAM, 1982. pp. 117-127.
3. MIRO QUESADA, F. "La Filosofía de la Lógica de N.C.A. Da Costa", *Crítica*. 14 (1982), 65-85.
4. MIRO QUESADA, F. *Sobre el concepto de relevancia lógica*. Ponencia a la Sociedad Peruana de Filosofía, (1979) por aparecer.
5. MIRO QUESADA, F. *Algunos problemas filosóficos con respecto a la lógica paraconsistente*, por aparecer.

2

Filosofía teórica

JOSE FERRATER MORA
Bryn Mawr College, Pennsylvania

LA TEORIA DE LA RAZON

1

Miró Quesada tiene razón: la razón es un tema capital de la filosofía. No sé si en la actualidad es o no su problema más importante, pero el filósofo aquí tan justamente homenajeado no tiene dudas al respecto: “hoy más que nunca —ha escrito— la filosofía es ocupación de la razón sobre la razón” (1).

En todo caso, pensadores eminentes —Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, entre otros— se han ocupado de la razón. Y sea o no, “hoy más que nunca”, el tema capital del pensamiento filosófico, sigue siendo un tema muy básico. Lo es en algunos de los filósofos actuales más conspicuos. Entre los pensadores de lengua española destaca en este sentido Miró Quesada, que ha dedicado al tema algunas de sus mejores páginas (2).

En las reflexiones que siguen tendré estas páginas muy en cuenta. No me referiré a otros escritos de Miró Quesada, presentes o pasados, porque en su “Hombre, Naturaleza, Historia. El problema de una fundamentación racionalista de la ética”, el autor ha traído a colación las necesarias referencias básicas, no sólo en el campo de la filosofía, sino también en los de la matemática, la física y las ciencias sociales. Miró Quesada pertenece a un grupo de filósofos, entre quienes aspiro a contarme, que, aunque, tratan de hacer filosofía con pulcritud máxima, huyen de toda “filosofía pura”. Entre otros motivos figura éste: no

creen que haya —si se quiere: que debería haber— semejante cosa. La filosofía tiene sentido y eficacia sólo en cuanto se halla en estrecha relación con otros modos de entender el mundo, y en la época actual en frecuente convivencia con las ciencias y con los problemas que se plantean en los niveles social y ético.

En un artículo acerca del “realismo semántico” a propósito del *Treatise on Basic Philosophy* de Mario Bunge comencé por afirmar que estaba fundamentalmente de acuerdo con la posición epistemológica y, en buena parte, ontológica de este autor, pero que me ocuparía del tema desde mi propio punto de vista. En filosofía la coincidencia no presupone la duplicación. El hecho de que dos o más filósofos sigan distintas rutas y usufructúen distintos “estilos de pensar” no les impide tener finalidades muy parecidas o adoptar actitudes muy cercanas.

Algo similar puede decirse del presente trabajo. Estoy fundamentalmente de acuerdo con Miró Quesada en su actitud ante el tema de la razón y en su convicción de que los límites con que la razón pueda topar sólo ella es capaz de comprenderlos. El propio Miró Quesada reconoció hace algún tiempo esta mutua simpatía filosófica al escribir, en un generoso artículo sobre mi “teoría de la razón” y a propósito de “una interpretación racionalista de la filosofía analítica (3), que mi pensamiento filosófico se caracteriza por ser el de “un racionalista radical”, en verdad, tan racionalista “que (su autor) no parece ser un racionalista” —paradoja aparente pero sólo a primera vista y que se disuelve tan pronto como se lee el trabajo de Miró Quesada con la atención que merece y se advierte que los predicados ‘es racional’ y ‘es razonable’ no son incompatibles, aun si el segundo no incluye necesariamente el primero. En todo caso, ser un “racionalista radical” comporta reconocer no solamente las dificultades del irracionalismo, sino también los límites del racionalismo. No hay nada como una buena dosis de razón para poner coto a cualquier exceso.

Con las observaciones y ocasionales reparos de este ensayo me propongo aclarar y, si es menester, sugerir modificar tanto las ideas de Miró Quesada sobre el tema como las propias. Presupongo que los lectores están familiarizados con los trabajos de Miró Quesada indicados en las Notas 1 y 2, y que de no ser así procederán a consultarlos. Estos trabajos contienen muchas ideas que aquí he omitido, así como gran cantidad de observaciones esclarecedoras sobre otros asuntos y

sobre diversas disciplinas en las que se ha planteado la cuestión del alcance de la razón y sus posibles limitaciones.

2

Uno de estos problemas es el de la propia noción de razón.

No se trata sólo de reconocer los múltiples usos que se han hecho del término (o de términos análogos en otras lenguas, comenzando con el clásico vocablo 'logos'). Este asunto, en apariencia meramente lexicográfico, tiene su miga, pero basta por el momento con remitir a algún diccionario o vocabulario filosófico del género de uno que sigue circulando ampliamente (por desgracia, en detrimento de otras obras del mismo autor) en países de lengua española. Aquí me limitaré a aludir a algunos de los significados y usos de 'razón', sobre todo en las épocas moderna y contemporánea, por lo pronto con el fin de excluirlos.

Doy por sentado que Miró Quesada no entiende la razón como una hipótesis del concepto correspondiente. Con ello desbroza el camino que entonces se verá libre de buen número de significados espurios. No se admite, pues, nada, que quepa llamar "razón", y menos aun "la Razón", con artículo determinado y mayúscula. Lo que, para no complicar la exposición con ociosos refinamientos de vocabulario, seguiré a veces llamando informalmente "razón" o "la razón" (en minúscula) no denota ninguna entidad determinada, por eminente que se proclame.

Supongo a la vez que Miró Quesada tampoco entiende por 'razón' alguna característica supuestamente esencial del ser humano (o de cualquier otro ser cognoscente), de la manera como se ha dicho que los seres humanos son entidades "razonantes" (quiere decirse, claro, "hablantes", o dotados de habla), o alguna "facultad", al modo como se ha supuesto que dichos seres poseen ciertas "facultades" —las llamadas tradicionalmente "facultades del alma", a menudo calificadas de "potencias". Supongo que el sentido de 'razón' que Miró Quesada maneja primariamente es el "epistemológico". Con ello no se quiere decir que haya ninguna área de realidad así calificable o siquiera un "sujeto trascendental" exangüe —uno en cuyas "venas no circula sangre" como tan gráficamente escribió Dilthey. No se descarta, pues, que el ser hu-

mano, incluyendo los más racionales, sean, como Unamuno gustaba de decir, realidades de "carne y hueso". Dicho menos metafóricamente, la razón en sentido epistemológico encarna en individuos biológicos de cierto nivel biomental y social. Por otro lado, el hecho de que el uso principal de 'razón' sea epistemológico no lo restringe a la esfera teórica. Aunque estoy más bien con quienes, en este asunto, reconocen el primado de la racionalidad teórica sobre la práctica (4) ello no excluye su alcance práctico, que en muchos casos, entre los que figuran la dilucidación y solución de conflictos de índole "moral", es básico.

3

Si 'razón' no denota ninguna realidad, o forma de realidad, y no es definible tampoco como una facultad de ciertos organismos, ¿cómo cabe entenderla?

En primer lugar, un concepto de esta índole no es lógicamente circunscribible a la manera como puedan serlo conceptos que denotan clases de individuos. La noción de razón, al igual que nociones como las de sentido, función, lenguaje y otras similares, no es susceptible de definiciones completas ni tampoco de descripciones suficientes. Voltaire subtítulo "La razón alfabéticamente ordenada" ("La raison par alphabet") su famoso *Diccionario filosófico*, pero era obvio que se trataba de razones, y casi siempre de "buenas razones", más bien que de razón a secas, y que se daba por sentado que ser racional equivalía a ser razonable —o que si alguien era *verdaderamente* racional no podía por menos que ser y actuar razonablemente—, todo lo cual viene muy a cuento, pero no dice gran cosa acerca del propio concepto de razón. En todo caso, no dice nada de lo que Miró Quesada trata a fondo: de la razón en matemáticas, en física, en la sociedad y en el comportamiento moral. Parece que, de una forma similar a la noción de tiempo, según los conocidos pasajes agustinianos, uno sabe de qué habla siempre que no le pregunten de qué se trata.

Sin embargo, hay varios modos de aclarar lo que se entiende por 'razón' —especialmente cuando se toman como punto de partida ciertos supuestos culturales y lingüísticos. Por cierto que esto plantea un problema mayúsculo que, por desgracia, no puedo hacer mucho más que mencionar al paso: el problema de si para entender el propio concepto de razón no habrá que acudir a instancias que puedan no ser

del todo irracionales, pero que no son tampoco, estrictamente hablando, racionales. Sospecho que Miró Quesada diría —y confieso tener gran simpatía por ello— que la razón, sea lo que fuere, es auto-suficiente y que, en todo caso, cabe mostrar que lo ha sido en varios momentos— entre los que Miró Quesada destaca el descubrimiento de los límites de ciertos formalismos. Pero aún así, no parece que pueda darse con ninguna regla de examen (crítico) racional absolutamente segura. En vista de ello, cabe preguntar si el hecho de que la razón pueda rectificarse a sí misma es o no, a su vez, completamente indudable.

Es posible que se trate de un pseudo problema y que el error, o la ilusión, consista en preguntar qué es la razón. Sin embargo, pregúntese o no lo que es, algo cabe *decir* de ella.

Entre las cosas que se pueden decir figuran las siguientes.

I. Una, perfectamente aceptable, la ha expuesto Miró Quesada al referirse al origen de la razón como contrapuesta al mito. El que se trate de un enfoque histórico no lo desmerece, siempre que no se lo estime absolutamente suficiente en virtud de tesis como la de que la razón *tout court* es la titulada “razón histórica” o, más ampliamente, “razón narrativa”. Es más que probable que “la razón” no se reduzca a ningún tipo determinado y que ofrezca una multitud de rostros. Uno de ellos puede ser la “razón narrativa”, principalmente bajo el aspecto de la “razón histórica”.

Miró Quesada centra su atención sobre la emergencia de la razón en la cultura griega, refiriéndose a lo que llama “la batalla sin cuartel” de la razón y el mito. Un fenómeno semejante puede haberse dado en otras culturas, o haberse reiterado en varias épocas de la historia de la llamada “civilización occidental”, pero la cultura y época de que Miró Quesada habla son particularmente bien conocidas y son paradigmáticas. Por eso puede decir Miró Quesada que “la filosofía gana la primera batalla”. La primera, pero no necesariamente la última, o la definitiva. Con esto reconoce que no se trata simplemente de una lenta, bien que imparable, invasión por la razón de vastos territorios que el mito, por resistente y sólidamente atrincherado que se halle, va a tener, al final, que ceder. Nuestro filósofo acude inclusive a una imagen de la vida silvestre para mostrar que se trata de una “batalla sin cuartel”, donde las alternativas son “inesperadas y dramáticas” cual sucede,

escribe, en la "lucha de la serpiente y la mangosta" (5). Con ello admite un aspecto innegable de la razón y otro no menos innegable del "mito" —el cual cabe considerar como una de las caras de "lo irracional". La razón ha ocupado, y sigue ocupando, una porción mas bien modesta en la vida humana. Se ha dicho a veces (creo que lo dijo Ortega) que es una gota en un vasto océano; si se quiere, razón es el nombre que a menudo se da a las ideas que forjan los seres humanos para llenar el hueco dejado por creencias que han dejado de ser vigentes. En un sentido similar, y no ajeno a la distinción orteguiana entre ideas y creencias (6) — Miró Quesada afirma que el mito "obedece a cierto tipo de necesidad social" (7).

2. Estos aspectos históricos y concretos de la razón no son desdeñables. Miró Quesada habla inclusive de la batalla entre el mito y la razón como una "batalla por el sentido de la historia". Pero no son suficientes.

Cabe aceptar la tesis de que la razón brota de circunstancias sociales e históricas. No habría "razón", como no habría filosofía ni ciencia, de no haber sociedades humanas. Pero hay que distinguir, cuando menos metodológicamente, entre lo que algo es concretamente y lo que es estructuralmente.

Preguntar por la estructura de la razón equivale a preguntar por su función y usos. Pero cuando se formula esta pregunta se advierte que el asunto se aclara con renunciar simplemente al empleo de la palabra 'razón' y se acude al vocablo 'racionalidad'. Pero no es una simple cuestión de vocabulario, sino una de precisión conceptual.

Puesto que Miró Quesada habla de "razón", lo seguiré en este uso, pero entendiéndolo por ella la racionalidad.

Para empezar, una razón ni hipostasiada ni psicologizada se parece mucho al entendimiento en el sentido kantiano. De hecho, la crítica kantiana de la "razón pura", especulativa, llevó a Kant a la idea del entendimiento como "la facultad de las reglas". La racionalidad en el sentido en que se habla aquí de ella no equivale exactamente al entendimiento kantiano, pero se asemeja mucho a él por cuanto aparece como un conjunto de funciones.

Creo que una de éstas, probablemente la más destacada, consiste en sentar cierto número de reglas y en especificar cómo pueden aplicarse. No cualesquiera reglas, sino sólo las destinadas a llevar a cabo varias operaciones. De ellas destaco las siguientes:

a) Conceptuaciones y teorizaciones con vistas al conocimiento de las “realidades” —básicamente, de las naturales, entre las cuales figuran los seres cognoscentes—. Es lo que se llama, para abreviar, “teoría”.

b) Conceptuaciones y teorizaciones con vistas al establecimiento de reglas de conducta —y, a la postre, de normas juzgadas morales—, que, a su vez, están fundamentadas en concepciones y teorizaciones anteriores.

c) Exámenes críticos de supuestos con el propósito de establecer límites, así como de ver qué pueden dar de sí los conceptos y las construcciones teóricas o qué consecuencias se siguen de determinadas normas prácticas. Así, la racionalidad teórica puede ayudar a examinar hasta qué punto cabe mantener y aplicar construcciones teóricas en circunstancias distintas de las que se conocen por experiencia —como resulta obvio en el caso ejemplar de los *Denkexperimenten* en la ciencia, y específicamente en la física.

Según Miró Quesada, el racionalismo en filosofía, que es “la filosofía misma” pretende “fundamentar racionalmente nuestro conocimiento del mundo y las reglas de nuestro comportamiento”. Estimo que esto es, en principio, aceptable y hasta que sería extremadamente útil aportar la mayor cantidad posible de ejemplos y detalles procedentes de la historia del conocimiento científico y de la historia de las conductas humanas. El propio Miró Quesada ha emprendido una labor meritoria al respecto (8) pero es obvio que se trata de una tarea larga. Particularmente importantes al respecto serían los estudios de lo que cabría llamar “reconocimientos de límites”.

Esto lleva a considerar brevemente un aspecto paradójico del último tipo de examen: el del reconocimiento de “las limitaciones de todos los límites”.

Las reglas a que me he referido antes no son nunca completas,

porque si lo fuesen entonces cabría examinar racionalmente de un modo definitivo toda pretensión de conocimiento y concluir que tales o cuales conocimientos (o los conceptos y teorías mediante los cuales se expresan) son definitivamente verdaderos o falsos. Pero es dudoso que en las empresas humanas haya nada definitivo. Es menester admitir, pues, la provisionalidad de todo conocimiento, así como de toda regla de acción, lo que no debe conducir necesariamente a un completo escepticismo.

Una característica fundamental de la razón es que ella misma está (o debería estar) dispuesta en todo momento a ser examinada críticamente. No sólo no son absolutos o invariables los principios, teóricos o prácticos, sino que no lo son tampoco las propias reglas de inspección crítica de tales principios —las “reglas de la razón”. Por ejemplo, cuando el ejercicio racional choca con ciertos límites, hay que considerar a éstos, a su vez, como provisionales. La provisionalidad de la razón es, así, una condición de que su alcance no sea nunca completamente determinado.

Esto choca con algunas dificultades. Si ninguna regla de examen crítico (racional) es jamás absoluta, o completamente invariable, no será nunca enteramente segura. Pero cabe preguntar si esta afirmación de incertidumbre y posible variabilidad es o no a su vez absoluta.

Creo que inclusive si se alcanzara a demostrar conclusivamente que hay tales o cuales límites en el conocimiento de X , o en una teoría relativa a X (donde X puede ser un sistema formal), ello no constituiría un conocimiento absoluto —se entiende, de ningún X . Pero no por ser la función de la razón formalmente “negativa”, es menos indispensable para el conocimiento. En los procesos cognoscitivos, la crítica, aparentemente “negativa”, ejerce una función harto positiva.

Las dificultades antes apuntadas son similares a las que a menudo se han achacado a tesis escépticas, las cuales no parece que puedan tomarse escépticamente, porque de ser así se produciría una contradicción insostenible. Tengo, sin embargo, la impresión de que hay aquí gato encerrado, y de que el problema se suscita primero por haberse introducido el término ‘absoluto’, y segundo por haberse afirmado que si algo es absoluto no puede ser relativo y viceversa. Pero ésta puede ser, y es probable que sea, una falsa dicotomía y que ni las realida-

des ni el conocimiento de ellas ni, finalmente, las normas de conducta adoptadas están sometidas a afirmaciones (o negaciones) tajantes.

4

Miró Quesada no sólo tiene una teoría de la razón: ofrece, además, a menos que sea sobre todo la tesis de la razón como ideal. Su actitud —lo que antes llamé “preferencia”— es muy digna de ser imitada. En todo caso, su adopción por una gran parte de la especie humana podría engendrar consecuencias harto beneficiosas.

Para terminar estas páginas brindo un comentario, por desgracia demasiado breve, a la idea-ideal de la razón. Es, a mi entender, una de las tesis básicas de Miró Quesada y una de las más interesantes y sugestivas. El nombre de esta idea-ideal es “autotelia”. Se trata de explorar la naturaleza y posibilidades de un “proyecto autotélico”.

Miró Quesada basa la posibilidad de llevar a cabo cada vez más amplia y profundamente este proyecto rico en antecedentes históricos. Estos comienzan, a su modo de ver, en Grecia y consisten en el atisbo de que los seres humanos puedan “progresar y mejorar su suerte” (9). Hasta Hesíodo y, más aún, los presocráticos, los seres humanos se habían visto a sí mismos como juguetes del destino, sea de un Destino impersonal que rige el mundo entero, o bien de uno personificado en una multitud de diosas y dioses. Desde cierto momento de la historia, sin embargo, algunos seres humanos comenzaron a sugerir que la especie humana entera “es capaz de luchar por la justicia y por un mundo mejor” Esto quiere decir que es capaz de dirigir su propio destino. He aquí los principios y el fundamento de la autotelia.

La historia de Occidente, y crecientemente de toda la especie humana, puede verse desde el punto de vista de la, al comienzo lenta y luego cada vez más acelerada, realización del proyecto autotélico. No tiene lugar sin tropiezos ni tampoco siempre con plena claridad sobre los objetivos perseguidos. Francis Bacon, por ejemplo, “no se atreve (aún) a afirmar, o aun no concibe, que este proyecto conduce al rechazo de todo destino impuesto por una voluntad sobrehumana”. Cabría añadir que un autor como Hegel desvirtúa en parte este proyecto al considerarlo como el proceso de autoconciencia de una “razón” impersonal, que, por así decirlo, “usa” la historia y todas las pasiones

que se manifiesten en ella con el fin de conseguir sus fines —“la razón”, es sabido, es, según Hegel, muy “astuta”. Pero si hay astucia, diría Miró Quesada, no se debe a semejante “razón”, sino a los propios seres humanos en la medida en que van siendo cada vez más racionales. Cabría decir, además, que si la astucia ha sido alguna vez una táctica casi inevitable, conviene que lo vaya siendo menos cada día. La única táctica racional de la razón es el empleo de la razón.

La historia de la realización del proyecto autotélico coincide aproximadamente con la historia de los progresos humanos, teóricos y prácticos, y específicamente con la historia de la ciencia y de la filosofía racionalista. Por descontado que conviene no precipitarse en la descripción de la autotelia. Miró Quesada ofrece al efecto una serie de “provisos” —lo que yo llamaría “cautelos”. Estas giran en buena parte en torno a la naturaleza y posible grado de lo que, en términos orteguianos, pero aspirando a una mayor precisión, se llaman “vigencias”. Por ejemplo —escribe Miró Quesada— el *ideal de la vida racional* que caracteriza la mayor parte de la filosofía griega nunca fue una vigencia de la civilización helénica porque solo fue vivida por una proporción mínima de la colectividad. . . (). . . Porque el pueblo procedía de acuerdo a una vigencia muy profunda de la civilización helénica: la fe absoluta en los augurios y oráculos”. Algo similar cabe decir del periodo moderno: la vigencia del proyecto autotélico se ha “incorporado” a la humanidad de modos muy distintos y en muy distintos grados según las sociedades y los periodos históricos (10). Es posible inclusive que persista un fondo o, si se quiere, un residuo heterotélico en el propio proyecto autotélico —y hasta es posible que el último no pueda funcionar sin el primero y derive de él buena parte de su fuerza.

En todo caso, como escribe Miró Quesada, “la vigencia autotélica es. . . inconcebible sin un componente racionalista”. En puridad, las expresiones ‘vigencia autotélica’ y ‘vigencia de la razón’ son intercambiables. Pues “la razón tiene una propiedad constitutiva: *tiene que ser a la vez juez y parte en todo lo que hace*”. Adviértase que no se trata sólo de la razón teórica, sino también de la práctica, “del conocimiento del mundo y de la racionalidad de la acción”. Todo lo cual, a juzgar por lo que Miró Quesada escribe, está de algún modo ligado a los procesos de unificación de teorías para la comprensión del mundo natural y a la universalización de normas —posiblemente, y teniendo en cuenta los trabajos del citado autor sobre la cultura hispanoame-

ricana (o las culturas hispanoamericanas) sin perjuicio de la variedad de formas culturales.

Indiqué antes que el proyecto autotélico en la manera descrita por Miró Quesada es muy digno de ser seguido, y ello vale especialmente para la fundamentación racional de la ética. Sin embargo, las observaciones a continuación pueden no ser totalmente impertinentes.

Si se siguen demasiado al pie de la letra algunas de las propuestas de Miró Quesada puede terminarse por defender un antropocentrismo extremo. Parecerá como si el proyecto autotélico de la especie humana vaya a absorber por completo cualesquiera otros posibles "proyectos", que es lo mismo que decir cualquier otro posible "sistema de preferencias". Estoy seguro de que, por convicción racional y por temperamento personal, Miró Quesada se opondría a semejantes posibilidades de absorción. A mi entender, y como he tratado de exponerlo y fundamentarlo en otro lugar (11), cabe ser antiantropocentrista sin necesariamente dejar de ser "humanista". De hecho, creo que un humanismo verdadero y completo requiere un antiantropocentrismo.

Sería justo terminar estas páginas con un cita de Miró Quesada, puesto que, como indiqué al comienzo, estoy fundamentalmente de acuerdo con sus tesis filosóficas principales. Me permitiré, sin embargo, y excepcionalmente, terminar con una cita propia, procedente de una de las obras citadas en la última nota al pie, porque estimo que el "criterio para un sistema de preferencias" propuesto expresa algunos rasgos básicos del antiantropocentrismo aludido. Tengo fundadas sospechas de que Miró Quesada no estaría muy en desacuerdo con el criterio de referencia, e inclusive que podría incorporarlo sin dificultad a su proyecto autotélico, entre otras razones porque el criterio ofrecido no es, propiamente hablando, heterotélico, sino más bien cosmo-antropotélico. Hélo aquí.

"De varios de los puntos desarrollados en esta obra puede colegirse la idea de que la importancia que se ha concedido a menudo al ser humano en el régimen general del universo, ha sido exagerada, deformada por un ideal antropocéntrico según el cual el mundo ha sido hecho para (el ser humano) o, lo que viene a ser lo mismo para nuestros efectos, según el cual el mundo ha evolucionado física y biológicamente —y luego, social, cultural e históricamente— de tal modo que (el ser

humano) ha terminado por “imponerse” a la Naturaleza, dominándola y apropiándosela (una idea ínsita en la versión estricta del principio antrópico). Rechazo este ideal por estimar que, haya mediado una creación o, como lo conjeturo, un desarrollo físico y biológico, ello no justifica que (el ser humano) deje de ser una parte de la Naturaleza o, si se quiere, que su realidad no sea continua, y no se halle coordinada con el resto de la Naturaleza. El que en ciertos *respectos* (subrayo ahora) el ser humano esté mucho más desarrollado que otras especies, inclusive algunas biológicamente muy próximas a él, no le otorga derechos para imponer sus apetencias de dominación sin límites. *Por el contrario* (subrayo de nuevo): las estructuras culturales que ha ido creando en el curso de la historia y el desarrollo de sus potencias racionales le imponen ‘obligaciones’. La cláusula ‘Para nosotros, los seres humanos. . .’, que hasta ahora ha sido repetidamente usada, consciente o inconscientemente, puede reformularse del siguiente modo: ‘Para nosotros, los seres humanos, en tanto que coexistimos y convivimos con el resto de la Naturaleza. . .’ El cumplimiento de la ‘obligación’ aludida no es incompatible necesariamente con el desarrollo máximo de las estructuras culturales —las cuales incluyen la invención y uso de recursos tecnológicos. No es necesario, ni inconveniente, que el hombre vuelva a la Naturaleza en el sentido de hacerse menos civilizado o más ‘primitivo’, y, sobre todo, de hacerse menos ‘racional’. Una vez más, los posibles males de la cultura y de la racionalidad pueden curarse con una cultura y una racionalidad aún más completas”.

Pero, ahora que se me ocurre —y ello me permitirá no terminar con una cita propia ¿no es esto justamente lo que un proyecto autotélico presupone?

Ser, como Miró Quesada escribe “*el Denkbeamte* de la humanidad puede concordar con ser un funcionario —digamos, un “honesto empleado”— del cosmos.

NOTAS

- (1) Francisco Miró Quesada, “Hombre, Naturaleza, Historia. El problema de una fundamentación racionalista de la ética”, en prensa.
- (2) Además del largo trabajo mencionado en la nota 1, hay que agregar, en orden cronológico: *Apuntes para una teoría de la razón* (Lima, 1963): “Metateoría

y razón". *Cuadernos de Filosofía* 10 (1968): "Razón y Mito", *Scientia et Praxis*, 9 (1975): "Critique de la raison économique" *Coloquio organizado por el Instituto de Ciencias Económicas Aplicadas* (París, 1976): "Razón y dialéctica", *Escritos de filosofía* (Buenos Aires, 1981).

- (3) F. Miró Quesada, "A rationalist Interpretation of Analytic Philosophy" (trad. P. Cohn) en Cohn, P., *Transparencies: Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press), pp. 97-103.
- (4) Véase Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana* (Madrid: Alianza Editorial, 1978), 1.2, 1.3, 1.6, 2.7.
- (5) "Razón y mito" (Cf. Nota 2), p. 85.
- (6) Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (Madrid: Revista de Occidente, 1940). En *Obras completas*, V. 383-392.
- (7) "Razón y mito", *loc. cit.*
- (8) Cf. "Hombre, Naturaleza, Historia. El problema de una fundamentación racional de la ética", especialmente la sección titulada: "De cómo y cuándo la situación resulta más complicada de lo que usualmente se supone".
- (9) Todas las citas de Miró Quesada de aquí en adelante proceden de su trabajo "Hombre, Naturaleza, Historia. El problema de ...".
- (10) Cabe rastrear, en distintas formas y hasta con distintos supuestos, algunas de estas ideas en mi libro *El hombre en la encrucijada* (1952), trad. inglesa con algunos cambios: *Man at the crossroads* (1957), reedición con otros cambios más fundamentales (pero sin las extensas "Notas" al final de cada capítulo que acompañan las ediciones anteriores) con el nuevo título *Las crisis humanas* (1983).
- (11) Principalmente en *De la materia a la razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 156-189 y en la "Introducción: hacia una noción de "ética" a *Ética Aplicada* (en colaboración con P. Cohn) (Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 11-40.

HECTOR-NERI CASTAÑEDA
Universidad de Indiana

MIRO QUESADA, KANT Y LO SINTETICO A PRIORI

Las proposiciones aritméticas son sintéticas a priori: he aquí una doctrina central en la ontología y epistemología de Kant (1).

Francisco Miró Quesada la ha estudiado en tres artículos valiosos e iluminantes (2). Declara que aunque los argumentos del propio Kant son un fracaso palpable, sin embargo los teoremas de Gödel sobre la incompleción de la aritmética revelan en ésta una dimensión sintética a priori. Yo encuentro en esos estudios un desarrollo temático interesante.

En el primer estudio Miró Quesada muestra una preocupación estrictamente lógica, criticando a Kant por su argumentación "psicologista". En los estudios posteriores adopta francamente una postura, que aunque no la llama "psicologista", yace rotundamente dentro del marco epistemológico original de Kant.

En el tercer estudio Miró Quesada formula un concepto muy fuerte de lo sintético: cada axioma independiente es una proposición sintética. Por supuesto, hay aquí campo amplio para la estipulación y para las disputas verbales. De todos modos, disponemos de dos temas centrales: (I) la doctrina de Kant, sus concepciones y sus argumentos. (II) la situación axiomática y la estructura lógica de la aritmética producida por Gödel.

Mi propósito principal en este ensayo es expresar mi admiración

por la penetración filosófica de Miró Quesada al poner de manifiesto ese aspecto sintético de la aritmética. Registro aquí algunas reflexiones sobre el pensamiento de Miró Quesada sobre los temas (I) y (II). Lo acertado en Miró Quesada brilla más cuando se lo contempla dentro de un marco que generaliza el concepto de analítico y se recorta su concepción de lo sintético.

I. LAS PROPOSICIONES ANALITICAS DE KANT: ELUCIDACION Y GENERALIZACION

1. *Sujeto y predicado*

Miró Quesada dice:

“Kant define el juicio analítico como *aquel en el cual el predicado pertenece al sujeto*. La falta de precisión se debe a la terminología conjuntista de que disponemos hoy día. Pero es perfectamente claro que Kant se refiere a la comprensión o intención de los conceptos sujeto y predicado” (KPVM, 326).

Continúa Miró Quesada su elucidación conjuntista de la fórmula kantiana y concluye: “Una interpretación más general es ésta: el conjunto de notas del predicado (la comprensión del predicado) es subconjunto del conjunto de notas del sujeto (la comprensión del sujeto)” (*Ibid.*, 326, n. 10). Ilustra con el juicio: “Todo limeño es peruano”. En esto sigue a Kant, quien da un ejemplo del mismo tipo: “Todos los cuerpos tiene extensión”.

Este principio del tratamiento del problema del juicio analítico en Kant me provoca las siguientes reflexiones.

Primero, la referencia a conjuntos de propiedades o notas, las del sujeto, teniendo como subconjunto el de las notas del predicado tergiversa la temática de Kant. Como muy bien lo dice Miró Quesada, Kant está tratando de intenciones o comprensiones de conceptos; pero no en sus relaciones conjuntuales, sino en sus relaciones predicacionales. Su dominio de discurso son los posibles contenidos, o acusativos, de los actos de pensamiento, o si se prefiere, los enunciados, o acusativos, de los actos de palabra (speech acts). (A pesar de lo que dice Miró Quesada (p. 326) el vocablo ‘enunciado’ es tan vago como

'proposición' y como 'juicio'). Lo que se piensa es que tales o cuales objetos tienen ésta o aquella propiedad, o nota. La infinitud de los conjuntos de las notas que posee un objeto real imposibilitan al que se piensa en ese conjunto *en propia persona*. Tiene que pensárselo mediante una representación finita. Esto es precisamente lo que se logra con el concepto que sirve de sujeto. Cuando pienso *Mi distinguido y querido amigo, Francisco Miró Quesada, es un brillante filósofo* pienso en la persona misma, y a esa persona le atribuyo el ser un brillante filósofo. Por supuesto, como lo que pienso es verdad, el conjunto infinito de las propiedades de mi distinguido y querido amigo Francisco Miró Quesada subsume el conjunto de propiedades que entran en ser un filósofo brillante. Pero esta verdad es meramente equivalente, no idéntica, a la verdad que yo pensé. Obsérvese cómo para pensar en los conjuntos de propiedades o notas tengo que pensarlas determinadas por su posesión por el sujeto, esto es, como dice Kant, por su pertenencia al sujeto (3).

Segundo, por supuesto Miró Quesada no está examinando la teoría kantiana del pensar. Está concentrado sobre aspectos semánticos, y ontológicos, de lo pensable. Por tanto, no hay en principio nada grave en explicar la verdad de una proposición, o juicio, (A) $S \text{---} es \text{---} P$ en términos de la verdad de la proposición (M) *el conjunto de notas de P es un subconjunto del conjunto de notas de S*. ¿Y cómo explicamos la verdad de esta proposición? Indudablemente por el mismo método. Pero ¿cuáles son el conjunto de notas del conjunto de P y el conjunto de notas del conjunto de notas de S? Evidentemente, un conjunto es un objeto o individuo, y tiene sus notas. Naturalmente, uno puede adoptar una teoría T^a de la aglutinación (*a bundle theory*) para la individuación de los conjuntos y una teoría sustratista T^s para explicar la individuación de los objetos físicos. Con las teorías T^a y T^s en la mano uno puede explicar a la vez la analiticidad de A y la analiticidad de M en términos de la mera verdad de M.

En suma, si Kant necesita la complementación conjuntista que propone Miró Quesada, éste necesita la suplementación de la analiticidad de las proposiciones del tipo M, con su fundamentación ontológica —acaso las teorías T^s y T^a .

Tercero, Miró Quesada no observa que Kant comete un error, comprensible en su tiempo, pero en todo caso muy serio, al no distin-

guir entre un juicio singular, de la forma (s). El *S es P*, un juicio universal, digamos (A) *Todo S es P*, y un juicio particular, de la forma (I) *Algunos Ss son Ps*. Supóngase que el predicado pertenece al sujeto, que (notas de P) es un subconjunto de (notas de S). Entonces, A es, palpablemente, necesariamente verdadera y, por tanto, un buen candidato para ser analítica. Por otra parte, S e I pueden ser falsas, y por tanto, no podrían ser analíticas. Todo depende de si la cópula 'es' conlleva la afirmación de existencia. Para ilustrar, *El actual rey de Francia es rey* es un sentido Kantiano, meinongiiano, verdadero, y necesariamente, si 'es' no implica existencia. De otra parte, si 'es' involucra existencia, entonces como decía Bertrand Russell, la proposición es falsa (4) Kant está a punto de reconocer la necesidad de dos cópulas en su crítica al argumento ontológico, cuando afirmó palmariamente que toda proposición existencial es sintética (A 597–603=B625–631). Hay aquí un problema serio para Kant. Aceptó tranquilamente la silogística aristotélica, en la cual el sujeto tiene presuposición existencial; sin embargo, necesita reconocer predicaciones en las que los sujetos no existen (5).

Cuarto, tal vez la concepción kantiana de que toda proposición tiene la forma sujeto-predicado pueda defenderse conforme a las propuestas de Fred Sommers (6). De todos modos queda el problema de la sinteticidad de las proposiciones singulares entendidas con presuposición existencial.

Quinto, lo mejor es pasar por alto la referencia al sujeto y al predicado y considerar lo que Kant llama el criterio de las verdades analíticas. Efectivamente, Miró Quesada hace esto. Menciona el "prejuicio, imperante en su época (de Kant), de que toda proposición tiene estructura predicativa." (Ibid, 329). Pasa inmediatamente a la exposición de Quine sobre la analiticidad.

2. *Implicación de contradicción*

Kant explica (A 150–153= B189–192) que "el principio de [no] contradicción debe reconocerse como el principio de todo conocimiento analítico, siendo universal y completamente suficiente" ;Qué quiere decir esto? Antes de dar mi respuesta, veamos qué hace Miró Quesada. Inmediatamente de la cita precedente dice:

"La definición kantiana (de la inclusión del sujeto en el predicado)

corresponde a lo que Quine llama proposición analítica de segunda clase, que es la proposición cuya verdad necesaria deriva del empleo de una sinonimia. . . la de primera clase, que es la proposición que Quine llama lógica y Carnap analítica. . . (KPVM, 329)

A mí me parece que esto es *parte*, una parte, de lo que Kant de algún modo tenía en mente. Kant, me parece a mí, pensaba como analítica una proposición que es verdadera *ex vi terminorum*, esto es: simplemente por la fuerza ontológica de sus nociones componentes, o, si se quiere, por la fuerza semántica de las expresiones que entran en las oraciones que la formulan. La analiticidad depende de significados. A esto apuntan Quine y Miró Quesada con la adición de la sinonimia a la lógica. Pero sucede que la sinonimia no agota las relaciones entre significados. Como sabemos, gracias a las investigaciones de W.E. Johnson (7), hay relaciones de significado que involucran la implicación de algo genérico por algo específico subordinado, sin que medien expresiones sinónimas. Por ejemplo, sería contrario al espíritu de la teoría kantiana de los conceptos (como yo la entiendo) el no clasificar las proposiciones siguientes como analíticas:

- (1) Todo lo que es rojo es coloreado (tiene color).
- (2) Ninguna mancha pura y exclusivamente roja es verde.
- (3) Lo que es escarlata es rojo.

Palpablemente, no hay expresiones que denoten la diferencia específica que añadida a lo coloreado dé lo verde. Tampoco hay diferencia específica distinta de lo escarlata mismo que agregado a lo rojo dé lo escarlata. Aquí estamos tratando de propiedades determinadas, en la terminología de Johnson, que son a la vez lo específico y lo diferencial dentro de los determinables que lo subsumen.

Necesitamos, por tanto, reconocer que a veces no hay sinonimia, sino implicaciones garantizadas o bien por postulados semánticos (*meaning postulates*) o bien por reglas de inferencia material.

La interpretación más favorable de la explicación kantiana de lo analítico es la siguiente:

(K.C.) Una proposición P es *autocontradictoria*, si y sólo si de P implica alguna proposición de la forma "q & ~ q" de acuerdo sola-

mente con principios lógicos y con las reglas semánticas (y ontológicas) que gobiernan los términos que componen P. Una proposición es *analítica*, si y sólo si $\sim P$ es autocontradictoria, o si P es la negación $\sim Q$ de una proposición autocontradictoria Q.

La interpretación (K.C) de lo analítico en Kant difiere de la propuesta arriba citada que propone Miró Quesada no sólo en el aspecto mencionado. Difiere también en otro aspecto muy importante. Miró Quesada, siguiendo a Quine, un opositor acérrimo de la lógica que no sea la funcional del primer orden, ha fijado esta lógica como marco lógico dentro del cual determinar lo analítico. No hay en (K.C) tal restricción. Lógica de segundo, o cuarto orden, lógica modal, deóntica, epistémica, etc. quedan al alcance de la mano. Como ilustración considérese la analiticidad de *Si Carlos Alchourrón debe profesionalmente leer XXX y YZZ, entonces Carlos Alchourrón debe leer XXX*. Esta requiere evidentemente un principio de distribución de la obligación profesional en cuestión sobre la conjunción. La lógica de primer orden no basta y es dudoso que haya una definición de 'obligación' que ofrezca una sinonimia útil (8).

En efecto, podemos abreviar la frase de acuerdo con principios lógicos y las reglas semántico (-ontológicas) que gobiernan los términos en P' en la frase '*la lógica de los términos en P*'.

Todavía hay una región de incertidumbre fundamental. Podemos suponer una lógica clásica, una lógica intuicionista, relevante, etc. O sea, pues, los mecanismos de implicación constitutivos de los términos de una proposición son de dos clases: (i) los principios puramente lógicos, incluyendo todas las lógicas modales que sean pertinentes, y (ii) las reglas de los predicados y operadores sobre individuos que entran en juego. Esto es parte del *holismo semántico* que yo encuentro en Kant.

En resumen, en contraste con Miró Quesada (y Quine) estamos considerando analiticidades de órdenes superiores al segundo. De una parte, no nos quedamos afijados al cálculo funcional de primer orden con identidad. De otra parte, no nos limitamos a reconocer la contribución semántica de las definiciones explícitas, sino que incluimos la contribución semántica de las definiciones recursivas, condicionales, inductivas, etc. Reconocemos también la contribución semántica de las

definiciones implícitas por medio de postulados semánticos.

3. *Proposiciones aritméticas*

Consideramos las proposiciones aritméticas desde el punto de vista de (K.C). Examinemos un ejemplo:

$$(4) 5 + 7 = 12$$

¿Es (4) una proposición analítica? Para contestar a esta pregunta necesitamos saber de qué proposición estamos hablando. Para esto necesitamos especificar los significados de todos los términos en la fórmula (4). Suponemos que los signos y los numerales tienen su sentido normal. ¿Cuáles son esos sentidos normales? Una parte de la respuesta a esta pregunta es clara: los significados de los términos de (4) están determinados en parte, por (L) los principios de la lógica que adoptemos. Supongamos que esa lógica es lo que Quine, con Miró Quesada, llama "lógica": la del primer orden con identidad. Otra parte es clara: la parte específica de los conceptos aritméticos: (P) los axiomas de (Dedekind y) Peano, [D (+)] la definición de suma, y [D (1,12)] las definiciones de los términos singulares de '1' a '12' presupuestos por (4). Esto es, la proposición (4) es un entrecruce de arcos de implicación dentro de la estructura $L-P-D(+)-D(1,12)$. Una idea, sugestiva pero incorrecta sería representar a la oración (4) como meramente el consecuente último de un condicional implícito, a saber:

$$(5) L \rightarrow (P \rightarrow (D (+) \rightarrow (D (1,12) \rightarrow (7 + 5 = 12))))).$$

Por supuesto, tomar a (4) como una abreviación de (5) nos llevaría a un regreso al infinito (9). La idea esencial que investigamos no es la de analiticidad en el sentido de analizar o proveer un análisis reductivo de significado, sino de evaluación semántica. La idea es clara: los antecedentes de (5) formulan las condiciones semántico-sintácticas que gobiernan el sentido del consecuente, de modo que la verdad y la analiticidad del consecuente es en el fondo la verdad y analiticidad de todo el condicional. La situación es semejante a la propuesta, arriba tratada, de Miró Quesada de que la analiticidad de la forma $S-es-P$ se determine mediante la verdad de la forma correspondiente $\{notas\ de\ P\}$ es un subconjunto de $\{notas\ de\ S\}$.

Hay, sin embargo, un defecto grave en (5). No toda la lógica adoptada puede funcionar como antecedente. Parte tiene que funcionar como principio de inferencia: de movimiento de premisas a conclusión. Lo mismo sucede con algunas definiciones. En efecto la definición corriente de '+' es recursiva, esto es, consiste en un par de reglas condicionales de sustitución. Sería más perspicuo representar la fórmula determinante de la analiticidad de (4) como:

$$(4^*) \quad L(A) \rightarrow_{L^* (7 + 5 = 12)} (P(A) \rightarrow (7 + 5 = 12)).$$

donde $L(A)$ es el conjunto de los axiomas lógicos adoptados, $P(A)$ el conjunto de los axiomas genuinos de Peano y Dedekind, y el índice ' $L^* (7 + 5 = 12)$ ' adjunto al primer conectivo señala que toda la evaluación conforma con la lógica *de* (L^*) todos los términos de $7 + 5 = 12$.

4. Modelos semánticos formales

Evidentemente algo así como (4*) es lo que tenemos que modelar para determinar la analiticidad de (4). Tal es precisamente lo que sucede. Se la modela *dentro* de un modelo de los axiomas de Dedekind-Peano. O sea, pues, los dos antecedentes de (4*) se presuponen modelados.

II. LA CRITICA CONSTRUCTIVA Y LA INTUICION DE MIRO QUESADA

1. La doctrina expuesta en KPVM

En KPVM (330ff) Miró Quesada censura a Kant por sus argumentos psicológicos en defensa del carácter sintético de la proposición $7 + 5 = 12$. Afirma que dada la interpretación conjuntista de los números y de sus operaciones, "la proposición" $7 + 5 = 12$ " se prueba analíticamente" (p.332). Sin embargo, pasa pronto a explicar "lo sostenible de las tesis kantianas" (pp. 332-336).

El argumento que ofrece Miró Quesada es una admirable convergencia de dos teoremas de Kurt Gödel. Por una parte, Gödel demostró la completación o completitud, del cálculo funcional de primer orden (10). Esto quiere decir que todas las verdades analíticas del primer

orden son las que expresan fórmulas cuyas interpretaciones todas, en los modelos formales en que las operaciones lógicas se mantienen constantes, son verdaderas. Por otra parte, Gödel demostró que hay fórmulas en un lenguaje formal en que se representa la aritmética de Peano que, mediante una interpretación meta-lingüística, dicen de sí mismas que no son demostrables ni tampoco lo son sus negaciones. El núcleo de la demostración de Gödel consiste en su construcción de un mapa de la sintaxis de ese lenguaje sobre la interpretación aritmética.

Por tanto esas fórmulas no demostrables expresan proposiciones al efecto de que ciertos números están en ciertas relaciones. Estas proposiciones son pues verdaderas, pero indemostrables a partir de los axiomas de Peano (11). Esas son las proposiciones que Miró Quesada llama sintéticas a priori. Son sintéticas porque no son teoremas en ese lenguaje que formula la aritmética de Peano, y, a priori porque la construcción meta-lingüística las muestra verdaderas.

Miró Quesada arguye correctamente (pp. 334-336) que en el argumento meta-lingüístico, Gödel no utiliza ninguna sinonimia, aunque usa ciertas equivalencias. Concluye Miró Quesada con la tesis general:

“El hecho de que un sistema formal sea incompleto, significa que, *en relación a dicho sistema*, existe por lo menos una proposición sintética a priori” (p. 337; el énfasis es mío).

Este texto pareciera relativizar lo sintético a priori a un sistema de formalización.

La situación que Gödel ha revelado es esencialmente como la describe Miró Quesada. Gödel mostró que en un sistema formal S que contiene una formalización de la aritmética de Dedekind-Peano hay fórmulas G tales que ellas o las fórmulas

$$L(A) \rightarrow_{L^*C(G)} (P(A) \rightarrow G)$$

tienen interpretaciones verdaderas en todos los modelos de S . La fórmula $\sim G$ tiene interpretaciones verdaderas en algunos modelos. Como G es verdadera, G vale en todos los modelos normales de S . Esto es lo que establece la construcción C de Gödel. La construcción C produce un recorte de los modelos de modo que la fórmula.

$$L(A) \rightarrow_{L^* C(G)} (P(A) \rightarrow G)$$

es verdadera en todos sus modelos. Entonces G es analítica en el metalenguaje de S que incluye tanto a C como una imagen de S . Lo sintético a priori en S es, pues, analítico en una extensión apropiada de S .

La relativización de lo sintético a priori que promueve Miró Quesada introduce, desde luego, un cambio drástico en la concepción kantiana. Kant veía lo sintético y lo a priori desde una posición holista. En este sentido la victoria que le entrega Miró Quesada le hubiera parecido un tanto pírrica.

2. *La doctrina expuesta en KPSMP*

En este estudio Miró Quesada extiende su concepto de lo sintético. Un argumento (p. 9) defendiendo que la operación de sucesor de un número es sintética parece retornar al punto de vista de Kant, que en KPVM había sido rechazado como psicologista. Kant mismo (A 142= B181) afirma el carácter sintético de la operación $+ 1$. No estoy seguro de entender la motivación de Miró Quesada. Acaso ve los axiomas de Peano como sintéticos, porque no entran en definiciones explícitas. Más adelante (p. 11) dice que las proposiciones de incompleción que Gödel ha construido no son analíticas en el segundo sentido de Quine. Si esta conjetura es correcta, ya arriba en la Parte I la hemos puesto de lado.

En este trabajo Miró Quesada es muy claro y firme en su relativización de lo sintético:

“Of course, the synthetic aspects of a *theory* can depend on the language in which the theory is developed; when a theory is represented by another one, developed in another language some of its synthetic aspects may disappear in the new version (p. 10; el énfasis es mío).

El retorno al “psicologismo” de Kant es visible en la tesis de que la teoría de los conjuntos es sintética (12):

“The synthetic aspects of set theory are readily discovered in its

axioms: the axiom of infinity and the replacement axiom are *obviously* synthetic. The first. . . to *conceive* an infinite set one must apprehend, in a single *mental act*, a *totality* considered as a unity. . . Concerning the axiom of replacement its synthetic aspect. . . is very clear: it consists in the fact that if, in a function the arguments are sets, then the values constitute a set. The *synthesis* is made when *one passes* from the values to the set that contains them” (p. 10; el énfasis es todo mío).

Miró Quesada continúa su exposición con la tesis de que el *concepto* de conjunto es sintético. La razón es la necesidad de actividad mental para unificar los elementos. Evidentemente, aquí se trata de un tema distinto. De un costado, lo sintético de los conceptos es cosa diferente de lo sintético de las proposiciones. En aquellos el asunto es su funcionamiento en el pensar; en los segundos la cuestión es su evaluación como verdadera y la necesidad de esta evaluación. De otro lado, esta evaluación es independiente de cómo se la piense. Esta intuición valiosa de KPVM debe mantenerse.

3. “Sobre los juicios sintéticos a priori”

Aquí Miró Quesada ofrece un resumen de su argumento sobre los teoremas de Gödel como estableciendo proposiciones sintéticas a priori. La novedad más importante de este artículo yace en la tesis de que axiomas independiente son sintéticos:

“El concepto de “independencia” permite encontrar un criterio de sinteticidad en relación a los axiomas de una teoría. En efecto, si se demuestra que un axioma es independiente se debe poder dar una interpretación de los modelos tal que el axioma independiente sea falso mientras que todos los restantes son verdaderos. En consecuencia un axioma independiente no puede ser analítico” (sección 3).

No capto este razonamiento. Los axiomas funcionan como postulados semánticos (*meaning postulates*, como decía Carnap). Ellos dan una definición implícita de los términos primitivos de la teoría. Pertenecen no a la lógica general, sino a la lógica especial L^* de tales conceptos primitivos. Una vez introducidos, ellos determinan una demarcación del dominio de modelos de la teoría. La independencia del axioma no

tiene nada que ver con lo sintético de las proposiciones con términos por él gobernados. La independencia tiene que ver con la no redundancia semántica del axioma.

Tratemos de este asunto. Supóngase que un gramático propone la siguiente definición recursiva, con tres cláusulas independientes:

(Def. Adv.) Una expresión E es un *adverbio en una oración S* [en español], en los siguientes casos y solamente en ellos:

- (1) en S E modifica a un verbo;
- (2) en S E modifica a un adjetivo;
- (3) en S E modifica a un adverbio.

Hay aquí tres reglas de sustitución local. Ellas definen juntas un sentido de la palabra 'adverbio', el cual podemos especificar escribiendo 'adverbio-123'. De ellas se puede derivar el siguiente teorema:

- (4) Un adverbio-123 en oración S modifica a un verbo o a un adjetivo o un adverbio de S.

Evidentemente las tres reglas son axiomas semánticos independientes.

Esto no implica que (4) sea sintética. Al contrario, el teorema (4) es una verdad necesaria de la gramática española, haya o no haya adjetivos, verbos o adverbios. Cada regla implica la posibilidad de una clase de adverbios-123. Esta posibilidad es analítica. Si dejamos de lado la regla (1) la proposición *Hay adverbios que modifican a verbos* es falsa, necesariamente falsa en efecto. Lo que sucede es que ahora usamos el vocablo 'adverbio' con un significado diferente: estamos ahora usando la palabra 'adverbio-23'. El axioma (1) no es ni contingente o sintético con respecto a 'adverbio-123' ni con respecto a 'adverbio-23'.

III. CONCLUSION

Miró Quesada ha propuesto una visión jerárquica y relativizada de lo sintético a priori. Aunque no tiene mucho que ver con Kant, es una visión valiosa, excitante. Abre nuevas vistas. Ciertamente es válida especialmente para la lógica y las matemáticas. Le asigna niveles sintéti-

cos a la lógica dentro de una jerarquía de analiticidades. Esa visión jerárquica es más rica y útil si se la generaliza y se la concibe, como hemos indicado, poniendo dentro de lo analítico todo lo semántico, cualquiera que sea su forma sintáctica: definiciones explícitas por supuesto, pero también definiciones condicionales, recursivas, implícitas, etc.

El retorno de Miró Quesada a los aspectos epistemológicos de Kant es también prometedor. Hay que mantenerlos, sin embargo, cuidadosamente separados de los aspectos deductivos, sobre los cuales basa inicialmente Miró Quesada su caracterización de lo sintético a priori y su argumento de que éste se da en la matemática.

NOTAS

1. E. Kant., *Kritik der Vernunft*, traducida por Norman Kemp Smith, en *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (London: Macmillan & C. Ltd., 1963). Será citada en la forma usual, mediante una ecuación de las páginas de la primera (A) con las de la segunda (B) edición.
2. Francisco Miró Quesada, "Kant y el problema de la verdad matemática", *Cuadernos de Filosofía*, (que será citado como KPVM): "Kant and the Problem of Synthetical Mathematical Propositions", (a citarse como KPSMP): "Sobre los juicios sintéticos a priori", (a citarse como SJSA).
3. Sobre la necesidad de reconocer que los acusativos del pensar son complejos estructurados del concepto, propiedades, intenciones, o comprensiones — como los *Gedanke* de Gottlob Frege más bien que las proposiciones singulares o individuales de Bertrand Russell—, véase el apéndice a mi "Direct Reference, the Semantics of Thinking, and Guise Theory (Constructive Reflections on David Kaplan's Theory of Indexical Reference)", en Joseph Almog, John Perry, y Howard Wettstein, comps., *Themes of Kaplan* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
4. Sobre la diferencia entre una forma de predicación existencial (a la que yo llamo *consustanciación*, que hace I contingente) y otras formas de predicación, incluyéndose una forma interna, que hace I analítica), y sobre el debate entre Alexius Meinong y Bertrand Russell sobre el cuadro redondo existente, véase mi estudio "Thinking and the Structure of the World", originalmente publicada en *Philosophia* 4 (1974): 4-40, también en *Crítica* 6 (1972): 43-81, y con revisiones menores en mi *Thinking, Language, and Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), en traducción al alemán por Helmut Pape en mi *Sprache und Erfahrung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), y con diecisiete ensayos críticos (algunos en alemán, la mayoría en inglés)

y mis respuestas (todas en inglés) en Klaus Jacobi y Helmut Pape, comps., *Das Denken und die Struktur der Welt, Castañedas epistemische Ontologie, Darstellung und Kritik* (Berlin): De Gruyter, 1989.

5. Quizás éste sea un lugar oportuno para rechazar la afirmación de Miró Quesada (y otros): "Para Leibniz toda verdad es necesaria" (SJSA nl). Leibniz reconoció enfáticamente que hay proposiciones necesarias y proposiciones contingentes. Su teoría de que en toda verdad el concepto del sujeto incluye el concepto del predicado lo condujo a tratar la predicación de la existencia como lo contingente. Esto lo nota Bertrand Russell en su *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (London George Allen and Unwin, 1900). Generalmente no se ha apreciado que esa idea conduce a Leibniz en varios momentos a flirtear con la doctrina de que la existencia es una forma de predicación —anticipando así mi doctrina de la consustanciación (véase nota 4 arriba). Entre tales momentos se encuentran las reflexiones recordadas en el *Discurso de metafísica* Secciones 8 y 13, y las reflexiones sobre el contraste entre las proposiciones existenciales y las esenciales en las *Generales inquisitiones de analysi notium et veritatum*, en Louis Couturat, *Oposcules et Fragments inédits de Leibniz* (Hildesheim: fotocopia del original de 1903, Olms, 1966): 356-399. Véase Héctor-Neri Castañeda, "El concepto de existencia de Leibniz en 1686" por aparecer en el volumen de ponencias del Tercer Congreso Internacional de Filosofía de México, comp. Enrique Villanueva.
6. Véase Fred Sommers, "The Calculus of Terms", *Mind* LXXIX 91970); 1-39, y su *The logic of natural language* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
7. Véase W.E. Johnson, *Logic, Part. I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), Ch. XI.
8. Por ejemplo, la "definición" utilitarista de lo obligatorio moral o respeta la distribución a través de la conjunción. La obligación de hacer A&B, identificada con el hecho de el hacer A&B produzcan consecuencias con mayor valor (placer, felicidad, etc.) que otras alternativas, no garantizan que esto sea el caso en el hacer A. Véase Héctor-Neri Castañeda, "Ought, Value, and Utilitarianism", *American Philosophical Quarterly* 6 (1969): 257-275.
9. Esta propuesta tiene la misma circularidad de la propuesta original de Hans Kelsen en su *Teoría general del derecho* de considerar a los enunciados específicos de obligación legal como consecuentes de condicionales cuyo primer antecedente es la constitución, siguen los códigos, los reglamentos, etc. La propuesta puede valer dentro de la pragmática de las declaraciones de obligación, pero no como explicación semántica o lógica.
10. Kurt Gödel, "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 35 (1930): 349-360.
11. Kurt Gödel, *On formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems* (Edinburgh and London: transl. B. Meltzer, Oliver

& Boyd, 1962).

12. Yo estoy en favor de que se considere lo a priori, *psicológicamente*, esto es, epistemológicamente. Véase mi “‘ $7 + 5 = 12$ ’. As a Synthetic Proposition”, *Philosophy and Phenomenological Research* 21 (1960): 141-158.

ALBERTO CORDERO
Queens College City University of New York

LA RAZON SIN TEORIA

Mis primeros seminarios con Francisco Miró Quesada tuvieron por tema un punto que ambos consideramos urgente sin reservas posibles: la razón. Principiaban los años setenta, el lugar era Cayetano Heredia y en el mundo la mayoría de los intelectuales parecían convencidos de que no puede hablarse con propiedad de la razón, pero la Universidad acogía con entusiasmo mediterráneo urgencias como la nuestra y la pasión lúcida de Miró Quesada era contagiosa. Han pasado varios años, el tema de la razón es más evitado que nunca. Sin embargo, en no poca medida gracias a esos seminarios, sigo pensando que la salvación del concepto de conocimiento objetivo es el reto contemporáneo más importante.

1. Miró Quesada y la dinámica de la razón

Tradicionalmente se ha entendido por "razón" la facultad que permite fundamentar el conocimiento objetivo. Hoy en día las cosas son diferentes; la lógica, considerada por más de dos mil años como una disciplina que nos revelaba de manera evidente los principios supremos de la razón humana, pareciera haberse transformado en un conjunto de teorías sin unidad ni necesidad. La lógica, se dice, ha perdido su universalidad, su necesidad y su suprahistoricidad (1).

Miró Quesada discrepa (2). La devaluación del concepto de razón, sostiene, es un resultado artificial producido por el celo excesivo con el cual los filósofos consideran las diferencias existentes entre los dis-

tintos sistemas lógicos contemporáneos. Las semejanzas entre los diversos sistemas de lógica, observa Miró Quesada, son sin embargo asombrosas en términos de compatibilidades, principios comunes y tendencias análogas, enfatizando el carácter unitario de los resultados de la investigación metateórica, a los que añade su propio análisis del desarrollo de la lógica. La historia, afirma, lejos de fundamentar una tesis escéptica, confirma la unidad, necesidad y universalidad de los principios de la razón. Lo que pone en evidencia principios fundamentales como los de identidad, no contradicción, transitividad de la implicación, entre otros, es la existencia de una estructura de valor necesario y universal del conocimiento humano, que no puede constituirse sin someterse a ella.

En el nivel lógico, nos dice Miró Quesada, la historia muestra sin duda que puede haber evidencias engañosas, pero muestra también que la única manera de detectar el engaño es mediante la utilización de principios como el de no contradicción, de cuya evidencia no puede dudarse. Conforme la razón va abarcando conjuntos cada vez mayores de conocimientos, va tomando mayor conciencia de cuáles y cómo son estos principios, “distinguiendo los principios realmente universales de los más restringidos y de los que sólo eran productos de extrapolaciones infundadas” (3). Pero también va descubriendo nuevos principios, como por ejemplo el de constructividad. Va generalizando los principios originarios, “avanzando sin término en su esfuerzo por fundamentar nuestros conocimientos científicos”. Un aspecto fundamental de la razón es pues, según Miró Quesada, cierto desarrollo histórico “dentro de un marco característico que es el sello de la racionalidad”.

Una tensión aún no resuelta

Mi opinión es que Miró Quesada le concede al problema de la razón la importancia correcta. Me parece particularmente profunda su observación de que el avance histórico de la razón ocurre mediante la utilización de evidencias del nivel más profundo por parte de los protagonistas de turno. En particular, comparto con Miró Quesada la tesis de que en la conexión entre los antiguos principios y los nuevos, “se encuentra una dinámica coherente que se va constituyendo, no al azar, sino de acuerdo con lineamientos íntimamente vinculados entre sí, que se orientan según vectores definidos” (3). Y estoy totalmente de

acuerdo que la existencia de un núcleo de principios lógicos es un punto de apoyo crucial en el avance de la razón y la objetividad.

Nuestra posible discrepancia radica en cómo se ha de interpretar, por una parte, la pertinencia específica de la razón lógica para entender la ciencia contemporánea y, más en general, la expansión histórica de la razón. Especialmente problemática me parece la idea de Miró Quesada de que esta “expansión se hace *dentro de un marco característico que es el sello de la racionalidad*” (El subrayado es mío).

¿Qué ha de entenderse exactamente por semejante marco? ¿En qué sentido es histórica la razón? ¿Es el avance de la razón el resultado de una expansión racionalmente interna o de la operación de una realidad transhistórica? Miró Quesada especifica claramente que sus investigaciones sobre la razón se encuentran aún en proceso de desarrollo. Sin embargo, su filosofía de la ciencia muestra una tendencia bastante definida hacia el realismo metafísico.

En el nivel general las tesis principales de Miró Quesada son las siguientes:

- T1: La razón es el fundamento de la objetividad del conocimiento científico.
- T2: Existe una unidad de facto, tanto en las lógicas contemporáneas, como en la historia de la lógica desde la Antigüedad hasta nuestros días.

A un nivel más específico, la filosofía de la ciencia de Miró Quesada sugiere una extensión logicista-esencialista de estas dos tesis, cuyos elementos fundamentales parecieran ser los siguientes:

- T3: La “razón lógica” (esto es, la razón revelada por la disciplina conocida como la lógica) es el órgano fundamental de la razón científica.
- T4: Los principios de la lógica son de carácter necesario y universal.
- T5: Existe un núcleo invariante (“esencial”) de principios lógicos necesarios y universales.

Me apresuro a admitir que esta sistematización es de mi propia

cosecha, pues es claro que corresponde a lo sumo a una *tendencia* en una obra aún en vigoroso desarrollo. Es un hecho que, tanto en su obra como en el diálogo, Miró Quesada deja abiertas un cierto número de posibilidades interpretativas dentro del marco más general constituido por T1 y T2.

Estando en completo acuerdo con Miró Quesada en relación con T1 y T2, y estando la teoría que nos ocupa en proceso de desarrollo al momento de realizarse este homenaje, mi propósito en este trabajo es explorar los alcances y límites de la tendencia representada por el marco más específico de T3, T4 y T5. *Repito* que no es ésta la única tendencia en la obra de nuestro pensador, sino tan sólo una tendencia puesta de manifiesto con particular intensidad en los escritos de los últimos quince años. Mi método será como sigue: en primer lugar, trataré de evaluar T3, T4 y T5 en relación con el objetivo fundamental de la filosofía de la ciencia de Miró Quesada, esto es, entender lo que está ocurriendo en el moderno conocimiento científico; en segundo lugar, trataré de realizar una evaluación análoga con respecto a su antropología filosófica. Sostendré que el marco logicista constituido por T3, T4 y T5 es en último análisis contrario al objetivo de entender la ciencia contemporánea, a diferencia de la antropología antiesencialista de Miró Quesada, la cual —según trataré de mostrar— contiene sugerencias particularmente profundas acerca de cómo salvar la posibilidad del conocimiento objetivo.

Algunas preguntas

Cabe preguntarse, ¿qué lleva a Miró Quesada a enfatizar la importancia de la razón lógica en el sentido de T3, T4 y T5? Una meta constante de sus estudios del conocimiento ha sido comprender filosóficamente la matemática y la ciencia empírica. En una época como la nuestra, en la que las formas más activas de creatividad son las de la ciencia y el cine, y en la que la vida a todo nivel depende cada vez más de los resultados de la razón científica, ya que no de la razón a secas, el ideal de comprender la razón y la ciencia no requiere de mayores aclaraciones. Por lo demás, cómo ya he aceptado, es falso que todos los elementos tradicionales de la razón hayan sido refutados.

Pero, una vez reconocidos los puntos fuertes de la meta de entender la razón, todavía queda mucho por comentar, por ejemplo, sobre

la utilidad de la *razón lógica* para comprender lo que está pasando en el moderno conocimiento científico, o sobre el carácter “necesario” de los principios lógicos: ¿Surgen acaso las grandes teorías científicas de la razón lógica? ¿Pueden ser los grandes cambios filosóficos originados a partir de las ciencias un producto de dicha razón? Y, ¿cómo se constituyen, si según sugieren muchos pensadores contemporáneos, ni estos cambios ni las nuevas teorías científicas proceden fundamentalmente de la razón lógica? ¿Son las “mejores” teorías actuales un producto de la razón o de la arbitrariedad ideológica? (4).

El tema es urgente sin reservas posibles porque lo que está en juego es el concepto mismo de esperanza racional.

2. *La dinámica de la ciencia y los límites de la lógica*

El problema con la visión logicista de la razón es que amplios sectores de la empresa cognoscitiva, muy en particular lo que es más característico de la ciencia, su desarrollo conceptual, no encuentra expresión adecuada en ella (5). Mi opinión sobre la utilidad de la razón lógica para comprender la ciencia no es, por consiguiente, particularmente entusiasta.

Algo paradójico acerca de la visión logicista de la razón es que quienes la toman en serio terminan abrazando formas radicales de escepticismo o relativismo. Si luego muchos de ellos adoptan posiciones recalitrantes “pragmáticas”, como las de Quine o Kuhn (6), una de las razones es sin duda que aun los pragmatismos más chapuceros son tablas de salvación intelectual en comparación con la razón meramente lógica. Pues es un hecho que la objetividad de las inferencias científicas se constituye cada vez más a partir de resultados específicos, de nuevos conocimientos sustantivos, exactamente del tipo que las teorías lógico-globales de la razón pasan por alto, enfocadas como están hacia inferencias formales o genéricas de uso manifiestamente secundario, en el desarrollo contemporáneo de las ideas científicas.

En efecto, ¿en qué medida nos ayuda la lógica a comprender los cambios conceptuales, las refutaciones experimentales altamente direccionales características de la ciencia contemporánea? Consideremos, por ejemplo, la celebrada tesis de Quine/Duhem acerca de la subdeterminación lógica de las teorías físicas, matriz de tantos escepticismos y

relativismos contemporáneos. Su corolario más famoso es la tesis según la cual, en las condiciones típicas en que las ciencias empíricas se enfrentan al mundo, siempre es posible mantener lógicamente cualquier enunciado o conjunto de enunciados pase lo que pase (trátese de la mecánica newtoniana, o de la afirmación de que los hipopótamos tienen cachos), simplemente a condición de reformar tan radicalmente como sea necesario el resto de los enunciados del sistema vigente. ¿En qué se fundamenta esta extravagante tesis? No ciertamente en estudios detallados de casos históricos. Tampoco en estudios de las prácticas científicas contemporáneas. Menos aún en estudios concretos de los criterios de objetividad vigentes en las ciencias. No, la base de la tesis en cuestión es terminalmente "lógico-filosófica". Una de sus implicaciones más subversivas, como se sabe, es que los experimentos cruciales no son realmente tales. Puesto que la razón lógica no permite comprender decisiones como, por ejemplo, la de aceptar el carácter crucial del experimento de Michelson-Morley en relación con el abandono de la teoría newtoniana del tiempo y el espacio, las decisiones cruciales no ocurren. Si se acepta que la razón científica es fundamentalmente la razón lógica, puesto que cualquier enunciado puede ser mantenido pase lo que pase, la dirección específica tomada por las ciencias sobre la base de la experiencia se entiende a lo sumo como pragmática: el relativismo pasa a ser racionalismo, y el pragmatismo de la peor especie, una bienvenida tabla de salvación.

No cabe duda específica alguna, sin embargo, que en las ciencias la razón tiene un campo de acción mucho más generoso que la lógica. Al menos en las ciencias naturales, lo que realmente importa no es jamás la mera posibilidad lógica de defender pase lo que pase una creencia arbitrariamente seleccionada. Por el contrario, en ellas *la decisión realmente importante concierne a las razones específicas, favorables o contrarias, aducibles en cada caso particular*. La defensa de un punto, cualquiera que éste sea, depende fundamentalmente de consideraciones específicas, que en las ciencias contemporáneas se basan cada vez más en los contenidos de éstas y menos en formas universales o esencias de algún tipo, sin que esto signifique detrimento alguno para los pocos universales lógicos que aún merecen reconocimiento científico.

Entendamos, pues, que no se trata de negar que la razón lógica sea importante, menos aún negar su existencia. En mi opinión el problema es, más bien, la excesiva pobreza de la razón lógica para entender

el desarrollo de la ciencia contemporánea. Irónicamente, la razón lógica por sí sola, lejos de ayudarnos a entender el desarrollo de la ciencia, reduce los resultados científicos a jerigonzas sin sentido.

3. *El concepto de necesidad*

Quienes dividen las proposiciones entre necesarias y contingentes, conciben la filosofía como una reflexión fundamentalmente independiente de los resultados concretos de las ciencias, las cuales no amparan necesidades sino sólo conjeturas críticas. Tradicionalmente se ha entendido por filosofía una empresa cognoscitiva independiente y superior a la ciencia empírica, capaz de fundamentar el conocimiento objetivo en términos de absolutos, proposiciones necesarias y visiones globales del mundo y de la vida.

Veamos, sin embargo, algunos de los peligros concretos de esta visión transc científica de la necesidad y, más en general, de la filosofía. Un primer problema atañe a la fundamentación de los principios y criterios en virtud de los cuales opera una filosofía así entendida. ¿En virtud de qué consideraciones han de tomarse tales principios en serio? La respuesta tradicional es que ciertos principios son claramente "necesarios". Puesto que mi propósito no es discutir el concepto de necesidad en general, me limitaré a explorar su aplicación a los principios de la razón. ¿Qué puede significar la declaración de que los principios de la razón son necesarios? Consideremos, por ejemplo, algunas posibilidades obvias en torno a T1, T2 y T3:

- a) Que la unidad histórica de la razón depende de la existencia de un núcleo de principios necesarios y universales (L_0), los cuales deben ser utilizados por todo conocimiento objetivo para poder constituirse.
- b) Que el avance histórico de la razón revela asintóticamente cuál es y cómo es realmente L_0 . Esto es, que la serie $\{L_0(t)\}$ de determinaciones históricas de L_0 (digamos, desde el descubrimiento de la lógica asertórica en la antigüedad en adelante) converge necesariamente en L_0 .
- c) Que si bien el avance histórico de la razón ocurre con la ayuda de los conocimientos abarcados por ésta, L_0 es en último término, un elemento de valor *suprahistórico*.

Mi mayor dificultad con estas ideas procede de ciertos presupuestos aparentemente implícitos en ellas: por una parte se dice que la razón es histórica; por otra parte, que L_0 existe externa y suprahistóricamente; finalmente, se presume que es posible tener algún conocimiento de L_0 . ¿Cómo pueden tener sentido simultáneamente estas tres aseveraciones?

Quizás una manera de entender la posición representada por (A), (B) y (C) es como sigue. Si el avance de la razón ha de entenderse como un avance hacia L_0 , pareciera correspondientemente necesario entender las diversas sistematizaciones históricas de la razón, $L_0(t)$, como teorías acerca de L_0 . La interpretación de L_0 depende, por supuesto, de la posición que se tome acerca de la relación entre L_0 y los agentes racionales. Si se concibe L_0 como una estructura completamente independiente de éstos, se adopta una posición de realismo metafísico con respecto a la lógica. Si, de otro lado, se concibe L_0 como una estructura interna con respecto a los agentes racionales, se opta entonces por una posición de realismo epistemológico con respecto a la lógica, entendiéndose la convergencia de $L_0(t)$ como una manifestación de la aceptabilidad racional de L_0 en condiciones epistémicas ideales a la manera de Pierce, Habermas o cierto estadio en la obra de Putnam (7).

Ahora bien, puesto que Miró Quesada ha repudiado explícitamente en diversas ocasiones el pragmatismo a la manera de Pierce, su posición pareciera entenderse muchísimo mejor como una posición realista metafísica, lo cual por lo demás es consistente con el resto de la obra de Miró Quesada.

En todo caso, el punto importante en mi opinión, es que las dos versiones del realismo anotadas son *igualmente* insatisfactorias. La versión metafísica abre una brecha epistemológica conocida y nada resuelta (8). Por su parte, la versión epistemológica deriva cierto encanto de la aparente posibilidad de cerrar la brecha que la versión metafísica es incapaz de cubrir. Sin embargo, una breve reflexión revela que el encanto del realismo epistemológico, la pretensión de acceder a L_0 a través del consenso en condiciones ideales, es una ilusión ni siquiera inteligible con claridad. Pues el acceso a "condiciones epistémicas ideales", al cual el realismo epistemológico hace referencia fundamental es de suyo tan misterioso como la realidad necesaria más salvajemente

metafísica de todos los tiempos. En efecto, ¿en virtud de qué principios o criterios se ha de alcanzar acuerdo alguno acerca de L_0 ?

Estas son, me parece, las razones por las que los realismos externos a las prácticas cognoscitivas (a diferencia de los realismos no estrictamente fundamentalistas como los científicos) se encuentran en bancarota. Simplemente carece de interés el proyecto de extrapolar L_0 *esencialista o transcientíficamente* a partir de un $L_0(t)$ particular, en vista de que literalmente no tenemos idea alguna acerca de las diferencias que, de manera absolutamente crucial, pudieran existir entre las supremas condiciones características de L_0 y las presentes en $L_0(t)$. Por supuesto, una salida conocida consiste en declarar que L_0 es un ideal regulador. Esta salida, sin embargo, es a lo sumo una distracción honorífica, pues lo único que hace es invitar al cambio de tema. Quede claro, sin embargo, que nada de lo sostenido en este artículo implica que no seamos capaces de hablar con sentido y fertilidad acerca de L_0 o el mundo, siempre que lo hagamos conjeturalmente sobre la base de conocimientos comunes y corrientes.

Filosofía y razón

En el fondo el problema procede del supuesto de que se necesita una teoría de la razón en términos de necesidades conceptuales para comprender el desarrollo del conocimiento científico. Se trata, qué duda cabe, de un supuesto particularmente noble, y Miró Quesada lo tiene siempre muy presente:

“No comprender la importancia de esta meta [desarrollar una teoría filosófica de la razón] y la posibilidad de acercarse a ella de manera cada vez más rigurosa y sistemática, es reducir toda la lógica, y en consecuencia, la matemática y la ciencia empírica (que no puede constituirse sin ella) a una jergonza sin sentido” (Miró Quesada, 1975).

Sin embargo, incluso si se acepta la existencia de cierto género de rigor en el descubrimiento de la razón, el fundamento de su corrección no tiene que ser una estructura esencialista a la manera de L_0 . Tampoco es cierto que necesitemos desarrollar una teoría transcientífica acerca de dicha estructura bajo pena de no comprender la ciencia contemporánea. Como ya lo he sugerido, irónicamente más bien pareciera

ser verdad lo contrario.

Repito que L_0 es un elemento sumamente curioso en una visión dinámica de la razón. Por una parte, se permite que la razón avance a la luz de sus propios resultados, que vaya modificando el núcleo originario descubierto por los clásicos, que se vaya constituyendo a través de sus propias evidencias. Por otra parte, se afirma el prejuicio racionalista de que, independientemente de los resultados de la empresa cognoscitiva, la razón, en tanto que razón, avanza inexorablemente hacia L_0 . Sostengo, por consiguiente, que la idea atemporal de que la serie $L_0(t)$ converge “racionalmente” hacia L_0 es una limitación arbitraria y, en el mejor de los casos, ociosa. Pues, ¿en virtud de qué consideraciones estamos en condiciones de decidir la convergencia global de la razón local, expresada por $L_0(t)$, hacia ninguna parte, menos aún L_0 ? Esta imposición racionalista, al someter el avance de la razón a necesidades externas, la encadena justamente donde se espera que la visión dinámica la libere abriéndole la posibilidad de coherencia intelectual e integridad moral.

Consideremos, de otro lado, las consecuencias centrales del rechazo del presupuesto de convergencia. Lo único que se deja de lado es el requisito de que el desarrollo de $L_0(t)$ se oriente, no sólo de acuerdo con las propias evidencias de la razón, sus “vectores internos”, sino, adicional y misteriosamente, de acuerdo con un vector externo, L_0 , estrictamente inaccesible en tanto que *término*. ¿En qué medida puede ser perjudicial este rechazo?

Una vez descartado el presupuesto de convergencia, nada pareciera impedirnos sostener la tesis de que la lógica de nuestros días —representémosla mediante el símbolo “ $L_0(t_0)$ ”— revela “aquellos principios que deben ser utilizados por todo conocimiento objetivo para poder constituirse”.

¿Qué se pierde, pues, con negar el concepto de necesidad? Ni nos condenamos al escepticismo ni nos condenamos al relativismo. Pues nada, excepto una obsesión filosófica con la certeza, pareciera capaz de poner en duda la verdad de principios como el de no contradicción. Nada, excepto prejuicios filosóficos obsoletos, pareciera capaz de motivarnos a suspender el juicio en materia de creencias específicas sobre la base de que carecemos de garantías metafísicas o epistemológicas.

La afirmación del principio de no contradicción, por ejemplo, depende del simple hecho de que ni siquiera sabemos cómo negarlo, no de “necesidades” o garantías “absolutas” de ningún tipo.

El rechazo del presupuesto de convergencia sólo abre ampliamente ciertas posibilidades escépticas de carácter “global”, válidas para todas las creencias, de ninguna manera dudas específicas de interés dentro de la visión falibilista del conocimiento. Por ejemplo, una única aceptación escéptica que se nos impone es la deposición (históricamente denominada) del ideal de certeza. Puesto que la razón carece de garantías angelicales, es en principio posible que, falta de vectores externos, ésta pudiera avanzar eventualmente a la deriva (en relación con L_0 , asumiendo que tal cosa sea concebible o en todo caso exista). Es posible que la razón a la larga pudiera perder su actual unidad. Es posible que su avance pudiera detenerse antes de alcanzar la plenitud. “Posible”...

¿Qué otra pérdida sigue del abandono del presupuesto metafísico o epistemológico de convergencia global? A primera vista, la noción de L_0 pareciera ayudarnos a poner los conocimientos científicos en la perspectiva de la razón y la objetividad. La ayuda, sin embargo, resulta ser sólo aparente. Como ya he sugerido, en el mejor de los casos L_0 impone al desarrollo de la razón (y, a la ciencia, en la medida de su racionalidad) una orientación externa que no es posible percibir internamente sino como orientación *arbitraria*. En el peor de los casos, la pretensión de convergencia puede paralizar la empresa cognoscitiva en puntos que se cree corresponden definitivamente a límites metafísicos o epistemológicos, como ha sucedido tantas veces en la historia.

4. *La razón como facultad humana*

Pues bien, en vista del fracaso de la razón lógica para comprender el dinamismo conceptual de la ciencia, lo que urge es una ampliación crítica del concepto tradicional de razón: la razón científica es simplemente mucho más compleja, y notablemente más dinámica, que la razón lógica.

Sin embargo, ¿cómo ampliar el concepto tradicional? Me parece que la primera aceptación que se impone, si realmente se desea salvar la posibilidad del conocimiento objetivo, es —radicalizando a la manera de Shapere una de las ideas centrales de Popper— que en la ciencia todas

las creencias, criterios, niveles, valorizaciones y fines no se fundamentan en la certeza, sino que se encuentran abiertos en principio a la posibilidad de revisión. La segunda aceptación es que, puesto que el conocimiento humano no avanza apoyado en la certeza, el mero análisis lógico de la ciencia conduce por sí solo a un cuadro distorsionado, poco iluminador y contraproducente del desarrollo conceptual, metodológico y filosófico. La tercera aceptación es el rechazo de la tesis de que, a fin de entender la ciencia contemporánea, es necesario ofrecer una caracterización absolutamente general de la razón, aplicable a todos los razonamientos y conocimientos por igual. Pues esta creencia conduce a la búsqueda de teorías que, por su propia generalidad, son manifiestamente incapaces de abarcar la dinámica epistemológica de las ciencias contemporáneas. Las argumentaciones racionalistas, como las empiristas, las pragmatistas, las trascendentales o por último las llamadas analíticas, reaccionan a este problema suplementando los recursos de la lógica con diversos principios sustantivos, pero de suyo muy arbitrarios, conduciendo a fracasos ampliamente documentados (9).

— Mi tesis principal, espero, está clara. Es un mito la pretensión de que los problemas de la filosofía de la ciencia son meramente casos particulares de problemas lógicos o filosóficos generales acerca del conocimiento o su fundamentación. Igualmente mítica es la pretensión de que la generalidad temática de la filosofía le impone a ésta necesariamente criterios y métodos disciplinarios externos a la ciencia, radicalmente independientes de los conocimientos científicos específicos. Lo cierto es que *la ciencia contemporánea ha logrado incorporar a su seno inferencial criterios, métodos y fines tenidos tradicionalmente por "necesarios" y estrictamente externos a ella.* El más famoso de estos desarrollos es posiblemente el iniciado por las teorías de Einstein del espacio-tiempo, las cuales han dado lugar a criterios, métodos y fines tan diferentes de los tradicionales que muchos sociólogos, Kuhn en particular, consideran apropiado estudiarlos en términos de "revoluciones científicas", "inconmensurabilidades conceptuales", "mundos alternativos", etc.

¿Cómo hemos pues de concebir la razón? La identificación de la razón con la razón lógica pareciera conducirnos a un abismo sin fondo.

Es justamente al llegar a esta profunda dificultad, sin embargo, que la filosofía general de Miró Quesada muestra ser particularmente

rica en aperturas. Si su obra más reciente tiende a enfatizar el carácter lógico-esencialista de la razón, su obra más amplia, especialmente los escritos antropológicos, sugieren un horizonte bastante menos conservador. En "El hombre sin teoría", Miró Quesada discute epistemológicamente la posibilidad de formular una teoría adecuada del ser humano. El hombre pareciera no poder vivir sin teoría, reconoce Miró Quesada, especialmente sin una teoría de sí mismo. Sin embargo, observa, es un hecho que el ser humano es una realidad demasiado compleja, y las teorías filosóficas del hombre artefactos demasiado obvios de la división arbitraria entre los seres humanos. Esta preocupación, constante en el pensamiento de Miró Quesada, crece en trasfondo filosófico y sutileza en ulteriores publicaciones. En *Humanismo y revolución*, la conceptualización del ser humano supera por completo las restricciones esencialistas (10).

Así pues, fiel al espíritu de la crítica antiantropológica de Miró Quesada, en mi opinión podría hacerse el siguiente reparo contra las filosofías que tratan de establecer condiciones necesarias para algo tan característicamente humano como la razón: *quienes, en lugar de tratar de descubrir y entender lo que es la razón, se empeñan en definirla lógicamente terminan enemigos de ella*. Los filósofos que apuestan a necesidades conceptuales simplemente no son capaces de ayudarnos a entender las maneras cómo la humanidad ha sido capaz de aprender a partir de la experiencia y la historia.

Mi sugerencia es, pues, que la verdadera solidaridad con la razón, como el verdadero humanismo, debe fundamentarse mucho más en los hechos y mucho menos en la "teoría filosófica" a la manera tradicional. El único medio aparentemente promisorio para entender el desarrollo contemporáneo de la ciencia es el estudio de los conocimientos que hemos sido capaces de adquirir de hecho acerca del mundo, de cómo hemos adquirido estos conocimientos, de cómo su avance nos ha llevado a generalizar los métodos, los criterios y hasta los fines de la ciencia y la razón a través del tiempo.

Lo importante acerca de la razón no es, en suma, su "esencia" ni ninguno de los invariantes putativos que le han servido tradicionalmente de marco característico, sino *la manera como hemos llegado a creer en la caracterización que hoy en día les damos*, la manera como hemos eliminado o reducido la arbitrariedad original de los conceptos de co-

nocimiento y razón a la luz de creencias en las cuales hemos *aprendido* a confiar.

Me parece que ésta es la razón por la cual la objetividad, para que pueda existir y ejercitarse, requiere que todos los elementos filosóficos a partir de los cuales se constituye (conocimientos, principios, criterios, valores) permanezcan abiertos a la posibilidad de revisión. Desde luego, la posibilidad de revisión es sólo eso y no debe concebirse como justificación para cambiar nada en particular, sino como expresión de una actitud filosófica contemporánea sensible a las demandas de integridad intelectual, responsabilidad y, finalmente, libertad. Está claro que esta apertura revisionista de la razón no es de suyo suficiente para salvar el conocimiento objetivo. Es un paso importante, sin embargo, hacia la liquidación de los escepticismos globales que aún gozan de prestigio en la cultura contemporánea y, en dicha medida, para la salvación de la posibilidad misma del conocimiento. Pues una tesis central de la apertura a la cual se hace aquí referencia es que las revisiones conceptuales no se fundamentan en dudas globales sino, como ocurre en las mejores empresas cognoscitivas contemporáneas, en dudas específicas.

5. La razón dinámica

Una objeción tradicional (su primer vocero universal fue Platón) es que la razón sin absolutos filosóficos es una razón condenada al escepticismo radical y que, por consiguiente, es imperativo asumir para la intuición racional una posición filosóficamente privilegiada en relación con otras formas de experiencia cognoscitiva, en particular la falible ciencia. La ironía, sin embargo, es descubrir que justamente para realizar el noble sueño de Platón, justamente para salvar la posibilidad del conocimiento objetivo, necesitamos ahora abandonar los absolutos. Como he anotado, es una falsedad que aceptar la contingencia de la razón conduce necesariamente a una posición escéptica. Existe una diferencia crucial entre el peso de un argumento basado en intuiciones arbitrarias y un argumento basado en conocimientos establecidos a través de experiencias vitales amplias.

Lo que, en mi opinión, el caso histórico de la ciencia muestra es que la razón es dinámica en el sentido que, conforme la ciencia va abarcando conjuntos cada vez mayores de conocimientos, la razón va tomando mayor conciencia, no sólo de sus principios, sino también de

sus fines, métodos y criterios a todo nivel (lógicos, epistemológicos, metafísicos y aun morales), a la vez que va descubriendo nuevos principios, nuevos métodos, criterios, fines y valores. Así pues, a través del desarrollo del conocimiento aprendemos, no sólo acerca del mundo, sino también a aprender acerca del mundo. Descubrimos qué es razonar, qué es observar, qué es explicar, qué es tener una evidencia, qué es entender, qué es una razón, qué es existir, qué es ser posible.

Una mejor hipótesis, por lo tanto, pareciera ser que ni la ciencia, ni la razón a través de la cual se constituye, requieren de una interpretación metafísica externa o una epistemología externa, sea en términos de consideraciones globales o de "necesidades". Pues lo que la razón histórica revela es que *el concepto de necesidad, estático y abstracto, sirve para proteger prejuicios y legitimar inercias en nombre de la objetividad recibida.*

6. La razón libre

Al término del siglo parecíamos estar descubriendo que las teorías fundamentalistas que se presentan a sí mismas como filosofías de "nivel superior", independientes del nivel radicalmente local de los conocimientos y prácticas inferenciales científico-naturales, ni constituyen un proyecto coherente, ni son necesarias para comprender la ciencia contemporánea. Pues a los absolutos racionales ha reemplazado, en la actualidad, una facultad peligrosamente libre, la razón histórica falible y contingente. En lo que concierne a la razón, descubrimos que su ascenso, como el de las ciencias constituidas gracias a ella, es histórico y objetivo, sin dejar de ser, como todo en el conocimiento humano, contingente. No cuenta con garantías absolutas, ni sugiere la existencia de semejantes garantías.

Nada de esto es fácil, asumir que la razón es un sistema de adjudicaciones y juicios contingentes. Concebida como históricamente problemática, abierta en principio (si bien no necesariamente en la práctica) al pluralismo y la divergencia, la razón, como la libertad, conlleva el peligro de amenazas y fracasos ampliamente comentados en la epistemología analítica y novela existencialista. Esta apertura es crucial para la coherencia de una visión realmente contemporánea del mundo y la libertad. Por lo demás (si bien este es un punto claramente secundario), los caminos supuestamente alternativos han mostrado ser una

ilusión, basados como están en la idea de que el conocimiento objetivo no puede proceder del juicio falible sino que tiene necesariamente que remitir a un nivel de conocimientos inmediatos, no reflexivos, "necesarios".

Si el principio supremo de la razón es el principio de no-arbitrariedad, la reflexión en torno al concepto de razón no puede requerir coherentemente de una apelación a niveles a los cuales la razón no tiene acceso. Lo que sí es posible requerir, y en no poca medida gracias a que pensadores como Miró Quesada han tenido el coraje de mantener vivos los más altos ideales de la humanidad, es que continuemos avanzando en la dirección del vector interno de la razón y *asumamos, ahora sin utopías, la responsabilidad de fundamentar el conocimiento contemporáneo en términos del ascenso local de la razón y la objetividad.*

Los peligros son innegables, pero no absolutos. Inspirados en la aventura de la ciencia, faliblemente lúcidos, contingentemente libres, quizás haya llegado el momento de cortar las últimas amarras y empezar por primera vez el viaje de Ulises.

NOTAS

1. La existencia de lógicas polivalentes, intuicionistas, modales, paraconsistentes, entre otras, cada una con principios en apariencia distintos, es tomada frecuentemente como base de esta afirmación.
2. Miró Quesada (1963), (1975).
3. Miró Quesada (1975).
4. Considérese, por ejemplo, la sociología de la ciencia inspirada en Kuhn (1962).
5. McMullin (1970): Shapere (1983): Fine (1984).
6. Quine (1953): Kuhn (1962).
7. Habermas (1968): (1979): Putnam (1981).
8. Discusiones contemporáneas de este problema se encuentran, por ejemplo, en Rorty (1979) y Putnam (1981).
9. Por ejemplo, en Quine & Ullian (1970) se intenta caracterizar el desarrollo de las ideas científicas. Como los principios estrictamente lógicos no bastan, se recurren a ciertas "virtudes" epistémicas (conservadurismo, modestia, sim-

plicidad, etc.), cuya aplicabilidad depende de considerables presupuestos sustantivos acerca del mundo y la mente.

10. Miró Quesada (1959), (1970).

REFERENCIAS

- Fine, Arthur (1984). "The Natural Ontological Attitude", *Scientific Realism*, J. Leplin (Ed.), California.
- Habermas, Jürgen (1968). *Knowledge and human interests*, Boston (1979). *Communication and the evolution of society*. Boston.
- Khun, Thomas S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.
- McMullin, Ernan (1970). "The History and Philosophy of Science: A Taxonomy", *Philosophical perspectives of science*, Roger Stuewer (Ed.), Minnesota Studies in the Phil, Sc., Minnesota.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1959). "El hombre sin teoría", Lima.
(1963) *Apuntes para una teoría de la razón*.
(1970) *Humanismo y revolución*, Lima.
(1975) "Sobre el Concepto de Razón", *Revista Latinoamericana de Filosofía I*: 183.
- Popper, Karl R. (1959). *The logic of scientific discovery*, London.
- Putnam, Hilary (1981). *Reason truth and history*, Cambridge.
- Quine, W.V. (1953). *From a logical point of view*, Harvard. (1981) *Theories and things*, Harvard.
- Quine, W.V. and J.S. Ullian (1970). *The web of belief*, Random House.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton.
- Shapere, Dudley (1983). *Reason and the search for knowledge*, Dordrecht.

LORENZO PEÑA
Instituto de Filosofía del Consejo Superior
de Investigaciones Científicas, Madrid

**DIOS Y LA LIBERTAD HUMANA EN EL
PENSAMIENTO DE MIRO QUESADA**

Sección 0.— Consideraciones introductorias

A lo largo de su multifacética producción intelectual, no ha pretendido Miró Quesada (en adelante abreviado así: 'MQ') brindar un sistema de filosofía —por lo menos no en el sentido tradicional de la palabra. Muchos saludarán tal actitud con júbilo, pensando que pasó para siempre la época de los sistemas. Unos poquitos lo lamentamos, estimado que siempre habrá de continuar existiendo la filosofía sistemática y que, dadas la lucidez, la fuerza y la envergadura de muchas de las cosas que nos ha transmitido en sus escritos ese genuino filósofo que es Francisco Miró Quesada, nada hubiera habido que lamentar pero sí mucho que agradecerle si él hubiera dado el ulterior paso de entretejer todo eso para formar un sistema, cubriendo a tal fin terrenos intermedios y articulando las requeridas trabazones entre sendos tratamientos de diferentes temas.

En el presente artículo propóngome (¿osadamente?) un doble objeto: el de, por una parte, (re)construir una trabazón sistemática entre tres temas aparentemente dispersos en el pensamiento filosófico de MQ: los de la existencia de Dios, el libre albedrío humano, y el proyecto sociopolítico del socialismo humanista; y, en segundo lugar, el de someter a crítica la visión del mundo resultante; crítica, eso sí, nada imparcial (¿las hay tales?), sino hecha desde el horizonte de una concepción filosófica que MQ ha debatido en alguna ocasión y a la cual tēmo-

me que, por sobre otros reparos de detalle, tendría, más que nada, un grave reproche que dirigir: el de un sistematismo excesivo, el de una teorización con visos y aspiraciones de totalidad que, a fuer de tal, tiende a encerrarse en sí misma, aunque sea envolviéndolo, o encerrándolo, todo en su propia economía; una posición, en suma, que a él seméjasele peligrosamente proclive a las ambiciones desmedidas a la larga paralizantes de los grandes sistemas, por más, sin embargo, que nos ofrezca nuevas perspectivas, nuevos motivos de reflexión, que, con su habitual sagacidad, MQ ha sido uno de los primeros en descubrir y en calibrar. Naturalmente no voy a responder a ese tipo de reparos (que un tanto conjeturalmente estoy atribuyendo a MQ). No: quede ahí el frente-a-frente de dos talantes filosóficos, con sendas maneras tanto de filosofar como de responder a determinados interrogantes. Espero que al lector le resulte provechosa esa confrontación y le sea ocasión de meditar con hondura sobre los tres problemas aquí abordados y sobre la conexión entre ellos.

Sección 1.- El problema de Dios en el pensamiento de Miró Quesada

En 1953 formulaba MQ, concisa pero muy claramente, su posición acerca del problema de la existencia de Dios, en un breve artículo (M3). 'Dios no existe, pero yo desearía que existiera': tal frase compendia ese ateísmo añorante que es, al respecto, la doctrina sustentada por MQ. Difícil es encontrar entre los filósofos a otro exponente de una doctrina así. Porque generalmente, mientras que a menudo (y sobre todo en nuestro siglo) muchos teístas usan como argumentos a favor de la existencia de Dios —cualquiera que sea el valor lógico que ellos mismos atribuyan, en cada caso, a esos argumentos— consideraciones que involucran esencialmente la tesis de que es preferible que exista Dios (versiones modernas de argumentos como el eudemonológico y el deontológico, entre las cuales figuran ciertas variantes del hoy popularizadísimo enfoque "antropico" en cosmología y en metafísica), los ateos suelen rebatir esos argumentos alegando, no sólo que no vale la consecuencia del *debiera-ser* o *sería-mejor-que-fuera* al *es*, sino —en los más casos— que, además, no es verdad eso de que sería mejor que Dios existiera.

Quien niega la existencia de algo puede hacerlo: o meramente porque no encuentre argumentos suficientemente persuasivos a favor

de tal existencia y aplique el principio de que hay que negar aquello cuya existencia no pueda probarse, o porque explícitamente avalen la inexistencia particular de algo en cuestión. Es este último el caso de MQ en lo tocante al problema de Dios: él encuentra argumentos sólidos a favor de su inexistencia; argumentos lógicamente válidos, en los que las premisas son, o verdades de razón, o verdades de hecho difícilmente cuestionables. Es el principal de ellos la incompatibilidad entre la bondad infinita de Dios y la existencia del mal en el mundo.

Antes de proseguir examinando la argumentación de MQ a favor de la inexistencia de Dios —lo cual nos situará en el nudo donde esta cuestión se enlaza con lo abordado en la sección siguiente del presente artículo—, cabe recalcar que, en (M1), ese ateísmo nostálgico tiene un acento bastante marcadamente existencialista. MQ hace ahí explícita referencia a Sartre y Heidegger, pero, no sé si fundadamente, es Camus el autor que más me recuerda ciertas observaciones de MQ en ese trabajo, cuando éste, tras considerar que este mundo, lejos de ser un cosmos, es un infierno, un torbellino absurdo, en el cual boga el ser humano como sin ton ni son, descubre la solidaridad humana como el valor supremo, un luchar juntos por mejorar las cosas en caso de que puedan ser mejoradas. En ese trasfondo hay que ver al ateísmo nostálgico: la inexistencia de Dios es un elemento más de ese objetivo sinsentido del mundo, de su absurdez; fuera mejor que existiera Dios, que el mundo tuviera sentido, que no fuera un infierno; no hay que resignarse a lo que es; no hay que reducir el *debe-ser* al *es*, a la manera de las viejas metafísicas; sino que hay que afirmar voluntariamente un *debe-ser* que brota sólo de nuestras decisiones.

Desde el punto de vista de quien esto escribe surgen considerables dificultades con esa visión de las cosas. Si el mundo es un absurdo y en él impera el mal, ¿de dónde viene esa inclinación en el corazón del hombre —aunque no sea única ni prevalente— a la solidaridad, y por ende al bien? ¿No es el hombre un ser natural? ¿No es su vida y su acción, incluyendo sus propósitos y planes, algo de y en la naturaleza de y en el mundo? A tales interrogantes, la respuesta que tiene abierta, desde su propio enfoque filosófico, MQ es ésta: en primer lugar, a tenor de su tesis del libre arbitrio humano —que estudiaremos en la sección siguiente— las decisiones del hombre a favor de la solidaridad, de la propia dignidad humana, del bien en suma, no emanan de nada, ni son causadas en absoluto: advienen, constituyéndose así en originatorias gra-

tuitas de valores; no hay que preguntar de dónde vienen, pues tal pregunta sobreentiende (presupone) que vienen de algún sitio o de algo; en segundo lugar, de conformidad con una visión humanista de las cosas, hay que rechazar la tesis de que el ser humano esté en la naturaleza: no, en su dimensión propiamente humana, en su querer libre, indeterminado, sobrenada por encima de la naturaleza, poniendo en su decisión un valor que no puede hallarse en el turbio torbellino de lo natural. De ahí el proyecto de un socialismo humanista, que no es sino la idea de un hacer voluntariosamente, sin ningún determinismo histórico —antes bien contra vientos y mareas de cualesquiera determinaciones y presuntos destinos— la vida colectiva del ser humano tan buena como quepa.

Pero, además de la ya señalada dificultad —que seguramente, y por lo ya dicho, no es tal dentro del enfoque de MQ—, hay otra más que resulta patente: si el Dios del (mono)teísmo es repudiable no sólo (o no tanto) sobre bases puramente metafísicas, sino sobre bases morales, si, de existir, sería un Dios que —en palabras de MQ— habría creado un cielo y dos infiernos, y si su existencia, de darse, impediría al hombre tener libertad y afirmar libremente el valor de la solidaridad, ¿a qué esa añoranza? ¿En qué sentido fuera entonces mejor la existencia de tal Dios? ¿O lo mejor sería la existencia de otro Dios, de un Dios que, de las caracterizaciones usuales con las que lo pintan los monoteístas, no conservara más que las compatibles con una visión de las cosas que constituyera un genuino e in contradictorio optimismo metafísico o cosmológico (visión de hecho falsa, según MQ, pero posible, si es que puede, o pudiera, ser coherente)? Ahora bien, ¿cuáles serían esos rasgos? MQ considera, en ese lugar, interesante un Dios como el abrazado por Whithead y otros filósofos, un Dios sin omnipotencia. ¿Sería interesante un Dios sin omnisciencia? Aquello cuya inexistencia lamente un ateo nostálgico no parece deber ser un Dios así; la impresión que da toda la argumentación de MQ es, en efecto, la de que ninguna *limitación* de Dios daría como resultado algo cuya postulación hiciera recomendable o interesante a la doctrina teísta. El problema está en que, a menos de acudir a alguna limitación (del poder o del saber de Dios, o de ambos: un Dios omnipotente debiera poder ser omnisciente: ¿no debería querer serlo?., a menos de eso, el Dios que se postule tendrá, para MQ, algo, o mucho, de moralmente repulsivo. Si no da libre arbitrio al hombre, impide la realización de lo único bueno que se da, a saber la buena voluntad humana libre. Si da ese libre arbitrio, deja de ser

omnisciente y providente. Ello independientemente de que exista o no en el mundo creado poco o mucho mal, o tanto mal como el que de hecho existe. Siendo todo ello así, ¿por qué añorar la existencia (imposible) de tal Dios?.

Mas, por otra parte, inscribese esa añoranza en la trama de la posición antropológica de MQ —cuya similitud con algunos temas de Camus me he permitido sugerir páginas atrás. Si fuera verdad que la existencia de Dios sería —de darse— algo malo, su inexistencia sería buena; y, en tal caso, por lo menos esa gran, y fundamental, bondad objetiva se daría en el universo: al menos estaría éste libre de un señor cuyo mero ser sería malo por no poder por menos de impedir la existencia de lo único bueno que de hecho hay. Entonces, lejos de ser el universo un absurdo y un infierno, sería un fondo que, libre del mal radical de su sometimiento a semejante dueño, estaría brindando al azar de la existencia y de la decisión humana la ocasión para la irrupción de la buena voluntad, o sea del bien. De ahí resultaría un tono prometeico que no es, ni muchísimo menos, el del humanismo de MQ.

Lo que más incompatible haría semejante visión prometeica con el humanismo de MQ es que éste no cobra su cabal sentido más que si el mundo es efectivamente absurdo, un remolino sin sentido ni dirección en el que están presentes el mal y el dolor. La solidaridad de y entre los seres humanos, el proyecto de mejorar las cosas entre todos y para todos sólo adquieren su genuino carácter si se insertan en el trasfondo de un mundo natural hostil a todo eso, frente al cual, contra el cual yérguense, en su libre e indeterminada decisión —no sólo al margen de cualquier determinación o de cualquier destino cosmológico o histórico, sino en cierto modo en oposición al sino que la naturaleza nos depara— aquellas decisiones humanas libres que vayan en el sentido de la solidaridad.

Podrá objetarse que el dilema así abierto tiene visos de ser una querrela verbal: si es bueno que no exista Dios, el mundo es, en esa medida de su radicalidad ontológica, bueno, un propiciador, o no obstaculizador al menos, de la irrupción del bien (de la buena voluntad de seres finitos) sólo posible gracias a esa constitución radical del cosmos, a la ausencia del señorío esclavizante de un Dios; pero el buen querer y el obrar solidario del hombre sólo adquieren su cabal sentido cuando son frente a un mundo adverso y en el que impera el mal; sí

—se objetaría— pero ese dilema es verbal, porque el mundo será “radicalmente” bueno en cuanto admite la irrupción del bien, pero constitutivamente malo en cuanto —salvo por esa irrupción contingente y en la medida en que se llegue a dar— es, tal como está marchando, malo, hostil: no impide radicalmente la irrupción del bien, pero le pone todo tipo de trabas.

Una respuesta así sería susceptible sin duda de mostrar que la posición de MQ es mucho más sólidamente defendible de lo que hubieran podido hacer creer las consideraciones críticas que he venido expresando poco más atrás. Así y todo, no me convence esa respuesta. Boehme veía —como, con otros matices, tantos pensadores pertenecientes a la vasta corriente de un neoplatonismo de una u otra índole— a la creación como el obstáculo que Dios había de darse para, superándolo en su limitación, alcanzarse a sí mismo. Avatares de esa concepción —están en la mente de todo lector de este artículo— hállanse en el Idealismo alemán, de Fichte en adelante. ¿No podría, similarmente, verse el mundo desde la perspectiva de un ateísmo prometeico como un propiciador radical del bien que, sin embargo a la vez, ha de ponerle escollos en el camino para que, sólo en lucha contra ellos, alcance ese bien simplemente existencia, y, más todavía, vigor e ímpetu?

Ahora bien, ¿es seguro que concepciones así están exentas de contradicción? Sospechas en sentido contrario parecen, antes bien, bastante fundadas. Conque un ateísmo prometeico de esa índole parecería, a sobrehaz al menos, sospechoso de ser contradictorio. Sin embargo, no está nada claro que el ateísmo nostálgico pueda escapar a un sino lógico similar, o quizá peor (más que meramente contradictorio sería *supercontradictorio*), pues su visión pesimista del cosmos deberá incluir como un componente esencial la lamentación por el ser radical del cosmos, la ausencia de un Dios omnibenevolente y omnipotente; ausencia sólo gracias a la cual es posible, empero, el libre albedrío humano, que es lo único que posibilita el único valor bueno, la buena voluntad del hombre. Esa contradicción es una *supercontradicción* porque la negación involucrada es fuerte: es porque no existe Dios *en absoluto* por lo que es posible el libre arbitrio; su existencia sería, pues, *totalmente* mala; y, sin embargo, su inexistencia es lamentable, e.d. también mala, cuya negación sería, pues, (en alguna medida) buena, *no* mala. Ahí está la *supercontradicción*.

No sé si sería una salida intentable la de aducir que la supercontradicción se da en el ámbito de las actitudes valorativas, y no en el de las aseveraciones; añadiéndose que es ese trasfondo desgarrado y supercontradictorio aquello desde y frente a lo cual ha de erguirse la decisión libre y liberadora del hombre. En cualquier caso, no me parece que una posición así pudiera agradar a MQ, pues daría al traste con su racionalismo.

Llego así al último tema que abordaré en esta Sección (explicitando ahora algunas presuposiciones de las argumentaciones que forman parte de la discusión precedente): la relación entre la existencia, o inexistencia, de Dios y el libre albedrío del hombre. En (M1), donde hállase, por encima de todo, una fogosa defensa del humano libre albedrío, formúlanse convincentes alegatos en contra de la compatibilidad entre el mismo y la existencia de Dios: si existe Dios, es providente y presciente. Por lo primero, ejerce una gobernación general de cuanto acaece; y, por ende, no pueden su existencia y acción coexistir con una fuente totalmente independiente de influjo externo, cual sería el libre albedrío de una criatura. Por lo segundo, Dios prevería las acciones de los hombres; mas, ¿de dónde sacaría esa previsión? Puesto que una acción libre carece de causas, no puede Dios deducir su futura existencia de ninguna cadena causal, ni siquiera involucrando las leyes que rigen la naturaleza; una acción libre es imprevisible. Y no vienen solucionadas —dícenos MQ— tales dificultades con el expediente de que lo que es futuro para nosotros es presente para Dios, cuyo presente eterno, intemporal, coexistiría con los diversos tiempos, separados temporalmente unos de otros, en que existen las criaturas; coexistiría estando a la vez, pero con una simultaneidad *sui generis*, con un “a la vez” que sería tal sólo desde y en la eternidad. Convincentemente argumenta MQ en contra de tales filigranas, mostrando sus probablemente insalvables dificultades lógicas.

A mi juicio, esos argumentos de MQ son contundentes y a duras penas pueden tener vuelta de hoja. Pueden cuestionarse, eso sí, ciertos supuestos lógicos de su argumentación; pero proponer lógicas no clásicas con las cuales sí sea posible articular coherentemente un punto de vista teísta que, sin embargo, acepte la libertad humana es, sin duda, tarea ni atractiva para los más ni, como quiera que sea, fácil de llevar a cabo. (MQ se ha percatado como nadie de la significación filosófica de intentos de articulación de la teodicea con lógicas no clásicas; pero

aun esos intentos seguramente fracasan si aspiran a conciliar la existencia de Dios con un libre arbitrio humano tan fuerte como el que sustenta MQ, que es total y absoluta indeterminación causal de aquellas de nuestras decisiones que quepa reputar genuinamente libres.) O, alternativamente, puede uno rechazar la tesis indeterminista del libre albedrío, al menos en una versión tan fuerte como la de MQ. (Tal opción será la del autor de estas líneas; vide infra, Secc. 4; tal opción, tal como viene articulada en (P1), incluye una reelaboración de la doctrina teísta en el marco de una lógica paraconsistente y, a fuer de tal, no clásica; sin embargo, tampoco entra en ese enfoque una rehabilitación de la tesis de la intemporalidad divina.)

Sección 2.- El problema del Libre Albedrío

MQ no usa la expresión 'libre albedrío' ni tampoco 'libre arbitrio', sino la de 'libertad'. Pero es evidente que la libertad cuya existencia él defiende es lo que en términos filosóficos ha recibido tradicionalmente esas dos denominaciones. Esa libertad es, en efecto, la libertad metafísica ((M1), secc. 2). La cual estriba en una radical imprevisibilidad o impredecibilidad, radical por cuanto no se debería a ninguna limitación epistémica de un eventual predecidor o previsor, sino a un suceder las cosas de tal manera que la predicción sería imposible, e.d. que sólo por mero azar resultaría después coincidencia con cómo acaecieran los sucesos en la realidad. Con otras palabras: MQ define la libertad metafísica como ausencia de determinación, ya que —precisa— una determinación que no sea necesaria no es determinación. Muy atinadamente refuta MQ el artilugio de la llamada determinación probabilística: ¿qué significa —nos dice— eso de que varíe la fuerza de una determinación, situándose en una probabilidad ni máxima o total ni totalmente nula? Una de dos: si hay de veras predecibilidad de la conducta, siquiera estadística, es que se está dando determinación: si todos los miembros de una comunidad actúan libremente en un cierto terreno, lo referente a su acción en tal terreno será completamente impredecible, ya que lo mismo puede resultar que todos actúen de un determinado modo particular, o todos de otro modo, o unos en uno y otros en otro; la ausencia de predeterminación impide que tenga fundamentación alguna de tales predicciones (a menos que se diga que está predeterminado que algunos actúen de cierta manera aunque no esté predeterminado, respecto de ningún miembro en particular, que él actúe de esa manera; solución

que presenta la dificultad lógica caracterizable como una especie de omega-inconsistencia: resulta, en efecto, difícil entender en qué estribe eso del estar *determinado* que algunos actúen así-o-asá sin estar determinado de nadie en particular que *él* actúe así-o-asá; sin embargo el determinismo de los materialistas históricos, tal al menos como muchos de éstos lo han profesado, tiene algo que ver con eso; vide infra, Secc. 3). Alternativamente, cabe entender la probabilidad en términos de secuencias frecuenciales; entonces decir que tales circunstancias determinan tal conducta con probabilidad, p. ej., de 1/2 sería (más o menos) decir que es 1/2 el límite al cual se aproxima el porcentaje de casos de conducta así en circunstancias como las descritas cuando tiende a infinito el número de estados de cosas que se tomen y que involucren esas circunstancias. Aparte ya de muchas otras dificultades, señala MQ que la mera constatación de (que se haya dado hasta ahora) una frecuencia, ni dice ni pone nada sobre cuán determinada esté o deje de estar la conducta. Por lo tanto, no debe hablarse de determinación con tal o cual fuerza, salvo que se acepte el determinismo y, con ello, se niegue la libertad (metafísica).

Así pues, MQ sitúa, frente a frente, y como disjuntos mutuamente excluyentes pero juntamente exhaustivos: el determinismo —doctrina que sostiene que todo acontecimiento viene causalmente determinado— y a la afirmación del libre arbitrio entendido como total ausencia de determinación (causal) de algunas acciones y voliciones. En los acápiques que siguen voy a ir sometiendo a discusión la segunda opción, que es la del propio MQ, y argumentando, explícita o implícitamente, a favor de la primera, que es la que yo abrazo.

Libre arbitrio vs. libre voluntariedad

En el contexto de una bien argumentada y densa discusión de mis alegatos a favor del determinismo, hace referencia MQ en su artículo (M1) a mi concepción de la *libre voluntariedad*; aunque sin entrar a discutirla en detalle, es obvio que rechaza la idea de que eso que yo llamo de tal manera sea una genuina libertad metafísica. Y lleva, desde luego, razón, cuando 'libertad metafísica' sea el rótulo aplicado al (supuesto) libre albedrío.

En (P1) defendí yo una concepción de libre voluntariedad así: es libre (en el sentido de la libre voluntariedad) una decisión que exista

por lo menos en la medida en que existe, en el mismo sujeto o agente, la decisión de tomar esa decisión. Esa concepción mía no era totalmente original, ni mucho menos, sino que constituye una versión quizá singular de un tipo de enfoques, hoy sumamente comunes entre los compatibilistas, que son los enfoques *condicionales*. El compatibilismo es la doctrina según la cual el determinismo es compatible con la libertad (o libre voluntariedad: en inglés 'free will', si bien esta expresión suele servir más bien para expresar lo mismo que en castellano 'libre arbitrio'). Puede uno ser compatibilista y a la vez librearbitrista, sosteniendo que, aunque una acción o decisión puede ser libre aun sin libre arbitrio, sin embargo por otras razones afirma uno ese, adicional o sobreañadido, libre arbitrio, que sería la libertad de indiferencia, incausabilidad e impredecibilidad total. Pero no conozco a nadie que haya adoptado tal postura: todos los compatibilistas son deterministas —o se inclinan al determinismo, como es el caso de Frankfurt, en (F2), si bien este autor se proclama neutral respecto a la verdad o falsedad del determinismo. Un determinista puede rechazar el compatibilismo: tal es el caso del determinismo "duro" de Spinoza o, contemporáneamente, de Hospers (vide (H2)). En la medida en que la libertad suele verse como requerida para la responsabilidad e imputabilidad, un determinista así rechazará, como lo hace Hospers, tales nociones (vide infra). Pero la mayoría de los deterministas aceptan alguna versión del compatibilismo. Una de las más comunes es ésta: aunque el determinismo excluye la libertad de (total) incausación y (total) contingencia, no excluye empero una libertad consistente en el "acuerdo" —en sentido a precisar— entre las decisiones y las decisiones de decidir, o entre las acciones y las decisiones; ese acuerdo suele formularse así (desde Moore): el agente es libre cuando, si quiere, lo hace; o, alternativamente: si quiere querer, quiere; con diversas variantes según los autores: unos reemplazan 'decisiones' por 'deseos', 'inclinaciones' o lo que sea; otros articulan el acuerdo, o no-desacuerdo, de maneras diferentes, que hacen intervenir no sólo meros condicionales, sino condicionales subjuntivos también, o incluso otras relaciones diversas, como la de causa-efecto, o la de razón-consecuencia; por ello, el denominador común de tales planteamientos es menos el de ser condicionales que el de ser *jerárquicos*: acuden a una jerarquía de órdenes de decisión (o de deseo o lo que fuere) y prescriben, para que pueda hablarse de libertad, algún nexo entre decisiones, como las más veces, o quizá siempre, al menos uno de los componentes del nexo en cuestión es una verdad condicional que liga la existencia de una decisión (o deseo o lo que fuere) de un nivel a

una decisión correspondiente de otro nivel, cabe denominar *condicionales* a todos esos planteamientos. (Una discusión crítica de los mismos, con una impugnación al final a mi juicio equivocada, hállese en (S2).

La singularidad de mi propia noción de libre voluntariedad estriba, más que en insistir en que lo libre es una decisión (eso es algo en lo que coincido con más de un autor, dentro del ámbito, más general, de los condicionalistas), en utilizar, en lugar del mero condicional, 'si... entonces', lo que llamo yo *implicación*: 'en la medida en que ..., ...' Sólo cobra sentido la diferencia entre ambos en una doctrina, como la mía, que afirma grados de verdad, grados de existencia de estados de cosas o hechos: pueden ser existentes o reales dos hechos siendo, empero, el uno más real que el otro. Para que sea verdad "En la medida (al menos) en que p, q" es menester que el grado de existencia de q sea no menor que el de p; en cambio, para que sea verdad "Si p, q" hace falta que, o bien el grado de existencia de p no exista en absoluto (e.e. que p carezca del todo de existencia) o bien q tenga algún grado de existencia, alto o bajo.

Muchos son los reparos a los que están sujetos los planteamientos condicionales. Uno de ellos es el de Lehrer en diversos escritos (incluyendo su propia colaboración a (L1), si bien ese autor, al recapitular su objeción en (L2), acaba, no obstante, proponiendo una versión propia de un planteamiento condicional: Lehrer es un autor compatibilista y determinista). He aquí en síntesis la objeción de Lehrer: el que una persona sea libre de decidir algo, p. ej. marcharse de viaje, es compatible con el que si no decide hacerlo, no pueda hacerlo; de hecho —arguye Lehrer— hay casos así, en que alguien es libre de hacer, y decidir hacer algo, pero, si decide no hacerlo, no puede hacerlo; ahora bien, suponemos que la noción de 'poder' que sirve para definir la libertad como el poder hacer o decidir algo y poder también hacer o decidir la negación o inexistencia de tal algo (de tal acción) sea una noción condicional; p. ej. 'si decide decidirlo, lo decide'. Entonces el enunciado 'Si no lo hace, no puede hacerlo' y el enunciado 'Es libre de hacerlo' resultan incompatibles con una situación en que no lo haga; si no lo hace, entonces, en virtud del primer enunciado, no puede hacerlo; lo cual es contradictorio con el segundo enunciado, cuando éste viene entendido como 'puede hacerlo y puede no hacerlo' (o sea 'Si decide decidir hacerlo, decide hacerlo; y, si decide decidir no hacerlo, decide no hacerlo'). Lo más normal por parte del condicionalista es rechazar que,

si alguien no hace algo, entonces no puede hacerlo. Lehrer replica de un doble modo: por un lado, se dé o no se dé una situación así, resulta (a su juicio) obvio que el darse la misma no es incompatible con la libertad, en un sentido que sea aceptable para el compatibilista; por otro lado, de hecho se dan situaciones así: no es sólo verdad que no puedo hacer esto: decidir no irme de viaje, pero de hecho irme; no: es que, si decido no irme, me quedo imposibilitado para irme, no puedo (ya) irme.

Mi respuesta es ésta (en parte coincidente con la de D. Davidson en (D1): por una parte, hay en la última consideración aducida una falacia de alcance del 'poder': no es verdad que, si he decidido quedarme, no puedo ya irme; no es eso verdad en el sentido pertinente de poder; sólo es verdad esto: 'No puedo decidir no irme, y sin embargo irme' (es verdad cuando mi acción sea libre y, por tanto, ni la acción se cumpla sin ser decidida, ni la decisión de cumplirla, o no cumplirla, se tome sin que uno decida tomar tal decisión). Es común, eso sí, malexpresar "No es posible: p y no q" así "Si p, no es (ya) posible q". La imposibilidad, o la necesidad, llamada *ex hypothesi* o condicional de algo no es genuina imposibilidad ni necesidad de ese algo: es imposibilidad (respectivamente, necesidad) de que se hayan dado tales antecedentes y se dé ese algo (o, respectivamente, de que, habiéndose dado tales antecedentes, se dé ese algo). Por otra parte, respondo a Lehrer que, según la lógica clásica, 'no puede hacerlo', si 'puede hacerlo' es leído condicionalmente (así: 'Si decide decidir hacerlo, decide hacerlo') entraña 'Decide decidir hacerlo, y no decide hacerlo', lo cual es contradictorio con respecto a que haya decidido hacerlo.

Así pues, falla la objeción de Lehrer; y no es, pues, de extrañar que a la postre dicho autor acabe abrazando, él mismo, una versión del condicionalismo.

Dos objeciones mayores contra el condicionalismo son: primera, una decisión de orden superior no deja de ser una decisión, y no se ve qué libertad confiere a un sujeto el ajuste entre una decisión o acto de voluntad de un nivel y otra u otras de nivel superior, o en qué sentido es más "suya", o más "expresiva de su propio yo", o más "portadora de un control sobre sí mismo" una decisión de orden superior; segunda: el mero nexo condicional no parece bastar, siendo necesario reforzarlo con algo más, mientras que cada candidato a tal "algo más" es vulnera-

ble a objeciones de peso. He aquí mis respuestas. Primera respuesta: es característico de la conciencia todo o que sea expresivo de una reflexión o vuelta sobre sí: cuanto más reflexivo sea un sujeto, más consciente será: conciencia verdadera vinculada a autoconciencia, y ésta a conciencia de los propios actos conscientes; en el plano de la voluntad, lo que corresponde a la conciencia reflexiva es la decisión reflexiva o de segundo orden. ¿En qué es ésta más “mía” que la decisión de obrar, e.d. que la de primer orden? En que cuanto más vuelto está sobre sí mismo un sujeto, más dueño de sí es; y ese autoseñorío de su verdad, expresado en decisiones de órdenes superiores, es un avance en la libertad. Por otra razón también: las decisiones de órdenes superiores emanan más probablemente de proyectos de vida globales, son menos desperdigadas, menos sujetas a pulsiones diversas; la reflexión volitiva es, o suele ser, también unificación, planeación, proyecto de conjunto. Y por una tercera razón más: esas reflexivas decisiones de orden superior son, o suelen ser, resultado de reflexión más consciente y meditada, de un volver el sujeto a sus adentros y, cara a cara consigo mismo, sus planes y sus acciones, replanear su futura conducta. Por todo eso, muchas veces mis decisiones de primer orden aparécenseme como dispersas y, en cierto sentido, ajenas a mi más propio yo; menos les pasa eso a las de segundo orden; menos a las de tercero; etc.; no hay ningún orden último o supremo, ningún foco de convergencia última del yo, pero sí hay órdenes sucesivos de autoconcentración reflexiva y de adueñamiento de uno mismo por sí mismo. Segunda respuesta: es verdad que el nexo condicional adecuado no resulta fácil de encontrar; pero no creo que sea menester acudir a ninguna relación sobreañadida (aunque en este punto mi parecer es menos firme). Lo que es cierto es que mi formulación de (P1) —la misma que expuse un poco más arriba— no es satisfactoria: en vez de decir que es libre una decisión si no es tomada en un grado inferior a aquel en que sea tomada la decisión de tomarla, parece mejor decir que es libre si cumple estas dos condiciones: (1) no es tomada en un grado superior a aquél en que se toma la decisión de tomar tal decisión; (2) no es tampoco tomada en medida superior a aquella en que no se tome la decisión de *no* tomar tal decisión. Cae fuera de los límites de este trabajo discutir los méritos y los deméritos de cada una de tales formulaciones, o de otras variantes del enfoque implicacional de la libre voluntariedad, que es a su vez una versión del el acuerdo (o no-desacuerdo, o ambos) entre el querer y el querer querer, como un adueñamiento de la voluntad por sí misma que es lo constitutivo de la libertad.

Para concluir este acápite quédame tan sólo evocar otra objeción más: según los enfoques condicionales (a menos quizá que involucren condicionales subjuntivos) serán libres decisiones que sean tomadas por un sujeto víctima de ciertas manipulaciones, como p. ej. condicionamiento de su actividad mental toda por inserción de electrodos telecomandados en su cerebro, o administración de algún producto químico, o quizá ingeniería genética. He aquí mi respuesta: en los más de tales casos, no hay libre voluntariedad porque vienen frustradas previas decisiones de decidir o de no decidir; y, cuando no sea así (porque la manipulación en cuestión no sea posterior al momento en que el sujeto empiece a vivir, momento que verosímilmente es el de la concepción), entonces, seguramente, es verdad que puede tratarse de decisiones libres (con libre voluntariedad), aunque en cierto sentido sean manipuladas. Así p. ej., si un maléfico o benéfico neurocirujano sometió los gametos de los que salí yo, a operaciones que han determinado que sean de cierta índole mis decisiones de órdenes superiores —y, por ende, en la medida en que soy libre, mi conducta—, eso no quita un ápice a mi libertad, pues yo soy efecto, producto, resultado, de las causas que me han producido, que han producido ese algo que soy yo; causas que, además de mis padres, pueden incluir otros factores, como el neurocirujano de marras si es que existió tal. Ni por la operación de tal cirujano dejaron de ser loables mis buenas acciones, vituperables las malas. Y eso nos lleva ahora al acápite siguiente.

Libertad y responsabilidad

El principal argumento de MQ, en (M1), a favor del libre arbitrio es que sin él no habría responsabilidad moral: 'si los miembros de una sociedad están convencidos de que todos los actos de un ser humano y, en general, todo lo que sucede en el universo está absolutamente determinado por medio de relaciones causa-efecto, entonces nadie podría objetar moralmente a un tirano puesto que no podría tener culpa alguna por acciones que no dependían de su libre voluntad. Lo único que podría hacerse, dentro de esta perspectiva determinista, sería luchar contra su tiranía, no porque fuera malo, sino porque sus acciones eran insostenibles'. Tal es la tajante toma de posición anticompatibilista de MQ.

Según ya lo dije más arriba, un determinista duro como Hospers suscribe algo parecido a esa toma de posición; no rechaza juicios de va-

lor, pero sí juicios de culpa (y, por lo tanto, también de mérito); en consonancia Hospers rechaza el castigo retributivo, admitiendo en cambio el castigo con fines de disuasión o de prevención de posteriores actos delictivos. Algunos han objetado a Hospers que, si no ha de culpabilizarse a nadie ni a nada, ¿por qué se ha de combatir el castigo retributivo? La objeción es incorrecta: no dice Hospers que no haya juicios verdaderos de valor, ni se sigue cosa tal de su determinismo duro: uno de los juicios de valor verdaderos sería que es malo el castigo retributivo. Ahora bien, si hay juicios de valor verdaderos, uno de ellos puede ser el de que alguien ha obrado mal; y el retribuir con castigo tal acción puede ser algo bueno por mucho que el alguien en cuestión no sea culpable (esa retribución punitiva puede ser un medio para lograr una más justa distribución de daños —suponiendo que no tengan fundamento las otras objeciones, bien conocidas, a la justicia retributiva). Se ha objetado también a Hospers que su negación de la responsabilidad, sobre ser falsa, añadirá, de ser aceptada, más mal al mundo y a la vida humana. No resulta eso tan seguro, porque, aun sin el concepto de responsabilidad, hay nociones moralmente relevantes que tiene Hospers a su disposición, como la del bien y la del mal; y nada obsta su determinismo duro a una propaganda a favor del bien, que puede constituir un factor determinante causalmente en futuras acciones humanas.

Siendo ello así, ¿hay alguna razón válida para desaprobare ese determinismo duro y reconocer la responsabilidad? Sí. En primer lugar, cabe refutar el argumento de los incompatibilistas (deterministas duros, por un lado; liberearbitristas, por otro) a favor de la incompatibilidad de la libertad con el determinismo: si la libertad es condición necesaria para la responsabilidad, entonces, evidentemente, ésta última es incompatible con el determinismo si lo es la libertad. Mas hemos visto en el acápite anterior que no se da incompatibilidad: la libre voluntariedad, el señorío sobre las propias decisiones y acciones, es compatible con el determinismo; lo es al menos una libertad como la de la libre voluntariedad que, en un sentido aceptable e interesante, incluye un poder respecto de alternativas opcionales; y, con ello, un estar exento de la esclavitud de causas meramente externas o de causas que, aun estando en el yo, en su mente, sean menos reflexivas, menos propias, menos centrales, causas como pulsiones, inclinaciones incontroladas o irreflexivas al margen de los planes meditados de vida.

Si, por lo tanto, es erróneo el alegato de los incompatibilistas en

contra de la conciliabilidad del determinismo causal con la libertad —y, por ende, con la responsabilidad—, ¿existe alguna razón más que leve, p. ej., a Hospers a rechazar la noción de responsabilidad? Sí, Hospers aduce —y en eso asístele la razón— que el libre arbitrio es incompatible con la responsabilidad. Si mis decisiones (algunas de ellas) me sobrevienen sin causa alguna (o como causas de sí mismas); si no emanan de mí, no se explican por ser yo quien soy, por mi carácter o modo de ser, sino que, aun puesto yo con tal carácter, y puestas las circunstancias para obrar y decidir, lo mismo puede sobrevenir una decisión que otra o ninguna, si es verdad todo eso que se figura el librearbitrista, entonces ¿dónde está la responsabilidad? La culpa no sería del agente, sino de la decisión que, sin origen alguno, sin explicación, porque sí sin más, le ha sobrevenido; o es del azar que lo ha querido, de la gana que le ha dado. Con lo cual, Hospers —por un impecable argumento lógico— concluye que, pase lo que pasare, no puede haber responsabilidad.

Sin embargo, si es falso el incompatibilismo, lo único que queda en pie de la argumentación de Hospers es la inconciliabilidad del libre arbitrio con la responsabilidad. De darse tal inconciliabilidad será erróneo lo que dice MQ en (M1): mientras que ‘una concepción completamente determinista del universo anula la posibilidad de juzgar moralmente los actos de los seres humanos’, por el contrario ‘si filosóficamente se logra fundamentar una concepción no determinista de la conducta humana, todo readquiere sentido’ y puede entonces ‘hablarse nuevamente de responsabilidad moral, jurídica y política, de actos buenos y malos, de justicia y de injusticia’. Así que no es de extrañar que MQ emprenda una crítica de argumentos como el de Hospers en contra de esto último, en contra de la conciliabilidad entre responsabilidad y libre arbitrio. Es la versión que yo presenté en (P1) de argumentos así lo que somete a crítica MQ, quien reconoce que tales argumentos hacen ‘ver las dificultades que entraña el concepto de libertad de la decisión como causa sui’. Pero luego añade que ‘la libertad de elección como causa sui, a pesar de todas las dificultades que presenta al análisis conceptual, es lo único que permite afirmar que una persona es libre; libertad que ‘consiste precisamente, en la capacidad de actuar de manera que, a pesar de nuestro carácter y temperamento, podamos cambiar el comportamiento que éste nos impondría’. Pues bien, pareceme que hay ahí dos cosas que observar. La primera es que, si se dan decisiones que no dependen causalmente del sujeto, de su personalidad, carácter o modo de ser, esas decisiones que carecen de causa o son causas de sí no las

pone el sujeto, no vienen de éste; antes bien le acaecen al sujeto, y éste, en lugar de ser dueño, agente, causante de ellas, es su receptor, o el lugar donde irrumpen, de sí mismas y porque sí, a la existencia, sin ton ni son, pudiendo una de ellas irrumpir lo mismo que cualquier otra o ninguna.

Algunos indeterministas, como Chisholm y los aristotélicos, sostienen —a diferencia de lo que hace MQ— que en las decisiones libres el sujeto o agente es causa, pero causa libre, de la decisión; lo que pasa es que la causalidad libre se entiende como un nexo tal que, aun puesta la causa, no se sigue la existencia del efecto; y esa noción de causalidad es difícilmente aceptable; no parece que tuviera mucho sentido decir que, aunque el terremoto causó estragos, hubiera podido existir, en las mismas circunstancias, sin causarlos; eso lo admiten Chisholm y los aristotélicos, pero sólo para la causalidad natural. Lo que a uno le parece es que, lisa y llanamente, la dizque causalidad libre no sería causalidad. Notemos que, si bien MQ no se adhiere a la posición que ahora estoy criticando, no considera a la decisión libre como causada por el sujeto o agente sino causa sui —o, lo que en este contexto parece igual, como carente de causa—, dice algunas cosas que parecieran ir en una dirección como la de Chisholm, negando al respecto que haya ‘ninguna razón para que el efecto sea producido necesariamente por la causa’ y añadiendo: que tan enigmática es la necesidad como la libertad por lo menos; que es afán de explicación lo que lleva a aplicar el principio de causalidad de la manera más amplia posible. Ahora bien, si la causalidad no entraña necesidad, no veo yo por qué habría de escapar al ámbito del principio de causalidad la esfera de la verdad, aunque en ésta rigiera el libre albedrío. Y, sobre todo, abandonar la necesidad del nexo causal es renunciar al racionalismo ontológico; quienes, como Wittgenstein en el *Tractatus*, rechazan toda necesidad natural harían probablemente bien en coincidir con el autor del *Tractatus* en rechazar la idea misma de causalidad o la existencia de relaciones de causa a efecto. Por otro lado, sin embargo, es hoy una tesis ampliamente aceptada la existencia de algún género de necesidad natural o física, en autores como W. Kneale, Smart, D. Lewis y muchos otros. Plantea, sí, dificultades esa noción. Y hasta cabe que toda necesidad haya de ser de algún modo reducible a la necesidad metafísica. Yo, por mi parte, suscribo con gusto una versión del necesitarismo metafísico que he propuesto en diversos trabajos, a cuyo tenor sólo es afirmable como verdad lo que es metafísicamente verdadero, aunque algo puede ser menos necesaria-

mente verdadero que verdadero a secas: La necesidad metafísica es una noción más amplia que la de verdad lógicamente demostrable, pues es lógicamente demostrable que es menor la extensión del predicado 'lógicamente demostrable' que la de 'necesario', si éste último se rige por los postulados de un sistema de lógica modal mínimamente fuerte. Pero insisto en que, a mi juicio, quienes encuentren dificultades insalvables en la tesis de la necesidad natural harían mejor en rechazar la causalidad que en descafeinarla.

MQ brinda dos argumentos a favor de la conciliabilidad del libre arbitrio con la responsabilidad moral. El primero es que efectivamente se dan situaciones en que alguien rompe con su pasada personalidad; como no escapan tales hechos a la esfera de lo moralmente imputable, es que en tal esfera hay por lo menos algunos actos, algunas decisiones, que no sólo no resultan causalmente determinadas por la personalidad sino que van en contra de ella y la cambian. Respondo esto: todo cambio de personalidad resulta de la personalidad anterior; resulta causalmente y con necesidad, dadas ciertas circunstancias; una cosa es que nosotros hubiéramos, o no, podido preverlo; otra que de suyo fuera impredecible. Pensemos en la conversión de Bernardino Visconti narrada por Manzoni en *Los novios*: tal conversión, lejos de constituir un mero reemplazamiento de una personalidad por otra de ninguna parte venida, sino sobrevenida porque sí, fue una mutación con hondas raíces en la anterior personalidad del "Innominato"; sucede, eso sí, que a menudo las personalidades están llenas de desgarramientos, conflictos e incluso contradicciones. (Contradicciones cuando en una personalidad una tendencia —hasta cierto punto— se da y, a la vez —hasta cierto punto— no se da; así que un hombre puede carecer de libertad en la medida en que tome una decisión que se dé en él en medida superior a aquella en que no se da la decisión de no tomar tal decisión, aunque se cumpla esta última decisión de decidir, o intención; en tal situación la decisión en cuestión se da y no se da; los infinitos grados en que se dan diversas decisiones e intenciones acarrear contradicciones, si es verdad que, si algo en alguna medida sucede, es que sucede a secas.) La existencia de cambios de personalidad no constituye, sin petición de principio, argumento válido en contra de la determinación causal de las decisiones (libres) por la personalidad del sujeto.

Pasemos al segundo argumento: muéstranos la experiencia que, aun colocados ante los mismos condicionamientos, dos personas pueden

adoptar decisiones diversas y opuestas: una cede ante esos condicionamientos —que incluyen, por hipótesis, los factores que forman la personalidad (educación, etc.)—; la otra resiste. Que eso sucede así podemos comprobarlo examinando cómo, ante un conjunto de condiciones semejantes, algunas personas alguna vez dan un salto de ruptura con todo el mundo de esos condicionamientos. Si lo ha hecho podría hacerlo. ¿Negaremos entonces que quienes no lo han hecho pueden hacerlo? Respondo lo siguiente: en el sentido de ‘poder’ propio de la libre voluntariedad, desde luego una persona, cuando sea libre y en los dominios de su decisión en que lo sea, “puede” decidir y obrar de manera diversa de cómo decide u obra. Pero, con respecto a otro sentido de ‘poder’, o de la *posibilidad* de algo, a saber a la falta de necesidad (natural) de que no suceda el algo en cuestión, lo único que podemos comprobar es que lo que existe puede existir, mas no que también pueda existir algo que no existe. (Yo precisaría: algo que no exista *en absoluto*.) Y no vale alegar que las circunstancias y los condicionamientos son iguales; eso hay que demostrarlo. MQ alega que tal réplica del determinista es un recurso *ad hoc*. Mas observemos que el fardo de la prueba le incumbe al indeterminista, que es quien afirma que en igualdad de condiciones una persona decide de un modo y otra de otro: a quien dice eso toca probar que se da efectivamente igualdad de todas las condiciones pertinentes. El determinista nunca ha afirmado poder decir cuáles son todas las condiciones pertinentes en cada caso, sino tan sólo que, cualesquiera que sean, se dan siempre determinaciones causales, si bien nosotros sólo podemos prever los resultados causales en un porcentaje ínfimo de casos, por desconocimiento de muchas leyes causales y de la existencia de muchas causas. El determinista no es verificacionista; un verificacionista determinista sería una persona que desconociera, entre otros, hechos como los que aduce MQ.

Pero, si bien, por lo tanto, a mi juicio no tiene éxito MQ al intentar probar que ‘si se acepta la libertad, toda la vida moral queda explicada’ (en su sentido de ‘libertad’), si en eso yo le doy la razón a Hospers, insisto, para concluir este acápite, en lo siguiente: siendo conciliable el determinismo con la responsabilidad, y aunque resulta oscuro el asunto de si es realmente imprescindible la noción de responsabilidad para el orden moral, como, sea de ello lo que fuere, esa noción, aunque quizá superflua (en el sentido de no imprescindible), es, con todo, útil para el orden moral —por cuanto sólo con ella parece posible una justicia retributiva, mientras que la justicia disuasiva y preventiva abre el

interrogante de cómo puede ser justo un trato inmerecido—, parece preferible mantener esa noción en el marco de una visión necesitarista y determinista del universo y del hombre.

Libre arbitrio y determinismo cosmológico

En (M1), MQ plantea con gran lucidez el problema de la relación entre el determinismo de la ciencia natural y la cuestión del libre arbitrio. Por una parte, si reinara un estricto y general determinismo en la naturaleza, como el hombre, sea lo que fuere por añadidura, es, en cualquier caso, un ser natural, estarían todas sus acciones sujetas a tal determinismo, o sea: estarían causalmente determinadas, y —lo que es más—, no sólo lo estarían por la existencia y personalidad del agente, sino, indirectamente, por causas que precedan tal existencia y se remontan indefinidamente lejos en el pasado. Por otra parte, si la ciencia comprueba que no está regida la naturaleza por semejante determinismo general, ábrese entonces la posibilidad, al menos, de acaecimientos indeterminados, y entonces la existencia de acciones o voliciones humanas totalmente incausadas no rompe con el marco general de un cosmorama acorde con los avances de la investigación científica. Así pues, una de tres: o la ciencia de la naturaleza afirma el determinismo, y entonces sencillamente es falsa la doctrina del libre arbitrio, puesto que la misma implica la negación del determinismo universal; o la ciencia natural niega el determinismo universal, afirmando la existencia de acontecimientos causalmente indeterminados, y entonces —aunque esos acontecimientos de los que habla la ciencia natural no sean acciones humanas, ni voliciones— la aseveración de voliciones incausadas encontrará, cuando no auténtico respaldo, al menos sí un indicio favorable en la existencia, científicamente comprobada, de otros hechos incausados en el mundo (si existen, comprobadamente, ciertos acaecimientos incausados, no podrá ya objetarse contra la postulación de otros ni el que tal postulación rompería una ley general de la naturaleza ni siquiera algo mucho más débil, cual sería la anomalía que constituiría postular un rasgo de ciertas entidades del cual estaría exento todo el resto de la realidad sin que, no obstante, fuera obvio que tal rasgo se debe a la índole propia de esas entidades: pues, en efecto, no es obvio que la indeterminación causal, si es que se da, tenga de suyo algo que ver con la índole específica y peculiar de las decisiones o acciones humanas); o, finalmente, la ciencia natural es, en el estadio actual, neutral respecto

del determinismo, caso en el cual una doctrina librearbitrista no gozará de ese tipo de indicio parcialmente confirmatorio, sino que —hasta prueba de lo contrario— su aseveración constituirá una anomalía, pero, no obstante, tampoco estará en conflicto con los asertos de la ciencia natural.

Según MQ la tercera situación no se ha dado, sino que se ha pasado de la primera situación —la de conflicto— a la segunda —la del indicio parcialmente confirmatorio—. Porque hasta los descubrimientos de la moderna física cuántica prevalecía en la ciencia natural el determinismo, acuñado en la famosa formulación de Laplace, a cuyo tenor es predecible cuanto sucede en el mundo físico. Cambiado han las tornas con el advenimiento de la teoría cuántica. Al afirmar ahora la ciencia una doctrina indeterminista, deja de constituir el librearbitrismo no sólo una infracción de las leyes aseveradas por la ciencia, sino también una anomalía en el marco de la teoría científica.

No me propongo aquí entrar a discutir los detalles aducidos por MQ, quien exhibe al respecto su magnífica y envidiable erudición científica. Propóngome, sí, debatir la cuestión de la interpretación general de los resultados aducidos por MQ, consultando el parecer de otros expositores de esos mismos resultados.

La base principal de la argumentación de MQ es el principio de indeterminación de Heisenberg. Aunque yo prefiero, con otros autores, denominar a ese principio como *el de incertidumbre*, conviene, antes de examinarlo, tomar un poco en consideración el trasfondo pertinente (vide (R1), (B2) y (F1)). Es bien sabido cuán recelosamente acogió Einstein la teoría cuántica de Planck —aunque a la vez desarrolló algunas de sus más importantes consecuencias físicas— y cómo se esforzó mientras vivió por hallar una alternativa más radical, que, ofreciendo un formalismo matemático unificador de todos los conocimientos científicos disponibles, evitara a la vez las anomalías y soluciones un poco *ad hoc* de la teoría cuántica. Por su parte, Planck siempre se mantuvo en sus trece de que en la realidad no existe indeterminación alguna, ni por lo tanto indeterminación causal. De Broglie, en cambio, titubeó y durante algún tiempo se adhirió a las tesis de Copenhague, pero luego retornó a su anterior postura determinista. Tampoco Schroedinger, el autor de la mecánica ondulatoria, aceptó las tesis de Copenhague —más que, si acaso, con muchísimas reservas y peros—; y el físico norteamer-

ricano y profesor de Yale, Henri Margenau, defendió un enfoque determinista. Como lo puso de relieve Leo Apostel en (A1), la interpretación de Bohr estaba basada en ideas filosóficas complementarias y perspectivistas de raigambre kantiana. En lo que toca al propio Heisenberg, he aquí cómo expone su tesis Bridgman (un acérrimo defensor del indeterminismo de Copenhague: (B2), p. 47):

Según el principio de Heisenberg hay una correlación tal entre cuán difusa sea la medida de una posición y cuán difusa sea la de una velocidad que cuanto menos difusa sea la una, proporcionalmente más difusa será la otra. [. . .] En este sentido, por consiguiente, la posición de la partícula no está determinada y la partícula en su movimiento no está sujeta a causalidad.

Es bien sabido que la raíz de esa difusidad de medida estriba en que aquellos instrumentos sólo mediante los cuales es posible observar tales fenómenos introducen alteraciones en los mismos, quedándonos únicamente el recurso de delimitar esa nuestra intervención en el fenómeno para, o bien, sólo alterando la trayectoria, observar exactamente la posición, o bien viceversa. Trátase, pues, de un principio de incertidumbre; de "indeterminación" en una de las acepciones de este último vocablo —aquello que es lo contrario de un "determinar" algo en el sentido de averiguar si es verdad o no. Pero la escuela de Copenhague pasa de ahí a leer el principio como de genuina indeterminación objetiva por dos razones. En primer lugar, como la situación descrita es consecuencia, no de la actual limitación de nuestros instrumentos o procedimientos de observación, sino de cómo son las cosas y qué relaciones pueden (con posibilidad física) establecerse en general entre fenómenos microfísicos e instrumentos de observación, sean los que fueren, no sólo no hay, dentro del formalismo de la presente teoría cuántica, ningún lugar para fijar una posición cuando se fija una velocidad, o viceversa, sino que tampoco cabe imaginar un experimento que subvierta una situación como ésa en que nos hallamos. Luego la mera hipótesis de que realmente existe una posición determinada cuando nosotros "determinamos" (averiguamos, si se quiere) la velocidad precisa, o viceversa, es una hipótesis que no tiene ningún contenido científico, pues no puede ni siquiera constituir un acicate para ulteriores indagaciones o un norte para, con dirección al mismo, esforzarse por adaptar o modificar la teoría científica que se maneje. Será, pues, una hipótesis puramente metafísica, sin mordiente ninguno en la actividad del científico.

Tal era la primera razón. He aquí la segunda: como en física, según la teoría de la relatividad, sólo se dan magnitudes —exceptuando algunas constantes absolutas— relativamente a uno u otro marco de referencia, si el marco ha de ser macrofísico —involucrando a un observador potencial—, entonces no pueden existir a la vez la posición determinada y la velocidad asimismo determinada de una misma partícula.

Mas no todos los físicos aceptan ni la corrección de esos razonamientos ni las premisas de los mismos. Ya he aludido más arriba a la actitud de Planck, quien en su “Memoria Póstuma” (1948) afirma: ‘... en el universo de la física cuántica reina el determinismo con tanto rigor como en la física clásica ... la incertidumbre de la previsión ... se encuentra reducida a la de la ... transposición de los símbolos del mundo físico al mundo sensible y viceversa’ (cit. por J. Moreau en (M4), p. 485). J.M. Riaza ((R1), p. 672) dice que la situación descrita ‘no demuestra que realmente el corpúsculo no tenga en cada instante una posición y una velocidad bien definidas. La indeterminación será cognoscitiva, será simplemente incertidumbre’. Planck sostuvo que un observador microscópico, perfectamente concebible, encontraría certeza y rigurosa causalidad en el mundo microfísico; con relación a su marco de referencia las magnitudes se fijarían con definida precisión.

Sin embargo, J. Von Neumann presentó una prueba, muy compleja, de que la única interpretación correcta de los hallazgos de Heisenberg era la de una indeterminación objetiva. Tras análisis sumamente complejos, pareció aflorar entre los estudiosos el consenso de que había circularidad en la prueba de Von Neumann, o que, en cualquier caso, ésta no era concluyente. Haciendo un balance de tal debate, Riaza llega al siguiente aserto ((R1), p. 677):

Del “principio de incertidumbre” lo más que se sigue es que, de haber determinismo en el microcosmos, no es físicamente observable. En manos del filósofo quedará el probar con sus razonamientos peculiares la existencia de un determinismo objetivo.

Aceptemos, sin embargo, el principio de indeterminación en su versión fuerte, como indeterminación objetiva. Seguramente tendremos entonces que acudir a una lógica no clásica. Son frecuentes, a este respecto, las admisiones de lógicas cuánticas no distribucionales (o sea:

aquellas en las cuales, de “(p-o-q) y r” no se sigue “(p-y-r) o (q-y-r)”, con lo cual, aunque sea verdad que, p. ej., tal partícula en tal momento tiene una velocidad definida y una u otra de entre ciertas posiciones, no será verdad que, o bien tiene tal velocidad y una posición determinada de entre ellas o bien tiene esa misma velocidad y otra posición determinada de éstas. Pero las consecuencias de sacrificar el principio de distributividad son desastrosas (¡pensemos en la de coartadas fáciles que brindaría a cualquier delincuente!). Una alternativa a mi juicio mejor es una lógica paraconsistente infinivalente, que sí entroniza la ley de distributividad; con tal lógica podremos considerar que la difusidad (*fuzziness*) a que aludía Bridgman en la cita que figura un poco más atrás es una difusidad objetiva, es un poseer objetivamente la determinación de que se trate tan sólo en algún grado no absoluto: en la medida en que es más definida la posición, menos definida es la velocidad, y viceversa; lo cual quiere decir que, cuando es afirmable con verdad que la partícula tiene más bien tal posición dada (o sea: cuando es en todos los aspectos cierto que la tiene en al menos un 50ϕ), no hay en absoluto velocidad alguna, v , tal que sea afirmable con verdad que la partícula más bien tiene v , aunque sí sea afirmable con verdad que alguna velocidad v es tal que la partícula más bien tiene v . (Es afirmable con verdad sólo lo que es verdadero en todos los aspectos.) Es perfectamente viable construir una lógica cuántica que articule rigurosamente esa idea; su base sería un cálculo cuantificacional infinivalente y tensorial puesto en pie en otros trabajos por el autor de estas páginas.

¿Qué se hace el indeterminismo causal con una formalización así? Creo que se desploma la base del mismo. De la indeterminación objetiva así concebida no se sigue ya indeterminación causal. Si es imprevisible respecto de una partícula dada cuál será su posición y su velocidad en un momento dado, posterior al momento en que se comprueba (que es afirmable con verdad) su presente posición, es porque o bien no es afirmable con verdad en ese momento futuro ninguna velocidad determinada; no es que vaya a haber en tal momento futuro algo afirmable con verdad pero “objetivamente” impredecible, *causalmente* indeterminado. ¿Qué, ni siquiera podemos prever si será afirmable con verdad alguna velocidad o alguna posición, sino tan sólo que una u otra lo será, aunque luego, llegado el momento, y según cuáles sean nuestras operaciones, determinemos una de esas magnitudes como afirmable con verdad? Bien: es que (seguramente) nuestras operaciones contraen el ámbito de aspectos de lo real hacia los cuales dirigimos nuestra mirada.

En rigor, pues, no habría que decir que es afirmable con verdad, a secas, que la partícula tiene más bien tal posición, p. ej.; sino sólo esto: que es afirmable con verdad que, en los aspectos de la realidad a los que se está dirigiendo ahora nuestra mirada, más bien tiene la partícula tal posición. Y los aspectos de la realidad a los que se dirigirá nuestra mirada en un momento ulterior no son todos aquellos a los que se dirige ahora. (Note el lector que este enfoque, que propongo a título puramente conjetural, guarda estrechísimo parecido con una de las versiones más conocidas de la teoría cuántica, que es la de Everett y Wheeler; y también no poca similitud con otra versión, que es la de Brandon Carter.)

Por otra parte, de que sea (objetivamente) impredecible en un momento, a partir sólo de la posición o sólo de la velocidad —pues de ambas a la vez no cabría partir— cuál será la posición futura de una partícula, de ahí no se sigue que tal posición sea absolutamente impredecible a partir de cualesquier otros datos. Von Neumann, ciertamente, quiso probar que no podían existir otros parámetros, porque no entraban en la teoría cuántica. Y en eso llevaba razón. Pero, por las mismas, un primitivo que afirmara que las posiciones de los planetas son puramente aleatorias e impredecibles podría defender su teoría alegando que en la misma no tienen cabida parámetros (como los de la gravedad) diversos de aquellos que figuren en su teoría primitiva, como (supongamos) los de la posición y velocidad de los astros en el firmamento, según son observados y sin postular nada oculto. En suma, argumentar como Von Neumann, dando lo aparentemente errático como definitivamente tal por el mero hecho de que en nuestra presente teoría no entran otros parámetros, es adherirse a una epistemología oscurantista y esterilizante. ¿Por qué excluir que fenómenos que sean inobservables para el ser humano puedan llegar a ser conocidos indirectamente? Los agujeros negros son por principio inobservables; mas son conocibles por sus efectos. De suceder que el principio de Heisenberg hubiera de ser entendido como de (mera) incertidumbre, ¿qué nos autorizaría a aseverar que no habrá nunca un cálculo que, a partir de ciertos efectos, nos permita indagar a la vez una definida posición y una definida velocidad de la partícula? Algunos físicos han emitido la hipótesis de un efecto causal temporalmente retroactivo (la causa posterior al efecto); o, en otra versión, de un efecto que dependa causalmente de una conjunción de factores, unos anteriores y otros posteriores temporalmente: en tal caso la impredecibilidad para nosotros tendría sólo que ver con nuestra manera de sentir y vivir el tiempo, a causa de la entropía. Y

esas hipótesis no dejan de estar emparentadas con la teoría del tiempo de Costa de Beauregard, para quien el futuro ya está ahora de algún modo (hipótesis encaminada a solventar la paradoja de Einstein-Podolsky); aparte de que no resultan nada extraordinario con una teoría del tiempo como la russelliana, para la cual hay antes y después, pero no presente ni pasado ni futuro —salvo acaso pragmáticamente. De ser cierto algo de todo eso, quizá vendría infringido el principio de *pre-determinación causal*, pero no el de *determinación causal*.

No puedo ya entrar a debatir sobre otros argumentos brindados por MQ a favor del indeterminismo en la naturaleza, como la existencia de ecuaciones estocásticas, hechos erráticos e impredecibles, aduciendo resultados y opiniones de Prigogine y de Popper y Eccles. Permítome, eso sí, remitir a discusiones al respecto como las de Kyburg en (Kw), Hunt en (H3) y Wilson en (W4).

Mi conclusión es, por lo tanto, la de que, de las tres situaciones enumeradas al comienzo del presente acápite, la que se da ahora es la tercera: la ciencia natural no afirma ni el indeterminismo ni el determinismo, aunque ciertas teorías físicas sí aseveren el uno, y otras el otro, mientras que, por último, no faltan teorías que son neutrales al respecto y remiten la controversia a la filosofía. Siendo ello así, no puedo compartir el parecer de MQ de que el estado actual de la ciencia natural en algún sentido lato brindaría cierto tipo de confirmación a la hipótesis del indeterminismo de las decisiones humanas, al postular hechos causalmente indeterminados. No veo yo que esa ciencia postule hecho causalmente indeterminado alguno.

¿Un rincón para el albedrío libre?

¿Cabe —sea lo que fuere de todo lo anteriormente debatido— asignarle así y todo un lugar(cito) al libre albedrío?

Ninguna cuestión tan pasional como ésta del determinismo. Ninguna que dé lugar a tan enconadas y vehementes polémicas. Una y otra vez brotan como hongos los argumentos en contra del principio de causalidad y a favor de la existencia del albedrío libre (o sea de voliciones causalmente indeterminadas). P. ej. el argumento “modal” —que ha desencadenado una controversia encendida: vide, p. ej., (V1), (W2), (W3)— recientemente propuesto por Ginet (en G1)) y Van Inwagen (en

(II)), argumento que, sin embargo, no es sino un avatar de otro muy viejo que desde la escolástica, si no desde Aristóteles, viene repitiéndose con tesón; argumento según el cual, si fuera verdadero el determinismo y alguien tuviera en su mano y poder el tomar una decisión, tendría en su mano y poder o alguna ley física del mundo o algún suceso anterior a su propio nacimiento; mas, como acertadamente ha replicado David Lewis, hay un sentido *no* causal en el cual sí es verdad que uno tiene en su mano y poder algo de eso, a saber: que, si uno hiciera algo diverso de lo que hace, o alguna ley física habría sido falsa o algún hecho pasado no hubiera existido. (Añadiría yo que en mi propia concepción implicacional de libre voluntariedad es trivialmente verdad que yo tengo en mi poder alterar el pasado, puesto que nunca lo altero en medida superior a aquella en que he decidido alterarlo y en que no he decidido no alterarlo. ¿Qué es entonces lo que no tengo en mi poder, en ese sentido pertinente para la libre voluntariedad? Pues, p. ej., el que mi corazón lata con cien pulsaciones, cosa que me sucede en ciertas circunstancias aunque yo no lo quiera —y aunque quiera no quererlo; o el sonrojarme; o el envejecer; o el tener sed; o tantas acciones que lleva uno a cabo más o menos irreflexiva o arrebatadamente y en contra de sus más deliberados propósitos o intenciones. Propongo la siguiente definición recursiva: 1a.) tiene uno en su poder todo lo que, en la medida en que lo hace, hácelo libremente —o sea: en consonancia con las decisiones y las intenciones o propósitos que tenga—; 2a.) si algo está en poder de uno, también lo está la disyunción entre ese algo y otra cosa, p. ej. su negación; mientras que el que esté en mi poder una disyunción no requiere que estén en mi poder ambos disyuntos. Mas algo está sólo trivialmente en mi poder si únicamente se cumple la condición especificada por falsedad de la prótasis —e.e. porque no lo hago. Sólo trivialmente está en mi poder el no envejecer. Pero, si acuñamos una noción más exigente de *estar en mi poder* como la de *estarlo* no trivialmente, entonces desde luego —en virtud de la regla de inferencia aducida por Ginet y Van Inwagen, a saber: si no está en mi poder el evitar que p-sólo-si-q, ni lo está el evitar que p, tampoco lo está el evitar que q— cabrá concluir que, si es verdadero el determinismo, no está —salvo trivialmente— en mi poder el dejar de hacer una de las acciones que hago. Lo interesante, sin embargo, es que sí esté no trivialmente en mi poder el hacer esa acción y, por consiguiente, el hacerla o no hacerla. Cf. (S4).)

O tomemos el argumento “trascendental” (célebre al menos desde Buridán, y recientemente reelaborado por James Jordan en (J1): cf.

(K1) y (S1)): según el mismo, sería autoderrotante el determinismo porque, si fuera verdadero, entonces lo que haría que uno lo afirmara sería una serie de causas que lo forzarían a afirmarlo, en vez de ser una razón convincente. (Compárense argumentaciones pertinentes al respecto de Ayer en (A2).) Por supuesto que tampoco persuadirá tal argumento a un determinista, ya que él propugnará una “armonía preestablecida”: sobre la serie de relaciones de causa a efecto que llevan a un determinista a aseverar el determinismo sobreviene (en el sentido de la relación de *superveniencia*, que tan fecunda se revela pero que ciertamente no deja de conllevar dificultades) una serie de relaciones de inferencia deductiva que llevan, válidamente, de unas creencias antecedentes a otra, consiguiente, que es la de la verdad del determinismo. Sólo que tal superveniencia, naturalmente, sólo lleva a conclusiones correctas en el caso de que la cadena causal en cuestión sea de alguna de entre varias índoles determinadas; cuestión, si se quiere, “de suerte” —sólo que, desde luego, para el determinista no hay, propiamente, pura suerte, pura “chiripa”, sino que todo hecho se inserta en el orden de determinación del mundo.

Sigue y sigue la controversia. Como tantas otras, filosóficas o no, es inzanjable. Para el determinista el libre arbitrio no es nada deseable. No me daría ningún poder adicional ni sobre mis decisiones ni sobre mis actos ni sobre nada. La mera ausencia de determinación causal no haría a mis decisiones más mías, sino menos mías en todo caso; porque, ¿cómo van a ser más mías por el mero hecho de que *no* broten directamente de mí, de mi carácter y personalidad, y así no broten indirectamente de los factores causales que hayan determinado esa personalidad y también la causación de mis decisiones por mi existencia? Conque el libre arbitrio será a lo mejor idílico para las decisiones, convertidas en entes gratuitos, soberanos, autosuficientes, que no deben su existencia a nada ni nadie salvo a sí mismas; dioses que ni siquiera existen —como el Dios de la teología monoteísta— porque tengan que existir, sino sólo porque sí. ¿No estaríamos así en un mundo como el de Gide o el de Sartre? Y al determinista eso no le agrada nada. El desea que su existencia, o sea él mismo, sea causa de sus propias decisiones.

El libre arbitrio no diviniza al hombre, sino a (algunas de) sus decisiones. Por lo mismo el libre arbitrio de Dios no nos pinta una mejor imagen de Dios, sino una peor; diviniza las decisiones de Dios. Si Dios toma una decisión con libre arbitrio, tómalala sin razón ni motivo. por-

que supongamos que la toma con un motivo “no necesitante”; e.e., aunque la toma por ese motivo “puede” —en sentido fuerte— no tomarla; eso significa que, aunque existe un motivo para tomarla (suponemos que mejor que los que haya para no tomarla), Dios lo mismo hubiera podido no tomar tal decisión. Supongamos, entonces, que se realiza esa posibilidad alternativa, o sea que Dios se abstiene de tomar la decisión en cuestión. Un Dios antojadizo, poco racional, ése: sabe que es mejor hacer eso, pero, así sin más, porque le da la gana, o por chiripa, sale veleidosamente de él la decisión de no hacerlo. Al buen tuntún; como hubiera podido salir la decisión de hacerlo; sin razón (de haber razón, ya no se cumpliría la hipótesis). Ese Dios despótico del voluntarismo metafísico agradó mucho a Descartes. Pero toda la larga tradición determinista desde los estoicos ha considerado eso como repugnante. El determinista pensará que, gracias a Dios, ni Dios es así ni nosotros somos así tampoco. (Dios no puede ser así si es necesariamente omnibenevolente y si, por lo tanto, necesariamente ha de querer lo mejor.)

Sin embargo, en dos cosas sí creo que un determinismo como el aquí sustentado puede, y debe, hacer sendas concesiones a una posición indeterminista como la de MQ. La primera es que, habiendo infinitos grados de determinación causal, unos efectos están menos determinados por sus causas que otros por las suyas; y, en esa medida, es verdad (hasta cierto punto) que *no* están determinados —si bien, contradictoriamente, también es verdad (hasta cierto punto) que sí están determinados; hay en suma en lo real grados de indeterminación; pero nunca indeterminación total; sólo que a mi juicio es, *caeteris paribus*, tanto mejor para sí cuanto más determinadas estén mis acciones y decisiones por mí —por mi existencia—, cuando sean buenas. La segunda es que el efecto puede tener más realidad que la causa. No es que el exceso de realidad no venga de nada, que mane de sí o de ningún lugar. No, no es eso. Toda la realidad del efecto brota de la causa o de las causas; incluyendo la realidad excedentaria. Pero la causa puede carecer de ciertas determinaciones del efecto, con tal de que tenga otras que entrañen necesariamente la producción del efecto. En ese sentido parece que una ontología como la propuesta por el autor de este trabajo coincide con el pensamiento de MQ en recalcar lo *novum*, ese “plus” que es irreducible a algo ya dado antes, en las causas. No es eso un rincón para el albedrío, que a mí me parece el antojo, lo arbitrario, el azar, la inmotivación. Pero sí es un anchuroso espacio para deter-

minaciones que no se reducen a las de la causa, para un (grado de) ser genuinamente nuevo y mayor. Eso es lo interesante; no que mis decisiones no vengan de mi existencia, sino que aporten al mundo algo que no existía sin ellas; el que, por ellas, pueda llegar a la existencia algo más real que ellas mismas, una obra que valga la pena.

Sección 3.—Determinismo histórico y proyecto humanista

Paréceme a mí que el verdadero sesgo y el alcance del indeterminismo de MQ, que he venido discutiendo en la sección precedente, échase de ver en su escrito (M2): la búsqueda de una fundamentación racional para un socialismo humanista. En el siglo XX la doctrina socialista preponderante ha sido el marxismo, ese complejo sistema que tiene su filosofía de la naturaleza y de la historia, su economía política y su macrosociología. MQ señala con razón los inconvenientes que conlleva el uncir un movimiento sociopolítico al carro de una determinada teoría: ésta es implacable en sus consecuencias lógicas, a lo mejor no previstas de antemano; y, una vez abrazada, ya no cabe volverse atrás. (Quizá haya nociones más flexibles de teoría, a tenor de las cuales los axiomas mismos sean ulteriormente revisables; algo como las lógicas dinámicas de D. Batens; pero en cualquier caso no es ése el caso ni de la noción estándar de teoría ni de la propia teoría marxista, al menos tal como suele entenderse.) Así que, comprometiendo al movimiento socio-político con la teoría, lo que se hace es bloquear las vías posibles de rectificación, reubicación, reenraizamiento teórico. Es el hombre un animal teórico, y no puede ni debe renunciar a la producción de teorías. Pero tampoco ha de comprometerse definitivamente con una teoría determinada, puesto que toda teoría es revisable y controvertible, toda teoría sufre alguna fragilidad en sus cimientos mismos; toda teoría acabará teniendo que ceder el lugar a otras nuevas, que la superen en algunos aspectos, aunque a lo mejor sean peores, menos fecundas, menos plausibles, en otros aspectos.

De ahí la idea de MQ, auténticamente estimulante y a mi juicio certera, de que, sin ningún abandono de nuestro legítimo afán humano de teorizar, construyamos un proyecto de sociedad mejor —el socialismo humanista— no sobre la base de ninguna teoría en particular, sino en la encrucijada entre teorías diversas y aun opuestas. En todo lo cual yo le doy la razón. Con una salvedad, sin embargo: esa juiciosa actitud no ha de excluir que cada uno sea dueño de fundamentar su adhesión

a un proyecto así desde sus propias convicciones teóricas —con tal, eso sí, de que en ningún sentido quiera imponerlas a los demás, ni siquiera promoviéndolas directa o indirectamente al rango de doctrina oficial de un movimiento sociopolítico. Ya vimos más atrás cómo MQ, en efecto, basa en su humanismo filosófico su propia postura ético-política. Y eso, además de legítimo, es sumamente estimulante, porque MQ desarrolla su concepción filosófica con rigor y claridad y plantea un vigoroso desafío racional a los adictos de otras maneras de ver. Entre ellas, desde luego, a las filosofías de la historia de cuño determinista. Frente a ellas, el humanismo “existencial” de MQ constituye un rotundo “sí” al bien, a la solidaridad, desde la gratitud de una voluntad inmotivada, indeterminada, cuya bondad estriba en esa posición absoluta de valor que no le venga de parte alguna. El proyecto será así un acto colectivo de voluntad libre, en la precariedad de nuestra existencia, un bravo desafío voluntarioso al sino —frustrable— que nos acosa desde una realidad hostil. En ese sentido, precisamente, la teoría filosófica de MQ no constituye un fundamento de su postura ético-política más que de manera puramente negativa: *no porque* el mundo es como es, *sino a pesar de que* es como es, hemos de empeñarnos en buscar juntos el bien, un bien que consiste en eso, en ese estar y obrar juntos, unos con otros para todos, en vez de que sea contra otros.

Por el contrario, el marxismo defendía un determinismo histórico, aunque un tanto peculiar —en cierto modo aguado—, pues sostenía que lo determinado es que se llegue a un resultado, aunque no que se llegue por éste o por aquel camino; estaría, pues, predeterminado que uno u otro camino (de entre varios posibles —no de entre cualesquiera imaginables) desemboque en el comunismo; pero ningún camino estaría predeterminado.

Mi propio determinismo histórico es más fuerte que el del marxismo. Es un determinismo histórico-teológico. La sociedad igualitaria y colectivista no es un mero sueño: entra, antes bien, en los planes de la providencia. Desde mi propia óptica, pues, el basamento de la postura ético-política en la teoría acerca de lo real tiene que ser positivo: la premisa de que el mundo es como es —como es según mi propia teoría filosófica— figura esencialmente en el razonamiento que yo propongo a favor de una actitud ético-política bastante similar a la del filósofo peruano. (Sólo que no desconozco —y es ahí donde vuelvo a darle la razón a MQ— que a una misma conclusión puede llegarse por caminos

muy diferentes.)

Sección 4.— ¿Conclusión?

No concluyen las discusiones filosóficas, no. Pero sí concluyen sus sucesivas fases. Y en este punto quiero finalizar este debate con una aclaración: es enorme lo que yo he aprendido, lo que todos podemos aprender, de las agudísimas observaciones y bien trabadas meditaciones filosóficas de MQ. Su concepción axiológica es la de un humanismo existencial auténtico y consecuente. Puede uno ser de un parecer diferente. Pero pocos adalides hay de una posición así que le den vida y sentido con la fuerza con que lo hace MQ. Quizá ningún otro exponente de un humanismo de esa índole es capaz de domeñar, al menos con la talentosa maestría con que lo hace él, temas, fuentes y consideraciones de los más variados órdenes, haciéndolo converger todo en un alegato racional multilateral a favor de una posición que, sin embargo, no tiene de esa apoyatura teórica otro menester que el que se tiene de algo que sirva para quitar de en medio estorbos o confusiones; puesto que, en efecto, esa posición se cifra meramente en un poner voluntariamente el bien, la solidaridad humana, no por otro motivo, no como resultado de otras cosas u otros factores, sino así como suena, sin más, porque opta por el bien.

BIBLIOGRAFIA

- (A1) Leo Apostel, *Matière et forme: II Introduction à une épistémologie réaliste*. Gante: Ediciones Communication and Cognition, 1974.
- (A2) A.J. Ayer, *The Concept of the Person*. London: Macmillan, 1963.
- (B1) Radu J. Bogdan, *Keith Lehrer*. Dordrecht: Reidel, 1981.
- (B2) Percy W. Bridgman, "Determinism in Modern Science", *ap* (H1), pp. 43-63.
- (D1) Donald Davidson, "Freedom to Act", *ap. Essays on Actions and Events*. Oxford U.P., 1980.
- (D2) Daniel C. Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Oxford: Clarendon, 1984.
- (F1) Arthur Fine, *The Saky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*. Chicago: The University of Chicago P., 1986.
- (F2) Harry Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Jour-*

nal of Philosophy, vol. 66 (1969), pp. 829-39.

- (G1) C. Ginet, "In Defense of Incompatibilism", *Philosophical Studies* 44 (1983), pp. 391-400.
- (H1) Sidney Hook (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. New York University Press, 1958.
- (H2) John Hospers, "What Means This Freedom?", *ap.* (H1), pp. 113-32.
- (H3) G.M.K. Hunt, "Determinism, Predictability, and Chaos", *Analysis* 43/3 (junio 1987), pp. 129-33.
- (I1) P. Van Inwagen, *An Essay on Free Will*. Oxford U.P., 1983.
- (J1) James Jordan, "Determinism's Dilemma", *The Review of Metaphysics* 23/1 (1969), pp. 48-66.
- (K1) Stephan M. Knaster, "How the Self-Defeating Argument against Determinism Defeats Itself", *Dialogue* 25/2 (1986), pp. 239-44.
- (K2) Henry E. Kyburg, Jr., *Reseña de Probabilistic Metaphysics de P. Suppes*, *Journal of Philosophy* 84/1 (enero 1987), pp. 45-9.
- (L1) Keith Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism*. New York: Random House, 1966 (reeditado por Humanities Press, New York, 1976).
- (L2) Keith Lehrer, "Freedom and Determinism", capítulo 2 de "Self-Profile", en (B1) (vide supra), pp. 13-39.
- (M1) Francisco Miró Quesada C., "La verdadera libertad", prepublicación.
- (M2) Francisco Miró Quesada C., *El hombre sin teoría*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.
- (M3) Francisco Miró Quesada C., "Outline of my Philodophic Position", *The Southern Philosopher*, publ. por University of North Carolina, vol. 2 (1953), pp. 1-5.
- (M4) Macques Moreau, "Le déterminisme", *Revue Internationale de Philosophie*, No. 93-94 (1970), pp. 481-93.
- (O1) D.J. O'Connor, *Free Will*. London: Macmillan, 1971.
- (P1) Lorenzo Peña, *La coincidencia de los opuestos en Dios*. Quito: Educ, 1981.
- (R1) José Ma. Rianza Morales, S.I., *Ciencia moderna y filosofía*. Madrid: BAC, 1969.
- (S1) Tom Settle, "Self-Defeat is not so Frequent", *Dialogue* 26 (1987), pp. 367-62.
- (S2) D. Shatz, "Free Will and the Structure of Motivation", *Midwest Studies*

in *Philosophy*, vol X (1986), pp. 451-82.

- (S3) Michael Slote, "Selective Necessity and the Free Will Problem", *Journal of Philosophy*, vol. 74 (1982), pp. 5-25.
- (S4) Robin Small, "Fatalism and Deliberation", *Canadian Journal of Philosophical* 18/1 (marzo 1988), pp. 13-30.
- (V1) Kadri Vihvelin, "The Modal Argument for Incompatibilism", *Philosophical Studies* 53/2 (marzo 1988), pp. 227-44.
- (W1) Douglas Walton, "Lehrer on Action, Freedom, and Determinism", *ap* (B1), pp. 107-28.
- (W2) Gary Watson, "Free Action and Free Will", *Mind* No. 382 (abril 1987), pp. 145-72.
- (W3) David Widerker, "On an Argument for Incompatibilism", *Analysis* 47/1 (enero 1987), pp. 37-41.
- (W4) H. Van Rensselaar Wilson, "On Causation", *ap*. (H1), pp. 225.31.
- (W5) G.H. Von Wright, *Freedom and Determination. Acta Philosophica Fennica*. Vol. 31, No. 1. Amsterdam: North Holland, 1980.

JULIO C. SANZ ELGUERA
Universidad de San Marcos

SOBRE LA FUNDAMENTACION RACIONAL DE LA ETICA

La preocupación por la ética ha sido una de las constantes en la filosofía de Francisco Miró Quesada Cantuarias. Sus reflexiones sobre la racionalidad de la ética y los fundamentos de esa racionalidad se ponen de resalto en su obra escrita, en la que repetidas veces ha tratado el tema, como puede verse en la completa bibliografía general que ha preparado el editor David Sobrevilla y que se consigna al final del volumen de homenaje.

La ética se puede relacionar con toda la filosofía y de hecho F. Miró Quesada ha abordado varios aspectos de ella. Por ejemplo, sus escritos sobre derecho recargan aspectos fundamentales de esas relaciones.

Hemos decidido concentrarnos en la fundamentación racional de la ética, usando como base el último escrito que al respecto ha publicado F. Miró Quesada: "Ensayo sobre una fundamentación racional de la ética". Se presentó como ponencia en la Sociedad Peruana de Filosofía en 1979 y aunque deliberadamente excluimos la evolución del pensamiento ético del autor, ello queda en parte compensado porque abordamos no sólo el aspecto central en la concepción de F. Miró Quesada sobre la fundamentación racional de la ética, sino el aspecto más original en dicha pretensión filosófica.

La doble vertiente teórica y práctica que presenta el intento de utilizar la razón para resolver los problemas que atañen a nuestra condición humana, se hace presente a través de toda la historia de la filo-

sofía occidental. Se trató de fundamentar racionalmente principios y valores determinados, es decir, algún sistema de ética material.

Pero una fundamentación racional —universal y necesaria— es incompatible, pues los sistemas materiales basados en la experiencia histórica son variables y hasta contradictorios entre sí y a través del tiempo. Para F. Miró Quesada “La razón es la facultad de la necesidad y de la universalidad; sólo mediante proposiciones universales y necesariamente válidas se puede lograr el conocimiento objetivo, independiente de los procesos y variaciones contingentes. Una fundamentación racional, ya sea en el nivel teórico, ya en el nivel práctico, tiene que ser aceptada por todos los seres humanos cuyo pensamiento funcione correctamente. No es concebible un criterio racional que sea válido para unos e inválido para otros” (1).

El filósofo peruano ha sostenido esto desde antiguo. Tiene prosapia kantiana tal concepción de la razón, pero significa refutar como no racionales las partes inevitablemente empíricas de la ciencia, las que usan el concepto de probabilidad y no el de necesidad y ponen al problema de la fundamentación de la moral en el sitio en que la encontró Kant.

A Kant corresponde el mérito de haber señalado las limitaciones de las éticas materiales, sean basadas en el amor de sí mismos o de la felicidad general, sostiene F. Miró Quesada. Igual destino deficitario tienen las éticas basadas en el sentimiento, su apriorismo no puede justificarse ante la antropología ni ante la historia.

Pero la fundamentación formalista kantiana, apoyada sólo en la razón, tiene dificultades insuperables. La forma de los principios (por ejemplo, todo S debe hacer A), que es una prescripción general, no se vincula con la acción, que es siempre concreta. Kant pretendió establecer la vinculación a través del absoluto de la persona humana, que es un fin en sí.

Utilizando las tres máximas kantianas, vincula el valor absoluto de la persona con las reglas materiales. Y en la última instancia, Kant recurre al mismo *sentimiento* de respeto a la ley moral para recusar la posibilidad de prevalencia de los fines materiales sobre el sujeto moral. Pero dicho sentimiento es empírico.

A diferencia de lo que sucede cuando se trata de encontrar el fundamento racional del conocimiento científico, cuando se trata de encontrarlo en relación a los principios supremos de la moralidad, “no es posible hacer una deducción trascendental” (2).

Y si no existe este tipo de deducción, entonces, a diferencia de lo que sucede en relación a los principios teóricos que permiten constituir el conocimiento objetivo de la naturaleza, no puede llegar a conclusiones verdaderamente seguras, necesarias y universales (3).

¿Es posible encontrar una fundamentación racional de la ética que pueda compararse en seguridad a la que se obtiene en relación al conocimiento científico? ¿Es posible lograr ambas fundamentaciones partiendo del mismo principio? La pregunta, planteada renovadamente en la historia de la filosofía es repetida por F. Miró Quesada cuando parece haberse comprobado un hiato entre hechos y valores, proposiciones y normas, ciencia y ética. Pero las convicciones o las dudas escépticas del filósofo están en su legítimo derecho.

Lo que torturó a Kant y malogró su esfuerzo de fundamentación fue el problema del determinismo causal de los fenómenos naturales que concibió como un enlace necesario de los fenómenos. Pero su pretensión de que la fundamentación racional del conocimiento implica que sea universal y necesario, es decir, objetivo, es una pretensión vigente. F. Miró Quesada la considera vigente.

Asimismo, la vinculación posible de lo racional con lo sensible, fue abordado por Kant.

“Como Kant señaló con profunda penetración, no hay una separación irreductible entre el reino de la razón y el reino de la sensibilidad, el conocimiento científico de la naturaleza, es decir, el conocimiento racionalmente fundamentado de los hechos físicos, se constituye por medio de la sistematización de los fenómenos utilizando conceptos cuya fuente es la razón” (4).

“Esta sistematización permite alcanzar conocimientos objetivos, Es, precisamente, la objetividad del conocimiento lo que hace posible que sea universalmente aceptado. Es la posibilidad de alcanzar conocimientos objetivos lo que conduce, según la famosa frase de Kant, por el

seguro camino de la ciencia” (5).

Galileo, al aplicar las matemáticas a los fenómenos naturales, adopta esa sistematización. Además, el principio de relatividad de Galileo es la primera ley de simetría a la que, para pasar de un marco de referencia a otro, hay que aplicarle una transformación de simetría. La fórmula de la ley permanece invariante. Permite distinguir así entre lo objetivo y lo subjetivo. Al señalar esto, F. Miró Quesada se adentra en los resultados de la ciencia. Y señala que Maxwell dio el siguiente paso al establecer leyes de simetría para el campo electromagnético. Y Einstein continuó esta etapa al expresar la mecánica y el electromagnetismo dentro de las simetrías de la relatividad, que las concibió como equivalentes a la fuerza de gravitación.

F. Miró Quesada repara que en la década del sesenta, a pesar del esfuerzo de Einstein por crear una teoría del campo unificado, la teoría de la relatividad generalizada había resistido todas las confrontaciones experimentales y su poder explicativo-predictivo le había ganado aceptación universal. De otro lado, la física cuántica había avanzado en la explicación del mundo subatómico. Los estudios del electrón y del protón dieron origen a la electrodinámica cuántica, de grandes éxitos predictivos. Asimismo señala que la década del sesenta confrontó a los físicos con la tarea de unificar cuatro fuerzas fundamentales: la gravitatoria, la electromagnética, la fuerza débil y la fuerte.

F. Miró Quesada ha reanudado las andanzas de Kant al aceptar que la única fundamentación de la ética es la racional, debe ser universal en su validez. Por otro lado, hay que captar el funcionamiento de la razón de la ciencia y sabiendo su funcionamiento en la ciencia, tenemos el camino abierto para saber cómo funciona en la moralidad.

Pero el camino del análisis es de dirección inversa a la que debe seguirse cuando se trata de fundamentar el conocimiento científico, pues en la ética no se puede partir de objetos como en el conocimiento científico. Hay que pasar de las normas o principios a las conductas (6).

Desde luego, las dificultades de Kant se debieron a que no captó el funcionamiento de la razón en la constitución del conocimiento científico; por eso no captó cómo funciona en el orden moral. Ni Kant ni nadie pudo saber hasta 300 años después que el principio de simetría

era el principio supremo del conocimiento científico en dos sentidos: es un criterio de objetividad y ha unificado teorías que parecían incompatibles.

“Un conocimiento verdadero de la realidad física debe ser igual para todos los sujetos cognoscentes. Pero, si esto es así, cada sujeto cognoscente puede intercambiarse por cualquier otro. . . Y esto es lo mismo que decir que si el conocimiento de la realidad física es verdadero, se cumple el principio de simetría” (7).

La tentación del filósofo es inevitable. Del principio supremo de las ciencias físicas no hay más remedio que pasar a la fundamentación de la ética: “El paso de la fundamentación racional del conocimiento físico al de la fundamentación racional del comportamiento ético, se ve como una consecuencia natural e inevitable del *principio de simetría*” (8).

La aplicación del principio de simetría a la ética la interpreta F. Miró Quesada así: “Si se intenta, por eso, fundamentar racionalmente la ética, tiene que buscarse, inevitablemente principios universales. Pero si un principio de comportamiento es universal, quiere decir que se aplica a todas las personas por igual, de manera que si la persona A exige a la persona B que se comporte de acuerdo con dicho principio, B tiene el mismo derecho moral de exigir a A que él también se comporte de modo semejante. O sea que para que el mencionado principio pueda aplicarse universalmente, tiene que ser *simétrico* en relación a las personas cuyo comportamiento debe regir” (9).

El principio de simetría no sólo permite fundamentar racionalmente la ética, sino también el derecho y la política, pues si éstas no tienen fundamento ético, se convierten en arbitrarias. “Uno de los principios fundamentales de la vida jurídica moderna es que todos los ciudadanos son iguales ante la ley. Y este principio no es sino el *principio de simetría aplicado al derecho* (10). El alcance de la simetría en el derecho es más amplio todavía: “Si una norma ética, para ser racional, debe ser simétrica, es evidente que una norma jurídica también debe serlo. El derecho racionalmente fundado debe ser un derecho justo y la *justicia es, en su esencia misma, simetría*. El derecho injusto se caracteriza por tener normas asimétricas. . . La esencia del privilegio es la *asimetría*” (11).

En la política ocurre algo similar, “Desde el punto de vista político la democracia es la expresión directa de la racionalidad, porque *la esencia de la democracia consiste, exactamente, en la simetría del poder*” (12).

Para F. Miró Quesada, el principio de simetría cumple los requisitos exigidos por Kant: es a priori, universal, objetivo y no remite a ningún aspecto material de la ética. Y así para todo sistema de justificación de la acción, como el derecho y la política (13).

En la fundamentación de la moralidad, el principio de simetría es necesaria pero no suficiente. No haber distinguido entre condiciones necesarias y suficientes ha sido una de las fallas en los intentos de fundamentar la ética y la acción.

Que no sea una condición suficiente el principio de simetría en la fundamentación de la ética parece una grave limitación, pero su aplicación permite regular la conducta en el nivel de las prohibiciones.

Su entronización en la ética sin embargo, ha sido posible por la “evolución racional” (14) de las ciencias de la naturaleza. El abandono del rígido concepto de determinismo causal por el de probabilidad ha sido el paso clave, en que no poca monta cabe atribuir al consecuente uso del concepto de libertad que esto hace posible.

La pasión racionalista del Dr. Miró Quesada se concentró primero en la lógica y las matemáticas. Luego la búsqueda lo condujo a determinar los principios racionales de las ciencias naturales y sociales, concentrándose en el derecho y la política. Finalmente, pasó a buscar la fundamentación racional de la ética.

Este periplo kantiano llevó al propio Kant al fracaso de su pretensión de fundamentar el comportamiento moral por las claras insuficiencias del formalismo, y las debilidades de los criterios de la universalización y hasta el recurso al sentimiento de respecto a la ley moral que en la misma perspectiva del filósofo de Koenigsberg es un elemento espurio de la sensibilidad.

Con Kant, sin embargo, Miró Quesada sostiene que las éticas materiales constituyen una vía muerta, pues la universalidad y la necesi-

dad no se pueden derivar de la experiencia.

Miró Quesada propone una solución: transportar los principios racionales de la ciencia a la ética. Se trata específicamente del principio de simetría, que parece asegurar la universalidad y objetividad del conocimiento científico dentro de las teorías físicas actuales más generales como la teoría de la relatividad, de la fuerza electrodébil y de las hipotéticas GUT (Grand Unified Theories), y la teoría de las supercuerdas.

El problema que parece surgir es que las proposiciones de la ciencia, tanto las particulares como las universales se prueban o confirman, o si no se pueden probar o confirmar así, la única base que tienen en última instancia es de naturaleza empírica. ¿Por qué entonces afirmar que el principio de simetría es *a priori*, universal, objetivo y que no remite a ningún aspecto material?.

El transvasamiento del principio de simetría a la ética puede determinarse en sus límites virtuosos y defectivos en la fórmula lógica que Miró Quesada propone para expresar tal principio, a saber:

$$x R y \supset y R x$$

que se lee “Si x tiene la relación ética R con y , entonces, y tiene la relación R con x . La relación ética R , en el caso de las promesas que F. Miró Quesada da como ejemplo, significa que si se promete, se debe cumplir la promesa. La fórmula indica que ello ocurre tanto si x le ha hecho la promesa a y como si le hubiera hecho la promesa a x .

Un problema que se presenta es si todo predicado ético se puede interpretar propiamente como una relación diádica. Por ejemplo, si ello sucede en las normas “Debemos decir la verdad”, “No debemos hacer sufrir innecesariamente a los animales” o “Debemos preservar el medio ambiente”.

Por otra parte, a veces la relación diádica se presenta claramente como asimétrica. Tal parece ser el caso de “Los padres tienen la responsabilidad de alimentar, vestir, educar, proteger, etc. a sus hijos menores” o “Debemos ayudar a las personas minusválidas”.

Otra cuestión diferente y de fondo es si el principio de simetría es una condición necesaria y suficiente de la universalidad de la ética, *ergo* de las normas éticas. Aún suponiendo que se pueda resolver la objeción anterior en el sentido de que se encuentre en todos los casos una reducción satisfactoria en términos del principio de simetría, podemos plantear la cuestión de la independencia de los dos principios. Pero ya F. Miró Quesada ha sostenido que el principio de simetría no constituye una condición suficiente en la fundamentación racional de la ética y de la consiguiente universalidad de las normas morales, aunque sí es una condición necesaria. Pero en el contexto, la evolución racional del conocimiento de la naturaleza había hecho posible la aplicación del principio de simetría sólo después que se había abandonado la universalidad estricta de las leyes científicas, dándose paso a la probabilidad. Parecería que el principio de simetría hace lo contrario en la ética de lo que hace en las ciencias de la naturaleza.

NOTAS

1. F. Miró Quesada, *Ensayo de fundamentación racional de la ética*. Mimeo, Lima, 1989.
2. *Ibíd*em, p. 9.
3. *Ibíd*em, p. 10.
4. *Ibíd*em, p. 13.
5. *Ibíd*em, p. 14.
6. *Ibíd*em, p. 26.
7. *Ibíd*em, p. 28.
8. *Ibíd*em, p. 28.
9. *Ibíd*em, pp. 28-29.
10. *Ibíd*em, p. 30.
11. *Ibíd*em, p. 31.
12. *Ibíd*em, p. 31.
13. *Ibíd*em, p. 31.
14. *Ibíd*em, p. 40.

FERNANDO SALMERON
Instituto de Investigaciones Filosóficas de
la Universidad Nacional Autónoma de México

FILOSOFIA Y POLITICA. EL HUMANISMO COMO FUNDAMENTO

1. De la extensa obra publicada por Francisco Miró Quesada C. —obra de maestro y de filósofo, de polemista y escritor, en un sentido muy amplio del término—, vamos a ocuparnos tan sólo de un pequeño libro de 1961: *Las estructuras sociales* (1). Aunque, naturalmente, el asunto indicado en el título de estas páginas nos obligue a aludir a algún otro de fecha cercana: el *Manual ideológico de Acción Popular* (2); y a otros textos breves, anteriores a 1961. Pero nuestro intento pretende solamente esclarecer, con un ejemplo que nos parece ilustrativo, cómo se enlazan en la obra de Miró Quesada: la filosofía, las ciencias sociales, la ideología y la práctica política. Bastará con mostrar estas conexiones para hacer patente el lugar que corresponde a los ideales morales —que él prefiere llamar, en un esfuerzo de precisión, ideales humanistas—, como fundamento de la práctica política.

Las estructuras sociales, de acuerdo a su subtítulo puesto entre paréntesis, es un libro de divulgación y, según declara su autor, primero en el prólogo, después en la introducción, ha tenido su origen en la polémica periodística y, en principio, fue concebido como una serie de artículos (3). Solamente la naturaleza del asunto obligó a dar forma de libro a un material que, de haber sido menos complejo y técnico, no hubiera tenido que presentarse de esta manera. El nivel de divulgación, sin embargo, ha sido mantenido en contra de las exigencias académicas: en primer lugar, con el esfuerzo por la sencillez de la exposi-

ción al explicar conceptos y distinciones muy precisas de las ciencias sociales; en segundo lugar con la eliminación de un tratamiento a fondo de esos conceptos y de sus relaciones más generales y abstractas que, según el autor, hubieran requerido el empleo de nociones de lógica moderna.

Algo de esto último se recoge en el Apéndice, que trata del concepto general de estructura y ofrece su definición lógica; pero sólo para mostrar su generalidad y su papel básico en otras ciencias, además de señalar su influencia en la evolución reciente de las ciencias sociales. Pero siempre se insiste en que la información presentada no es la investigación de un sociólogo o de un economista, sino el esclarecimiento necesario para un lector interesado en la materia, a que se sintió obligado "un periodista responsable" para fundamentar sus puntos de vista (4).

En las páginas que se acaban de citar, el mismo periodista responsable acepta ser, *además*, un profesor de filosofía. Y no es que no fuera realmente un periodista, porque Miró Quesada en verdad lo ha sido durante largas etapas de su vida, en obediencia a una vocación auténtica y a una no menos poderosa tradición familiar; pero para estas fechas ya su labor era más notable en el campo de la filosofía, y en modo alguno carente de reconocimiento. De su obra de investigador se decía que había "contribuido a la vez a afianzar en el Perú la actitud crítica y el sentido del pensamiento riguroso y sistemático". De su trabajo docente se decía que, en parte muy considerable, era el responsable del "progreso de los estudios filosóficos" (5). Y el libro mismo, como veremos en seguida, es ante todo el libro de un profesor de filosofía, con una visión muy clara de su propia responsabilidad como tal.

Para 1961, Miró Quesada, que había viajado extensamente fuera de su país (parte de sus estudios de primaria los hizo en Francia), había obtenido en Perú grados académicos en derecho, en matemáticas y en filosofía, y se desempeñaba como profesor de la Universidad de San Marcos, donde había servido cátedras diversas: de filosofía contemporánea, filosofía política, lógica y filosofía de las matemáticas. Sus publicaciones hasta esa fecha —si no contamos "El hombre sin teoría," un folleto del que hablaremos más adelante—, sumaban 12 libros, aunque dos de ellos habían sido escritos en colaboración. De esa amplia lista de libros, la mayor parte derivados de la cátedra, solamente dos no trataban temas de filosofía en sentido estricto: uno dedicado a la forma-

ción del profesorado en Francia, Italia e Inglaterra (publicado en 1952); otro que es el relato de un viaje por la URSS (publicado en 1959). Toda esta experiencia intelectual y específicamente académica no podía ser ajena al nuevo libro de 1961, por muy circunstancial y periodística que fuera su origen.

2. Las líneas finales del Prólogo de *Las estructuras sociales* nos advierten, sin embargo, que las tesis que el libro sostiene no guardan relación alguna con ideas o principios de los grupos ideológicos o culturales con que el autor se encuentra vinculado, sino que constituyen su exclusiva responsabilidad. Esta advertencia alude también a algunos supuestos filosóficos y de método, de los que vamos a ocuparnos más tarde, pero antes conviene adelantar algunas indicaciones sobre el contexto ideológico y político. A este contexto se refiere la Introducción del libro.

A finales de la década de los años cincuenta, las condiciones del Perú no se distinguen demasiado de las del resto de América Latina, aunque en algún punto pueden presentar rasgos más acentuados. Los estímulos a la economía, prolongados todavía durante los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, han desaparecido, y han hecho aflorar los desequilibrios: las áreas urbanas, insuficientemente industrializadas, se han alejado cada vez más de aquellas dedicadas a la agricultura y, al lado de todas las carencias de infraestructura, han concentrado, más o menos rápidamente a una población rural subocupada junto con una clase media en pleno crecimiento. Las regiones agrícolas, por su parte, cargan con sus propias penurias, asociadas a formas arcaicas de organización, con una producción que apenas se incorpora al mercado nacional, lo que agrava las tensiones internas. En el Perú, específicamente, se hace más marcada la incomunicación entre la sierra y la costa, y la ciudad de Lima comienza en estos años a convertirse en una ciudad india y mestiza, donde la vieja oligarquía mercantil y financiera, lejos de moderar sus pretensiones, las endurece, porque no se identifica con la sociedad que ella misma controla (6). Una medida del clima de agresividad polémica, vivido en un cierto momento, es justamente la discusión periodística en que intervino Miró Quesada para defender el uso del concepto de estructura en las ciencias sociales, y la opinión de que, en el Perú, las estructuras sociales debieran ser transformadas (7).

Miró Quesada describe aquella opinión como el rasgo más característico de las fuerzas de renovación que impulsan el proceso político del Perú (8). Y al citar en su apoyo nombres de investigadores y personalidades públicas, programas y reuniones de partidos, rebasa los límites de su país y nos sitúa en el contexto internacional del comienzo de década en los años sesenta: el viaje de Adlai Stevenson por América Latina; la Conferencia de Punta del Este, organizada por el Consejo Interamericano Económico y Social; y otros acontecimientos semejantes (9). Lo más notable de la situación peruana, sin embargo, es la tensión entre los elementos conservadores que se oponen a todo cambio, y los de avanzada que quieren iniciar un proceso de renovación. De manera que la discusión sobre la transformación de las estructuras tiene una significación precisa en el proceso ideológico del Perú (10). Esto es claro para un profesor de filosofía —que además hace periodismo—, aunque participe en la discusión a título personal.

La participación de Miró Quesada, en el libro que comentamos puede dividirse en dos partes. La propiamente informativa, que pretende presentar al gran público, de manera congruente, ideas de carácter científico y académico que normalmente se encuentran dispersas; que a su vez puede dividirse, si nos atenemos a sus propias palabras, del modo siguiente: en un intento de analizar el concepto general de estructura; de llamar la atención sobre su importancia para las ciencias en general, y especialmente para las sociales; demostrar la evolución del concepto de estructura en la sociología moderna; y de tratar además otros temas afines, apoyándolo todo en una información bibliográfica pertinente (11).

La segunda parte, en cambio, tiene otro carácter, que subraya el propio autor al presentarla como una aportación personal: aquí se trata de confrontar al sistema capitalista con el socialista, a partir de las tesis acerca de la transformación de las estructuras sociales. Pero además, se trata de alcanzar ciertas conclusiones, que tienen en cuenta “los resultados de la filosofía actual”, a propósito de una actitud que Miró Quesada llama “la actitud humanista”, y que igualmente considera un desarrollo propio (12).

No hay razón para detenerse demasiado en considerar la primera parte del libro. Una orientación suficiente puede consistir tan sólo en indicar las fuentes utilizadas por Miró Quesada. En primer lugar, para

el tratamiento general y para la presentación de algunas nociones —como grupo social, complementariedad y jerarquía, funciones o roles, estructura social y sistema—, las fuentes son fundamentalmente francesas, del grupo que Miró Quesada llama la moderna economía estructuralista, encabezada por François Perroux (13). También, aunque no con la misma frecuencia, nuestro autor acude en sus notas a lo que llama la sociología estructuralista norteamericana que, según afirma, desarrolla conceptos afines. Los más citados dentro de este grupo son Robert K. Merton y Talcot Parsons (14). De entre los alemanes recuerda al economista William Eucken; a Werner Sombart, “uno de los pioneros”; y por supuesto “al gran Max Weber”.

Toda esta impresionante nómina, que viene a cuento en alusiones o en citas, en las páginas de *Las estructuras sociales*, como muestra de un esfuerzo de investigación no limitado a intereses de una u otra nación, contribuye a apoyar la tesis básica del libro: “el concepto de estructura es un concepto científico, derivado del estudio de la constitución objetiva de la sociedad humana, y por eso es completamente independiente de la intención de quienes lo exponen o utilizan. Sean cuales sean las intenciones de quienes hablan de transformar las estructuras, si partimos del estudio objetivo de las actuales estructuras de la colectividad peruana, es decir, del sistema actualmente imperante, podemos proponernos la meta de pasar a otro sistema, y para alcanzar este nuevo sistema, será necesario realizar tales y cuales transformaciones estructurales” (15).

Más adelante habrá que volver sobre esto que hemos llamado la tesis básica, y sobre la orientación filosófica —junto con los autores clásicos de esa orientación—, que constituye, más o menos explícitamente, el supuesto epistemológico del libro. Pero ahora es indispensable añadir otras indicaciones sobre las fuentes de Miró Quesada, que no se agotan con la nómina de los economistas y sociólogos, puesto que la obra toca también otros asuntos específicos.

Para los asuntos más cercanos al concepto de estructura social, como los relativos a cuestiones de psicología y de actitudes sociales, Miró Quesada acude, en apoyo de algunos de los autores arriba citados, a Abram Kardiner. En los relativos al cambio y a la inercia estructural, encuentra oportunidad para comentar muy de paso uno de los dos libros que Jean Paul Sartre publicó en 1960, que le permite reforzar su

opinión sobre alguno de los conceptos tratados en el texto (16). En otros temas, como las consideraciones sobre el sistema socialista, suponemos que se vale de la propia experiencia personal como viajero, pero también recurre a Milovan Djilas y a Klaus Mehnert, para añadir matices políticos a las observaciones del François Perroux de *La coexistencia pacífica* —o a Martín Buber cuando apunta las metas ideales del socialismo. Finalmente, para tratar los problemas del propio país, específicamente la reforma agraria, los autores citados son dos peruanos: Virgilio Roel y Octavio Diez Canseco.

La ventaja de este repaso de nombres de autores citados o aludidos por Miró Quesada —que ilustra tanto por los nombres presentes como por los ausentes—, se verá al considerar la segunda parte del libro, es decir, la propuesta política para el Perú, los ideales morales que la orientan y los supuestos filosóficos y metodológicos que el propio autor piensa que la hacen posible.

3. Volvamos ahora a lo que hemos llamado la tesis básica del libro. Lo primero que ella señala es el carácter científico de los conceptos estudiados, y la seguridad de que tales conceptos han sido derivados de la constitución objetiva de la sociedad humana. En el contexto de la obra, esta seguridad encuentra apoyo en una cierta idea de la ciencia y de la filosofía que no se hacen explícitas —aunque en el prólogo se dice que todo el libro, desde el punto de vista metodológico “constituye una aplicación de los principios expuestos en un ensayo anterior, “El hombre sin teoría” (17).

La exploración de aquellas ideas y “principios”, puede hacerse si seguimos las escasas afirmaciones sueltas sobre el asunto a lo largo del libro, poniéndolas en relación con aquel ensayo. Probablemente, así podemos poner en claro lo que Miró Quesada nos quiere decir en la segunda parte del fragmento arriba citado, que hemos llamado la tesis básica: acerca de las intenciones de nuestros actos; y acerca de lo que significa proponernos metas y utilizar los conocimientos científicos como un medio para lograrlas.

En el capítulo sobre las estructuras económicas, dedica Miró Quesada un par de páginas a considerar la capacidad de influencia social de las personas y de los grupos. Capacidad que se manifiesta en la posibilidad de hacer decisiones, que a su vez depende del grado de acumula-

ción de los medios de producción. La ilustración obvia que sigue a estas frases es la condición del proletariado no organizado —o simplemente del proletariado en tanto que individuo—, frente al poder de decisión de los empresarios. De estas tesis y de otras cercanas nos interesan solamente dos advertencias, puestas en sendas notas de pie de página. En ambas se insiste en que lo dicho son meras observaciones empíricas o descripciones sociológicas, no acusaciones ni denuncias, pero en una de estas notas se afirma además, que esto no tiene nada que ver con la tesis marxista de que las estructuras económicas determinan a las demás, porque hay otras actividades humanas en que esto no acontece (18).

De estas alusiones registradas en las notas, nos interesa llamar la atención sobre dos puntos: el empirismo y el rechazo del marxismo. Piensa Miró Quesada, que de estructuras económicas y sociales no se puede hablar en abstracto —una vez que han sido delimitados los conceptos. Todo planteamiento acerca de sus transformaciones tiene que partir del estudio minucioso y directo de las infinitas variantes que, de acuerdo a cada región o sector de actividad, pueden presentar las estructuras vigentes y sus relaciones dentro de un sistema real. En el Perú, por ejemplo, existen regiones en que la estructura agraria se acerca al nivel industrial, mientras que en otras es casi feudal. Pero no se puede dejar de tener en cuenta que todas las estructuras están trabadas e influyen unas en otras, de modo que la transformación de unas puede tener como consecuencia la destrucción de otras (19). Aunque también, la nación no deja de ser un sistema gigantesco, donde pueden darse cambios muy amplios, incluso radicales, sin que el sistema entero experimente grandes transformaciones. Por eso, para estudiar el sistema económico del país es necesario partir de bases empíricas (20).

Solamente los métodos empíricos permiten descubrir la complejidad de las relaciones reales, determinar las compatibilidades estructurales, la plasticidad y los límites de cada sistema; su capacidad para mezclarse con otro y producir un sistema diferente de nuevas características, aunque relacionado con el primitivo. Lo que interesa a Miró Quesada no es solamente destruir la idea simplista de una sociedad dual, para presentar en su lugar otra más compleja, que distingue formas muy diversas de control e interdependencia; sino defender además, frente a las interpretaciones establecidas acerca de los sistemas económicos y sociales, la seguridad de procedimientos objetivos conducentes a un co-

nocimiento que haga posible el acuerdo entre grupos en disputa, con independencia de sus intereses particulares. Según piensa, pueden darse ejemplos de sistemas reales, que han pasado a ser sistemas mixtos y han logrado una gran elevación del nivel de vida de sus pueblos, sin pérdida de libertad. Estos resultados muestran que la evolución social puede seguir caminos tan alejados de la teoría clásica como del marxismo (21). Y hacen ver la posibilidad de que los grupos dominantes acepten, e incluso promuevan —por la mera toma de conciencia de la realidad—, movimientos políticos dirigidos al cambio de estructuras, en apoyo de las fuerzas de renovación. “Los marxistas no aceptan, por supuesto, esta posibilidad. Pero ello se debe a que parten de dogmas y no de teorías verificables empíricamente” (22). Otra cosa es que, en el caso concreto del Perú, el análisis de la situación no permita ser muy optimista respecto de esta posibilidad (23).

Ahora bien, carecer de teorías o de hipótesis empíricamente verificables no es la única objeción de Miró Quesada contra el marxismo, pero podríamos afirmar que todas las demás se derivan de ésta, cuando no son simplemente una manera distinta de expresar el mismo pensamiento. Tal es el caso, por ejemplo, del rechazo de la interpretación marxista de las tensiones estructurales del capitalismo, como tensiones siempre crecientes que conducen a la predicción del derrumbe del sistema. Reconoce Miró Quesada el acierto del marxismo en señalar aquellas tensiones internas, pero también señala la limitación teórica que consiste en dar por sentado que la estructura socio-económica del capitalismo es rígida y, por tanto, incapaz de plasticidad y de transformaciones. Una nota de pie de página añade el comentario de la posición de “la nueva escuela francesa”, en el sentido de aprovechar los aportes del marxismo sin concederle más importancia que a cualquiera de las otras escuelas —las de los clásicos o de los marginalistas, los keynesianos o los econométristas—, pero sin perder de vista su defecto patente: “haber elaborado una teoría sumamente cerrada y dogmática de la evolución social” (24).

Quedan aparte, desde luego, las reservas morales de Miró Quesada contra el marxismo y contra el socialismo real —a las cuales tendremos que aludir más adelante. Pero lo que hemos dicho sobre los planteamientos teóricos basta para destacar dos cosas: la única objeción contra el marxismo; y el enlace de esta objeción con una posición empirista.

El repaso a la nómina de las fuentes sobre ciencias sociales y sobre la propia realidad nacional, dejó ver dos ausencias, que no se explica exclusivamente por el alejamiento del marxismo, y sobre las que habrá que volver más tarde: José Carlos Mariátegui y Haya de la Torre. Antes es necesario señalar el origen de las ideas filosóficas que están supuestas en el pequeño libro *Las estructuras sociales*, y que dan fuerza a la confianza en la objetividad de las ciencias sociales y en el recurso a la verificación empírica.

4. En el Prólogo del libro, hay un pasaje de Miró Quesada, que solamente se hace claro al lector si ensayamos el deslinde de cada una de sus afirmaciones, en una dirección que no hubieran desdeñado los autores citados allí mismo como autoridades filosóficas. Miró Quesada presenta su propia posición como el rechazo de cualquier fundamentación ideológica y especulativa, y como la adopción de una vía de mayor rigor analítico, dentro de la perspectiva abierta por la evolución científica y filosófica en la segunda mitad del siglo. La perspectiva consiste justamente en el abandono de la metafísica a propósito del planteamiento de problemas sociales y humanos, para atenerse en primer lugar, a los resultados de la investigación científica; y en segundo lugar, consiste en el paso al análisis y a la clarificación de los valores que se desea realizar como fines de nuestras acciones, con la clara conciencia de que son postulados por nosotros, donde postular mantiene el doble sentido de pretender y de admitir sin prueba (25).

Los autores citados en el pasaje anterior, como autoridades pertinentes, son Bertrand Russell y Karl Popper, cuyas posiciones filosóficas más de una vez han podido ser caracterizadas como empirismo lógico, lo mismo a propósito de asuntos de epistemología, que de decisiones morales fundamentales.

Otras páginas de *Las estructuras sociales* pueden confirmar la lectura anterior, como las dedicadas a la ideología. Aunque Miró Quesada no intenta en ellas un análisis detenido del concepto, podemos sacar en claro que se opone otra vez a un punto de vista de tradición marxista. Aquel que presenta a todos los sistemas de justificación, incluidos los científicos y los filosóficos, como mero resultado de la organización de las fuerzas de producción, y como productos de la posición del grupo dominante. Si esto fuera cierto, argumenta Miró Quesada, quedarían sin explicar las ideas y las conductas de los hombres que, a pesar

de pertenecer a los grupos dominantes, combatieron aquellas justificaciones. Una cosa es que los procesos de justificación —a veces conscientemente, a veces por mera racionalización o interiorización psicológica—, incorporen construcciones teóricas en beneficio de los intereses del grupo; y otra muy distinta es que se piense que tales procesos son paralelos al espíritu crítico de la filosofía y de la ciencia que, por la naturaleza de sus análisis, forman un proceso de signo contrario. Es un hecho, concluye, que todos los intentos de justificación de los grupos por conservar sus privilegios, han sido disueltos por la filosofía y la ciencia modernas: “Ni el derecho divino de la monarquía, ni las leyes eternas de la economía, ni la superioridad de unas razas sobre otras, han resistido los embates del análisis racional” (26).

Pero no es solamente que esos hechos queden sin explicar, es que una vez removidos los obstáculos ideológicos, la conducta de los grupos dominantes se constituye en una injusticia objetiva. Por interesados que estén en mantener un orden de cosas, los grupos privilegiados no pueden aducir en su favor ninguna razón moral. Y las razones pragmáticas no tienen en este punto ningún peso. Porque cualesquiera que sean las doctrinas del relativismo o del marxismo, acerca de la evolución social, lo que cuenta para Miró Quesada es la decisión de los hombres por cambiar la situación injusta: el impulso de afirmación humana es el motor fundamental de la historia. “Los procesos objetivos existen, pero al lado de ellos, impulsándolos, interpretándolos y orientándolos, están los hombres que luchan por liberar a otros hombres, por pasar de una sociedad injusta a otra sociedad más justa. Por eso, si éticamente no puede fundamentarse la existencia de un sistema integrado por estructuras socioeconómicas, ello quiere decir que, históricamente, las estructuras socioeconómicas están destinadas a ser superadas” (27).

Las afirmaciones recogidas en los últimos dos párrafos constituyen un resumen cabal de la manera en que el libro de Miró Quesada se comporta ante una multitud de problemas de filosofía moral y de la historia. Sin intentar ahora mayores precisiones, cabe insistir en la distinción de funciones que atribuye, según hemos visto, a las justificaciones ideológicas de los grupos privilegiados, frente a las tareas críticas y esclarecedoras de la ciencia y la filosofía.

En las sociedades injustas, por ejemplo, el mero hecho de nacer, coloca al ser humano en un grupo social determinado, es decir, lo in-

serta en una situación estructural. La situación tiene, según nos dice Miró Quesada, el sentido de destino, que al imponer al individuo ciertas posibilidades y limitaciones, configura la totalidad de su vida y personalidad. Muy pocos pueden cambiar su situación, venciendo las resistencias de la presión social y las ideologías de las jerarquías privilegiadas. Contra esta condición contingente, impuesta por el hecho del nacimiento —que sin embargo no es un determinismo total—, se levanta la decisión de algunos hombres, en cuyo apoyo viene el poder analítico de la filosofía y de la ciencia (28). Y no se trata solamente de un poder destructivo, sino esclarecedor: de la propia situación; de las actitudes y de los fines de la acción; de las tendencias y de los ideales.

Pero además, de cualquier manera que se plantea la relación entre la acción moral individual y la acción colectiva, o dicho en otros términos, la relación entre el intento de cambiar la propia situación impuesta y el intento de transformar las estructuras de la sociedad entera mediante la praxis política, parece indispensable reconocer, en el punto de partida, una actitud libremente elegida y, enseguida, un esfuerzo intelectual de crítica y esclarecimiento.

La consecuencia de lo que se acaba de decir, determina uno de los primeros deberes del filósofo para con su propio país, que en una expresión más amplia, Miró Quesada presenta como el deber del intelectual: esto es, de quien “desde una perspectiva puramente intelectual se interesa por el proceso político del Perú y por la solución de sus problemas, es el esclarecimiento ideológico” (29).

5. Ahora parece indispensable considerar más de cerca algunas ideas filosóficas de Miró Quesada, en los años inmediatamente anteriores a 1961, para ver el papel que cumplen dos conceptos clave de su pensamiento moral y político, que hemos registrado en el párrafo anterior: actitud y situación. Para esto tenemos que valernos de otros escritos.

Como toda una generación filosófica latinoamericana, Miró Quesada leyó a Ortega y Gasset y se formó propiamente en la fenomenología; después siguió en el estudio de Heidegger y, justo en la década de los años cincuenta, en el de Sartre. Pero además mantuvo otro interés paralelo que, hasta cierto punto, era una excepción a la regla: el interés por la lógica y la filosofía de la ciencia que, en aquellos años,

se presentaba como una orientación de estirpe anglosajona. La manera en que estas dos líneas se enlazan en su propio trabajo es lo que puede descubrirnos el núcleo de sus ideas más personales, como condición para esclarecer los temas que nos interesan.

Afortunadamente, Miró Quesada publicó en 1953, un artículo que permite observar aquellos enlaces, titulado "Outline of my Philosophical Position" (30). Dentro de su brevedad, el texto es claro sobre las cuestiones que plantea: en primer lugar, de lógica y epistemología; en segundo, de antropología —relacionada esta última con ética, ontología y metafísica. En la primera parte, procede con el convencimiento de que se ocupa del aspecto realmente científico de la filosofía, cuyos avances recientes le permiten presentarla como una "teoría de los principios", si bien una teoría distinta de la tradicional, en el sentido de alejada de las versiones clásicas del racionalismo, del positivismo y del historicismo. Los desarrollos últimos de la lógica y de las matemáticas, hasta Gödel, se aducen como demostraciones de que la razón no es un sistema cerrado de principios, y de que entre estos principios tampoco se da una unidad perfecta —aunque no pueda decirse que carece de algunos absolutamente universales. Pero además, aquellos mismos desarrollos indican que no puede haber una teoría completa acerca de la realidad. Otras consecuencias epistemológicas semejantes podrían obtenerse a partir de las investigaciones de la física.

Se puede hablar, sin embargo, de principios racionales, como se puede hablar también de conocimiento a priori. Pero se trata de principios muy generales que dejan un margen muy amplio para el juego de aquellas categorías que dependen de la experiencia y de las condiciones históricas y culturales. Un margen que no contradice el hecho fundamental de que la razón, aunque limitada, es siempre el instrumento del conocimiento científico, que no puede ser establecido sin un mínimo de universalidad y de necesidad. Pero a un tiempo, abre la posibilidad de una nueva epistemología basada en los hallazgos de la lógica e inspirada en los resultados de la investigación científica (31).

Ahora bien, la segunda parte de este breve artículo —la que se ocupa de los aspectos no científicos de la filosofía—, es la que más nos interesa. La inicia Miró Quesada reconociendo la importancia de las contribuciones de Heidegger y de Sartre para la presentación de las cuestiones del ser en general y del ser del hombre. Pero advierte ense-

guida que el problema de esas contribuciones consiste justamente en la falta de rigor de sus métodos, aunque por otra parte rechaza que puedan ser consideradas como un mero juego de palabras, según pretenden algunos de los positivistas lógicos más radicales. El punto de vista de Miró Quesada es que tales cuestiones acerca del ser, son indispensables para enfrentar otros problemas acerca del destino del hombre y del mundo, que son problemas auténticos, aunque no puedan ser enfocados de modo riguroso. Cuál pueda ser el significado de las respuestas y cuál su objetividad y valor de verdad, es un asunto abierto cuyo tratamiento permitiría comprender aspectos vertebrales de la historia de la filosofía.

En cuanto a los problemas mismos, Miró Quesada tiene su respuesta, que consiste en una descripción de la condición humana, a partir de la definición de la suya propia —y en la exhibición de las razones que lo han llevado a ella. Además, en la elección de “un valor ético supremo”, para orientar su acción en medio del torbellino del mundo: el valor de la solidaridad humana (32).

Lo más interesante para nosotros no es el contenido de la definición, menos todavía los argumentos. Lo que importa es la afirmación de la posibilidad de elegir, a partir de la propia situación, un valor supremo al que ajustar todo juicio moral; y sobre todo, importa la consideración que hace Miró Quesada sobre la índole de sus razones. Sería absurdo que intentara fundar en razones teóricas el camino hacia la propia actitud —dice literalmente—, porque en verdad se trata de “una mixtura de razones éticas y lógicas, aunque más bien éticas que lógicas” (33).

Estas reflexiones sobre el razonamiento moral, tienen más semejanzas con otras paralelas del empirismo lógico de tradición anglosajona —y, por cierto, también con Sartre—, que los ya lejanos textos de fenomenología que ocuparon los años de formación de Miró Quesada. Su expresión más meditada, sin embargo, no se encuentra en aquel artículo de 1953, sino en el ensayo que ya antes hemos citado, “El hombre sin teoría”.

Este ensayo se propone la fundamentación del socialismo, con un razonamiento lógicamente correcto que parte de postulados éticos muy simples. Dicho en los términos de su autor: “En realidad, para hablar

con precisión, el tipo de fundamentación que proponemos es una fundamentación lógico-axiológica, porque su mecanismo consiste en partir de valoraciones éticas y en derivar de ellas, por medio de lógica formal, la necesidad de una organización socialista de la sociedad” (34).

Lo primero que tenemos que comentar sobre este propósito de Miró Quesada es que, a pesar de las frases acabadas de citar, no debiéramos entender que se trata de una fundamentación, en términos estrictos, que se hace explícita en cada una de sus demostraciones. Es decir, el autor no nos dice, por ejemplo, que dado el valor supremo de lo humano que se postula como premisa inicial, y sólo a partir de esa premisa, se puede inferir el socialismo; y que además, esta forma de organización social no puede inferirse a partir de ninguna otra premisa de valor; ni finalmente, prueba la validez de esa inferencia mostrando la necesidad lógica de que, una vez admitida la premisa acerca de lo humano, tenemos que aceptar la conclusión del socialismo.

Si no se ofrecen estas demostraciones, no es solamente por el carácter espontáneo y abierto del ensayo —“una filosofía expuesta con estilo literario”, según leemos en el prólogo—, sino por la naturaleza misma del razonamiento moral, cuya discusión no viene al caso en este momento. Vienen al caso, sin embargo, como razones de fondo, las relaciones con la dificultad de precisar los conceptos que están en juego. El propio Miró Quesada admite en la segunda parte de *Las estructuras sociales*, la dificultad de dar precisión, en las condiciones sociales concretas de cada nación, al concepto de organización socialista; de igual manera que en “El hombre sin teoría”, afirma que el valor de lo humano se resiste a la relatividad de las teorías, a pesar de que, “para proclamarlo y captarlo en toda su radiante evidencia no se necesita de teoría alguna” (35).

Es justo reconocer, por otra parte, que Miró Quesada ve con toda claridad que su problema no es dar explicación de acciones morales o políticas, sino ofrecer una justificación, en el sentido preciso del razonamiento práctico: por eso insiste en la naturaleza normativa de las proposiciones. El punto de partida de su argumento tiene que ser una premisa de valor, o tal vez un complejo de valores —el hombre, la fraternidad entre los hombres, la libertad y la dignidad—, libremente elegido, pero no una teoría sobre la realidad social; o una hipótesis sobre las leyes de la historia; o un supuesto metafísico acerca de la fábrica

del mundo.

La reflexión anterior, en el texto de Miró Quesada, se conecta directamente con su rechazo del marxismo —y por las mismas razones, según nos dice, del tomismo. Aunque no agrega demostraciones específicas, añade: “el primer punto de partida en la fundamentación del socialismo debe ser la clara conciencia de la insuficiencia de las metafísicas. Sólo cuando se haya trascendido el dogmatismo metafísico puede la mente captar el verdadero significado del socialismo y comprender que la grandeza de su sentido reside, no en ser un sistema derivado de un enjambre de tesis inverificables, que funcionan con una total indiferencia frente a lo humano, sino en ser la proclamación del valor supremo de la condición humana” (36).

6. La parte final del ensayo “El hombre sin teoría”, afirma la tesis de que toda teoría presupone la existencia de hechos; y que el reconocimiento de que los hechos no pueden interpretarse sin alguna teoría, no es obstáculo para que aquellos hechos existan como tales. Si se prescinde de toda interpretación —dice Miró Quesada—, los hechos pueden ser contemplados como iguales por todos los hombres. Así, en el reino de lo humano, los hechos permanecen estables en relación al cambio de las concepciones de la vida. De manera que, si nada suponemos sobre la naturaleza humana, nada sobre su origen o su destino, se despliega ante nosotros el formidable hecho de la condición humana a través de la historia, siempre que sepamos describirla con denominaciones sin lastre significativo, o que posean este lastre en el menor grado posible.

Ahora bien, la descripción de Miró Quesada consiste en decirnos que toda la vida humana está matizada por dos actitudes fundamentales, que son como los colores finales y contrapuestos de un espectro infinito: hay hombres que, por odio, luchan contra el hombre; hay hombres que, por amor, luchan por el hombre. Este hecho brinda dos posibilidades o caminos elegibles, que orientan los cambios de la historia según se agrupen los hombres para realizar, en algún grado, una u otra de estas actividades. En último término, el amor o el odio constituyen la “gran elección” (37).

El propósito de este ensayo de 1959 —aparte de otros aspectos que no hemos podido tocar—, es insistir en que son las teorías y las

interpretaciones las que dividen a los hombres, pero que si se dejan a un lado y se conserva sólo el hecho de la pura condición humana, quedan visibles las dos actitudes fundamentales ante las que tenemos que elegir. Y una vez hecha la elección correcta, se tiene la base inicial para el procedimiento que Miró Quesada llama la fundamentación valorativa del socialismo. Tal es la función principal del concepto de actitud, en un razonamiento cuyo despliegue, a partir de aquel postulado, se atiene estrictamente a relaciones lógicas.

Aunque en el ensayo no hay ninguna alusión a Popper, el procedimiento no deja de recordar la tesis del racionalismo no dogmático, que sostiene una actitud racional al mismo tiempo que admite no tener, en favor de esta actitud, un último fundamento racional. La alusión a Bertrand Russell, por otro lado, se reduce a hacer presente su nombre a propósito de la insuficiencia de todas las teorías metafísicas y del fracaso de los sistemas cuando se confrontan con la realidad de los hechos. En cambio, la ontología fenomenológica de Sartre es rescatada como un antecedente del hecho fundamental de las dos actitudes humanas, no sin advertir que la intolerable inclinación metafísica y el afán de teorizar del filósofo francés, impiden atenerse a sus descripciones (38). Pero la forma personal en que Miró Quesada ha logrado acercar tradiciones filosóficas tan distantes, en provecho de una posición filosófica propia, es justamente el punto sobre el que interesa llamar la atención.

En el prólogo del ensayo, el socialismo fundado en valores de lo humano se presenta como un nuevo tipo de socialismo, opuesto al marxista al que se acusa de incapaz de partir de valoraciones evidentes y de estar sujeto a limitaciones teóricas que impiden el ejercicio libre del pensamiento. Una sugerencia de Francisco Romero, surgida en una conversación privada que Miró Quesada considera fundamental en su propio desarrollo ideológico, conduce a la designación de este nuevo tipo como *socialismo humanista*. Y la misma conversación con el filósofo argentino se interpreta como síntoma de una nota común a todo el pensamiento latinoamericano, que cada vez que se orienta hacia el problema del hombre y de la organización colectiva de su vida, desemboca en el socialismo.

Este pensamiento, sin embargo, ha de hacerse cargo, no sólo de que no es necesaria ninguna teoría previa acerca del hombre, ni ninguna concepción del mundo, sino de que el verdadero socialismo descansa

en una opción moral: en fin de cuentas no es otra cosa sino la realización, en las formas de la organización social, económica y política, de las condiciones que hacen posible un complejo de valores de solidaridad, dignidad y libertad humanas. En este sentido, tenemos que entender que la conclusión de este ensayo de 1959 constituya un trabajo preliminar del libro *Las estructuras sociales*, desde un punto de vista meramente metodológico —pero no un antecedente teórico. Y que el pequeño libro de 1961 se pueda presentar como la aplicación de los principios expuestos en “El hombre sin teoría”.

Las ideas filosóficas y morales que han conducido al socialismo humanista, en el ensayo acabado de examinar, se hacen patentes, dos años después, en la segunda parte de *Las estructuras sociales*, destinada a aclarar las metas de la transformación de las estructuras de la sociedad peruana, y a comparar casos concretos con el socialismo avanzado y con otras formas de socialismo. En realidad se encuentran en el nudo del argumento. Una vez que ha quedado establecida, como una cuestión meramente científica, la posibilidad de cambiar las estructuras, se puede plantear la pregunta de por qué cambiarlas; y la respuesta surge de inmediato como el *medio* para llegar a una sociedad más justa. “A través de la abstracción, casi geométrica de las estructuras, refulge, pleno de dramático realismo, el ser del hombre” (39).

La relación entre humanismo y sociedad justa, como finalidad planeada que justifica toda transformación, es un asunto capital, que enlaza con el concepto de *situación* y, además, según Miró Quesada, coincide con los planteamientos del pensamiento ético moderno. En toda sociedad humana organizada, nos dice, existen roles graduados jerárquicamente, pero es una exigencia moral que esa jerarquía no derive de la situación social, sino lo contrario: es la situación la que debe derivar de la jerarquía humana (40). Una sociedad es justa cuando las jerarquías se determinan por la capacidad para el desempeño —y no de manera contingente o mecánica. En otras palabras, cuando los papeles sociales no tienen significado de destino, sino de selección. Y esto, en último término equivale al socialismo. “El humanismo como proclamación del reconocimiento universal del valor de la condición humana, seguido hasta sus últimas consecuencias, conduce al socialismo” (41).

A este tenor se ajusta el tratamiento de todos los temas de *Las estructuras sociales*, que ya no vamos a tocar aquí. Lo mismo los má:

abstractos, como la confrontación de los sistemas sociales y sus variantes, que los referidos en detalle a la sociedad peruana. La plasticidad estructural del capitalismo y la propuesta del desarrollo dentro del capitalismo democrático como solución práctica. El dilema del cambio violento y la evolución y concatenación de las estructuras. La relación entre estructuras socioeconómicas, tecnoeconómicas, y las de la educación, las jurídicas y las políticas. Hasta puntos muy precisos de la reforma agraria y de las cooperativas en el Perú. Pero aun en los más concretos, el tratamiento pretende no rebasar la descripción de las formas y de la dinámica social, y el esclarecimiento de las metas y valores.

Cuando en *Las estructuras sociales* se llega a la pregunta de cómo superar la resistencia del grupo dominante en el Perú, para realizar el ideal de la sociedad justa, se responde que tal cuestión trasciende la teoría de las estructuras y remite a la praxis política (42). Lo que no significa que el autor renuncie a la respuesta sino que, a la manera weberiana, la trata en libro aparte. Este segundo libro, comprometido en discusiones ideológicas como parte de un movimiento político, es el *Manual ideológico. El Perú como doctrina*, cuyo prólogo, fechado en octubre de 1966, está firmado por Miró Quesada como Vice secretario Nacional de Política del Partido Acción Popular. Pero la distancia en el tiempo de los dos libros no indica que se trate de tareas sucesivas: el primer antecedente que registra el *Manual* de la presentación pública de su tesis principal, es un ciclo de conferencias dictado por su autor, en el local del Partido en octubre de 1960 (43).

7. Este apartado final, sin embargo, no se detendrá en consideraciones amplias sobre el *Manual*, porque nuestro interés está dirigido solamente a redondear —con apoyo en textos—, las observaciones ya expuestas a propósito de los supuestos filosóficos de *Las estructuras sociales*; y del papel del humanismo como fundamento moral de la acción política en el pensamiento de Miró Quesada de estos años; además de señalar el lugar de este pensamiento en el proceso ideológico peruano.

Habría que añadir también, que a pesar de su nombre, el libro está realmente lejos de ser un manual que presenta la ideología de un partido, es decir, sus principios, y acaso su programa. Como el libro anterior del “periodista responsable” dejaba al descubierto al profesor de filosofía, en el manual —de manera todavía más patente—, el filósofo se so-

brepone al político. Y el resultado es un texto de cierta complejidad que abarca un enorme conjunto de contenidos, según se dice en el prólogo: los principios explícitos de los cuales se derivan todos los demás; la estructura del Estado; la relación entre los diversos grupos sociales; las relaciones de propiedad; el sistema económico que propugna la doctrina; las relaciones entre el poder y la libertad del ciudadano; y la estructura de una sociedad justa, entre otros. “En última instancia constituye una verdadera concepción del mundo” (44).

Las frases acabadas de citar no debieran entenderse necesariamente como una rectificación de “El hombre sin teoría”. La explicitación sistemática de una ideología tiene que enfrentarse a las ideologías enemigas en su propio terreno y, sobre todo, la pretensión omnicompreensiva de la doctrina no tiene que confundirse con la fundamentación de los valores supremos por el movimiento político a cuyo servicio se encuentra ella misma. Y sin embargo, “la finalidad de una ideología es justificar la acción política”, con principios y normas de variado carácter, pero que incluyen siempre planteamientos éticos y sociales (45).

De lo que se trata en este volumen es de hacer explícita, de modo sistemático, la ideología de Acción Popular, a partir de los textos de su fundador, el Arq. Fernando Belaunde, a la sazón presidente de la república, después de las elecciones de 1963, ganadas con varios años de campañas políticas realizadas no sólo en las ciudades peruanas sino en los pueblos de la sierra.

Si nos atenemos a las observaciones de François Bourricaud, la entrada de Belaunde en la política peruana representa un cambio notable, una forma de “deshielo ideológico” frente a los radicalismos filosóficos de la década de los años treinta: el materialismo dialéctico de “los irreductibles de la pequeña izquierda”; y la doctrina dominante de Haya de la Torre, el espacio-tiempo histórico con todas sus abruptas antítesis. A esta última, Belaunde opone el mestizaje peruano y los signos de identidad nacional; al marxismo, la democracia. Comparte con ambos la posición revolucionaria contra la oligarquía, aunque desprovista de violencia, y guarda una prudente distancia, a un tiempo, de la revolución cubana y de los Estados Unidos. De la tradición prehispánica rescata, como fuente de inspiración: el socialismo de los incas, su capacidad constructora, su voluntad de planificación y la forma de organización del trabajo comunitario, para integrarlo todo en “una

visión lírica del destino peruano". En el fondo, no es un hombre de doctrina sino un político hábil, reflexivo y empírico (46).

Aunque la descripción que se acaba de esquematizar fuera exacta —tal vez habría que decir que justo por eso—, la propuesta del *Manual Ideológico* tenía pleno sentido. Parecía indispensable precisar sus supuestos y postulados, sistematizar las normas de la propia acción política, organizar su arquitectura lógica a partir de un principio fundamental y probar su congruencia. También parecía necesario, ante las ideologías ajenas, defender el conocimiento empírico y el análisis racional, unidos al rechazo de todo sistema metafísico.

No podemos detenernos en estas tareas, pero al menos hay que apuntar un par de brevísimas observaciones. Para la primera tarea, Miró Quesada hace, a partir de los textos de Belaunde, un esfuerzo de interpretación que concluye en lo que denomina *humanismo situacional*, a pesar de que tiene que aceptar que "el concepto de humanismo no está contenido explícitamente en sus principios" (47). Pero una vez establecido el principio supremo del humanismo, que todo hombre debe ser considerado como un fin y jamás como un medio, "todos los demás principios se pueden deducir de él por medio de la lógica y del análisis semántico" (48). En la segunda tarea, además de la objeción general contra las ideologías apoyadas en concepciones metafísicas del mundo y torpes, en razón de sus dogmas, frente a las decisiones prácticas, Miró Quesada hace algunas consideraciones más directas.

Una de estas consideraciones se refiere a la ideología del partido de Haya de la Torre, Alianza Popular Revolucionaria Americana, indudablemente el partido de oposición más fuerte en el Perú hasta la llegada de Belaunde a la presidencia. Con el APRA, Miró Quesada señala todas las distancias, lo mismo en cuanto a su marxismo inicial que en cuanto a "su interpretación aberrante de la teoría de la relatividad" y, especialmente, a propósito de aquellas tesis que pudieran parecer cercanas a las de Acción Popular (49). La segunda consideración que nos interesa se refiere a Mariátegui y no es menos distante en lo que toca a su marxismo —si bien no distingue las características de este marxismo—, pero es muy diferente en el tono y reconoce que: "El planteamiento en sus *Siete Ensayos* es que el problema del indio en el Perú se había planteado mal, porque se quería presentar bajo un aspecto adjetivo, no esencial; se le quería caracterizar como un problema moral,

pedagógico, racial, religioso, etc., pero no como lo que realmente era, como problema económico. Desde luego Mariátegui tenía razón al sostener que el problema económico debía encararse de manera frontal, pues de otra manera toda solución era incompleta” (50).

Juicios tan sumarios se explican ante todo porque el *Manual ideológico* ha prometido para un segundo tomo la discusión de las ideologías rivales, pero cabe añadir otros testimonios sobre el peso de Mariátegui en las discusiones del comienzo de la década de los años sesenta. El enemigo más fuerte del pensamiento de Mariátegui era sin duda el aprismo, pero no el único. Poco después de la muerte de este pensador, el propio Partido Comunista del Perú contribuyó a presentarlo como un precursor cuyas limitaciones filosóficas y cuyo desconocimiento de la realidad peruana habían impedido el estímulo necesario. De esta campaña no estuvo ausente la Internacional Comunista (51). Además, el marxismo peruano no volvió a dar ninguna figura de parecido relieve, y fue perdiendo fuerza como movimiento ideológico, de manera que para los años en que escribía Miró Quesada su *Manual*, no existía siquiera un debate serio sobre su significación filosófica (52).

En todo caso, el argumento antimetafísico se mantiene en el mismo nivel de generalidad, de manera que vale también para otros movimientos ideológicos, incluidos “los democráticos clásicos, de corte liberal-burgués” (53). Aunque tal vez no hubiera alcanzado a alguno más que ni siquiera resulta aludido en el texto, probablemente en razón de su escaso arraigo popular en aquellas fechas: el Movimiento Social-Progresista.

Lo que a fin de cuentas viene a revelar aquella convicción antimetafísica así expresada, es una clara conciencia de la ruptura, en cuanto al estilo intelectual de las tradiciones peruanas, que representa el nuevo intento de fundamentación de la práctica política. A esa parte crítica corresponde un tratamiento explícito y relativamente amplio del concepto de ideología, entendido como fundamentación racional de la práctica política, a que se destina la Tercera Parte del *Manual* —sin duda, la más interesante desde el punto de vista filosófico. Pero ya no nos detendremos en ella. Constituye una presentación sistemática de ideas filosóficas que hemos podido exhibir a partir de otros escritos y que definen la posición de Miró Quesada dentro de la filosofía peruana de aquellos años, al introducir en la discusión las tesis episte-

mológicas y la lógica desarrollada por el empirismo lógico y el análisis. Lo cual, además de otras repercusiones, contribuye a precisar su lugar en el movimiento de Belaunde y en el proceso ideológico peruano.

NOTAS

- (1) F. Miró Quesada C.: *Las estructuras sociales. (Ensayo de divulgación)*. Lima, Perú. Tipografía Santa Rosa, 1961. 185 páginas. Existe una segunda edición de 1965. Todas las referencias son a la primera edición.
- (2) F. Miró Quesada: *Acción Popular. Manual ideológico. El Perú como doctrina*. Primer Tomo, Lima, 1966. 266 páginas. Este volumen es una versión notablemente ampliada de otro texto anterior, que el propio Miró Quesada cita varias veces (en p. 28 dice que es "un cuaderno"). El cuaderno se titula: *La ideología de Acción Popular*, Lima, Perú. Tipografía Santa Rosa, 1964. Ambos, libro y cuaderno, son el antecedente de *Humanismo y Revolución*, publicado en 1969, después de que fue derrocado el presidente Belaunde. Al decir de su autor, este texto de 1969, desde el punto de vista teórico, es una reformulación de las tesis del *Manual ideológico*.
El ejemplar que citamos de este *Manual* carece de portada y colofón, pero el prólogo está fechado en octubre de 1966. Hasta donde llegan nuestras noticias, no llegó a publicarse un segundo tomo.
- (3) *Las estructuras sociales*, pp. 10 y 11.
- (4) Op. cit., p. 22-23.
- (5) Las frases citadas entre comillas son de Augusto Salazar Bondy, en el tomo II, p. 394 de su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Dos tomos, 2a. ed. Lima: Francisco Moncloa, Editores, 1967. La 1a. edición es de 1965. Salazar se ocupa de Miró Quesada en el capítulo dedicado a la filosofía actual en la Universidad de San Marcos: y también en el capítulo sobre las nuevas orientaciones del pensamiento social y político.
- (6) Sobre estos años resulta siempre útil el resumen de Tulio Halperin Donghi, en el último de los capítulos de su *Historia contemporánea de América Latina*. 3a. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1972. Una investigación más a fondo sobre el Perú, específicamente sobre el período que va de 1956 a 1964, es decir, desde la presidencia de Manuel Prado hasta el primer año de la administración de Fernando Belaunde, se encuentra en François Bourricaud: *Pouvoir et Société dans le Pérou Contemporain*, París: A. Colin, 1967.
- (7) Julio Ortega registra en estos términos la polémica y su importancia para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, en su libro *La cultura peruana. Experiencia y conciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 110-111.
- (8) *Las estructuras sociales*, p. 11.

- (9) Op. cit., pp. 12-14. En una nota de pie de página (p. 112), el autor dice seguir, en ese apartado, las recomendaciones de el Título I de la *Carta de la Alianza para el Progreso*.
- (10) Op. cit., p. 17.
- (11) Op. cit., p. 21.
- (12) Op. cit., p. 24.
- (13) Al lado de Perroux son citados: Jean Lohmme, André Marchal, J.C. Antoine, R. Clemens y A. Nicolai; además de otros que considera cercanos al grupo, como R. Barre, E. Antonelli, el sueco Johan Ackerman y el holandés J. Timberger.
- (14) Entre ellos, Ralf Dahrendorf, Gunnar Myrdal, Bernard Barber, John Riley, Radcliff-Brown, M. Fortes y J.L. Moreno, el fundador de la sociometría.
- (15) Op. cit., p. 88.
- (16) En 1960, Gallimard publicó la 1a. edición de la *Critique de la Raison Dialectique*, que es el libro aludido por Miró Quesada, quien por desgracia no conoció en esas fechas el reportaje de Sartre sobre la Revolución Cubana, publicado por los diarios franceses, que ese mismo año apareció en forma de libro: *Sartre visita Cuba. Ideología y Revolución. Una entrevista con los escritores cubanos. Huracán sobre el azúcar*. La Habana, 1960. Fidel Castro se proclamó marxista-leninista en noviembre de 1961, un mes después de que había sido impreso el libro *Las estructuras sociales*. La invasión de la isla apoyada por la administración de Kennedy se había realizado en abril de ese mismo año.
- (17) Las frases puestas entre comillas pertenecen al prólogo de *Las estructuras sociales*, p. 9. F. Miró Quesada: "El hombre sin teoría". Universidad de San Marcos, Lima, 1959, 34 páginas.
- (18) *Las estructuras sociales*, pp. 47 y 48.
- (19) Op. cit., p. 76.
- (20) Op. cit., pp. 78-79.
- (21) Op. cit., p. 81.
- (22) Op. cit., p. 103.
- (23) Op. cit., p. 105.
- (24) Op. cit., pp. 70-71. La nota de pie de página en p. 71.
- (25) Op. cit., pp. 8-9. En una nota del apéndice, a propósito del concepto general de estructura, Miró Quesada recomienda la lectura de Rudolf Carnap, Abraham Robinson, Fraenkel y Bar-Hillel. En otro lugar, la teoría de los juegos

de Van Newman.

- (26) Op. cit., pp. 134-135. Las líneas citadas entre comillas son de la p. 135.
- (27) Op. cit., p. 133.
- (28) Op. cit., p. 138.
- (29) Op. cit., p. 17.
- (30) El artículo se publicó en inglés en *Southern Philosopher*, University of North America, Vol. 2, de 1953, pp. 1-5.
- (31) En 1958, Miró Quesada vuelve sobre estos temas, amplía los ejemplos de las matemáticas, la geometría y la física, y expone algunos *principios* de la razón que mantienen su valor por encima de las condiciones históricas y que, en un sentido muy general, constituyen un “*sistema ampliado de la razón*”. En el ensayo: “Crise de la Science et Théorie de la Raison”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, No. 1, enero-marzo, 1958, pp. 1-11, “nueva epistemología” o “epistemología integral” ha sido la tarea filosófica fundamental de Miró Quesada a lo largo de muchos años y ha dado lugar a dos de sus libros de mayor aliento: *Apuntes para una teoría de la razón*. Lima, San Marcos, 1963, 347 páginas; y *Lógica I. Filosofía de las matemáticas*. Lima: I. Prado Editor, 1980, 682 páginas.
- (32) Al comentar este pasaje de “Outline of my philosophic position”, Augusto Salazar Bondy —en que estos años trató cercanamente a Miró Quesada—, afirma que en la elección sin respaldo racional del valor supremo, Miró Quesada parece encontrar su mejor apoyo en la *rêbeldía* metafísica de Camus.
- (33) “Outline of my philosophic position”, antes citado, p. 4.
- (34) “El hombre sin teoría”. Prólogo. El pasaje citado entre comillas corresponde a la nota 2 de la p. 8.
- (35) Op. cit., pp. 8-9.
- (36) Op. cit., pp. 8-10. El texto citado entre comillas p. 8.
En cuanto a demostraciones dice: “No creo necesario que yo tenga que demostrar que el marxismo es falso pues esta demostración ya ha sido hecha y con mucho rigor por diversos filósofos, como por ejemplo por F.S.C. Northrop (en el aspecto metafísico), Sartre (en el aspecto histórico-metodológico)”, p. 11.
- (37) Op. cit., pp. 30-32.
- (38) La referencia a Sartre en la nota de la p. 31 de “El hombre sin teoría”.
- (39) *Las estructuras sociales*, p. 88 ss. Las frases entre comillas son de la p. 90.
- (40) Op. cit., pp. 136-137.
- (41) Op. cit., pp. 139-140. Las frases entre comillas en p. 140.

- (42) Op. cit., p. 103.
- (43) *Acción Popular. Manual ideológico. El Perú como doctrina*, p. 136. En la misma página se registran otros datos que confirman la continuidad de las actividades políticas del autor dentro del partido.
- (44) Op. cit., p. 9.
- (45) Op. cit., p. 217. En la nota de pie de página de la misma 217, Miró Quesada advierte al lector la diferencia entre fundamentación y justificación, pero añade que, en relación a la praxis política, se pueden emplear como sinónimos.
- (46) Véase el libro ya citado de Bourricaud, *Pouvoir et Société dans le Pérou Contemporain*, especialmente el Cap. 4 de la Segunda parte.
- (47) *Acción Popular. Manual ideológico. El Perú como doctrina*, pp. 135-136.
- (48) Op. cit., pp. 165-166.
- (49) A la ideología del APRA alude el *Manual* en varias ocasiones, pero especialmente en la Primera Parte (pp. 127-128) y en la Tercera Parte (pp. 244 y 246). Sobre otros aspectos difíciles —incluso trágicos—, de las relaciones del APRA con la familia de Miró Quesada, el lector puede consultar el libro ya citado de Bourricaud.
- (50) De Mariátegui hace referencia el *Manual* en la Primera Parte (pp. 130-131), con un trato especial a la persona: “En cuanto a las tesis de Mariátegui son, desde luego, muy respetables, pero no tienen nada que ver con nuestra ideología. Mariátegui fue un hombre puro y noble, que jamás claudicó en sus ideas, que estuvo siempre muy por encima de la ambición y el interés. Pero no fue sino un marxista y como tal aplicó las ideas marxistas a la realidad peruana... Pero fuera de interpretar a la comunidad al estilo socialista, nada nos dice sobre el aporte original del pueblo en el proceso de transformación. *El Perú como doctrina* va mucho más lejos que los *Siete ensayos*” (p. 130).
- (51) En este punto seguimos a José Aricó en la Introducción del volumen *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Selección y prólogo de José Aricó. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1980. Segunda edición corregida.
- (52) Sobre esto puede verse el libro ya citado de Salazar Bondy: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, especialmente el capítulo V del segundo tomo.
- (53) F. Miró Quesada: *Acción Popular. Manual ideológico. El Perú como doctrina*, p. 245.

ERNESTO GARZÓN VALDES
Universidad de Mainz, Alemania

IDEOLOGÍA Y HUMANISMO EN LA OBRA DE FRANCISCO MIRO QUESADA

Hace unos 20 años (1969), Francisco Miró Quesada reunió, bajo el título *Humanismo y Revolución*, una serie de escritos vinculados con la problemática de la ideología y la fundamentación racional de una praxis política que estuviera en condiciones de satisfacer las exigencias éticas impuestas por las “vigencias” occidentales. Uno de los trabajos de aquella antología había sido publicado ya en 1955 y constituía el “punto de partida de (su, E.G.V.) trayectoria ideológica” (1969, 8). En 1987, en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía realizado en Córdoba (Argentina), presentó una ponencia titulada “Hombre, naturaleza, historia – El problema de una fundamentación racional de la ética”, en donde retomaba reflexiones ético-políticas expuestas en trabajos anteriores (1968 y 1978, por ejemplo).

A lo largo de 32 años, el tema de la ideología, la ética y la política ha estado pues presente en la obra del filósofo peruano. A este aspecto de su reflexión intelectual quiero referirme aquí. Para ello, habré de exponer sus ideas centrales sobre a) ideología, b) humanismo y c) fundamentación racional de la ética (I) a fin de, en una segunda parte, procurar situar su pensamiento en el actual panorama de la filosofía práctica y formular algunas consideraciones críticas que estimo oportunas (II). Y porque pienso que un análisis de las propuestas de Miró Quesada sobre la problemática de la praxis política y su justificación racional quedaría indebidamente mutilado sin una referencia a su posición frente a la realidad político-social de América Latina en general y del Perú en especial, a ella habré de destinar la última parte de este trabajo (III).

I

a) En su consideración del problema de la ideología, Miró Quesada retoma la concepción originaria de Destutt de Tracy, es decir, la versión de la ideología como “la ciencia que sirve de fundamento a la acción política” (1969, 17). Rechaza pues la versión marxista según la cual la ideología sería una concepción del mundo que expresa los intereses de una determinada clase social; según Miró Quesada, la ideología es “la fundamentación racional de la praxis política” (1969, 22). Pero, si la ideología es una ciencia, su concepto “remite al problema central de la filosofía del conocimiento: ¿Cómo puede el sujeto aprehender de manera objetiva la realidad?” (1978, 11). La cuestión que plantea la ideología así entendida es doble: por una parte, superar las deformaciones subjetivas a las que está expuesto todo conocimiento; por otra parte, ofrecer criterios de justificación que permitan encauzar la convivencia humana de forma tal que pueda lograrse el ideal de una sociedad justa y, por lo tanto, éticamente debida.

La versión marxista de la ideología habría tenido la ventaja de indicar los peligros de los procesos de deformación subjetiva en la adopción de los valores que se consideran deben regir la vida social. Habría contribuido así a superar una cierta ingenuidad epistemológica que también está presente en otras formas de captación de la realidad. Pero, llevada hasta sus últimas consecuencias, vuelve imposible la distinción entre teorías ideologizadas y verdaderas ya que, según ella, por definición, toda teoría encierra una deformación subjetiva y, por lo tanto, está siempre “ideologizada”.

Una buena parte de las reflexiones de Miró Quesada está destinada a indicar los mecanismos de ideologización de las teorías: la metátesis, la restricción de dominio de la teoría en cuestión, la axiomatización ad hoc y la implicación vacía (cfr. especialmente 1978). No he de considerar aquí este aspecto de su obra.

El problema de la posible ideologización de las teorías científicas debe distinguirse claramente de la cuestión de la ideología cuando ella es entendida como un conjunto de normas éticas o jurídicas, es decir, de valoraciones que son sentimientos resultados de “nuestra estructura psicológica” (1978, 14).

Según Miró Quesada, toda ideología contiene esencialmente tres elementos: la imagen de una sociedad ideal, la exigencia de realizarla y la indicación de las transformaciones que se requieren para reducir la distancia entre ideal y realidad (1969, 27).

Porque toda ideología contiene la formulación de un modelo de relaciones humanas, es también eminentemente prescriptiva. Lleva implícita la exigencia de cambio, que resulta de la confrontación entre lo que la sociedad es y lo que debe ser:

“Decir cómo debe ser la sociedad, sin comparar el ideal planteado con la sociedad real dentro de la que se predica la ideología, es quedarse en el ámbito de la filosofía pura. Para que los fines planteados tengan sentido ideológico, es decir, para que puedan utilizarse como fundamentación o justificación de la acción política, debe de compararse el ideal proclamado con la realidad existente. Y esta comparación debe llevar a la convicción de que ambas son diferentes. Sólo si se comprueba la existencia de un desajuste, de un hiato, entre la sociedad tal como debe ser y la sociedad tal como es, puede justificarse la acción política encaminada a cambiar la realidad presente” (1969, 33 s.).

La indicación de los cambios que son considerados como necesarios es lo que permite encauzar la acción política; constituye el contenido concreto de las prescripciones ideológicas. Los principios que indican qué tipo de sociedad se desea lograr son llamados por Miró Quesada *principios tipológicos* y los que enuncian los cambios que deben realizarse para lograr tal fin, *principios metamórficos* (1969, 37).

Pero, no obstante estas características comunes a todas las ideologías, hay un aspecto fundamental que distingue las diferentes ideologías: la manera como ellas conciben los principios tipológicos, de los que infieren sus postulados de cambio. Y así puede establecerse una distinción básica según que los partidarios de una ideología consideren que los principios que ellos aceptan son verdades racionales o expresiones de la voluntad, actos de fe. Las primeras son llamadas *ideologías teóricas o epistémicas*; las segundas, *ideologías estimativas o técnicas* (1969, 28, 217). Mientras las primeras pretenden ser verdaderas, las segundas sólo desean expresar una actitud que consideran aprobable.

Porque ello es así, mientras las primeras pueden resultar falsas si se demuestra que la teoría en las que se apoyan lo es, las segundas no son susceptibles de falsación sino tan sólo de aprobación o rechazo. En el caso de las ideologías epistémicas, la crítica que contra ellas se dirija es teórica en todos sus niveles. Cuando la ideología es témica, los fundamentos últimos no pueden ser criticados teóricamente pues no hay criterio alguno que permita hablar con sentido de la verdad o falsedad de un acto de fe. La única crítica que aquí podría hacerse sería la de la incoherencia lógica que pueda existir entre los principios aceptados y las consecuencias que de ellos se infieren (1969, 218).

b) Por lo que respecta a la actitud que uno puede adoptar frente a sus congéneres, es posible establecer una disyuntiva exhaustiva: o bien uno decide explotarlos o bien defenderlos (1969, 85):

“La humanidad a través de la historia se escinde así en dos grandes grupos. A cada uno de ellos pertenecen hombres de las más variadas personalidades y actitudes. Pero todos los que pertenecen a un grupo tienen algo de común. Los que pertenecen al grupo de los partidarios del hombre están decididos a luchar contra la injusticia, la brutalidad y la explotación. Los que pertenecen al otro grupo están dedicados a luchar por sí mismos, algunos de manera cínica, o con mayor autenticidad los más. . . Pero todos ellos coinciden en que sea cual fuere la actitud, la proveniencia, la raza, la religión, el país, no hay nada que justifique hacer mal a quien no hace mal a otro” (1969, 88 s.).

El reconocimiento del hombre como un ser respetable y digno de defensa y promoción por el solo hecho de ser hombre es la actitud propia del humanismo:

“El *humanismo* es el movimiento en favor de esta lucha, es el movimiento integrado por todos aquellos que luchan individualmente o agrupados en partidos políticos para transformar la sociedad y el mundo todo en una morada del hombre. Es por eso, una actitud. Una actitud de rebeldía frente a la crueldad de las sociedades históricas, una actitud de afirmación, de construcción y de transformación” (1969, 93).

El humanismo es una creación típica de Occidente, producto a su vez del cristianismo y del racionalismo. Uno de los puntos culminantes del desarrollo humanista es la formulación de la ética kantiana según la cual el hombre debe ser considerado como un fin en sí mismo y nunca como un medio para los fines de otros hombres. Este es el principio de la *autotelia* (1969, 98; cfr., además, 1987).

Como el análisis racional había ya destruido a comienzos del siglo XVIII todos los argumentos y pretextos que en siglos anteriores habían sido utilizados por los privilegiados para explotar a las grandes masas, a partir de ese momento sólo existe una motivación que puede dar sentido a las ideologías:

“la liberación final, la forjación de una *sociedad racional o justa* en donde todos los hombres puedan ser fines en sí, es decir, en que todos sean considerados como personas y estén integrados al grupo social como elementos igualmente valiosos e insustituibles” (1969, 99).

La ideología que mejor respondería a esta finalidad de liberación es la del humanismo, que se propone crear una sociedad “que no existe ni ha existido nunca en la historia” (1969, 101; cfr. también 108). Ella plantea la necesidad de una revolución que no puede darse por concluida mientras exista un hombre oprimido (1969, 101).

A partir del principio según el cual toda persona debe ser considerada como un fin y no como medio, Miró Quesada infiere, recurriendo a la lógica y la semántica, los principios de la solidaridad, del antirracismo, del antiimperialismo y de la eliminación de sociedades con explotadores y explotados (1969, 102 ss.).

Dado que la ideología humanista es témica:

“No se necesita para nada utilizar teorías complicadas que pretendan decirnos cómo es el mundo, o cómo es la vida, cuál es el destino del hombre, ni cuáles son las relaciones entre el espíritu y la materia o entre la conciencia y la realidad. Nos dicen sencillamente cómo deben comportarse los hombres. No son tesis teóricas que necesitan ser probadas, sino pautas de conducta que se aceptan o se rechazan mediante actos de vo-

luntad" (1969, 107 s.).

Recogiendo el concepto de vigencia propuesto por Ortega, Miró Quesada considera que la imposición de la ideología humanista sólo podrá lograrse mediante un cambio de las vigencias, es decir, de las "creencias que constituyen el alma o el carácter de los miembros de una colectividad, aquellos supuestos que se imponen con tal evidencia y fuerza que a veces las gentes no se dan cuenta de ellos" (1969, 109 s.). La vigencia es "la convicción de que algo *debe hacerse* o de que *debemos comportarnos* de determinada manera" (1987, nota 11). En las sociedades modernas, es muy difícil que una vigencia sea plenamente compartida por todos sus miembros; por ello, "vigencia" es entendida por Miró Quesada en el sentido de "*tendencia dominante*" (1987, 5). La colectividad occidental, por lo menos desde Descartes, posee en el criterio de evidencia racional una sólida vigencia (1969, 111). Es esta vigencia la que habría impulsado las grandes revoluciones de Occidente y conducido a la eliminación de privilegios irracionales como los de la nobleza o los que resultaban de un supuesto derecho divino de los monarcas. El principio autotélico exige no sólo que la sociedad sea justa sino que también sea libre. Es decir, promueve la democracia y rechaza todo tipo de dictadura (1969, 116 s.) "Toda dictadura, sea cual sea su intención, es antihumanista" (1969, 120).

c) Partiendo de la vigencia occidental del principio de racionalidad, Miró Quesada considera que el único ideal racional de sociedad es el de la sociedad justa y libre (1969, 149). En este sentido, el humanismo es la expresión de una actitud y de un acto de voluntad, pero de una actitud racional: es el resultado de la preocupación del hombre occidental por racionalizar no sólo el mundo natural sino también su vida política (1969, 151).

Si bien es cierto que el intento de una racionalización total fracasa: la filosofía "no ha podido encontrar un sistema evidente de valores que permitan encauzar la praxis humana de manera precisa. . ." (1969, 154 s.), ello no significa que no se hayan logrado resultados incontrovertibles:

"Una vez proclamado el ideal de organizar la sociedad sobre bases racionales, la filosofía muestra, a través de un proceso histórico de vastas dimensiones, que ninguno de los sistemas

imperantes puede considerarse racional. Para que la praxis social sea considerada racional, debe fundarse en evidencias universales y ninguno de los sistemas sociales históricos que encuentran los filósofos racionalistas, presenta estos caracteres. . . A través de un movimiento que se inicia en Bacon y que culmina en la filosofía de la Ilustración, la filosofía *des-enmascara* los falsos fundamentos de los regímenes imperantes” (1969, 157 s.).

Desde el punto de vista crítico, la razón triunfa pues ampliamente en su lucha contra las concepciones religiosas o mágicas de la organización social. Elegida la vía de la razón, se esperan propuestas de una sociedad justa sobre bases racionales, es decir, filosóficas en el estricto sentido de la palabra.

Según Miró Quesada, si bien es cierto que es imposible demostrar que ciertas acciones son intrínsecamente buenas, ello no significa que no pueda formularse un criterio de racionalidad negativo que permita excluir cierto tipo de acciones por considerárselas irracionales (1969, 163). Este es el criterio de no arbitrariedad, que puede ser calificado como el criterio más general posible de la racionalidad. Así “como una proposición arbitraria no puede enunciar un conocimiento racional, así, *un acto arbitrario de voluntad no puede originar una acción racional*” (1969, 164). La demostración de que un sistema social es arbitrario es equivalente a la demostración de su irracionalidad. Pero más allá del principio de no arbitrariedad no es posible avanzar. Ello no significa que no sea posible construir sistemas positivos y detallados que permitan guiar la acción humana:

“Una cosa es que no existan evidencias en relación a estos sistemas y otra que sean irracionales. Si el principio de la praxis racional es la no arbitrariedad, entonces todo lo que no sea arbitrario *es racionalmente aceptable*” (1969, 165).

Para la definición del concepto de no arbitrariedad, Miró Quesada recurre al concepto de imposición:

“A procede arbitrariamente en relación a B cuando le impone un cauce de acción en contra de su voluntad. . . En consecuencia basta que un sistema de principios permita organizar la

sociedad de tal manera que ningún individuo pueda *imponer* sus decisiones a los demás para que sea racionalmente aceptable. . . Todos los sistemas que hacen posible esta sociedad son equivalentes” (1969, 166).

Si se acepta además el principio de la autotelia, es decir, que cada persona es un fin en sí, puede inferirse que cada cual tiene derecho a realizar todas sus posibilidades sin otra limitación que la que impone el principio de no arbitrariedad. De la conjunción de estos dos principios, es posible inferir que el control del poder en una sociedad que pretenda ser justa no puede estar en manos de un grupo de privilegiados sino que debe ser compartido por la totalidad de los miembros de la comunidad (1969, 168). La democracia es la conclusión lógica necesaria de la aceptación de los principios de autotelia y de no arbitrariedad.

Si se admite que el fin último es la organización de una sociedad que respete los principios de no arbitrariedad y de autotelia, el problema que se presenta es el de seleccionar los medios para lograrlo. Se trata aquí de un problema técnico o instrumental, es decir, de una cuestión que se plantea en el campo en donde mayores progresos ha realizado el conocimiento racional:

“El problema fundamental de la filosofía política es el problema de la optimización. El pensamiento racional se transforma de técnica de desenmascaramiento en técnica de optimización. La política se concibe así como técnica social” (1969, 181).

Esta optimización puede ser lograda tomando en cuenta los datos empíricos de la relación medio-fin que ofrecen las ciencias. Por este costado ingresa también la racionalidad en la actividad del político.

No puede ignorarse, por otra parte, que la aplicación de la racionalidad técnica o instrumental ha conducido también a la humanidad al borde de su propia destrucción (1987, 7). El proyecto autotélico ha sido puesto en peligro por la falta de una ética capaz de controlar el saber como poder:

“El gran pionero del proyecto, Francis Bacon, lo dice clara-

mente. Lo que se propone con el saber es tener el poder suficiente para forjar una sociedad en la que todos sean felices, en la que cada hombre pueda desarrollar al máximo sus mejores posibilidades. Y esto no puede hacerse sin una ética” (1987, 8).

En la época de Bacon, el cristianismo como vigencia proporcionaba el marco ético requerido. La pérdida de importancia del cristianismo como tendencia dominante, habría privado al proyecto de su ética subyacente. Y ello, a su vez, dada la vinculación entre racionalidad y moralidad, vuelve más urgente la necesidad de que la vigencia autotética incluya un componente racionalista:

“El proyecto no puede plantearse bien, ni llevarse a cabo, si no se erige a la razón en juez supremo, en criterio de decisión frente a los grandes problemas teóricos y prácticos que atañen a la existencia humana; en consecuencia, de los problemas éticos. Pero una fundamentación racional de la ética significa que se deja de lado la fundamentación tradicional cristiana. . . Si se persigue la fundamentación racional de la ética su único fundamentador sólo puede ser el propio sujeto de la ética. La razón tiene una propiedad constitutiva: *tiene que ser a la vez juez y parte en todo lo que hace*” (1987, 9).

La confianza en la razón como guía para el comportamiento humano, que encontrara su punto culminante en la obra de Kant y se mantuviera hasta fines del siglo XIX, entra en una crisis a la que Miró Quesada, siguiendo a Iván Illich, llama iatrogénesis. Esta crisis se manifiesta también, por otra parte, ya a comienzos del siglo XX, en el plano del conocimiento teórico-científico. Basta pensar en las crisis de la física, la lógica y la matemática. Un innegable escepticismo y también notorias tendencias hacia la irracionalidad habrían sido el resultado de esta situación que ha puesto en tela de juicio la viabilidad del proyecto autotético racionalista.

La obra de Miró Quesada de los últimos años está en gran parte orientada a la negación del escepticismo frente a las posibilidades de la razón, no obstante los efectos iatrogénicos de la técnica. Tampoco la crisis de, por ejemplo, la física a fines del siglo pasado y comienzos del actual “ha significado el derrumbe del conocimiento racional de la na-

turalidad” (1987, 19). Y lo mismo cabe decir, *mutatis mutandis*, de la lógica y la matemática.

Por lo que respecta a la ética, la situación es diferente:

“Sorpresivamente, la dificultad del problema reside no en el hecho de que la situación teórica se haya complicado (como sucede de manera impresionante, en el nivel científico) sino en que, por lo menos en apariencia, se ha tornado demasiado simple... Desde de que, a partir de Bacon, la filosofía inicia la crítica de los sistemas de poder, va destruyendo todos los intentos de dominación de un grupo humano sobre otros. Pero, además de hacer esto, ... también ha ido minando los sistemas éticos tradicionales. En parte, porque los mecanismos de justificación del poder estaban vinculados, de una manera u otra, a las vigencias éticas imperantes” (1987, 25 s.).

Al irse minando la ética tradicional, la ciencia y la tecnología son utilizadas para fines ajenos al proyecto autotélico y se convierten en instrumentos de mera dominación. La ciencia fue así ideologizada: la dominación de los grupos de poder se afianza sobre la fe en el progreso, en la ciencia, en la técnica y ello hace posible una dominación verdaderamente mundial:

“La razón, integrante fundamental del proyecto autotélico, se hipertrofia en el nivel técnico; el ser humano se reduce a mera pieza del pavoroso engranaje regido por la implacabilidad de la razón técnica” (1987, 28).

La tarea de la fundamentación racional de la ética adquiere así proporciones realmente decisivas: o se logra dar respuesta satisfactoria a este problema o el proyecto autotélico pierde su orientación básica y puede conducir a la catástrofe total.

La condición necesaria de racionalidad ética que acepta Miró Quesada es el criterio kantiano de universalidad. Lo difícil es encontrar razones suficientes respecto de la razón práctica que permitan formular una ética material. Si se acepta que la universalidad (como sostenía Kant) es también un criterio suficiente:

“...se tienen que aceptar como éticos una serie de comportamientos absurdos (por ejemplo, que el conglomerado social decida suicidarse en masa o que sus miembros se dediquen universalmente al consumo de drogas), pero, si se afirma que estos comportamientos no pueden universalizarse porque se oponen al florecimiento de la vida, entonces se está aplicando un criterio de ética material: se está suponiendo que la vida es un valor supremo” (1987, 31).

Aceptado el criterio de universalidad como condición necesaria de la moralidad, el contenido de las normas morales que han de regir la vida política, la ideología, resulta de las vigencias del mundo occidental en tanto y cuanto son el producto de la actividad racional de eliminación de mitos y tabúes justificantes de la dominación del hombre por el hombre. En cierta medida, el propio proyecto autotético parecería fijar ya un contenido mínimo de moral concreta que permite conciliar los intereses individuales con el requisito de universalidad.

Si en su libro de 1969, Miró Quesada subrayaba el carácter puramente técnico de la ideología humanista, en el sentido de que ella era sólo la expresión de un mero acto de fe, una actitud, en el escrito de 1987 introduce el requisito del consenso fáctico como base de fundamentación de una ética política:

“Porque si se aplica el criterio de la universalidad del consenso entonces no es posible utilizar la ciencia y la técnica para fines de dominación. La universalidad sólo puede concebirse como una convergencia de los proyectos individuales con el gran proyecto colectivo de autoforjación de un destino histórico” (1987, 33).

La convergencia de los proyectos individuales (consenso) podría evitar también el peligro de la deformación subjetiva señalado por el marxismo. Si a ello se agrega la vigencia occidental del proyecto autotético, sería igualmente posible crear las bases de una sociedad secularizada en la que esté excluida la arbitrariedad y el individuo sea el autor de su propio destino histórico.

Llegados a este punto, pienso que el intento de fundamentación de la ética política de Miró Quesada podría ser resumido de la siguiente

manera:

- 1) La ética no tiene una fundamentación epistémica sino témica;
- 2) en este sentido, la ética es la expresión de una actitud;
- 3) pero no cualquier actitud puede ser considerada ética sino que para que ello sea así se requiere
- 4) el respeto del principio kantiano de la universalidad como condición necesaria y
- 5) la existencia de un consenso fáctico racional por parte de los destinatarios de las normas.
- 6) La conjunción del universalismo formal kantiano y del consenso fáctico racional son condiciones necesarias y suficientes para una fundamentación racional de la ética.

Conviene detenerse en la consideración de estos puntos. Este es el tema de la siguiente sección.

II

Es bien sabido que en la filosofía política contemporánea hay dos conceptos que juegan un papel fundamental en el tratamiento del problema de la justificación de las normas morales: el de consenso y el de racionalidad. Sin embargo, la importancia que se concede a estos conceptos no significa que exista acuerdo acerca del contenido semántico de racionalidad y acerca de las situaciones en las que ha de practicarse el consenso racional. Mientras algunos autores, como James M. Buchanan, David Gauthier o John Rawls, proponen el modelo de un consenso hipotético, otros, como Niklas Luhmann, Jürgen Habermas o James S. Fishkin, sostienen la conveniencia de partir de un consenso fáctico.

Ambas posiciones plantean problemas de no fácil solución. El modelo del consentimiento hipotético se enfrenta con las cuestiones que James S. Fishkin llama "institucionales":

"La dificultad es que cada vez que nos apartamos de la vida real, podemos apelar a cualquier número de situaciones contra-fácticas. Aun la menor diferencia por lo que respecta a la imparcialidad y la menor diferencia en las nociones de pretensiones o intereses relevantes en estas situaciones imaginarias conducen a resultados drásticamente diferentes" (1988, 58).

La vía del consenso fáctico no tropieza, desde luego, con estas dificultades pero, en cambio, no está exenta del peligro de la indoctrinación de quienes deben prestar este consenso. Miró Quesada ve claramente este problema cuando se refiere a “comportamientos absurdos” tales como el suicidio colectivo o el consumo universal de drogas (1987, 31). Pero el hecho de que califique de “absurdo” al suicidio colectivo y al mismo tiempo se niegue la posibilidad de atribuir a la vida un valor supremo, parecería indicar que Miró Quesada admite la existencia de un marco valorativo dentro del cual se ha de practicar el consenso. En efecto, si se confiere al consenso fáctico la calidad de última instancia para la toma de decisiones dentro de una sociedad, no se ve muy bien por qué el suicidio colectivo ha de ser absurdo. La propia historia del Perú proporciona ejemplos elocuentes de suicidios colectivos de indios como vía de evasión y liberación (cfr. al respecto, la Real Cédula de 1582 dirigida al arzobispo de Lima y vinculada con el problema del suicidio de los indios, en Wachtel, 1971, 147). La condena del suicidio colectivo no puede, por otra parte, como el propio Miró Quesada lo afirma, basarse en la afirmación del valor absoluto de la vida. Tampoco recurre al argumento kantiano según el cual el suicidio es incompatible con la idea de humanidad como fin en sí misma: la persona que se auto-destruye se utiliza como medio para escapar de una situación penosa (cfr. Immanuel Kant 1956, IV, 61).

La calificación de “absurdo” recuerda más bien la frase de William Blackstone: “el mero acto del suicidio es prueba evidente de locura” (cfr. Blom-Cooper y Drewry 1976, 203). Esta es, desde luego, una posición extremadamente radical que llevaría a incluir en la categoría de los locos, entre muchos otros, a Judas y Séneca. No creo que tal sea la posición de Miró Quesada, aun cuando “absurdo” signifique el opuesto contradictorio de “racional”. Para aclarar este punto, conviene detenerse brevemente en el concepto de racionalidad.

Algunos autores como James M. Buchanan o David Gauthier, recurren para la justificación de sus modelos de organización política a un concepto de racionalidad que podría ser llamado “débil”. Racionalidad es entendida aquí en el sentido de coherencia entre preferencias y comportamiento. Así, por ejemplo, en el modelo de Buchanan (1975), la gente actúa racionalmente cuando crea un resultado que se supone es bueno para todos, en el sentido de que todos lo consideran como tal dadas sus preferencias y las circunstancias de la situación fá-

tica en la que se encuentran; por ello hay que calificar de "bueno" al contrato que celebran los unos para salvar su vida y los otros para adquirir esclavos. También Gauthier (1986) acepta un concepto de racionalidad débil, con el agregado de la motivación egoísta de la maximización de las propias utilidades. Pero, además, supone que cada persona posee una información completa acerca de las posibles preferencias y elecciones de los demás. La racionalidad que le interesa a Gauthier es la racionalidad estratégica en la que el único freno a la persecución de los propios intereses es la llamada "cláusula cautelar de Locke" que impone deberes negativos especiales y generales, pero que resulta insuficiente para la justificación de deberes positivos generales.

Otro es el caso en pensadores como Jürgen Habermas o John Rawls. Aquí la racionalidad es entendida en un sentido fuerte en el que importa no sólo la coherencia entre creencia y comportamiento, sino también las condiciones en las que se adquieren estas creencias y su relación con las creencias de los demás. Sobre todo en el caso de Habermas, esta racionalidad es equiparada al concepto kantiano de autonomía; por ello puede afirmar que la racionalidad práctica del discurso ideal conduce necesariamente a la moralidad.

Pienso que si hubiera que ubicar el concepto de racionalidad de Miró Quesada en alguna de las dos categorías de "débil" y "fuerte", lo correcto sería situarlo en esta última. También el filósofo peruano recurre reiteradamente al concepto de autonomía kantiano y su proyecto autotélico se apoya en una versión de la racionalidad de la que puede inferirse la exigencia de no arbitrariedad.

La versión de racionalidad fuerte que propicia Miró Quesada lo lleva en algunos pasajes de su obra a identificar racionalidad con moralidad (1969, 99). Esta posición es quizás demasiado radical y el propio Miró Quesada así parece advertirlo en sus últimos escritos (cfr. 1987). Una cosa es sostener la equivalencia entre racionalidad y moralidad y otra afirmar la posibilidad de una fundamentación racional de la moralidad. La primera posición ha sido recientemente sustentada ejemplarmente por David Gauthier; la segunda, es la admitida por Habermas y en ella pienso que debe ser incluido Miró Quesada.

Pero aun admitiendo el sentido fuerte de racionalidad, el calificativo "absurdo" aplicado al suicidio colectivo resulta inadecuado, al me-

nos que se incluyan otras premisas, tales como la suposición de H.L.A. Hart según la cual, porque los hombres en general desean seguir viviendo, la sociedad no puede ser entendida como un club de suicidas (1961, 189) y, además, en una sociedad "racionalmente" organizada no existen argumentos para justificar el abandono colectivo de la misma a través del suicidio. Ambas premisas están presentes, según creo, en el razonamiento de Miró Quesada; la primera tácita y la segunda expresamente.

Lo que le permite a Miró Quesada calificar de "absurdo" al suicidio colectivo es posiblemente la suposición de que en una sociedad en la que rigen "vigencias" racionales éticamente fundamentadas, la gente (a menos que enloquezca) no propicia el suicidio como comportamiento generalizable. De lo que se trataría entonces es de crear situaciones en las que este tipo de conductas resulte racionalmente inaceptable.

El ejemplo del suicidio colectivo nos remite así al concepto de vigencia del pensador peruano. Pueden aquí distinguirse dos niveles en el tratamiento de "vigencia": uno puramente descriptivo y otro prescriptivo. En el nivel descriptivo, "vigencia" es la suma de creencias de un grupo social que tiene el poder suficiente como para imponerlas al resto de la sociedad. Esto recuerda el "punto de vista interno" de H.L.A. Hart. En el segundo, "vigencia" tiene un componente crítico en cierto modo afín a la idea del "Lebenswelt" de Habermas. En ambos casos, la racionalidad juega el papel esencial. Pienso que Miró Quesada no tendría mayor inconveniente en aceptar la concepción de "mundo vital racionalizado" de Habermas (cfr., por ejemplo, 1985, 400 ss.), como garantía de la continuidad de un contexto de sentido que no acalla sino que estimula los efectos riesgosos de la crítica. El tratamiento del concepto de crisis en Miró Quesada parece ser un buen testimonio de esta afinidad concepcional.

Pero el carácter prescriptivo de "vigencia" no se agota en la actitud crítica, sino que incluye la idea de una sociedad justa, es decir, conducida por los principios de la ideología humanista. Esta es una sociedad homogénea en el sentido de que todos sus miembros están en condiciones de realizar plenamente sus proyectos vitales sobre la base del respeto de la autonomía de los demás. Las normas éticas son expresión de creencias de los individuos, pero estas creencias están sujetas a las limitaciones que impone la vigencia racional-humanista. Y así como la so-

lución de la crisis a las que pueda haber dado lugar el propio desarrollo de la ciencia y la técnica no ha de buscarse en la negación de los métodos racionales, así también la superación de la injusticia debe ser lograda a través de la aplicación coherente del humanismo. En la obra de Miró Quesada no hay, por ello, el menor rastro de incitación a la irracionalidad que parece caracterizar otras posiciones en su enfrentamiento con las crisis actuales.

Pero, podría todavía insistirse y plantear la pregunta de por qué ha de aceptarse la ideología humanista. La respuesta de Miró Quesada con respecto a una fundamentación racional de la ética, es decir, que esté en condiciones de proporcionar no sólo condiciones necesarias sino también suficientes para juzgar acerca de la moralidad de las acciones es cautelosa. Sus últimos trabajos (cfr., por ejemplo, 1987) parecen apuntar en la dirección de los esfuerzos habermasianos (lo que no es sorprendente dadas las afinidades más arriba señaladas) complementados con una teoría de la acción humana (en el sentido de los trabajos de Georg Henrik von Wright). En todo caso, la solución debe ser buscada "teniendo conciencia de lo que significa el componente racional en el proyecto histórico de Occidente" (1987).

Llegados a este punto, alguien —invocando el peligro del etnocentrismo cultural— podría aducir que la propuesta de universalización de la vigencia occidental-racional-humanista, tanto en el plano científico-técnico como ético, implica desconocer las peculiaridades de cada sociedad y, en el caso concreto de América Latina, ello conduce fatalmente a la negación de una filosofía "auténtica". A esta posible objeción quiero ahora referirme.

III

La ideología humanista propiciada por Francisco Miró Quesada no es concebida como un programa abstracto, como un mero ejercicio mental de un pensador encandilado por las propuestas de la filosofía política europea, sino como un acto de responsabilidad ética de un intelectual latinoamericano que tiene plena conciencia de que vive y trabaja en sociedades que distan mucho de haber logrado las exigencias mínimas del humanismo.

La única actitud ética propia del intelectual —sea éste europeo o

no— es la lucha contra la arbitrariedad y su desenmascaramiento:

“El sentido de la filosofía como técnica de desenmascaramiento no es de ninguna manera la discusión filosófica (en el sentido genérico de conocimiento racional de cualquier tipo) para satisfacer afanes de poder. El verdadero sentido del desenmascaramiento es la lucha contra las *vigencias que son utilizadas... para justificar la situación de privilegio de los grupos que están en el poder*” (1969, 178 ss.).

Como *vigencia*, esta actitud tiene un indiscutible origen europeo u occidental pero rige también en América Latina porque el pensamiento latinoamericano sólo puede ser entendido si se toman en cuenta sus vínculos genealógicos con la filosofía europea. Ya en 1953 escribía Miró Quesada:

“Digan lo que digan los partidarios de una filosofía latinoamericana original, nuestra filosofía jamás dejará de pertenecer a la órbita occidental. Tal vez en el futuro llegue a ser filosofía auténtica, a abordar originalmente el tratamiento de los grandes problemas. Pero sus elementos básicos serán occidentales. La filosofía latinoamericana, en lo que existe y en lo que exista de ella, está unida a la europea por lazos de consanguinidad” (cfr. Augusto Salazar Bondy, 1968, 67).

Esta “consanguinidad” impone al filosofar latinoamericano la necesidad de hacer filosofía a la europea en la medida en que se quiera “hacer filosofía auténtica” (1974, 53) y explica el avance en América Latina de las *vigencias* racionales y humanistas, es decir, la no aceptación de la arbitrariedad:

“En los pueblos de América Latina salvo algunas excepciones las masas apoyan a quienes representan el ideal humanista y la exigencia de una sociedad justa... Todo hace pensar por eso que, en un futuro cercano, los últimos baluartes de la vieja arbitrariedad oligárquica, serán barridos definitivamente. Entonces el proceso humanista hacia la sociedad justa podrá desarrollarse *de manera consistente*, es decir, sin violencia, dentro de un adecuado sistema democrático” (1969, 186).

El proceso humanista propiciado por Miró Quesada, justamente porque se mueve dentro del horizonte de la racionalidad es la negación de la violencia que, por definición, sería irracional: “toda revolución violenta, por más justa que haya sido su motivación, ha producido situaciones de pavorosa arbitrariedad” (1969, 185). Y cuando la violencia parece inevitable o se lleva a la práctica, la misión del intelectual consiste en predicar la vuelta a la razón y la superación de la arbitrariedad. Esto vale muy especialmente para el caso de los países latinoamericanos en donde

“las oligarquías a pesar de la derrota, han logrado conservar el dominio de sutiles mecanismos a través de los cuales influyen en las decisiones políticas. Y esto entorpece de manera, a veces exasperante, el proceso de transformación hacia la sociedad justa” (1969, 189).

Pero la consanguinidad con la filosofía europea, requiere, según Miró Quesada, repensar los problemas desde la condición histórica de América Latina en general y del Perú en especial. No se trata pues de una especulación abstracta, de una evasión de la realidad. El humanismo que propicia no es la ideología abstracta que margine al hombre concreto:

“La situación que produce esta abstracción, este desgarramiento inicial, la conocemos de sobra. Mediante un dinamismo social e histórico inflexible, se va creando una presión estructural cuyo avance amenaza terminar con todo. Porque se habló del hombre, pero el hombre fue considerado como una idea, surge ahora como una realidad amenazante. Porque se creyó que bastaba hablar de amor por los hombres para amarlos, nos encontramos hoy con hombres de carne y hueso que no nos aman. Nos encontramos con el hombre de la comunidad y de la puna, con el hombre de la barriada y del tugurio, como hombres que exigen y amenazan, aquí, allá, a nuestro lado, frente a nosotros”.

“Si el problema era el desgarramiento inicial, si la solución que era la reconciliación, la única salida posible tenía que ser una praxis política encaminada hacia una afirmación de la condición humana. Pero esta praxis no podía consistir en una nueva afirmación abstracta, en una declaración romántica de

amor universal por todos los hombres. Tenía que ser una afirmación concreta, una afirmación que pudiera ser comprendida por todos los peruanos, que adquiriera su significación desde la situación misma de nuestra realidad humana”.

Estas frases escritas por Miró Quesada en 1968 siguen teniendo plena actualidad. La liberación a través del humanismo, la realización de una sociedad “que no existe ni ha existido nunca en la historia” (1969, 101) es, si se quiere, una utopía concreta en el sentido blochiano de la palabra. No sólo esta frase sino muchas de las escritas por Miró Quesada recuerdan la observación de Ernst Bloch:

“El hombre vive aún en la prehistoria, absolutamente todo se encuentra antes de la creación del mundo, como mundo justo.

La verdadera génesis no está al comienzo sino al final y comienza a empezar cuando la sociedad y la existencia se radicalizan, es decir, cuando se comprenden en la raíz. Pero la raíz de la historia es el hombre trabajador... Cuando éste se comprende y fundamenta lo suyo sin alienación y extrañamiento en la democracia real, surge entonces en el mundo algo que parece estar en la infancia y en donde nadie hasta ahora ha estado: hogar (Heimat)” (1959, 1628).

La reconciliación de todos los peruanos, la superación de “un desgarramiento”, basadas en la eliminación de la arbitrariedad y, por lo tanto, en la vigencia de la racionalidad es el núcleo del programa ideológico de Miró Quesada. Que esto no tiene nada que ver con un “peligroso” etnocentrismo es obvio y ni siquiera el más sensible crítico podrá negar el valor ético de una propuesta que exige la realización plena del proyecto autotélico dentro de los marcos de un “hogar”, de una “morada del hombre” (1969, 93).

BIBLIOGRAFIA

- Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort del Meno, 2 tomos, tomo 2.
Blom-Cooper, Louis y Garvin Drewry (1976): *Law and Morality*, London.
Buchanan, James M. (1975): *The Limits of Liberty*, Chicago/London.
Fishkin, James S. (1988): “Bargaining, Justice and Justification” en: *Social Philosophy & Policy*, Vol. 5, 2, p. 46 ss.

- Gauthier, David (1986): *Morals by Agreement*, Oxford.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort.
- Hart, H.L.A. (1961): *The Concept of Law*, Oxford.
- Kant, Immanuel (1956): *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt.
- Miró Quesada, Francisco (1968): "El Perú como doctrina" en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México.
- Miró Quesada, Francisco (1969): *Humanismo y Revolución*, Lima.
- Miró Quesada, Francisco (1974): *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México.
- Miró Quesada, Francisco (1978): "Los mecanismos de ideologización de las teorías" en *Escritos de Filosofía*, No. 2, Buenos Aires.
- Miró Quesada, Francisco (1987): "Hombre, naturaleza, historia — El problema de la fundamentación racional de la ética", ponencia mecanografiada presentada en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, Córdoba (Argentina).
- Salazar Bondy, Augusto (1968): *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México.
- Wachtel, Nathan (1971): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española (1530-1570)*, Madrid.

CARLOS FERNANDEZ SESSARÉGO

Universidad de Lima
Universidad de San Marcos

LA CONCEPCION DEL DERECHO DE
FRANCISCO MIRO QUESADA

SUMARIO

1. Introducción
2. El problema de la fundamentación racional del derecho
3. El problema de la justicia
 - a) Las posiciones empiristas
 - b) El apriorismo material
 - c) El historicismo
 - d) El formalismo y el radicalismo de la razón
4. El principio de no arbitrariedad como el fundamento racional del derecho justo.
 - a) Fundación racional de la ética
 - b) Fundación racional del derecho
 - c) Objeciones al planteamiento expuesto
 - ca) La objeción nihilista
 - cb) La objeción utilitarista
 - cc) La objeción analítica
 - cd) La objeción relativista
 - ce) La objeción rigorista
 - df) Las objeciones praxiológicas
5. Las redundancias de la Constitución
 - a) Dificultades semánticas
 - b) El artículo primero de la Constitución
 - c) Análisis de los conceptos de “persona” y “fin supremo”

- d) Metodología del proceso deductivo
- e) Conclusión
- 6. Ideología y derecho
- 7. Epílogo

1. Introducción

Miró Quesada es, sin duda y como afirma David Sobrevilla, el “más importante de los filósofos peruanos de cualquier época” (1). Es, además, una figura intelectual de reconocido e indiscutido prestigio internacional. Su currículum vitae así lo documenta. Sus campos de interés son múltiples y abarcan desde la teoría de la razón (2) hasta la filosofía práctica. En el área de las disciplinas jurídicas ha escrito numerosos ensayos sobre filosofía del derecho, incidiendo fundamentalmente en la lógica jurídica. Son importantes sus contribuciones en lo que concierne a la axiología y a la epistemología jurídicas. Su obra es fecunda y señera (3).

El interés de Miró Quesada por las disciplinas jurídicas es manifiesto. Tan es así que se gradúa de Bachiller en Derecho en la Universidad de San Marcos, en 1953, con la tesis *Problemas fundamentales de la Lógica Jurídica*. La publicación de este trabajo como libro en 1956 inicia una nueva etapa en los estudios de lógica jurídica en el Perú. Los temas centrales de este valioso aporte fueron materia de comentario en nuestro libro: *La noción jurídica de persona* que, presentado para obtener el grado de Doctor en Derecho en 1961, fue editado en 1962 (4). Antes, en 1951, Miró Quesada, como resultado de la lectura crítica de la *Teoría pura del derecho* de Hans Kelsen, produjo un trabajo titulado: “La lógica del deber ser y su eliminabilidad”, el mismo que presentara como ponencia al Congreso de Filosofía organizado en 1951 por la Universidad de San Marcos dentro del marco de las celebraciones del cuarto centenario de su fundación.

En 1986 Miró Quesada recoge en su libro *Ensayos de filosofía del derecho* (5), siete trabajos escritos en diferentes épocas, entre 1951 y 1985. Esta publicación es de imprescindible consulta para conocer su pensamiento sobre el derecho. Como Miró Quesada lo advierte en el Prólogo, hay ciertos temas centrales que se repiten a través de la obra y que contribuyen a otorgarle unidad conceptual. El autor

anota tres temas sobre los que insiste en diversos capítulos del libro. El primero, que aparece ya en su tesis de Bachiller en Derecho antes referida, es que las normas no son proposiciones, por lo que carece de sentido decir de ellas que son verdaderas o falsas. El segundo es que las normas, ya sean jurídicas o morales, deben tener un fundamento racional. El tercero es que los principios normativos, tanto jurídicos como morales, no se fundan en evidencias intelectuales, por lo que “no presentan, por eso, una certidumbre comparable a la de los principios lógico-matemáticos” (6).

2. La fundamentación racional del derecho

Como el propio Miró Quesada lo declara en el Prólogo del citado libro, durante años ha desplegado grandes esfuerzos para tratar de encontrar una fundamentación racional del derecho, de la moral y de la praxis política, cuyos resultados están recogidos en las páginas de la obra. Sin embargo, dichos resultados no son los que el filósofo peruano hubiera deseado, como era el proponer una fundamentación absoluta de tales disciplinas.

Miró Quesada llega a la conclusión de que no es posible una fundamentación racional absoluta del derecho, aunque considera haber logrado mostrar que puede efectuarse una fundamentación relativa de la materia. No obstante, el autor aclara que la fundamentación es 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”.

La aludida fundamentación parte del análisis de lo que significa una conducta racional. Según Miró Quesada, 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 política” (7)). A pesar que, como está dicho, se trata de una fundamentación relativa, ella es la que más se acerca, en opinión de Miró Quesada, a una fundamentación absoluta. En todo caso, afirma, resulta superior si se le compara con las fundamentales no racionalistas.

Miró Quesada, para obtener un complejo de normas que le permitan fundamentar racionalmente el derecho, parte de una sola premisa que expresa el principio fundamental del humanismo. Dicha

premisa, que se sustenta en el pensamiento kantiano, es que los seres humanos deben ser considerados como fines en sí y no como medios o instrumentos. Se trata de lo que Miró Quesada designa como el principio *autotélico*. En cierta medida, aunque con otras palabras, dicho principio humanista está recogido en el artículo primero del Capítulo I del Título I de la Constitución peruana de 1979. En este numeral se enuncia que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado.

Si nos atenemos a una visión tridimensional del derecho podría observarse que serían necesarias hasta tres diversas fundamentaciones del derecho. Si en la experiencia jurídica encontramos, indefectiblemente, la presencia de conductas humanas intersubjetivas, de normas jurídicas y de valores, se hace necesario, en tanto dichos objetos son heterogéneos, tres diversos tipos de fundamentación ya que la unidad de lo jurídico se logra solamente cuando se produce la dinámica interferencia de tales dimensiones (8).

Miró Quesada aborda la problemática de la fundamentación científica de las normas jurídicas en un lúcido ensayo que se titula, precisamente: “¿Pueden fundamentarse científicamente las normas?”. Este trabajo, escrito en 1977, se incluye como Capítulo IV del libro *Ensayos de filosofía del derecho* (9). La fundamentación de la conducta humana supondría elaborar una teoría sobre el hombre lo que, en concepto del propio Miró Quesada, no es posible (10). Fundamentar racionalmente los valores tampoco lo es, desde que todavía no es factible una fundamentación racional de la ética. La fundamentación se circunscribe así a sólo la dimensión normativa del derecho.

3. *El problema de la justicia*

Miró Quesada dedica un bello ensayo, titulado: “Sobre el derecho justo” (11), al eterno problema de definir la justicia, uno de los valores cimeros del derecho junto con la solidaridad y la seguridad. Para lograr su objetivo, sintetiza los cuatro tipos de definiciones que históricamente se han dado sobre la justicia. Nos referimos a las posiciones empirista, apriorista material, apriorista formal e historicista. A ellas habría que añadir la postura escéptica en cuanto se sostiene, por algunos autores, que no es posible definir la justicia. Miró Quesada, a pesar de

reconocer que a menudo es difícil saber a qué tipo de los enumerados pertenece una definición, no descarta el que, en general, es posible llegar a una solución. El caso más difícil en este sentido es el de las definiciones que en apariencia son formalistas pero que, en el fondo, son materiales (12).

a) *Las posiciones empiristas*

Dentro de los diversos tipos de definiciones empiristas que registra la historia del pensamiento jusfilosófico es posible, según Miró Quesada, encontrar un rasgo común. Cualquiera sea la posición empirista que se adopte se llega siempre a la misma conclusión. Ella consiste en sostener que la justicia carece de un fundamento racional, no tiene una base *a priori*.

Para el autor, las principales versiones empiristas sobre la justicia son la utilitarista y la positivista. En la primera de ellas, la justicia, como todos los conceptos morales y jurídicos, es un instrumento útil para la buena marcha de la sociedad. Dicho en otras palabras, para la pacífica y tranquila convivencia entre los hombres, situación que permite obtener un máximo de satisfacciones. Esta posición denota, como señala Miró Quesada, una conexión esencial con el hedonismo.

Frente a la posición utilitarista se alza la objeción que, en las sociedades históricas, se consideran justos determinados comportamientos —y las normas que los regulan— que nada tienen que ver con lo que es útil para la comunidad. Por el contrario, como apunta Miró Quesada, ellos son nocivos para la colectividad (13). En verdad, es inadmisibles, tratándose del derecho, subordinar el valor justicia al de utilidad.

Según el parecer de Miró Quesada, la posición positivista es mucho más sólida que la utilitarista. Desde esta óptica se considera que la justicia es aquello que coincide con el derecho positivo. Es justo el comportamiento que se adecúa a las prescripciones legales. Esta posición ha sido sostenida por una importante escuela jurídica si nos atenemos a la gravitación que ha tenido durante casi dos siglos.

Miró Quesada formula hasta dos observaciones en lo que atañe a la posición positivista. La primera “es que hay también otras significaciones, no sólo en la literatura jurídica y en el lenguaje corriente, del

término justicia" (14). En ellos se habla de "leyes justas e injustas". Es decir, existen al menos dos significaciones; aquella que considera que lo justo es el comportamiento y la que estima que lo justo no es el comportamiento sino la norma. Miró Quesada considera que esto abre un campo nuevo al análisis semántico y, como consecuencia, a la problemática filosófica. Y apunta que, "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" (15).

La justicia, en tanto valor, y desde una óptica tridimensional del derecho, sólo se da, a nuestro entender, en función de la vida humana, es decir, de los comportamientos intersubjetivos. Es sólo el ser humano el que conoce y vivencia los valores. Las normas, en tanto estructuras conceptuales, regulan los comportamientos en términos de justicia. Las normas son, de suyo, neutras al valor (16). Desde este punto de vista carecería de sentido hablar de normas justas o injustas.

La segunda observación de Miró Quesada sobre la posición del positivismo es del todo pertinente. En efecto, si la justicia sólo consiste en ajustar el comportamiento al dictado de la norma vigente, entonces "no hay manera de encontrar sentido al derecho, y mucho menos a la historia" (17). Como el propio Miró Quesada lo anota, para un positivista el "sentido" del derecho o de la historia no tiene sentido. Al positivista no le interesa ni le preocupa si el sistema jurídico o el gobierno sea aceptable. Para él todo es justificable si el comportamiento se adecúa a la normatividad vigente y válida. Se trata, sin duda, de una visión reducida y unidimensional de la justicia y, por ende, del derecho.

b) *El apriorismo material*

Miró Quesada apunta que 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 medioevales y los jusnaturalistas del siglo XVII, hasta los filósofos del apriori material de tendencia fenomenológica" (18). Son pues numerosos los enfoques y las variantes que presenta esta clásica posición en torno a la justicia.

Nuestro filósofo encuentra que lo fundamental en todas las varias

tesis del *a priori* material es que el ser humano “tiene una facultad que le permite saber, con independencia de la experiencia, qué comportamiento y qué leyes son justos” (19). Este enunciado no debe entenderse en el sentido que el sujeto cognoscente no haya tenido nunca una experiencia ética o jurídica sino que, al margen de dicha experiencia, el concepto de lo justo que pueda tener la persona no cabe reducirlo a una generalización de dicha experiencia en tanto la trasciende. La trasciende, como apunta el autor, porque se funda en principios de valor absoluto, universalmente válidos.

Pueden aprehenderse dos grandes corrientes dentro de la posición que comentamos. La primera, en la que se incluyen desde Platón y Aristóteles hasta los jusnaturalistas, la justicia se funda en una aprehensión directa de la razón humana. Una segunda corriente de pensamiento, en la cual destacan filósofos de la talla de Scheler y Hartmann, sostiene que existe una facultad extralógica que permite la aprehensión de los valores a través de una intuición emocional y *a priori*. El sujeto, en este caso, no tiene una aprehensión conceptual de la justicia sino una evidencia axiológica. Los valores, para ellos, se sienten y se viven. Para Dilthey, la captación del “sentido” que introducen los valores en la vida y en el mundo a través del hombre, se llama “comprensión”. Ello a fin de distinguir esta evidencia del conocimiento meramente racional.

Miró Quesada dirige a la posición del apriorismo material, en cualquiera de sus versiones, similar crítica. Ella consiste en que la evidencia axiológica, ya sea considerada como intuición intelectual o como evidencia emocional, “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” (20).

Durante largo tiempo hemos reflexionado, en cuanto juristas, sobre la posibilidad del conocimiento de los valores mediante una aprehensión intelectual. Sin abandonar una explicable duda, nos hemos inclinado por la posición fenomenológica de la intuición emocional. Observamos que existen seres humanos mejor dotados para vivenciar y sentir cierto tipo de valores frente a otros. Así, la sensibilidad de los artistas les permite aprehender con más hondura los valores estéticos, mientras que un hombre de negocios, un empresario, está mejor dotado para captar el sentido del valor utilidad. Se presu-

me que el jurista debería sensibilizar mejor los valores jurídicos por excelencia como son la justicia, la solidaridad y la seguridad. En ningún caso, ciertamente, cabe descartar ni negar la posibilidad de una aprehensión intelectual de la justicia, pero primaria y radicalmente existiría en el ser humano una vivencia emocional de los valores.

Nos hemos preguntado a menudo, desde nuestra perspectiva de juristas, si tratándose de los valores —de los que poco aún se sabe—, debería necesariamente optarse por una sola vía de conocimiento. Inquirimos si, dada la unidad psicosomática del ser humano, sería imposible tener una doble vía de aprehensión de los valores. ¿Acaso no podríamos llegar a aprehender la significación conceptual de la justicia, sin que ello impida que el ser humano tenga también una sensibilidad y una vivencia de este valor? Finalmente, ¿se puede tener plena y absoluta confianza en la razón? No somos filósofos, por lo que, lamentablemente, no conocemos las investigaciones producidas sobre esta materia. Por ello, desde nuestra posición de juristas, no podemos opinar con fundamento sobre este problema epistemológico, no obstante que siempre nos ha preocupado. Aún más, no sabemos si es filosóficamente ortodoxo este planteamiento. O, dicho en expresión que es usual entre los juristas, si es “lícito” el formularse esta cuestión.

c) El historicismo

La posición historicista hace depender la justicia, tanto en el nivel ético como en el jurídico, de los condicionamientos de la historia. Al hallarse sujeta a ellos es del todo relativa. Esta es la razón por la cual, contrariamente a lo sostenido por el apriorismo material, no es posible concebir un concepto universal de la justicia.

El historicismo, a semejanza del apriorismo material, presenta diversas variantes. Miró Quesada ubica dentro de esta posición a Dilthey, a los que reducen todas aquellas variaciones en las “concepciones del mundo”, a la teoría raciovitalista de Ortega y Gasset, al marxismo. No existe, sin embargo, un análisis sistemático de todas las posibles variantes asumidas por la idea de justicia a través del tiempo. Por ello, como anota Miró Quesada, no es posible encontrar alguna relación entre las numerosas concepciones de justicia vigentes en el mundo, por lo que el historicismo deriva en una suerte de escepticismo.

Miró Quesada expresa que, para el historicismo, “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”. No obstante, agrega, “basta tener los conocimientos más elementales de historia de la cultura y del derecho para saber que la realidad es muy diferente”. En efecto, concluye, “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”. Es por ello que, como anota el filósofo peruano, “mientras no se haga un análisis a fondo del asunto, nada se puede decir al respecto”, no obstante lo cual es cierto 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” (21).

Miró Quesada estima, en lo que concierne a la tesis marxista que considera a la justicia como un concepto que expresa la visión del mundo de la clase dominante, que es verdad que las concepciones del mundo son, en gran parte, ideológicas. Dentro de ellas, los sistemas jurídicos se encuentran entre las expresiones culturales más transidas de ideología, por lo que “la clase dominante concibe a la justicia de manera favorable a sus intereses” (22).

No obstante lo anteriormente manifestado, Miró Quesada observa al respecto que ha habido en la historia de la humanidad una serie de intentos tendentes a definir la idea de justicia con prescindencia de la condición de clase. Después de señalar algunos ejemplos de movimientos y de pensadores que concebían la justicia “como respeto por la libertad ajena, como ordenación de la vida colectiva mediante un acuerdo universal de voluntades”, estima que el concepto de justicia “parece tener, así, cierta permanencia que trasciende las cosmovisiones de las clases dominantes o emergentes” (23). De ahí que “el concepto de justicia no puede, pues, explicarse como un mero reflejo de la concepción del mundo de las clases dominantes o emergentes” (24).

d) El formalismo y el radicalismo de la razón

Miró Quesada señala que Kant, como Platón y los racionalistas que lo precedieron, utilizan la razón como “criterio supremo de deci-

sión” por lo que, si se quiere fundar una ética con valor universal, ella debe fundarse racionalmente (25).

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”. Por ello, si la ética tiene un fundamento racional, los principios éticos deben ser autónomos, necesarios y universales. Fundamentar la ética de manera racional 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”. De ahí que, para el formalismo, todo empirismo debe ser descartado, pues los datos que ofrece la experiencia son, de suyo, contingentes. Las normas morales históricas, al variar a través del tiempo, no son universales ni necesarias. Lo mismo puede afirmarse de la felicidad, que es un concepto vago y variable, que no puede servir de fundamento racional a la ética. Igualmente, “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”. Todas ellas carecen “de la necesidad, de la universalidad y de la autonomía que exige la razón” (26).

Dentro del planteamiento kantiano, toda heteronomía queda excluida, desde que si las normas son impuestas por una voluntad externa no tienen independencia absoluta, requisito de la determinación racional. Todo imperativo hipotético es inadmisibles. Si los fines “consisten en intereses humanos contingentes, no pueden considerarse racionales y, en consecuencia, no pueden llamarse éticos” (27).

Para Miró Quesada el planteamiento kantiano es inobjetable. Kant plantea de manera precisa, por primera vez en la historia, el problema de una fundamentación racional de la ética. Una ética racionalmente fundada debe basarse en una justificación necesaria, universal y autónoma. 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” (28).

No obstante, como lo afirma Miró Quesada, llegado a este punto, se inician los problemas. El rechazo kantiano a todo empirismo, que involucra la “voz de la conciencia”, a toda emoción valorativa, a toda

costumbre, “hace imposible demostrar racionalmente que determinados valores deben realizarse” (29). Como observa Miró Quesada, la exigencia kantiana de una ética racional exige el fundar racionalmente la necesidad de realizar ciertos valores y de oponerse a ciertos desvalores. Para Kant, como apunta el autor, no es posible ningún conocimiento racional de los valores.

Miró Quesada señala que Kant, para reintroducir la ética material, “que de manera tan extraordinaria ha disuelto”, tiene que acudir a factores no racionales, a los que él denomina 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, como apunta el autor, “si las máximas permiten deducir determinadas conductas, entonces la ética material se reinstala en el ámbito de la ética racional” (30).

Pero, dicho planteamiento acusa un grave problema ya que, como anota Miró Quesada, 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, agrega el autor, “la única norma racional es el imperativo de que la voluntad debe determinarse únicamente por la forma de la Ley”. De donde, “no hay, así, más que un solo principio racional, que es una ley formal que prescribe a la razón la forma de su legislación” (31). Pero, como “una ley que prescribe la forma de sí misma no nos dice nada, o mejor, no nos dice sino que la ley moral racional debe ser necesaria, universal y autónoma”. Miró Quesada concluye expresando que, “una ética que no nos da ninguna prescripción concreta sobre la manera de actuar, no nos sirve para nada” (32).

Ante la situación planteada Kant recurre a las máximas. Estas motivaciones sólo puede ser éticas si “impulsan al sujeto a actuar conforme a una ley moral”, la que ha de ser, según Kant, necesaria, universal y autónoma. Al no poder prescribir ningún contenido, le prescribe solamente que, cualquiera que sea el contenido que el sujeto determine, debe cumplir con las tres condiciones antes señaladas. A través de las tres máximas elegidas por Kant se logra, según Miró Quesada, esta posibilidad.

Las tres máximas fijadas por Kant 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 máxima es que todo hombre debe ser considerado como un fin en sí mismo y no como un medio o instrumento. La tercera es que el sujeto moral debe ser legislador y súbdito en el reino de las voluntades libres.

Miró Quesada resume la posición kantiana, expresada a través de las tres máximas, al señalar que Kant aprecia 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 de voluntades”. La ley moral racionalmente admisible es, por tanto, aquella que tiene como origen el acuerdo universal de las voluntades libres.

Miró Quesada remarca que lo que ha mostrado Kant es algo notable. Y ello consiste en que la única condición que debe cumplir una acción para que sea racionalmente ética es que no sea arbitraria. De donde se concluye 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 arbitrariedad en la vida social” (33).

Se aprecia, en el anterior planteamiento, una reducción positivista del derecho justo al sistema legal vigente.

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

a) Fundación racional de la ética

Para proceder a la fundación racional del derecho es menester referirse, en primer término, a la fundación racional de la ética siguiendo los lineamientos del discurrir kantiano.

En tanto que el único principio racional aceptable es que la voluntad debe determinarse por la forma de la ley moral, ello excluye, como se ha señalado, todo contenido empírico en el fundamento de la ética. De ahí que ninguna valoración puede aceptarse como el fundamento último de la moralidad. En este contexto, la razón humana resulta ser

un valor absoluto.

Miró Quesada observa que Kant comete el mismo error que Platón cuando pretende que la racionalidad ética puede autofundamentarse. Kant, al tratar de aplicar a la acción el mismo tipo de fundamentación que se puede aplicar al conocimiento, comete una metátesis, la que “orienta el pensamiento ético a través de los siglos, hasta culminar en el derecho natural del racionalismo moderno” (34). Al deslindar la fundamentación racional teórica de la práctica, Miró Quesada advierte 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” (35).

No obstante lo dicho, ello no significa que deje de haber una relación entre la fundamentación racional teórica y la fundamentación racional práctica. Ellas presentan, como anota Miró Quesada, un rasgo común, el mismo que es constitutivo del concepto de racionalidad. Este rasgo común consiste en que la razón es independiente frente a la voluntad arbitraria, por lo que el resultado de cualquier actividad racional no depende del capricho individual. De ahí que para que algo pueda ser considerado racional debe ser “no arbitrario”.

Miró Quesada observa que el rasgo de no arbitrariedad se encuentra en todos los usos posibles del término razón. En este sentido se advierte un acuerdo universal sobre esta significación en las más contrapuestas y divergentes versiones del concepto de razón así como en el uso corriente del lenguaje. A este respecto Miró Quesada remarca que dos filósofos pueden discrepar radicalmente de lo que debe entenderse por conocimiento o acción racional, pero estarán explícita o implícitamente de acuerdo en que no pueden ser arbitrarios. Y es que el conocimiento arbitrario o la acción arbitraria, como concluye Miró Quesada, no pueden calificarse de racionales.

Kant muestra, como lo advierte Miró Quesada, que resulta inútil buscar una condición suficiente de la racionalidad de la acción en principios determinados, desde que estos principios no existen. Lo único que se encuentra es la condición necesaria de la no arbitrariedad, por lo que fuera de esta condición negativa no existe ninguna otra. De ahí que la no arbitrariedad sea, al mismo tiempo, condición necesaria y

suficiente de la racionalidad práctica.

De todo este discurso kantiano se desprende que, si se desea obtener 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” (36). Prescindir de normas concretas conduce, como anota Miró Quesada, a una única posibilidad, como es aquella de elegir el principio de “no arbitrariedad” como condición necesaria y suficiente de la fundamentación racional de la praxis.

Miró Quesada expresa que 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, agrega, que “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” (37).

De lo expuesto por Miró Quesada se desprende, en consecuencia, que proceder de manera arbitraria significa desconocer el principio autotélico de considerar al ser humano como fin en sí mismo. O, dicho en otros términos, tomar a otros hombres como simples medios o instrumentos. Ser fin en sí mismo supone que cada ser humano debe realizar plenamente sus posibilidades existenciales, respetando la realización de las demás personas dentro del contexto comunitario.

El filósofo peruano, como conclusión de todo lo expuesto, reafirma que el fundamento de la ética se ha relativizado. Y es que “no hay manera de demostrar racionalmente que el ideal de la vida racional es el mejor de todos los ideales” (38). Para Kant el ideal supremo de vida es la “vida racional”, a la que considera la “condición misma de la dignidad humana”. Desde nuestra óptica, sin negar la genial posición kantiana, la dignidad de la vida humana reposa, en última instancia, en la libertad ontológica del ser humano. La dignidad del hombre reside en su doble condición de ser libre y racional. No cabe duda que la racionalidad supone el respeto de la libertad del otro por ser, precisamente, un fin en sí mismo. Libertad y razón se anudan en la compleja unidad

de la condición humana.

Somos conscientes que es también imposible demostrar nuestra condición de seres libres. De esta cuestión nos hemos ocupado en alguna otra oportunidad, por lo que resulta inoportuno referirnos a este cardinal asunto (39).

Miró Quesada sostiene, en definitiva, que 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” (40). Problema aparte, propio de la filosofía práctica, es el determinar el modelo de sociedad que se obtendría al aplicar los postulados de la ética kantiana.

b) Fundación racional del derecho

Miró Quesada anota que, una vez fundada racionalmente la ética, se pasa directamente a la fundación racional del derecho. El autor identifica derecho racional con derecho justo. El derecho racional o justo es aquél que permite realizar el principio ético supremo.

Sobre la base de todo lo precedentemente expuesto, el derecho racional o justo es el derecho no arbitrario. Es decir, el derecho que concilia con el principio autotético de considerar al ser humano como un fin en sí mismo y no como un medio o instrumento. Por ello, una sociedad organizada en términos de justicia es aquélla en la que rige un sistema legal que imposibilite la arbitrariedad. De donde, como enfatiza Miró Quesada, justicia, razón y no arbitrariedad son sinónimos en el mundo del derecho.

Como corolario de la exposición de las ideas de Miró Quesada en torno a los planteamientos kantianos y a sus derivaciones y aplicaciones, es interesante recoger el comentario producido por dicho filósofo en un reciente artículo publicado al concluir el año de 1989 (41).

En el mencionado artículo, al hacer un breve y esquemático recuento de las tendencias y orientaciones filosóficas presentadas en la década que terminó en dicha fecha, expresa sintéticamente que “en

epistemología se ha superado la tendencia normativista que, desde la época de Leibniz y Kant imperó en el pensamiento occidental”. En este sentido, anota Miró Quesada, la mayor parte de las investigaciones “han tratado de señalar no cómo debe ser la ciencia sino, simplemente, cómo es”. Es ésta, sin duda, una observación de singular interés.

c) Objeciones al plantamiento expuesto

Miró Quesada señala las diversas dificultades que presenta la reducción del significado de razón referido al de acción no arbitraria. En este sentido cita varias objeciones planteadas al respecto, como la nihilista, la utilitarista, la analítica, la relativista, la rigorista y la praxiológica.

ca) La objeción nihilista

La objeción nihilista sostiene que la no arbitrariedad como criterio de racionalidad de la acción conduce al nihilismo moral y jurídico. Se afirma que si el ideal de una sociedad justa es una sociedad donde no impere la arbitrariedad, ello conduce a la desaparición de toda norma jurídica. Esto sucede en tanto la norma jurídica impone una conducta de modo forzoso.

Miró Quesada, frente a tal objeción, replica que “cuando la imposición legal consiste en la utilización de la irracional, sino todo lo contrario” (42).

cb) La objeción utilitarista

La objeción utilitarista plantea que si la justicia es, desde una perspectiva jurídica, la conducta no arbitraria prescrita por el ordenamiento positivo, entonces la justicia se funda en la utilidad desde que no hay nada más útil para el mantenimiento de la cohesión social y el desarrollo de la vida comunitaria que la conducta no arbitraria.

Miró Quesada responde a esta objeción manifestando, en primer lugar, que la significación del término “utilidad” es vaga y, en todo caso, este término remite siempre a algún fin. Para los utilitaristas este fin es la conservación y la expansión de la vida humana. Pero, afirma Miró Quesada, si bien es cierto que en este caso concreto la no arbitra-

riedad coincide con frecuencia con la utilidad, es también verdad que en otras circunstancias se suele contraponer a ella. Cita, a manera de ejemplo, la hipótesis de que puede ser útil a una determinada colectividad el abandonar a su suerte a los enfermos y a los ancianos o practicar la eutanasia. Este comportamiento es arbitrario y, por ende, contrario a la razón. Ello demuestra pues que no existe coincidencia total entre no arbitrariedad y utilidad.

cc) *La objeción analítica*

La objeción analítica sostiene que la expresión “justicia” tiene diversas acepciones, por lo que el análisis jusfilosófico debe concretarse a estudiarlas, a fin de determinar cómo es utilizada en los diferentes contextos jurídicos. De ahí que se afirme que el significado de la justicia como de “no arbitrariedad” es sólo una de las varias acepciones de dicho valor.

Miró Quesada, en torno a esta difícil objeción, al aceptar que la reducción analítica es el método de la filosofía, no cree que tal objeción pueda aplicarse al planteamiento que se ha venido sosteniendo en tanto que “precisamente, lo que hemos hecho —dice Miró Quesada— no es sino mostrar que la no arbitrariedad es una de las significaciones importantes de la palabra justicia”, por lo que, “una vez deslindada esta significación, todo lo demás es obvio” (43).

La réplica de Miró Quesada a la objeción analítica no es, desde nuestro punto de vista, suficientemente convincente como lo han sido, en su caso, aquellas expuestas con relación a las objeciones nihilista y utilitarista. Tal vez ello se pueda atribuir a la necesaria brevedad del discurso. Y es que, el manifestar que la “no arbitrariedad” es una de “las significaciones más importantes de la palabra justicia”, no significa que la “no arbitrariedad” sea la única acepción racional del término “justicia”.

cd) *La objeción relativista*

La objeción relativista se centra sobre el análisis de la manera como se utiliza la palabra “razón” cuando se aplica a los medios. En síntesis, se sostiene que cuanto más eficaz sea la acción, mayor será su racionalidad.

Para Miró Quesada, el análisis es inobjetable en cuanto la optimización es criterio de la racionalidad de los medios. Sin embargo, como seguidamente anota, lo que él ha tratado de hacer no es un análisis de la manera como se utiliza la palabra "razón" cuando se aplica a los medios, sino más bien cuando tal expresión se aplica a los fines. De ahí que un fin impuesto arbitrariamente a una persona o a un grupo, es decir, mediante el uso de la fuerza, no es dable considerarlo ni justo ni racional.

ce) *La objeción rigorista*

Miró Quesada considera que la objeción rigorista es la más grave dentro de las que se han planteado. Y es que, como él mismo apunta, la expresión "acción arbitraria" tiene una significación difícil de precisar. Miró Quesada sintetiza su pensamiento, cuando se trata de precisar qué se entiende verdaderamente por acción arbitraria, al expresar que "cuando se trata de dar una definición rigurosa de dicha expresión, nos encontramos en un terreno difícil" (44).

Un primer problema que se plantea Miró Quesada es el de saber si los procedimientos suasorios no racionales son o no arbitrarios. Para ilustrar la cuestión pone el ejemplo de un profeta, de enorme poder de sugestión, que convence a los miembros de una comunidad de que deben obedecerlo ciegamente y, por este medio, busca encauzar sus conductas de conformidad con sus propios fines. Frente a esta hipótesis se pregunta si puede o no considerarse arbitrario el procedimiento adoptado por el mencionado profeta. En este caso, el profeta no ha utilizado la fuerza o la amenaza, no ha "obligado" a sus seguidores a tomar una decisión, no ha actuado de modo impositivo. Es decir, no ha hecho uso de ninguna acción prepotente sino que, simplemente, los ha convencido haciendo uso de su poder suasorio.

Frente al ejemplo propuesto, Miró Quesada reconoce que es difícil mostrar que la actitud del profeta es arbitraria "en el sentido en que se usa la palabra en el lenguaje corriente, porque aquí no hay ninguna imposición forzosa de voluntad" (45). Pero, al mismo tiempo, no existe ningún uso que permita sostener que el profeta en cuestión y sus seguidores estén actuando racionalmente. Ello, en tanto que los motivos aducidos por el profeta para convencer a sus seguidores no se fundan en evidencias intelectuales sino en creencias que no pueden justi-

ficarse racionalmente.

Miró Quesada, sobre la base del precedente análisis, advierte que, en todo caso, las decisiones en el caso del ejemplo no se han adoptado por “común acuerdo de voluntades”, después de haberse analizado racionalmente los problemas propuestos por el profeta, sino que ellas responden a la influencia de la voluntad más fuerte del profeta sobre la más débil de sus seguidores. Miró Quesada encuentra en esta hipótesis la presencia de un factor de fuerza, que no es ciertamente física, sino una especie de lo que él designa como “prepotencia espiritual”.

Si bien la significación corriente del término “arbitrariedad” no incluye dicho tipo de “prepotencia” espiritual o cultural, es posible que, dentro de una generalización de dicha significación, se contenga no sólo el significado de imposición de la voluntad por la fuerza, sino también aquella imposición basada en una superioridad espiritual. Si esto es así, debería aceptarse la objeción, desde que una sociedad organizada en torno a una unilateral imposición espiritual es arbitraria. Miró Quesada no deja de pensar que ésta podría ser una solución artificiosa pero, al mismo tiempo, señala que “es imposible rigorizar conceptos sin proceder, en cierta medida, de manera artificiosa” (45).

Miró Quesada reconoce 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” (46). Advierte, además, que éste es un problema teórico, el que queda resuelto si, como se ha manifestado, se generaliza la significación del término “arbitrariedad” y se incluye en ella, a la par que la prepotencia o fuerza física, aquella derivada de una superioridad de carácter psicológico.

Como epílogo conclusivo de esta difícil objeción, el autor reconoce que el análisis riguroso del concepto no arbitrariedad presenta problemas, los que define como de “gran complicación”. Ello, no obstante, “se trata de una situación común a todos los procesos de rigorización de conceptos intuitivamente interesantes”.

cf) *Las objeciones praxiológicas*

Aparte de todas las objeciones que han sido materia de comentario, existen aún otras dos que Miró Quesada identifica como objeciones

praxiológicas. La primera, a la cual nos hemos ya referido, es que 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 adoptase dicho ideal se derivarían de él una serie de consecuencias que, en expresión del autor, serían de “un radicalismo muy grande”.

Para Miró Quesada, como ya lo pusimos de manifiesto en precedencia, la primera de dichas objeciones es exacta, desde que no hay manera racional alguna tendente a demostrar que el ideal de vida racional es mejor que otros ideales. Esta imposibilidad se sustenta en el hecho que ello supondría que se puede demostrar la superioridad de un valor sobre otros. Esto es, en concepto de Miró Quesada, simplemente imposible.

Mostrar que un valor es superior a 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” (46). Es un antiguo problema al que a menudo los filósofos no le han encontrado solución, salvo si nos atenemos a lo expresado por Miró Quesada. Entre los juristas se ha discutido desde antiguo si prevalece la justicia sobre la seguridad o este último valor sobre el primero. Son muchas las soluciones ofrecidas al respecto sin que ninguna sea, como es obvio, convincente. Recordamos, entre otras, la propuesta de Recanséns Siches, para quien la justicia prevalecía sobre la seguridad, no obstante lo cual la seguridad era el valor fundante de la justicia. En la actualidad, al lado de esos valores se considera, con igual rango, a la solidaridad.

Lo único que cabe en el caso propuesto es, como el propio Miró Quesada lo sugiere, plantearse claramente las cosas. Ello supone que por ser el hombre un ser racional —hecho que lo distingue de los demás animales—, lo natural es que se piense que el ideal más elevado que puede tener el ser humano es el de vivir de acuerdo a su condición, es decir, de manera racional.

Miró Quesada cita otros argumentos, que califica de impresionantes, dirigidos todos al mismo propósito. Así, el ser racional ha permitido al hombre crear cultura, enfrentarse a la naturaleza para transformarla en su provecho y, de este modo, “comenzar a forjar su propio destino”. Y este destino, esta realización personal, sólo es posible alcanzarla dentro del marco de una sociedad organizada racionalmente.

Esto es, dentro de una sociedad justa. Una sociedad estructurada en términos de justicia significa, como se ha destacado repetidamente, una colectividad en la cual los hombres son considerados como fines en sí mismos y no como meros instrumentos o medios. Esto hace, en palabras del autor, que la personalidad de los seres humanos “no esté sometida a ninguna presión deformante”.

Miró Quesada recurre a las lecciones de la historia para concluir que en Occidente, y en la historia de todos los tiempos, el discurrir coexistencial 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 han enfrentado a la prepotencia, de un lado, y a la razón, del otro, a la decisión de establecer una convivencia no arbitraria y, por ende, justa, de una parte, y la arbitrariedad de todo tipo, de la otra.

Si bien, como reconoce Miró Quesada, no puede demostrarse que la justicia es superior a la prepotencia, también es cierto que esta superioridad puede vivirse. En fin, puede “tenerse la convicción de que la historia adquiere un sentido preciso y luminoso” si se admite que la justicia es la finalidad hacia la cual desemboca dicha superioridad.

La respuesta, en lo que atañe a la segunda objeción antes referida, es muy simple en opinión de Miró Quesada. Ello supone reconocer que las consecuencias derivadas del ideal de vida racional son buenas o malas según el patrón de valores con que se las compare. Si se admite que el derecho justo es el hacer viable la organización de la sociedad de manera no arbitraria, entonces “todo lo que contribuya a reducir la arbitrariedad será bueno”. Dentro de este orden de ideas, todos los valores que contribuyan a dicha finalidad serán mantenidos, mientras que todos los que lo impidan o dificulten serán rechazados” (47).

Aunque Miró Quesada reconoce que el análisis de las consecuencias morales y jurídicas de la aplicación del principio de la no arbitrariedad trascienden los límites de su brillante ensayo, no puede dejar de reconocer, en principio, que algunas de ellas “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” (48). En este

sentido, Miró Quesada alude a las dos conclusiones importantes en la creación de una sociedad justa, es decir, no arbitraria. Ellas son, que dicha comunidad debe ser organizada no represivamente y debe también ser igualitaria. Este ideal o modelo de organización social es, como Miró Quesada lo reconoce, completamente distinto del de las sociedades históricas y de las que actualmente existen.

Miró Quesada considera que, si la sociedad es realmente no arbitraria, debe existir en ella una sola limitación, cual es la limitación de la prepotencia. Por tanto, tal sociedad debe ser libérrima. Para ello hay que eliminar de su seno todas las prepotencias, especialmente “la más sutil y eficaz prepotencia de todas”, como es la prepotencia económica. Si ella no se elimina “jamás se podrá eliminar la arbitrariedad”. Miró Quesada concluye expresando que una sociedad que pueda calificarse de justa —si se considera a la justicia como una racionalidad práctica— es aquella en la que existe una libertad sin trabas dentro de un igualitarismo universal. Aunque Miró Quesada no lo dice expresamente, se entiende que dicho igualitarismo se concreta tanto en el goce de la libertad como en el terreno económico, al menos.

Miró Quesada es consciente en cuanto al hecho de que tales conclusiones puedan considerarse por algunos como utópicas. Pero, como lo afirma, lo que ello significa es que el ideal de racionalidad, que constituye el más profundo sentido de la Cultura Occidental, no concuerda plenamente con la realidad vivida. Pero, explica, “lo mismo sucede con todas las creaciones de la razón, incluso las matemáticas” (49). Es, pues, a su entender, un gran problema. Mas, a pesar de ello y siguiendo a Platón, Miró Quesada sostiene que “por donde la razón, como un soplo, me lleve, por allí será mi camino” (50). Es, sin duda, la máxima muestra de confianza en la razón.

5. *Las redundancias de la Constitución*

En un reciente ensayo, que lleva por título: “Las redundancias de la Constitución” (51), Miró Quesada trata de aplicar una de las tesis lógico-jurídicas a la cual se ha hecho referencia en estos comentarios de la obra jurídica del filósofo peruano. En efecto, en este trabajo Miró Quesada pretende demostrar que, si se parte de una sola premisa que exprese el principio fundamental autotélico que considera al ser humano como fin en sí mismo y no como medio, cabe deducir de ella un

plexo de normas que permiten fundamentar la moral y el derecho.

El artículo primero de la Constitución peruana de 1979 contiene, con diferentes vocablos, el mencionado principio fundamental del humanismo o del personalismo. Miró Quesada parte de este artículo, que funciona como premisa, para deducir algunos otros artículos de dicho texto legal que se refieren a los derechos humanos. Este operativo permite establecer una metodología que puede ser utilizada para deducir todos aquellos derechos.

a) *Dificultades semánticas*

El ensayo se inicia explicando los alcances de la palabra “redundancia”, la misma que frecuentemente se utiliza en sentido negativo. Es decir, se considera que un discurso es redundante cuando existen repeticiones innecesarias que, aparte de ser inelegantes, alargan y hacen pesado cualquier texto. Miró Quesada admite, no obstante, que en ciertos casos la redundancia puede ser necesaria. A ella se recurre, por lo general, con un propósito didáctico. El autor pone como ejemplo el caso en que se trata de comunicar una idea compleja y difícil, la misma que obliga al auditorio a un gran esfuerzo de atención para que pueda ser debidamente comprendida. De ahí que Miró Quesada considere que la enseñanza pedagógica es redundante. Es evidente que la redundancia tiene un límite que, como anota el autor, no debe sobrepasarse para el buen logro de la intelección.

El que los axiomas de una teoría no sean redundantes tiene como significación que ellos deben ser independientes. Es decir, que ninguno de dichos axiomas pueda derivarse como teorema de los otros axiomas.

El no traspasar el límite necesario, señalado en precedencia, es también de aplicación en el caso de sustentar grandes principios. Un principio de esta índole, como apunta Miró Quesada, se enuncia, a menudo, mediante oraciones de significación extraordinariamente rica, lo que dificulta la captación de dicha significación en la plenitud de su sentido. Esta dificultad se acrecienta cuando se trata de principios aplicables a hechos empíricos, como acontece con los principios éticos o jurídicos. Algunos de ellos sólo pueden aprehenderse a plenitud “después de largos y sutiles análisis que, no pocas veces, contienen aspectos deductivos” (52).

Un caso típico al respecto, indicado por Miró Quesada, es el de los derechos humanos. Ellos están profunda y directamente vinculados con la máxima kantiana, tantas veces referida, que expresa que todo ser humano debe ser estimado como un fin en sí mismo y no como un medio o instrumento. Esta máxima es condición necesaria para la protección de los derechos humanos en una determinada sociedad. Esto significa que si esta máxima se incumple no es posible mantener ninguno de los derechos humanos.

Ser persona es ser capaz de elegir los propios fines. Ello sólo se logra en tanto el ser humano es ontológicamente libre, racional y estimativo. Esta es su condición, por lo que la persona es un fin en sí misma. Si esto no ocurre y el hombre es tratado como un mero instrumento, se está desconociendo su calidad humana. Es decir, está siendo instrumentalizado. La esencia del instrumento, como lo aclara Miró Quesada, es el que una persona distinta imponga al ser humano los fines. Un instrumento no puede proponerse fines.

b) *El artículo primero de la Constitución*

El artículo primero de la Constitución peruana de 1979 enuncia que la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado. Miró Quesada apunta que si la persona es "fin supremo" ello quiere decir que en ninguna circunstancia puede ser considerada como instrumento. Si esto ocurre ello significa que existe un fin más alto que la persona en relación al cual, evidentemente, la persona sería un medio o simple instrumento. Según el enunciado de la Constitución esto no es posible desde que, por ser la persona un fin supremo, no puede subordinarse a ningún hipotético fin superior. Si no fuera así no sería fin en sí misma sino un mero instrumento. Lo expresado comprueba que el artículo primero de la Constitución peruana coincide plenamente con la máxima kantiana a la cual nos venimos refiriendo.

La coincidencia antes anotada hace posible que los artículos del Capítulo I del Título I de la Constitución peruana y, en general, todos los referidos a los derechos humanos o derechos de la persona puedan deducirse del artículo primero anteriormente glosado. Pero, como aclara Miró Quesada, no se trata de una deducción simple en la que la única premisa sería el citado numeral sino, más bien, "de una deducción fundada en lo que prescribe dicho artículo como condición nece-

saria". De ahí que, si la máxima atinente a que todo ser humano es un fin en sí mismo y no un medio es una condición necesaria de la tutela de los derechos humanos, entonces todo aquello que se oponga a dicha máxima debe ser evitado.

¿Qué se opone a la máxima antes mencionada? Miró Quesada explica que la respuesta a la pregunta es "algo que se impone por sí mismo". Así, señala que sin libertad ninguna persona puede ser un fin en sí, pues la carencia de libertad reduce al ser humano a la condición de mero instrumento. De la verificación de este hecho se deduce, por ende, que toda persona, en tanto es un fin en sí misma, debe gozar de libertad. Por ello, el derecho a la libertad, concluye el autor, es un derecho humano.

La reflexión sobre la necesidad de considerar a toda persona humana como un fin en sí misma conduce, en consecuencia, a dos niveles. En el primero de ellos se halla todo aquello que va contra la máxima, contra la condición necesaria. En el segundo se encuentra el proceso deductivo a través del cual es posible deducir el correspondiente derecho humano.

De conformidad con lo hasta aquí expuesto, Miró Quesada concluye que los artículos de la Constitución referentes a los derechos humanos —o cualquier otro ubicado fuera de este texto legal— son redundantes. Ello acontece, como se ha explicado, por el hecho que para la tutela integral y unitaria de la persona humana bastaría el enunciado del artículo primero de la Constitución peruana tantas veces referido. De él es posible derivar todos los derechos humanos. Por ello, si la Constitución tuviera sólo el artículo que proclama que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado, todo hecho que atentase contra esta máxima no debería producirse.

Lo manifestado por Miró Quesada está corroborado, en cierto sentido, a través del texto del artículo cuarto de la propia Constitución. Este numeral, en esencia, prescribe que no se excluye de tutela ningún derecho humano que, aun no apareciendo en este cuerpo legal o en cualquier otro del sistema jurídico, se derive de la *dignidad* de la persona humana. La dignidad de la persona humana se fundamenta en el hecho de ser libre y racional y, por lo tanto, de ser considerada como un fin en sí misma. Este artículo, al igual que el artículo pri-

mero de la Constitución, sirve también de premisa alternativa para deducir de él cualquier derecho humano que no estuviese normativamente recogido por el sistema jurídico peruano, siempre que se derive de la dignidad de la persona humana. El artículo cuarto de la Constitución es así, en concordancia con el artículo primero, una condición necesaria para la tutela de cualquier derecho que no figure en el ordenamiento legal (53).

Es dable preguntarse si la redundancia que presenta la Constitución peruana en relación con los derechos humanos rebasa el límite que en esta materia debe observarse por razones pedagógicas o didácticas. Al respecto, se suele reconocer que el derecho no sólo cumple la cardinal función de encauzar normativamente la vida social según valores sino que, además y secundariamente, tiene un rol docente. No obstante lo anotado, no ha faltado algún jurista, como es el caso de Rescigno, que ha criticado la “excesiva prolijidad” de la Constitución peruana que se trasluce a través de los numerosos incisos de su artículo segundo. Rescigno apunta que este numeral es “de criticable especificidad” y, en comparación con el *Código Civil* de 1984, este último “constituye —en su opinión— un apreciable intento por redimensionar una tan extralimitada visión de prerrogativas y libertades, de deberes y sujeciones” (54). En el fondo, sin expresarlo en términos lógico-jurídicos, el destacado jusprivatista italiano está criticando, como es obvio, la excesiva redundancia en que han incurrido nuestros constituyentes de 1979.

En descargo de la redundancia cometida por los constituyentes de 1979 deberían aducirse, al menos, hasta cuatro argumentos. El primero de ellos es que el nivel cultural promedio del país exigía una Constitución prolija, por pedagógica, en materia de tanta trascendencia como son los derechos humanos. En segundo lugar, cabe recordar que cuando se redacta la Constitución de 1979 estaba vigente el *Código Civil* de 1936, exageradamente parco en lo tocante al desarrollo de los derechos de la persona. A pesar que existía ya publicado el Anteproyecto del Libro de Derecho de las Personas del Código de 1984, era del todo incierto el que alguna vez llegara a promulgarse (55).

El tercer término, la historia del Perú nos muestra muchos lapsos en los cuales las libertades democráticas han sido olvidadas y los derechos humanos no han sido reconocidos. Esta experiencia negativa, bas-

tante reciente por lo demás, obligó seguramente a los constituyentes a redundar en asunto de tanta importancia como es el que atañe a los derechos humanos. Finalmente, no puede ocultarse que la crítica de Rescigno se produce desde una óptica europea donde, por su reconocida tradición jurídica y democrática, puede criticarse como redundante la “excesiva prolijidad” puesta de manifiesto por el citado profesor italiano:

Miró Quesada cuando manifiesta al respecto que, debido a la importancia que tiene para la Constitución que la persona humana puede considerarse como un fin supremo, “los demás artículos referentes a la protección de los derechos humanos, aunque teóricamente redundantes, están correctamente incluidos” (56). Y es que, como él mismo lo aclara, 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”. De ahí que la redundancia puesta de manifiesto significa una mayor y necesaria seguridad “de que, a través de la protección explícita de los derechos humanos, la máxima fundamental está suficientemente respaldada” (57).

Miró Quesada, aparte del caso mencionado sobre el derecho a la libertad, se limita a formular, a título ilustrativo, algunas derivaciones de los derechos humanos ya que sería innecesario ejercer referirse a los numerosos casos contenidos en el texto de la Constitución. Es evidente que los casos no específicamente tratados se resuelven aplicando la misma metodología empleada por Miró Quesada.

Antes de afrontar el análisis propuesto, Miró Quesada se refiere a tres dificultades con que se tropieza al emprender la mencionada tarea. Ellas son, en primer término, el hecho que los conceptos empíricos —como el de persona— son borrosos en la medida que no tienen límites precisos de aplicación. En segundo lugar, aquella concerniente a despejar el significado del concepto de “arbitrariedad” el cual, en el campo jurídico tiene, en palabras del autor, el significado de “transgresión de la ley”. Y, finalmente, el que las deducciones son formales, “en el sentido de que las conclusiones se derivan de las premisas sin que inter venga para nada en la derivación el significado de las palabras extralógicas llamadas términos” (58).

Desde nuestro punto de vista no debería limitarse el concepto de

arbitrariedad a sólo el caso de “transgresión de la ley”, ya que ello equivaldría a confundir derecho con ley. La arbitrariedad puede presentarse en el caso de “intereses existenciales”, dignos de tutela, aún no recogidos por el ordenamiento legal bajo la forma de derechos subjetivos (59).

c) *Análisis de los conceptos de “persona” y “fin supremo”*

Miró Quesada, al analizar el artículo primero de la Constitución, evidencia que este numeral remite a los conceptos de “persona” y de “fin supremo” por lo que, para comprender el enunciado contenido en la citada norma, es preciso aclarar ambos conceptos. Para lograr este propósito Miró Quesada expresa que procederá de acuerdo con la metodología de reducir el análisis a los núcleos de nitidez.

En lo atinente al concepto de persona, Miró Quesada manifiesta que este concepto no ofrece mayores dificultades salvo en los casos límites como es el del aborto. En este sentido plantea que si la persona comienza a existir desde el momento mismo de la fecundación, entonces el aborto es inadmisibles. En caso contrario, es admisible. En cualquier hipótesis, no ofrece duda alguna que desde el nacimiento de un ser humano se está frente a una persona, aunque ésta no posea todos los rasgos característicos como hablar y pensar.

El artículo primero, al enunciar que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado, pretende significar que ambas estructuras “deben esforzarse para que dicho fin se cumpla”. En todo caso, Miró Quesada sostiene que el Código de 1984 “con gran acierto, es muy explícito cuando se refiere a la persona y, salvo casos excepcionales, no presenta mayores dificultades de interpretación” y, si las hubiere, dicho Código “permite aclarar la inmensa mayoría de las veces las dudas que pudieran existir” (60).

Miró Quesada acierta cuando expresa que la expresión “persona humana” es redundante desde que lo que caracteriza la condición humana es, precisamente, la personalidad. Y aunque puedan existir personas de carácter metafísico, como Dios o los ángeles, es muy difícil demostrar tanto esta tesis como su negación. En última instancia, se sobreentiende que al emplearse la expresión “persona” se está aludiendo a la “humana”. Claro está que el codificador no utilizó la redun-

dante expresión en referencia para diferenciarla de tales personas metafísicas, sino lo hizo siguiendo una tradición filosófica. Es de esperar que en una futura ley de enmiendas del *Código Civil*, que se hace necesaria de tiempo en tiempo para mantener actualizado este cuerpo legal, ha de suprimirse la redundancia. Ello dependerá, en última instancia, de la sensibilidad de los legisladores, de su capacidad para tratar no sólo asuntos de política circunstancial o local, sino también para afrontar las grandes cuestiones que requieren su atención como es el caso de la permanente actualización del ordenamiento legal del país (61).

En lo que respecta al significado de la expresión “fin supremo” se presenta un problema que Miró Quesada califica de serio. En efecto, dicha expresión es, en sí, ambigua. Mientras no se despeje tal ambigüedad no podrá comprenderse el sentido del artículo primero de la Constitución peruana.

Miró Quesada anota que, en el uso corriente del lenguaje, la palabra “fin” tiene una significación relativa. Ello acontece en tanto que lo que se presenta como fin para una determinada situación personal o social puede no serlo cuando se trata de otras situaciones o, lo que es fin en ciertas situaciones, puede ser medio o instrumento para otras. Miró Quesada ilustra esta relatividad con un ejemplo. Se trata del hecho de clavar un clavo para fabricar un mueble. En el instante de la construcción de ese mueble, el clavar un clavo es un fin para llevar a cabo dicha fabricación. En cambio, ese mismo hecho puede ser un medio si se considera que tal objeto puede servir al ser humano para un cierto fin, como podría ser el sentarse o el echarse.

La posibilidad de que un fin sea considerado como medio se presenta, como señala Miró Quesada, cuando los fines que se persiguen son técnicos. Un fin es técnico, precisa, cuando se propone lograr algo que lo trascienda, como algo que pueda ser utilizado como instrumento. Es el caso de una máquina, la que ha de ser empleada como instrumento, como medio para alcanzar fines que la trasciendan.

Miró Quesada indica que el criterio para distinguir cuando un fin es técnico es el de la “optimación”. En el ejemplo propuesto, se fabrica la máquina con el manifiesto propósito de que este instrumento opere de la mejor forma posible, obteniéndose los máximos rendimientos. Desde este punto de vista la vida humana social está organizada de tal

forma que se produce “una cadena ininterrumpida y compleja en la que una misma cosa puede ser a la vez fin y medio, fin en relación a determinadas operaciones y medio en relación a otras”. Es por eso, como constata el filósofo peruano, “la vida humana, desde todos los tiempos y ahora más que nunca, transcurre imbricada en un sistema complejo de fines y medios” (62).

Miró Quesada anota que cuando se medita sobre el significado de la expresión “fin supremo”, incluida en el texto del artículo primero de la Constitución, se percibe de inmediato que la palabra “fin” no es empleada con el sentido técnico antes señalado, sino más bien en un sentido muy diferente. Este sentido no puede ser otro que aquél que se desprende del análisis de la propia expresión “fin supremo”. Por ser “supremo” debe entenderse, sin duda alguna, que sobre él no puede colocarse ningún otro fin. En consecuencia, si la persona es un fin supremo, ello quiere significar no sólo lo antes precisado sino que, por no haber fin que trascienda a la persona, ella no puede ser considerada como instrumento o medio.

d) *Metodología del proceso deductivo*

Después de haber analizado las dificultades y de haber hecho las aclaraciones pertinentes en lo que se contrae al texto del artículo primero de la Constitución, Miró Quesada, tal como se indicó en precedente, pasa a realizar la deducción de algunos artículos de la Constitución referentes a los derechos humanos. En este sentido, limita su exposición a los seis primeros incisos del artículo segundo de dicho cuerpo legal. Es así que aplica la metodología propuesta a los casos que atañen a la vida, a un nombre propio, a la integridad física —que debe entenderse como psicosomática—, al libre desenvolvimiento de la personalidad, a la igualdad ante la ley, a la igualdad de oportunidades y responsabilidades entre varón y mujer, a la libertad de conciencia y de religión, a las libertades de información, opinión, expresión y difusión del pensamiento, al honor y a la buena reputación, a la intimidad personal y familiar, a la propia imagen, a la libertad de creación intelectual, artística y científica y al derecho a la educación y a la cultura.

Miró Quesada explica en detalle cómo se produce el proceso de deducción a partir de la premisa contenida en el tantas veces citado artículo primero de la Constitución. En este sentido, si la persona hu-

mana debe ser el fin supremo de la sociedad y del Estado, entonces tanto una como el otro “deben contribuir a crear todas las condiciones requeridas para que pueda realizarse dicho fin”. Estas condiciones son, según el autor, de dos tipos: condiciones de conservación y condiciones de desarrollo. Las primeras son imprescindibles para la realización de un valor. Esto significa que “si no se mantienen ciertas constancias en el entorno es imposible que se puedan llevar a cabo las acciones y los procedimientos para que el valor se cumpla” (63).

Tratándose de la persona humana no es suficiente establecer sólo condiciones de estabilidad. Es necesario, además, tomar en consideración la condición propia del ser humano en cuanto unidad orgánica psicosomática. La persona es una potencialidad que debe desenvolverse, realizarse, en tanto se libre y racional. La autocreación de la persona requiere de elementos, estímulos, condiciones de todo tipo, que hagan viable su desarrollo o, como textualmente expresa la Constitución, para alcanzar “el libre desenvolvimiento de su personalidad”.

Las condiciones requeridas para el desarrollo de la potencialidad del ser humano son múltiples por lo que, como manifiesta Miró Quesada, su enumeración exhaustiva sería difícil y tal vez imposible. Ello acontece porque la realidad experimenta variaciones, constantes cambios, imprevistos sucesos de experiencias. Estas mutaciones fenoménicas hacen que las condiciones que en un determinado momento eran necesarias para cada persona, dejen de serlo de un instante al otro. Y, a su vez, estas variaciones exigen de nuevas condiciones para la realización personal.

No obstante las graves dificultades para precisar las condiciones requeridas por la persona para el libre desarrollo de su personalidad, Miró Quesada encuentra que pueden señalarse, con extraordinaria facilidad, la mayor parte de las condiciones de carácter general así como otras concretas “que dependen de la índole de la sociedad en que vive la persona”. En este orden de ideas no cabe duda que, entre otras, la libertad, la vida, la integridad psicosomática, son condiciones básicas tanto de estabilidad como de desarrollo del ser humano. Otras, como el domicilio, suponen un cierto desarrollo de la sociedad, ya que existen comunidades en las cuales varias personas o familias habitan en un espacio común.

En lo que concierne a la estructura de las deducciones efectuadas, Miró Quesada señala que deben precisarse, como punto de partida, las condiciones básicas de estabilidad y desarrollo que deben cumplirse en una sociedad determinada para que la persona pueda realizarse a plenitud. Estas condiciones se fijan mediante implicaciones. Así, si la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado, entonces hay que crear las condiciones para que ella pueda vivir en libertad. Miró Quesada anota que la expresión "hay", antes mencionada, no tiene sentido normativo sino únicamente técnico. Esto significa que, de no establecerse las condiciones básicas requeridas para la estabilidad y desarrollo de la persona, no se está cumpliendo con el principio autotélico de que ella es el fin supremo de la sociedad y del Estado.

Miró Quesada expresa que, pese a que el artículo primero de la Constitución no utiliza la expresión deóntica "debe ser" sino "es" esto no significa, sin embargo, que el enunciado de dicho numeral sea descriptivo. De ser así, el mencionado artículo debería ser verdadero, desde que toda descripción es verdadera o falsa. El enunciado que la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado, no es verdadero ni falso en cuanto no remite a un estado de cosas. Lo que expresa el citado artículo es que la persona "debe ser" el fin supremo de la sociedad y del Estado.

Lo anteriormente manifestado es evidente desde que un ser libre, como es el caso del ser humano, no puede pensarse en términos del ser, como algo finito y acabado, sino del "deber ser" en cuando el ser humano es fluido, lábil, huidizo, dinámico, en permanente proceso de autocreación, de elección. Si no se reconoce que el ser humano es libre, el derecho carecería de sentido. No se puede encauzar o regular aquello que no es susceptible de pensarse en términos de preferir unas acciones frente a otras.

Miró Quesada expone, en lo que atañe al procedimiento al que nos venimos refiriendo, que un principio fundamental de la lógica deóntica expresa que, "dada una implicancia cualquiera, si el antecedente se torna obligatorio, el consecuente también se torna obligatorio" (64). De ahí que, si se afirma que la persona humana debe ser el fin supremo de la sociedad y del Estado, el consecuente de la implicancia deviene también en un deber ser, por lo que, entonces, deben crearse las condiciones para que pueda vivir en libertad.

e) *Conclusión*

De lo hasta aquí expuesto se desprende con claridad y de una manera general, que la primera parte del artículo primero de la Constitución peruana de 1979, que enuncia que la persona es el fin supremo de la sociedad y del Estado, se deducen todos los demás artículos referentes a los derechos humanos. Para efectuar esta deducción deben haberse establecido, con anterioridad, las condiciones fácticas que deben existir en la vida comunitaria para que pueda cumplirse el enunciado de la primera parte del citado artículo primero de la Constitución. Pero, como apunta Miró Quesada, en todos los casos estas condiciones son tan obvias que, para captarlas y transformarlas en condiciones deónticas, basta partir de la primera parte del citado numeral y efectuar las consecuentes deducciones. De ahí que, sobre la base del enunciado antes referido, “cualquier persona de facultades lógicas normales podría deducir, mediante el procedimiento indicado, los artículos restantes” (65).

6. *Ideología y derecho*

El ensayo que Miró Quesada dedica a la problemática de la ideología y el derecho es iluminante en cuanto a esta compleja materia y, al mismo tiempo, pone de manifiesto la probidad intelectual de su autor (66). No es este, sin embargo, el único trabajo que el filósofo peruano dedica al tema ideológico. Son numerosas las ocasiones en que ha tratado de este asunto de filosofía práctica que, sin duda, es uno de los temas que han despertado su mayor interés. No obstante, nos limitaremos a glosar y comentar su ensayo: “Ideología y derecho”, publicado en 1972.

Miró Quesada, antes de abordar la temática propia del mencionado ensayo considera oportuno esclarecer el concepto mismo de ideología. Al respecto sostiene que “una ideología es un sistema cultural que refleja y contribuye a reforzar la posición del grupo dominante de una colectividad en una época determinada”. Este sistema “está integrado por la concepción del mundo subyacente, por la filosofía, las ciencias sociales, el arte, la religión, las vigencias sociales y el ordenamiento jurídico” (67). La ideología no comprende las ciencias lógico-matemáticas.

Miró Quesada resume brevemente, en esta oportunidad, cómo es que se constituye dicho sistema cultural. Al efecto, la clase dominante, en una época determinada de la historia de una sociedad cualquiera, aprehende el mundo de cierta manera y, consecuentemente, organiza la vida social de conformidad con esta particular óptica. Es un proceso espontáneo, donde las convicciones del grupo socialmente dominante se proyectan hacia el ámbito comunitario estableciéndose, a partir de ellas, vigencias universales. Es obvio que estas vigencias del grupo dominante pueden ser sustituidas por las del grupo emergente que ocupe su lugar social. Pero, como observa Miró Quesada, “en tanto los grupos dominantes ocupan las cúspides de la pirámide de manera sólida e indiscutible, las vigencias impuestas por su visión del mundo son también interiorizadas por los estamentos subordinados” (68).

El aparato normativo del derecho, como es sabido, es el instrumento fundamental para organizar a la colectividad. Ello, al margen de los caracteres puramente formales constitutivos que, por su propia naturaleza, son independientes de las vigencias impuestas por el grupo dominante.

Todo sistema jurídico funciona, como es obvio, para mantener una determinada estructura social y para impedir que se cambie. De ahí que, en la generalidad de los sistemas jurídicos vigentes, aparece el concepto de “orden público”, que se concreta en un principio general que informa todo el sistema. Es así que los grupos dominantes se valen —no del derecho— sino de la dimensión normativa del derecho para defender, preservar y conservar sus intereses.

Desde nuestra óptica, no reducimos el derecho a sólo su aparato normativo, sino que consideramos, además, que en la experiencia jurídica actúan de manera dinámica otras dos dimensiones como son la vida humana social y los valores. Por ello es que, desde esta posición, no compartimos la idea de que es “el derecho” el que sirve para mantener los privilegios del grupo dominante. Dichas prerrogativas son impuestas a través del aparato normativo que crean los órganos de gobierno dominados por el grupo en el poder.

Es por lo anteriormente expuesto que cabe la acción permanente de las costumbres sociales, que pueden oponerse a cierta normatividad vigente y “obligatoria” así como también a la fuerza de la opinión pú-

blica y de la conciencia jurídica colectiva. La dinámica propia del derecho hace que en el artículo 82 de la Constitución peruana se prescriba el derecho de insurgencia, el mismo que puede ejercitarse en los casos de un gobierno inconstitucional, que haya usurpado el poder y establezca una dictadura (69). Es obvio que este derecho puede usarse cuando se hayan agotado las vías racionales y legales para superar esta situación en la que no se respetan los derechos humanos. En este caso límite es la comunidad, a través de su comportamiento, la que remueve a la clase dominante usurpadora y deroga su sistema dictatorial para imponer aquel que concilia con sus valores, con su particular visión del mundo, con las prácticas que aseguran la libertad y la justicia social.

Miró Quesada manifiesta que el análisis de los diversos sistemas jurídicos imperantes en distintos momentos de la historia, revelan innumerables aspectos en los cuales se puede verificar su carácter ideológico. El caso de la propiedad es, sin duda, el más elocuente.

Compartimos a plenitud los resultados del análisis efectuado por el filósofo peruano. Y es que no se puede sostener, como pretenden algunos juristas, que el sistema jurídico es neutro, que en él no hay cabida para las ideologías. Esta es una afirmación de compromiso, tendente a enmascarar una realidad que se nos impone casi sin mayor análisis. Por ello, el cambio de una Constitución o de un código civil no sólo significa la incorporación de nuevas instituciones desarrolladas por la doctrina a requerimiento de las urgencias sociales o de aspectos puramente de técnica jurídica sino que, preponderantemente, dicha modificación puede también implicar, si hay decisión política, una revisión de la ideología subyacente en el articulado del respectivo cuerpo legal (70).

La reestructuración del *Código Civil* peruano de 1936 no fue, por ello, una tarea que se limitó al perfeccionamiento de la técnica del código o la incorporación de nuevas instituciones o derechos, o a establecer inéditos deberes, sino que también abarcó, en cierta medida y dentro de determinadas posibilidades, una tentativa para sustituir el espíritu prevalentemente individualista y patrimonialista del Código derogado por una concepción personalista o humanista del derecho. Fue así que se presentó, como alternativa, una visión personalista del derecho, lo que se tradujo en un total replanteamiento del Libro Primero, dedicado al Derecho de las Personas, así como a la introducción de

determinadas reformas en otros Libros del Código tendentes a humanizar las relaciones de convivencia.

La ideología que se pretendió recoger, y que en cierta dosis se plasmó normativamente, fue aquella que centra el derecho sobre la persona en su dimensión coexistencial y no considerada como un individuo aislado, encerrado en sí mismo, desvinculado del contexto social. Este esfuerzo se sustentó en la necesidad de intensificar la vivencia comunitaria del valor solidaridad que, para Miró Quesada, es el valor ético supremo (71). En función del valor solidaridad se trató también de invertir el orden jerárquico de valores concretados en el Código derogado, en el cual el aspecto patrimonial prevalecía sobre el personal. Este patrimonialismo jurídico debería ceder ante una visión personalista y comunitaria del mundo y, por ende, del derecho que la refleja.

Miró Quesada sostiene, como consecuencia del análisis efectuado en torno a los sistemas jurídicos históricos, que la parte más importante de todo derecho civil es la manera como norma las relaciones de propiedad de una colectividad. Es así que, como es sabido, la codificación civil representativa de la ideología capitalista-burguesa del siglo XIX, consideraba al derecho de propiedad como un derecho absoluto. Sobre la base de esta concepción es que el grupo dominante puede acumular capitales, sin límite ni control, con prescindencia absoluta de los intereses de la comunidad en la cual realizan sus actividades.

El ordenamiento normativo de dicho sistema, al privilegiar el derecho de propiedad otorgándole carácter absoluto, facilitaba la concentración de bienes. Defender este tipo de propiedad beneficiaba al grupo dominante en cuanto detentador de la propiedad. Contra esta situación se revierte, paulatinamente, la propia historia. En virtud de la presión de las clases o grupos marginados, en mérito a los nuevos postulados de la filosofía política, de los movimientos políticos y de opinión pública, se va reformando el sistema legal o, simplemente, se cambia substancialmente y de raíz. El antiguo aparato normativo, que sustentaba una determinada ideología basada sobre un específico plexo valorativo, es sustituido por otro más flexible, que se adecúa a las nuevas corrientes del pensamiento social.

Miró Quesada patentiza que la ideología del grupo dominante se hace presente no sólo en el derecho fundamental o substantivo sino

también en el aparato procesal. Es decir, impregna todo el sistema.

El derecho, como el ser humano es libre, racional y estimativo —aunque pueda comportarse también irracionalmente, pretenda ser esclavo y su sensibilidad esté atrofiada— es dinámico, como la vida humana que refleja. Por ello es siempre la vida humana, con sus comportamientos hechos costumbres y a través de la razón o de la fuerza —si los caminos legales se han cerrado frente a una situación límite en la que han desaparecido los derechos humanos fundamentales—, la que puede modificar el aparato normativo en base a otra escala de valores, a otra cosmovisión a una diferente ideología donde se destierre la arbitrariedad. Es la vida humana, y los valores que ella vivencia, las dimensiones del derecho que erosionan el aparato normativo que tiende a ser estático en beneficio del grupo dominante que, automáticamente, se convierte en el grupo conservador del sistema legal imperante.

De lo expresado se desprende que es el hombre comunitario el creador de las normas legales. De éstas o aquéllas. De las que reflejan una u otra ideología. La fuerza del derecho reside, en última instancia en el vigor de la conciencia jurídica colectiva, capaz de transformar un arbitrario sistema legal por otro donde prevalezca un orden de valores diferente. Conciencia jurídica colectiva que supone la fuerza de la expresión valiosa de la comunidad. A ella hay que apelar para que el derecho sea instrumento idóneo para lograr, por el camino de la solidaridad, la justicia y la seguridad, un sistema de convivencia pacífico dentro del cual, armoniosamente, todos los seres humanos puedan realizarse a plenitud. De un sistema donde quede desterrada la arbitrariedad.

El sistema jurídico normativo tiene, desde el punto de vista ideológico, una función ambigua. Ello sucede porque si bien es cierto que un sistema, una vez establecido, tiene un rol de afianzamiento y de perpetuación, también es verdad que se puede utilizar, en palabras de Miró Quesada, para “forjar un nuevo tipo de estructura social”. Esto último acontece cuando los grupos de presión que se enfrentan al grupo dominante de turno logran imponerse y despojarlo del poder. En esta hipótesis el grupo triunfante, en base a una nueva ideología, transforma el aparato normativo para adecuarlo a una nueva tabla de valores, a una nueva concepción del mundo.

Lo que en definitiva interesa, luego del análisis efectuado, es la “posibilidad de utilizar el derecho como instrumento de justicia y no de opresión”. Es decir, que la dimensión normativa se adecúe a los valores jurídicos de justicia y solidaridad a que aspira la comunidad, a fin que se destierre la arbitrariedad. Esta posibilidad es la que permite tener fe en el derecho como medio para la transformación pacífica de las estructuras socioeconómicas.

En un libro posterior, *Humanismo y Revolución*, publicado en 1969 pero que recoge algunos ensayos escritos en la década de los años sesenta, Miró Quesada expone, de “manera sistemática y asequible”, la ideología política. En sus páginas, ricas de una vivencia humanista, se desarrollan con la brillantez intelectual y la probidad propias del autor, muchos de los argumentos tratados en el ensayo que hemos comentado.

De los comentarios efectuados se desprende que Miró Quesada es un filósofo que se ocupa del derecho. Sus trabajos jusfilosóficos, especialmente lógicos y epistemológicos, abren una nueva etapa en el pensamiento del Perú contemporáneo. Más allá de coincidencias o de discrepancias, la obra de Miró Quesada ha contribuido, especialmente, a esclarecer la temática referente a la fundamentación de la dimensión normativa del derecho y aquella especulativa en torno a la justicia, al derecho justo. No pueden olvidarse, por su precisión, las páginas destinadas a la fundamentación de los derechos humanos.

Pero, además de la obra reseñada, y tal como se ha podido apreciar, Miró Quesada incursiona con hondura, y con rara honestidad intelectual, en el campo de la filosofía práctica, donde ha escrito páginas antológicas. Sus libros y ensayos dedicados a teorizar sobre la ideología humanista así lo atestiguan.

7. Epílogo

No podemos concluir estas breves consideraciones sobre una señera, ingente y excepcionalmente lúcida obra jusfilosófica, sin hacer mención a un rasgo de la personalidad de Miró Quesada que, desde que lo conocimos en los claustros de San Marcos hace ya varias décadas, nos llamó siempre la atención. Nos referimos a su permanente inquietud intelectual, a su honesta vocación humanista, a su inquiriente cu-

riosidad por todo lo relacionado con el hombre, con la calidad de su vida, con los avances de la ciencia y la técnica. El contagiante entusiasmo vital de Francisco Miró Quesada, siempre juvenil y alerta, es sorprendente, cautivante y aleccionador.

Tenemos, como tantos otros, una deuda con Francisco Miró Quesada, no sólo por lo mucho que aprendimos de él —a través de la animada charla y de la concentrada lectura de su obra— sino también, preferentemente, por el ejemplo de optimismo vital, de transparencia intelectual, de probidad, que paradigmáticamente, y sin proponérselo, facilitó y orientó nuestro fatigoso quehacer intelectual.

Francisco Miró Quesada, más allá de la extraordinaria calidad de su obra, que trasciende nuestras fronteras, es un maestro que, como pocos, alienta y estimula. Sus numerosos discípulos y sus amigos pueden dar testimonio de su impar magisterio.

NOTAS

- (1) D. Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, I, Editorial Hipatia, Lima, 1989, pág. 835.
- (2) Sobrevilla considera que uno de los temas más logrados de la ingente obra filosófica de Francisco Miró Quesada es el referente a la teoría de la razón, cuyos planteamientos califica de impresionantes. En lo que concierne a sus trabajos sobre las lógicas heterodoxas, la relación entre lógica y razón y sobre lógica transmisiva, ellos representan, según Sobrevilla, “algunos de sus mejores aportes a la lógica filosófica y a la filosofía en general” (ob. cit., pág. 727).
- (3) Nuestro comentario sobre la concepción del derecho en Francisco Miró Quesada se limita a sólo tres trabajos, a fin de no sobreponernos a los comentarios de otros autores sobre distintos aspectos de su vasta y lúcida producción intelectual. Ellos son: “Ideología y derecho”, en *Derecho y mundo moderno*, Lima, 1972, de pág. 25 a 31; “Sobre el derecho justo”, en *Ensayos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Lima, Lima, 1986, de pág. 43 a pág. 64 y “Las redundancias de la Constitución”, en *Libro Homenaje a José León Barandiarán*, Lima, Ed. Cultural Cuzco S.A., 1985, pp. 343-367. El trabajo “Sobre el derecho justo” aparece publicado por primera vez en el libro colectivo *Derecho, Filosofía y Lenguaje*, en homenaje a Ambrosio Gioja, Buenos Aires, Ed. Astrea, Buenos Aires, 1976. El ensayo sobre “Las redundancias en la Constitución” se incluye también en el libro *Ensayos de Filosofía del Derecho*, antes referido, pág. 93.

- (4) Cfr. C. Fernández Sessarego, *La noción jurídica de persona*, Lima, 1962, pag. 82 y ss.
- (5) Este libro se menciona en la nota 3.
- (6) *Ensayos...*, pag. 7.
- (7) *Ibídem*, págs. 7-8.
- (8) Cfr. C. Fernández Sessarego, *El derecho como libertad*, Lima, Ed. Studium, 1987.
- (9) Este importante y esclarecedor ensayo fue presentado como ponencia en la Sesión Plenaria del XVI Congreso Mundial de Filosofía, realizado en Düsseldorf en el año de 1977.
- (10) Cfr. *Humanismo y Revolución*, Lima, Casa de la Cultura, 1969, pag. 59 y sgts.
- (11) Este ensayo, referido en la nota 3, aunque se relaciona con la axiología es predominantemente de carácter epistemológico.
- (12) *Ensayos...*, pag. 43.
- (13) *Ibídem*, pag. 43.
- (14) *Ibídem*, pag. 44.
- (15) *Ibídem*, pag. 44.
- (16) C. Fernández Sessarego, *El derecho como libertad*, cit., págs. 46, 91-92.
- (17) *Ensayos...*, pag. 44.
- (18) *Ibídem*, pag. 45.
- (19) *Ibídem*, pag. 45.
- (20) *Ibídem*, pag. 45.
- (21) *Ibídem*, pag. 46.
- (22) *Ibídem*, pag. 46.
- (23) *Ibídem*, pag. 47.
- (24) *Ibídem*, pag. 48.
- (25) *Ibídem*, pag. 48.
- (26) *Ibídem*, pag. 48.
- (27) *Ibídem*, pag. 49.
- (28) *Ibídem*, pag. 49.

- (29) *Ibíd.*, pág. 49.
- (30) *Ibíd.*, pág. 49.
- (31) *Ibíd.*, pág. 49.
- (32) *Ibíd.*, pág. 50.
- (33) *Ibíd.*, pág. 51.
- (34) *Ibíd.*, págs. 51-52.
- (35) *Ibíd.*, pág. 52.
- (36) *Ibíd.*, pág. 53.
- (37) *Ibíd.*, pág. 53.
- (38) *Ibíd.*, pág. 54.
- (39) Cfr. C. Fernández Sessarego, *El derecho como libertad*, cit.
- (40) *Ensayos...*, cit., pág. 54.
- (41) F. Miró Quesada, "La Filosofía en la década", en "Dominical", suplemento de *El Comercio*, Lima, 31 de diciembre de 1989.
- (42) *Ensayos...*, pág. 55.
- (43) *Ibíd.*, pág. 56.
- (44) *Ibíd.*, págs. 56-57.
- (45) *Ibíd.*, pág. 57.
- (46) *Ibíd.*, pág. 57.
- (47) *Ibíd.*, pág. 59.
- (48) *Ibíd.*, pág. 60.
- (49) *Ibíd.*, pág. 60.
- (50) *Ibíd.*, pág. 60.
- (51) Este ensayo está referido en la nota (3).
- (52) *Ensayos...*, pág. 93.
- (53) El artículo 4 de la Constitución tiene el siguiente texto: "La enumeración de los derechos reconocidos en este capítulo no excluye los demás que la Constitución garantiza, ni otros de naturaleza análoga o que deriven de la dignidad del hombre, del principio de soberanía del pueblo, del Estado social y democrático de derecho y de la forma republicana de gobierno.
- (54) P. Rescigno, "Comentarios al Libro de Derecho de las Personas del nuevo Có-

digo civil peruano de 1984”, en *El Código civil peruano y el sistema jurídico latinoamericano*, Cultural Cuzco, Lima, 1986, pág. 238.

- (55) El Anteproyecto de Libro Primero sobre el Derecho de las Personas y su correspondiente Exposición de Motivos fueron publicados, por primera vez, en la *Revista de Jurisprudencia Peruana*, en los números correspondientes a los meses de abril y mayo de 1977. En el primero pp. 501-523 y, en el segundo, pp. 629-650.
- (56) *Ensayos...*, pág. 95.
- (57) *Ibídem*, pág. 95.
- (58) *Ibídem*, pág. 95.
- (59) De acuerdo a la más reciente doctrina no sólo se tutelan los derechos subjetivos, expresamente reconocidos en el ordenamiento legal, sino también los intereses existenciales, dignos de ser jurídicamente protegidos. El artículo 4 de la *Constitución* peruana, referido en la nota (53), así lo prescribe. Por lo demás, el principio general del derecho que establece que “la ley no ampara el abuso del derecho”, lo que prohíbe no es la agresión contra un determinado derecho subjetivo, atribuido por el ordenamiento normativo —lo que configuraría una colisión de derechos—, sino lo que se persigue es evitar el que se lesione, en el ejercicio de un derecho o en su omisión, un interés patrimonial ajeno no reconocido expresamente como derecho subjetivo por el ordenamiento legal. Así lo prescribe el artículo II del Título Preliminar del *Código Civil* peruano y de otros numerosos códigos civiles actualmente vigentes.
- (60) *Ensayos...*, pág. 97.
- (61) El Código civil de 1936 no fue revisado y actualizado durante su vigencia —salvo en dos ocasiones— por carencia de estudios críticos y por desinterés de nuestros legisladores. Ello motivó que tuviera que ser íntegramente reestructurado, en un período que se inicia en 1965 y concluye en 1984 con la promulgación de un nuevo Código civil.
- (62) “Ensayos...”, pág. 98.
- (63) *Ibídem*, pág. 110.
- (64) *Ibídem*, pág. 11.
- (65) *Ibídem*, pág. 112.
- (66) Este ensayo está citado en la nota (3).
- (67) “Ideología y derecho”, *cit.*, pág. 25.
- (68) *Ibídem*, pág. 25.
- (69) El artículo 82 de la *Constitución* peruana tiene el siguiente texto: “Nadie de-

be obediencia a un gobierno usurpador ni a quienes asuman funciones o empleos públicos en violación de los procedimientos que la Constitución y las leyes establecen.

Son nulos los actos de toda autoridad usurpada. El pueblo tiene el derecho de insurgir en defensa del orden constitucional”.

- (70) La sustitución del *Código Civil* de 1936 por el de 1984 no sólo obedeció a la necesidad de adecuar dicho cuerpo legal a los avances de la ciencia y de la técnica, a los reclamos de una cambiante realidad social, sino también significó un consciente esfuerzo por modificar una ideología, prevalentemente individualista y patrimonialista subyacente en el Código derogado, por otra de carácter humanista o personalista.
- (71) Cfr. D. Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, I, cit., pág. 656.

EUGENIO BÜLYGIN
Universidad de Buenos Aires

SOBRE LA FUNDAMENTACION DE LAS NORMAS

No es exagerado decir que debido a su multifacética personalidad, Francisco Miró Quesada es uno de los intelectuales más destacados de América Latina. Como filósofo Miró Quesada ha cultivado casi todas las áreas de esa disciplina: desde la filosofía de la lógica y de la matemática hasta filosofía jurídica y política. En todos estos campos su vigorosa personalidad ha dejado huellas imborrables. Pero tampoco ha rehuido la acción política: en la mejor tradición platónica Miró Quesada ha actuado como hombre de Estado, como diplomático y como periodista al servicio de la libertad, de la democracia y de la liberación del hombre. Ha sido y es maestro de varias generaciones de peruanos y latinoamericanos, un entrañable amigo y una constante fuente de ayuda, estímulo y aliento para todos los que tuvieron el privilegio de tratarlo. Me siento particularmente honrado y feliz de poder colaborar en este volumen de homenaje a Francisco Miró Quesada.

I

En un importante trabajo titulado “¿Pueden fundamentarse científicamente las normas?” (1) Miró Quesada pasa revista a distintos intentos desarrollados en la historia del pensamiento jusfilosófico para encontrar un fundamento racional a las normas jurídicas y morales. A pesar de la gran variedad de concepciones diversas acerca de la fundamentación científica en el campo de las matemáticas, de la física y de las ciencias sociales, Miró Quesada cree poder encontrar ciertas notas comunes que permiten caracterizar un núcleo central del concepto de fundamentación científica. Entre tales notas la verdad ocupa un lugar de privilegio (las otras dos notas mencionadas por Miró Quesada son

seguridad y evidencia metodológica). Señala nuestro autor que toda noción de fundamentación científica gira alrededor del concepto de verdad. Esto nos lleva al problema de la verdad de las normas: si las normas (jurídicas y morales) no son susceptibles de ser verdaderas, no cabe hablar de la posibilidad de su fundamentación científica. De ahí que el problema de la fundamentación científica de las normas está íntimamente ligado al problema de la verdad de las normas.

Miró Quesada considera varias concepciones que pretenden establecer una conexión, entre normas y verdad: desde el derecho natural clásico (Grothius, Leibniz), pasando por la variante axiológica (Scheler, Hartmann), analiza distintos enfoques de filósofos contemporáneos como Castañeda, Toulmin, Kalinowski y Cossio para llegar a la nada alentadora conclusión de que todos estos intentos resultan muy poco convincentes. Las normas son prescriptivas; no describen el mundo que es; nos dicen en cambio cómo se quiere que sea el mundo. La aceptación de la norma no depende de la estructura del mundo: la norma puede ser válida cualquiera que sea esa estructura. Por eso las normas no son ni verdaderas ni falsas. Y es este carácter prescriptivo de las normas lo que hace imposible su fundamentación científica que siempre está basada en la verdad.

El que las normas no sean susceptibles de fundamentación científica no significa, por cierto, la imposibilidad de un estudio científico del fenómeno normativo. Miró Quesada analiza cuidadosamente las distintas formas en que se pueden tratar científicamente las normas (descripción, sistematización e interpretación de las normas); las proposiciones acerca de las normas sí pueden ser verdaderas o falsas y por ende fundadas científicamente. Pero no hay manera de fundar científicamente las normas mismas; por consiguiente, no existe la posibilidad de ponerse de acuerdo acerca de su valor intrínseco.

A pesar de esta conclusión pesimista, Miró Quesada cree vislumbrar una salida: "Paradójicamente, aunque la validez de las normas no puede fundamentarse racionalmente, *es posible saber cuándo una norma es o no racional*" (2). La racionalidad de las normas consiste en su *no arbitrariedad*. Las normas prescriben conductas sociales y las conductas sociales son racionales cuando eliminan o disminuyen la arbitrariedad. La arbitrariedad de los comportamientos sociales consiste en la dominación de unos nombres sobre otros. Por lo tanto, las nor-

mas que conducen a la eliminación o disminución de la dominación de unos hombres sobre otros son "intrínsecamente racionales". Entonces el problema de saber qué normas son racionales "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 ¿qué quiere decir que las normas que no pueden fundamentarse científicamente sean racionales? ¿Acaso la ciencia no nos ofrece el paradigma de racionalidad? ¿Qué clase de racionalidad es esa que no es susceptible de fundamentación racional por excelencia?

II

Al releer el trabajo de Miró Quesada recordé la conferencia inaugural del congreso internacional que tuvo lugar en Bologna en 1984 bajo el sugestivo título "Ragione nel Diritto". Esa conferencia estuvo a cargo de uno de los filósofos más ilustres de nuestro tiempo: Norberto Bobbio (3). Bobbio distingue entre dos sentidos del término "razón" en un sentido fuerte, "razón" es la facultad de descubrir la esencia de las cosas, mientras que en el sentido débil se refiere a la capacidad de razonar (calcular, inferir, argumentar). Por consiguiente el problema de la razón en el derecho es ambiguo: si el término "razón" es usado en el sentido fuerte se trata de descubrir el derecho racional, es decir, aquellas normas que debe seguir el hombre racional; si el mismo término es usado en el sentido débil nos enfrentamos con la problemática del razonamiento jurídico. Esto nos obliga a distinguir entre la problemática del derecho como producto de la razón y la de las distintas formas del razonamiento jurídico.

Como señala Bobbio, la primera fue la problemática central de la filosofía del derecho durante dos mil años: desde los griegos hasta Kant. El derecho natural racional se opone al derecho revelado (la razón como facultad natural del hombre le permite acceder a la verdad y distinguir entre el bien y el mal), no proviene de ninguna autoridad y no es conocido por la experiencia (nada tiene que ver con el derecho histórico). Pero la fe en la razón como facultad de conocer las verdades últimas y evidentes se ha desvanecido a partir del siglo XVIII. Hoy la razón se ha

reducido a la mera facultad de calcular e inferir consecuencias de ciertas premisas o indicar los medios adecuados para lograr un determinado fin. La humanidad ha dejado de soñar con un derecho racional; el derecho se ha convertido en un instrumento para lograr determinados fines sociales, pero la razón no puede seleccionar nuestros fines últimos. La razón en sentido fuerte ha dejado su lugar a la razón en sentido débil: una razón puramente instrumental.

III

Aplicando la distinción trazada por Bobbio cabe formular la pregunta: ¿qué razón está en juego cuando se dice que las normas son racionales aunque no puedan fundamentarse científicamente?

Si se tratara de una razón meramente instrumental esto querría decir que las normas son racionales cuando sirven para alcanzar determinados fines, pero, como el mismo Miró Quesada se encarga de señalar, la cuestión de saber si las normas son conducentes a ciertos fines es un problema cognoscitivo que puede abordarse con métodos científicos. Sin duda, en el estado actual de las ciencias sociales puede resultar muy difícil en un caso concreto determinar con razonable grado de certeza cuáles son las normas que mejor sirven a los fines elegidos, pero en principio el problema puede ser planteado en términos científicos. Por otra parte, Miró Quesada enfatiza muy claramente que si bien la eliminación de la arbitrariedad es un problema instrumental, éste es completamente diferente de la persecución de cualquier otro fin. Esto muestra claramente que no puede tratarse aquí de una racionalidad puramente instrumental (sentido débil de "razón"). Las normas son racionales en el sentido fuerte: podemos descubrir por medio de la razón qué normas debemos adoptar, aunque esas normas no sean verdaderas y por ende no puedan justificarse científicamente.

¿Cómo es esto posible? La idea de Miró Quesada parece ser ésta: la racionalidad es un fin en sí mismo; si queremos ser racionales, tenemos que comportarnos racionalmente. Y como la nota distintiva de la racionalidad es la no arbitrariedad, debemos comportarnos en forma no arbitraria. (Miró Quesada admite que no se puede demostrar racionalmente que se debe ser racional; sin embargo, el ideal de vida racional ha dado origen a la filosofía y a la ciencia y "es una vigencia constitutiva de nuestra civilización" (4). Esto hace de la racionalidad un fin dis-

tinto de todos los demás fines.)

Una conducta racional no puede ser arbitraria, pero ¿cuándo una conducta es arbitraria? Esta pregunta admite dos respuestas en Miró Quesada: una primera respuesta de fuerte sabor kantiano consiste en decir que una conducta es arbitraria cuando es fruto de un capricho individual: “la razón es independiente frente a la voluntad arbitraria, el resultado de cualquier actividad racional no depende del capricho individual” (5). Esto es tanto como decir que una actividad es arbitraria cuando no sigue regla general alguna y viceversa, una conducta realizada conforme a una regla es racional. Este es un concepto puramente formal de racionalidad, pues no dice nada acerca del contenido de la regla: si hay una regla, seguir la regla es racional, no seguirla es arbitrario. En este sentido todas las normas genuinamente generales (es decir, aquellas que no contienen nombres propios o descripciones definidas) son racionales: la racionalidad está dada por la generalidad de la norma.

Esta noción de no arbitrariedad es por cierto insuficiente para identificar aquellas normas que son racionales en el sentido fuerte de Miró Quesada. En el mejor de los casos se trata de una condición necesaria de racionalidad, pero seguramente no suficiente. En otras palabras, para ser racional una conducta debe seguir una norma y toda norma para ser racional debe ser general, pero puede haber normas generales inicuas que no vacilaríamos en calificar de irracionales. Sin embargo, Miró Quesada cree que “en el nivel práctico la no arbitrariedad es, además de condición necesaria de racionalidad, *condición suficiente* (6). Para lograr que la no arbitrariedad sea condición suficiente de racionalidad, Miró Quesada da una nueva definición de arbitrariedad (y ésta es su segunda respuesta): una conducta es arbitraria cuando tiende a implantar o mantener el dominio de unos hombres sobre otros. En consecuencia, lo que convierte en racional un sistema de normas (jurídicas o morales) es el hecho de que tengan por finalidad “la eliminación de los modelos sociales en que impera la dominación de unos hombres sobre otros” (7).

Es fácil mostrar que las dos definiciones de “arbitrariedad” no son equivalentes: puede haber conductas caprichosas que no incrementan el dominio de unos hombres sobre otros y tampoco está excluida la posibilidad de que tal dominio no sea producto de un capricho indi-

vidual, sino de normas generales rigurosamente acatadas.

La segunda definición de no arbitrariedad ya no es meramente formal, pero cabe formular la pregunta: ¿está justificada? Tengo mis fuertes dudas. Miró Quesada opone “el dominio irracional de unos hombres sobre otros” a “la armonía social fundada en el comportamiento no arbitrario, es decir, racional de los miembros de la colectividad” (8). Aquí cabe preguntarse: el adjetivo “irracional” que califica a “dominio” ¿designa una característica definitoria de este término o una característica meramente concomitante? En otras palabras, ¿es todo dominio de unos hombres sobre otros siempre irracional por el mero hecho de serlo o cabe distinguir entre dominios irracionales y dominios racionales?.

La primera hipótesis es muy poco realista. Hay un gran número de normas jurídicas que establecen algún tipo de dominio de unos hombres sobre otros, sin que a nadie (supongo que tampoco a Miró Quesada) se le ocurra considerarlas arbitrarias y por ende irracionales. Piénsese en el dominio de los padres sobre sus hijos menores, de los maestros respecto de los alumnos, de los jefes militares sobre sus subordinados, del médico sobre el enfermo, etc. (La lista podría prolongarse indefinidamente.) En todos estos casos hay algún tipo de dominio, pero en muchos de tales casos el dominio lejos de ser arbitrario, parece ser perfectamente razonable. Pero si aceptamos que no todo dominio de unos hombres sobre otros es arbitrario e irracional, entonces “irracional” no designa una propiedad definitoria de “dominio”, sino una propiedad concomitante. Sin embargo, no se nos dice cuál es esa propiedad que convierte el dominio en irracional. Seguramente no se trata de la arbitrariedad puramente formal (la que proviene de un capricho individual), porque sin duda hay muchas formas de dominio establecidas por reglas generales que estaríamos dispuestos a calificar de arbitrarias e irracionales, como, por ejemplo, el dominio de los blancos sobre los negros en Africa del Sur.

Resumiendo, no parece que todo dominio de unos hombres sobre otros sea arbitrario; para ser arbitrario el dominio debe ser injusto, pero ¿puede la razón decirnos cuándo el dominio es justo y cuándo es injusto? Si la actitud normativa en ética se debe a motivos emocionales (y en esto Miró Quesada declara estar de acuerdo con Ayer), no hay criterios objetivos que permitan afirmar que algo es bueno o justo. Por

consiguiente, la razón en el sentido fuerte de Bobbio, como facultad de descubrir la esencia de las cosas, lo que en el terreno práctico quiere decir saber qué normas están justificadas, no es más que una ilusión. La conclusión que se impone es que no podemos saber cuándo las normas son racionales en el sentido fuerte del término.

Lo que nos queda es tan sólo la razón en sentido débil. Esto quiere decir que en el plano de las normas podemos determinar qué normas conducen a determinados fines y podemos justificar nuestros actos basándonos en las normas jurídicas y morales, pero no podemos justificar las normas mismas. La justificación de los actos mediante normas implica la posibilidad de *razonamiento* práctico (jurídico y moral) y es un considerable mérito de Francisco Miró Quesada el haber contribuido al esclarecimiento de tal razonamiento en una serie de trabajos sobre lógica jurídica. Pero este es otro tema, que no corresponde elucidar aquí.

NOTAS

1. Francisco Miró Quesada, *Ensayos de Filosofía del Derecho*, ed. Universidad de Lima, Cap. IV, pp. 65-90.
2. Op. cit., p. 81.
3. La versión inglesa de la conferencia de Bobbio fue publicada en la revista *Ratio Juris*, Vol. I, No. 2, 1988 bajo el título "Reason in Law".
4. Op. cit., p. 82.
5. Op. cit., p. 52.
6. Op. cit., p. 81.
7. Op. cit., p. 82.
8. Op. cit., p. 82.

DOMINGO GARCIA BELAUNDE

Universidad de Lima
Universidad Católica del Perú

EN TORNO A LA FUNDAMENTACION FILOSOFICA
DE LOS DERECHOS HUMANOS

I

El tema del presente texto, es el ensayo de Francisco Miró Quesada titulado "La fundamentación filosófica de los derechos humanos", que data de 1981. A fin de tener un adecuado marco de referencia para lo que vendrá, vamos a enmarcar nuestro análisis dentro de las coordenadas que a continuación indicamos, que incluyen las indispensables referencias bibliográficas.

II

Del 18 al 23 de octubre de 1981, se llevó a cabo el Décimo Congreso Interamericano de Filosofía, que estuvo a cargo del Departamento de Filosofía de la Florida State University, en la ciudad de Tallahassee, capital del Estado de Florida, en los Estados Unidos de América. La agenda del congreso fue dedicada íntegramente al tema de los derechos humanos, si bien, como es natural en estos casos, funcionaron diversas comisiones que recogieron temas conexos, afines o simplemente distintos. A dicho evento, organizado por las más importantes entidades filosóficas del continente, y al que asistieron connotados filósofos norteamericanos y latinoamericanos —entre los cuales destacaba el mismo Miró Quesada— asistió también un grupo de profesores peruanos —cinco en total— que fue altamente significativo. Si bien —y hasta donde

alcanzan nuestras informaciones— no han sido publicadas la totalidad de las ponencias, existe un resumen de las mismas, en donde además se da cuenta de los acontecimientos del congreso, y en donde apreciamos a los peruanos que asistieron a él y las ponencias que presentaron. Así, de acuerdo al *Human Rights, Abstracts of papers from the Tenth Interamerican Congress of Philosophy, The Florida State University, Tallahassee 1981*, tenemos la siguiente participación nacional, que mencionamos en su orden:

- Carrión-Wam, Roque “La idea del derecho como instrumento del cambio social en América Latina; algunas implicaciones filosóficas”.
- Cordero, Alberto “Nota acerca del derecho a la investigación científica en los países subdesarrollados”.
- García Belaunde, Domingo “Los derechos humanos como ideología”.
- Miró Quesada, Francisco “La fundamentación filosófica de los derechos humanos”; y,
- Rivara de Tuesta, María Luisa “Transculturación y valoración del hombre aborigen”.

Por iniciativa del autor de estas líneas, se publicaron por vez primera el texto de Miró Quesada y el de García Belaunde, en forma conjunta, en la revista *Derecho*, núm. 36 (Lima 1982) editada por la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Finalmente, con algunos retoques insustanciales la ponencia de Miró Quesada fue incluida como capítulo primero del libro en donde recogía sus principales aportaciones a la filosofía jurídica: *Ensayos de filosofía del derecho*, Lima, Universidad de Lima, 1986, segunda edición en 1989 (véase nuestra recensión en *Ius et Praxis*, julio de 1988 número 11). Por razones obvias, nuestra exposición y crítica tendrá como referencia el texto que corre inserto en el libro de Miró Quesada publicado en 1986, ya referido (la edición de 1989 es en rigor una reim-

presión).

III

Ahora bien, conviene circunscribir el contenido de nuestro análisis, y esto por múltiples razones. En primer lugar, conviene precisar que la inquietud de Miró Quesada en toda su larga trayectoria, ha sido tratar temas filosóficos en sentido estricto; centrándose sobre todo en la lógica y en la filosofía de las matemáticas. Sólo, en un periodo relativamente tardío, es decir, en la década de los sesenta, y dentro del gran clima de agitación política que vivía entonces nuestro país, conjuntamente con el resto de la América Latina, es que incursiona en el campo propiamente dicho de las ciencias sociales y de la política; esta última sobre todo en su sentido filosófico, así como en sus relaciones con lo jurídico. Cuenta de ello dan sus numerosos ensayos sobre ideología, filosofía política, estructuras sociales, humanismo y revolución, entre otros. Pero en rigor, y hasta donde alcanza nuestra información, en ninguna de esas obras, tan cercanas a nuestro tema, Miró Quesada toca directamente el tópico de los derechos humanos (que en rigor surge con fuerza tan sólo una década después, en los inicios de los setenta). Pero el no tratamiento orgánico, aislado y riguroso del tema, no significa que no pudiesen desprenderse de sus premisas un planteo general sobre los derechos humanos, que si bien en ese momento no hizo su autor, eso no significa que no fuese posible extraerlos. Pero por razones obvias, todo ese arsenal de potencialidades queda de lado, en virtud de la división del trabajo que este homenaje implica. Nos limitamos pues al texto de 1981, que como decimos, no es único y que guarde además conexión con trabajos anteriores e incluso coetáneos a él, y que son analizados por otros autores en este mismo volumen de homenaje. Por último, y siempre dentro del ánimo de centrar nuestros esfuerzos, cabe resaltar que Miró Quesada ha continuado trabajando esta veta con posterioridad, y en trabajos aún no publicados, que, por razones obvias, tampoco serán considerados en esta oportunidad, en donde nos limitamos a analizar el texto de 1981, como ya ha sido indicado.

IV

En el prólogo a su libro de ensayos publicado en 1986, dice Miró Quesada que durante años ha realizado grandes esfuerzos para tratar de encontrar una fundamentación racional del derecho, de la moral

y de la *praxis* política. Agrega que una buena parte de ese libro está dedicado a exponer los resultados de ese esfuerzo. Precisa a continuación que los resultados no son los que él hubiera deseado; esto es, obtener una fundamentación racional absoluta. Pero continúa diciendo que una fundamentación de ese estilo no es posible; pero cree haber demostrado que puede existir una fundamentación relativa rigurosa; rigurosa en la medida que se puede ser riguroso en relación a conceptos que, de una manera u otra, están referidos a hechos empíricos. Esa fundamentación —continúa— consiste en partir del análisis de lo que significa una conducta racional: en consecuencia, si se acepta que debemos comportarnos racionalmente, entonces es posible derivar por medio del razonamiento, los principios fundamentales del derecho, de la moral y de la política. Y concluye que a pesar de que se trata de una fundamentación relativa, está convencido de que es la que más se acerca a una fundamentación absoluta y que comparada con las fundamentaciones no racionalistas, resulta superior a éstas.

V

Ahora bien, el texto propiamente dicho es relativamente breve —propio de una ponencia presentada a un congreso internacional— y está dividido en cuatro grandes apartados. El primero se denomina filosofía y fundamentación, y analiza la vinculación de ambos conceptos. Entre los muchos conceptos y características que tiene la filosofía, Miró Quesada se inclina por aquélla que la considera, entre otros aspectos, como una disciplina racional, y que además es radical, esto es, que no tiene supuestos, con lo cual la diferencia con la ciencia queda en claro, pues ésta siempre parte de supuestos que no discute. Pero agrega, decir disciplina racional, nos lleva a precisar el concepto de razón al cual el mismo Miró Quesada ha dedicado un grueso libro y gran cantidad de ensayos. Pasando al concepto de fundamentación filosófica, resulta que ella es la justificación racional de una creencia que pretende ser verdadera, y que puede provenir de la evidencia, de la deducción y de los diferentes tipos de deducción.

En el segundo apartado dedicado a la fundamentación absoluta, toma como referencia la Declaración Universal de Derechos Humanos firmada en París en 1948. Aceptando que estos son los derechos humanos, tenemos que ver si éstos son susceptibles de una fundamentación absoluta; y ésta sólo puede darse por i) evidencia, o ii) deducción.

En el primer caso, demuestra que la evidencia normativa, de existir, no tiene los caracteres definitorios de la evidencia proposicional; en cuanto a lo segundo, toda deducción se realiza sobre la base de evidencias o axiomas que imponen su necesidad de manera indubitable, lo que no sucede en el campo normativo. Es decir, no hay posibilidad, ni lógica ni intuitiva, de que podamos llegar a la evidencia o necesidad absoluta sobre la verdad de determinadas normas a partir de las cuales pueda desprenderse un cuerpo orgánico de principios y aplicaciones.

Descartada la fundamentación absoluta, un tercer apartado es dedicado a la fundamentación relativa. Esto supone elegir premisas, por las cuales manifestamos una preferencia. Pero esto exige escoger un valor importante para la humanidad, como puede ser el ideal de vida racional que tiene amplia vigencia en Occidente. De acuerdo a esto, toda persona que acepte comportarse siguiendo pautas racionales, debe observar los derechos humanos. Pero dentro de esta gama hay que distinguir los que son básicos, de los que son instrumentales (y que remiten para su realización al derecho positivo). Los primeros pueden reducirse a la idea de libertad, de la cual todos los demás pueden desprenderse. Por otro lado, el comportamiento racional tiene entre sus notas constitutivas la *no arbitrariedad*. En consecuencia, quien acepta comportarse racionalmente, debe aceptar que la razón es la guía de sus actos, y como uno de los elementos de la razón es la no arbitrariedad (que postula la libertad de todas las personas) se desprende que la conducta racional lleva ineluctablemente a respetar y aceptar los derechos humanos. En su parte final, Miró Quesada pone de relieve la importancia de esta fundamentación relativa, toda vez que una absoluta no es posible. Pero añade, si los hombres aceptan el comportamiento racional, entonces deben actuar de manera no arbitraria. Y esta conducta, coincide con un viejo anhelo de la humanidad, y ofrece por lo demás un apoyo del que otros planteos carecen.

VI

Aclarado, en forma por demás somera, el tenor de la ponencia, anotemos algunos comentarios en torno a ella. El tono general que la anima, es que no existe, por lo menos en las actuales circunstancias, una fundamentación absoluta de los derechos humanos. Todos los esfuerzos que se han hecho para ello, han naufragado, incluso para aquellos que tienen una base teocéntrica, pues siendo importante un fun-

damento en Dios, no tiene valor alguno para aquellos que prescinden en Dios en su concepción del mundo. Sin embargo, Miró Quesada, coincidiendo con lo que ha sido sostenido por muchos pensadores antes y después que él, niega la posibilidad de una fundamentación absoluta. En esto no tenemos nada que objetar. Aún más, todas las fundamentaciones absolutas que se han dado, han fracasado o han dado lugar a conclusiones diferentes. En consecuencia, la idea de buscar una fundamentación relativa, es interesante pues incursiona en una nueva veta que ofrece, con mayor humildad y realismo, las posibilidades de una futura fundamentación absoluta. Con todo, cabe sin embargo preguntarse si es factible o quizá oportuno buscar una fundamentación relativa. Relativa es lo contrario de lo absoluto. En consecuencia, podría pensarse que una fundamentación relativa en el fondo no es fundamentación. En efecto, o la fundamentación es absoluta o no es fundamentación. Es el caso típico de una mujer embarazada. O está embarazada o no lo está. No cabría decir que está medio embarazada. Esto nos lleva a un peligro entrevisto por Miró Quesada, pero que no ha analizado con detenimiento. Toda fundamentación absoluta permite en el fondo varias deducciones que pueden llevar a conclusiones divergentes. Así, el ideal racional ha dado origen a gran cantidad de sistemas racionales, de los cuales se sabe que no necesariamente coinciden entre sí. El ideal de vida racional existe y es proclamado por todos; pero la manera como se entiende este ideal ha cambiado a través de la historia. Lo mismo puede decirse de la conducta racional; no existe un elemento diferenciador de la conducta racional que tenga validez universal. Incluso si nos ceñimos al concepto de no arbitrariedad, vemos que al final es circular, pues remite a otros elementos que no son fácilmente determinables. El mismo concepto de *no arbitrariedad*, que ya utilizaban los filósofos del derecho del siglo XVIII, se presta a muchas interpretaciones; no existe un solo concepto de arbitrariedad sino varios, y en consecuencia la no arbitrariedad varía según las diferentes concepciones filosóficas que se sostenga. La misma definición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua, que el autor cita, es por demás elástica y polisémica. Autores tales como Radbruch, o más recientemente Legaz y Lacambra, utilizan el concepto de arbitrariedad, pero no coinciden necesariamente con los planteos de Miró Quesada. La conducta racional y la no arbitrariedad como uno de sus componentes, queda como un concepto jurídico indeterminado (en el sentido de English), susceptible de muchos contenidos.

El problema de los derechos humanos es que, como ha señalado la moderna axiología, son normas que en rigor descansan en valores. Y estos son inasibles para el conocimiento racional. En este sentido, es más práctico, como por lo demás lo sostenía Miró Quesada en su libro *Humanismo y Revolución* (Lima, 1969) postular la necesidad de una ideología con fundamento tímético y deducir de ahí determinados principios. El problema seguiría siendo el mismo: tendríamos una fundamentación relativa, pero más sólida y de consecuencias más ordenadas. Esto no significa desconocer el aporte de Miró Quesada ni menos negar su esfuerzo. Precisamente estas líneas quieren destacar su importancia y la validez de la vía emprendida. Pero ello no nos dispensa de un apunte crítico como el indicado.

VII

El problema de los derechos humanos, debe, a nuestro entender, plantearse de manera distinta, como es la que ofrece la perspectiva histórico-sociológica. Desde el primer punto de vista, es indudable que los derechos humanos son una conquista histórica. La libertad, de la que tanto se ufana Miró Quesada, sólo en fecha muy reciente ha sido conquistada oficialmente, por lo menos en Occidente. La lucha contra la esclavitud fue larga; fue plenamente justificada y existió hasta el siglo XIX, y todavía hoy en día existen figuras encubiertas de ella. Su desarrollo, pues, es lento, de carácter histórico, y además acumulativo. Son, por otra parte reconocidas en la medida que la comunidad las acepta, las hace suyas, las defiende y consagra. Si vemos algo tan elemental como el voto, vemos que el voto a la mujer sólo se universaliza en los últimos veinte años (no obstante que la igualdad estaba proclamada mucho tiempo atrás). Por otro lado, el número de derechos humanos sigue creciendo día a día; se habla incluso de generaciones de derechos humanos; la primera se dio con las revoluciones demoliberales; la segunda con los movimientos sociales de nuestro siglo, y ya están en marcha la tercera generación, y aun la cuarta, de las que al parecer sólo gozarán los países muy avanzados.

Así por ejemplo, en la actualidad existe, en el plano internacional, y en numerosas constituciones nacionales, un consenso sobre determinados derechos humanos que son reconocidos no sólo por estos ordenamientos, sino por instrumentos procesales protectores ante las jurisdicciones

dicciones nacionales, e incluso antes las jurisdicciones supranacionales (como es el caso del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos). Esos derechos son producto histórico y nadie se ha preguntado si tienen fundamentación absoluta o relativa. Simplemente son porque están; y están porque los hombres han considerado, por encima de alambicamientos teóricos, que ellos tienen derechos mínimos que el Estado debe limitarse a reconocerlos. Nadie duda de que el hombre es libre para moverse, que todos tienen derecho a un debido proceso, que nadie debe ser torturado, que todos pueden expresar sus ideas libremente, etc. Esto va acompañado por un sentimiento de la opinión pública que así lo exige. Es decir, existen y lo único que entra en discusión es, en realidad, su aplicación a los casos concretos, que son analizados por la casuística. En el estado actual, con la Declaración Universal de Derechos Humanos, y los sucesivos pactos internacionales y regionales, existe un consenso sobre lo que son los derechos humanos, que adquieren en el derecho internacional categoría de *ius cogens*. Esto es quizá lo más importante. Afirmarlos y defenderlos porque están ahí y porque ellos, a despecho de todas las teorizaciones, se mantienen y se incrementan. Esto no impide por cierto buscar una fundamentación, aun cuando sólo sea relativo, desde un plano teórico o filosófico. Pero creemos que no debe descuidarse su desarrollo histórico y su vigencia social.

Problemas latinoamericanos

LEOPOLDO ZEA
Universidad Nacional Autónoma de México

FRANCISCO MIRO QUESADA EN LA FILOSOFIA
LATINOAMERICANA

A Francisco Miró Quesada lo conocí en un invierno de 1946. La Carta de Presentación para este encuentro la había enviado, previamente, ese gran maestro latinoamericano que fue el argentino Francisco Romero. A mi paso por el Perú ya había visitado la Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile. Me faltaba el resto de la América Latina en la búsqueda de material para un libro sobre las ideas de esta región. Desde mediados de 1945 había iniciado éste que sería fructífero peregrinaje por la América Latina, previo medio año en las bibliotecas de los Estados Unidos, hurgando sobre el material que me permitiría hacer el trabajo. Lo importante era ahora el contacto vivo, humano, con los hacedores de muchas de esas ideas y el origen de lo que ahora llamamos sin rubor ni complejos, filosofía. Encuentro vivo con personas preocupadas por esta nuestra realidad y sobre el sentido de la misma en relación con lo universal sintetizando su sentido. Partía de mi libro *El Positivismo en México*, pero buscando ahora en el resto de la América Latina sus expresiones. Pero fue algo más, el libro que resultó de esta investigación y lo que mi maestro José Gaos captara como el “inicio de una auténtica filosofía latinoamericana”, que la concepción de la historia expresa en las ideas estudiadas se hacía patente. Sentido que daban, no sólo los libros consultados en las bibliotecas, sino las personas animadas por una pareja preocupación, el querer saber qué es esta región de la tierra y qué relación guarda con el resto de la misma. Ya me había encontrado, entre otras personas, con Francisco Romero y su hermano José Luis, con Arturo Ardao, con Joao Cruz Costa y otros muchos a los que se sumarían

otros más a partir del Perú. De aquí surgiría una especie de hermandad, de solidaridad, cada vez más amplia, que iría funcionando con precisión en tareas que iban a presentarse.

Mi encuentro con Francisco Miró Quesada en ese invierno austral de 1946 lo ha descrito él mismo en su primer libro sobre la filosofía latinoamericana: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, publicado en 1974, formando parte de una Historia de las Ideas Contemporáneas en América que ha ido publicando el Fondo de Cultura Económica. “Desde ese momento —escribe Miró Quesada— comenzó una vigorosa polémica entre nosotros. Porque este primer contacto nos hizo tomar conciencia de que nuestra concepción de lo que debía ser la filosofía latinoamericana difería de manera irreconciliable. Para él, la única manera de hacer filosofía auténtica en América Latina era meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial. Para mí, la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica actual y tratar de hacer aportes interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes. A él le interesa la historia de la lógica en América Latina, a mí me interesaba el conocimiento de la lógica; a él le interesaba la historia del positivismo en nuestra realidad, a mí me interesaba saber si el positivismo era una doctrina verdadera o falsa; a él le interesaba descubrir el ser profundo del hombre latinoamericano, a mí me interesaba saber lo que era el hombre fuese cual fuese la región que habitara. No había contacto posible”. “Sin embargo, la actitud y trayectoria de Zea me interesaba. Había tal vigor en sus convicciones que me impresionaba. Por otra parte, lo que decía sobre el hombre americano y su actitud frente al occidental era completamente inteligible y, en términos generales me parecía cierto. La discrepancia comenzaba a presentarse más como discrepancia sobre definición de conceptos que como desacuerdo sobre contenidos y resultados cognoscitivos”.

Así pasaron los años y con ellos nuevos encuentros, dice Francisco Miró Quesada. Nos “interesábamos cada vez más por la obra del otro y comenzábamos a comprender que, después de todo, cada uno tenía razón a su manera”. Había algo de unidad esencial que resolvía las discrepancias. “Porque a pesar de todas nuestras divergencias había algo que nos interesaba apasionadamente a ambos y que nos colocaba en el centro de nuestros afanes: *la autenticidad filosófica*. Tanto Zea

como yo queríamos hacer *filosofía auténtica*. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros diferente. Pero la meta era la misma: hacer *filosofía auténtica*, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosófico vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando los medios intelectuales disponibles”.

Con estas últimas palabras tocaba Miró Quesada el meollo de las supuestas diferencias, las cuales, lejos de serlo, eran expresiones complementarias del auténtico quehacer filosófico. La filosofía, a lo largo de su historia, ha partido siempre de la propia e ineludible realidad, la propia de los hombres concretos que han hecho la filosofía. Todos ellos se han enfrentado a los problemas propios de su realidad, tratando de darles soluciones permanentes universales. Y en este enfrentarse a tales problemas se han visto obligados a afinar, dar mayor precisión a tal conocimiento, ya que de esta forma se alcanza mayor eficacia. Filosofar no es imitar, no es repetir discusiones de este o aquel filosofar, tampoco es glosar, comentar otro filosofar, sino hacer lo que este filosofar ha hecho, enfrentar la realidad para transformarla y ponerla al servicio del hombre y con el hombre al del espíritu que de él emerge cuando la realidad es domada y permite la libertad que ha sido pasión ineludible de todo auténtico filosofar. Pero filosofar bien, cada vez mejor, afinando los instrumentos del propio conocimiento para que éste pueda dar origen a una acción más eficaz para el logro de la siempre buscada libertad que da sentido a lo humano.

A partir de una supuesta confrontación, Francisco Miró Quesada ha ido rebasando el falso problema respecto a si el filosofar es reflexionar sobre la propia y concreta realidad o abstraerse de ella para reflexionar sobre los que se consideran los grandes problemas de la filosofía. Ya que estos problemas han surgido, precisamente, del reflexionar sobre la realidad concreta, buscando soluciones definitivas o parciales. Reflexionar sólo sobre lo reflexionado, sin que esta reflexión tenga que ver con la problemática propia, sólo puede originar formas de subordinación, de dependencia en relación con una filosofía que, por diversas causas, ha rebasado a sus creadores y a sus problemas originales, transformándose en indiscutible arquetipo de un filosofar que no es ya filosofía al no enfrentar problemas sino simplemente dictar supuestas soluciones. Sobre el supuesto filosofar de lo cotidiano, parece estar el su-

puesto filosofar auténtico de lo universal. Lo universal que por abstracto no parece tener punto de partida, aunque la historia de la filosofía muestra todo lo contrario. En esta historia, historia aún no hecha o terminada respecto al filosofar en Latinoamérica, podría encontrarse la clave de la autenticidad o inautenticidad del filosofar en esta región.

Francisco Miró Quesada se lanzó, acaso sin proponérselo, tratando de cotejar lo supuestamente auténtico, de lo inauténtico a la historia de nuestro filosofar. “Rápidamente —nos dice— fui conociendo a las principales figuras filosóficas de mi generación en los países de América Latina”. En todas partes el mismo afán, en todos ellos la misma hambre de autenticidad. Era pues indudable que el problema de nuestra realidad fuera un problema constitutivo del filosofar latinoamericano, porque nuestro afán de autenticidad quería decir que dudábamos de nuestro ser y frente al ser de los pensadores occidentales. Querer ser auténtico significaba haber ya formado un proyecto sobre la manera de cómo debíamos ser nosotros mismos y este proyecto influía de manera decisiva en todas las manifestaciones de nuestro filosofar”.

Francisco Miró Quesada ha ido, así, cavando más hondo y en esta hondura sacando a flote las raíces del peculiar filosofar latinoamericano que pareciera situado en las antípodas del filosofar europeo, aunque en realidad el uno y el otro no son sino expresión de la diversa realidad a la que se ha enfrentado la filosofía. Los filósofos europeos no parecen haberse planteado antes de ahora los problemas de identidad que se plantea el filosofar latinoamericano. Los hombres que han hecho esa filosofía se consideraban simplemente lo que son, hombres reflexionando. Ni siquiera se han planteado el problema de si estaban, o no, haciendo auténtica filosofía. Es natural ser hombre, como natural es que el hombre al reflexionar origine filosofía. El que algún profesor de filosofía, a posteriori, juzgase que esto o aquello era o no filosofía, les habría tenido sin cuidado. “Si esto no es filosofía, lo siento, pero no intento hacer filosofía sino simplemente resolver los problemas que me plantea mi realidad como ente que ha de vivir y ha de morir”. Y “si esto no es filosofía, peor para la filosofía”. El filosofar es sólo un instrumento para enfrentar la realidad y buscar soluciones a los problemas que plantea la misma. “Los filósofos europeos habían ‘filosofado de manera ingenua’, teniendo la seguridad absoluta de que estaban haciendo verdadera filosofía, más aún, de que estaban haciendo *la filosofía*”, dice Miró Quesada. A estos filósofos no les pasaba lo que a aquel per-

sonaje del teatro romántico que decía “marchar a la guerra de treinta años”. Simplemente estaban reflexionando, como reflexiona todo hombre, tratando de hacerlo cada vez más hondamente, sobre los problemas de la propia realidad. No les interesaba saber si estaban o no haciendo verdadera filosofía, ni menos aún, la filosofía por excelencia. Esto se daría por sí solo, como se hizo realidad la guerra de los treinta años que sólo a posteriori pudo calificarse como tal.

¿Qué pasa entonces con el filosofar latinoamericano? ¿Por qué a éste le preocupa hacer auténtica filosofía? Por algo simple, por algo que no le ocurre al filósofo europeo; el latinoamericano ha tomado conciencia de su peculiar modo de ser, su relación de dependencia con los creadores precisamente de ese considerar filosofar por excelencia, esa Europa y los europeos. Conciencia de haber sido, hasta ahora, reflejo, remedo, mala imitación de otro filosofar que no enraiza en esta su extraña identidad que de esta forma toma conciencia de sí misma. “Querer filosofar auténticamente —dice Miró Quesada— en relación con la filosofía europea era enfrentarse a Occidente. Y este enfrentamiento no era sino la consecuencia del regateo que Occidente había hecho de nuestro ser latinoamericano, dado que, como consecuencia de la Conquista comienza a formarse nuestro ser histórico”.

Es éste, el meollo del auténtico filosofar latinoamericano, como también de todo filosofar auténtico que aspira a resolver los problemas del hombre concreto. El filosofar europeo, desde sus orígenes surgió en defensa de la identidad del hombre amenazado por la naturaleza y los otros hombres. Afirmación de identidad que en esta región de América ha alcanzado extraordinaria dimensión partiendo de la toma de conciencia de la relación de dependencia que implica para América y sus hombres el haber entrado en la historia y la cultura de otro continente y con ello la necesidad de afirmar la propia y concreta identidad que ha resultado del brutal encuentro, propio de la conquista y el coloniaje. Un filosofar, como todo filosofar que no está, ni puede estar reñido con la técnica propia del filosofar a partir de instrumentos más precisos en un conocimiento del que depende la afirmación de una identidad concreta y a partir de ella la universalidad de la misma como expresión del logos, que hace de los hombres hombres, además de razón palabra, esto es, instrumento de comprensión y diálogo, medio por el cual el hombre se hace comprender y comprende a los otros hombres originando la más auténtica de las universalidades, la que hace el hom-

bre concreto, parte ineludible del todo.

A partir de esta concepción Francisco Miró Quesada se pregunta por lo que parecía estar, irresolublemente, separado en un supuesto y auténtico filosofar, la propia toma de conciencia de la peculiar e ineludible realidad y el instrumento de este conocimiento y con él su afirmación para ampliar su eficacia. “Escribir sobre lógica moderna —dice—, aunque no se comenzara por hacer cosas originales o profundas, era brindar un poderoso método de análisis, era dar un paso hacia adelante en la preparación necesaria para ser capaz, luego, de filosofar auténticamente, de hacer contribuciones al gran mundo de la filosofía, desde nuestra propia circunstancia histórica. Negar la autenticidad de un filosofar técnico, que tratara de llegar al fondo mismo de la gran problemática filosófica clásica y actual, y que de allí emergiera como expresión del pensamiento latinoamericano en un momento de su trayectoria era inaceptable. Igualmente inaceptable era negar la importancia de meditar sobre nuestro propio ser, puesto que el denodado impulso hacia la búsqueda de un filosofar auténtico, derivaba, de manera directa, precisamente, de la condición única de nuestra condición de latinoamericanos”. “Ni yo podía negar esta vía hacia la autenticidad, ni Zea negar aquélla”.

Por supuesto que no, ya que son expresiones complementarias de todo auténtico filosofar. Enfrentarlas será hacer cualquier cosa menos filosofía. La filosofía contemporánea europea, si hemos de seguir buscando justificaciones externas para nuestro filosofar, lo hace ahora patente, entre otros, en un Habermas, un Derrida, un Apel, un Gadamer y otros. Lo inauténtico, lo no filosófico sería separar, amputar lo que es complementario. Tal es el pretender que un auténtico filosofar es el que se olvida de la realidad y se afina y afina hacia el infinito, sin más meta que esta afinación. Es como la técnica, que progresa, progresa y progresa, y en este progreso se va olvidando del hombre que lo hace posible, para culminar en la robotización de la tierra en la que los hombres están ya demás. Filosofar es pensar, pensar bien, lo mejor posible, pero siempre al servicio del hombre que utiliza este pensamiento, sin enajenaciones que lo subordinan a sus propias criaturas.

Es partiendo de una supuesta polarización del quehacer filosófico que Francisco Miró Quesada hace suya la doble dimensión de la filosofía. La dimensión que le da el ser un quehacer propio del hombre y

para el hombre, en la búsqueda de soluciones de los grandes y pequeños problemas, los grandes problemas de la metafísica y los supuestamente pequeños del quehacer cotidiano que necesita, también, de justificaciones, de sentido, del para qué y el por qué se hace esto o lo otro; del por qué y el para qué se quiere la eternidad propia de los dioses a sabiendas que se es perecedero. El por qué de una totalidad expresa en fragmentos que como un gran rompecabezas acaba mostrando la unidad de todos ellos. Francisco Miró Quesada publicó en 1974 su primer libro en este campo: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* y el segundo en 1981, con el título de: *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, libros en los que va mostrando lo que de unitario tiene este filosofar a través de sus diversas expresiones generacionales, y la autenticidad del mismo como expresión de una peculiar realidad; pero no tan peculiar que deje de ser propia del hombre en sus múltiples expresiones. Al iniciar el prólogo de su segundo libro escribe: "La idea de escribir un libro que muestre la existencia de una filosofía auténtica en América Latina, parece de fácil realización puesto que esta filosofía existe". La dificultad está en mostrar sus múltiples expresiones en las que la realidad alterna o se mezcla con los diversos métodos de su conocimiento. Con agudeza Francisco Miró Quesada va mostrando lo que de autenticidad filosófica tienen las expresiones que analiza en sus libros. Y en esta historia no desmerece el filosofar de esta región del que, en forma distinta se ha venido haciendo en Europa. Máxime que ese filosofar regional propio de esta América, asimila lo que de asimilable tienen para sus propias expresiones otras expresiones de este filosofar. No se pretende que este filosofar latinoamericano forme parte de la filosofía europea, se pretende algo más, mostrar que el mismo filosofar europeo es sólo expresión, parte del filosofar por excelencia, como lo es el de América Latina.

La filosofía en sus dos expresiones, sus dos caras, como conocimiento estricto de la realidad y a partir del mismo como acción sobre esa realidad en beneficio del hombre objeto y sujeto de la filosofía. Doble dimensión de un mismo filosofar originando instrumentos de conocimientos y de acciones que han de subordinar la realidad del hombre. Dimensión científica y la dimensión política que encontramos a lo largo de toda la historia de la filosofía desde los presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles y San Agustín hasta llegar a un Descartes, Kant, Hegel, Marx y las diversas expresiones del filosofar de los últimos tiempos en que se habla de compromiso y de liberación. Francisco Mi-

ró Quesada ha hecho suya esta doble actitud de comprensión y compromiso, rastreándola en el pensamiento de los que han venido haciendo la filosofía latinoamericana, una filosofía hecha por gente que lo mismo se ha expresado con la pluma que con la espada, posibilitando lo que la toma de conciencia de la realidad ha hecho patente.

Francisco Miró Quesada sin renunciar a su actividad como filósofo del conocimiento en sentido estricto ha actuado también como filósofo comprometido con ésta, nuestra ineludible y peculiar realidad. La rigurosidad del filosofar para mejor posibilitar el conocimiento de la realidad y su cambio. En un trabajo que publicó en 1964, *El Perú como doctrina*, dice Miró Quesada: “Uno de los grandes acontecimientos de la Cultura Occidental contemporánea ha sido el descubrimiento de que la palabra hombre no significa nada si no se relaciona con una situación determinada”. Esto es, no se debe hablar del hombre en abstracto, el hombre es un ente concreto y, como tal, el sujeto y el objeto del filosofar. Pero se ha olvidado esto, por ello “Se dosificó al hombre; más aún, se le transformó en una teoría, en un ente abstracto”. “En nuestra América Latina, la consecuencia inescapable de esta concepción fue la de creer que mediante el empleo de una ideología importada, creada con la intención de aplicarla a todos los países y a todas las épocas, por igual, se podrían resolver todos los problemas”. Por ello es menester una nueva praxis, que no puede consistir “en una declaración romántica de amor universal por todos los hombres”. Tiene “que ser una afirmación concreta, una afirmación que pudiera ser comprendida por todos los peruanos, que adquiriera su significación desde la situación misma de nuestra realidad humana”.

Problema central de la reflexión filosófica latinoamericana ha sido el de la identidad, el de captar la peculiar expresión de una humanidad de varias raíces étnicas y culturales que resultaran a partir del llamado encuentro de dos mundos; el encuentro de Europa y América y con América del resto de los pueblos no occidentales. Encuentro doloroso, brutal, pero del que surgió esta peculiar humanidad que ha venido siendo objeto de la reflexión filosófica latinoamericana. Una identidad que aparece polarizada en sus componentes, dividida, enfrentada, en sus partes. Simón Bolívar se preguntaba ¿Qué somos? ¿Indios? ¿Españoles? ¿Americanos? ¿Europeos? Una identidad presentada como disyuntiva, una identidad sobre la que habría necesariamente que optar, que elegir, como si tal cosa fuese posible.

Esta preocupación aparece en Francisco Miró Quesada en su trabajo sobre *El Perú, el Occidente y el Mundo*. El mundo, después de cinco siglos, se ha occidentalizado; pero este mundo no ha tenido que renunciar a sus propias expresiones culturales, a su propia e ineludible realidad y orígenes, a sus raíces. Raíces que están ya siendo objeto de extraordinaria atención, para afirmar, no para negar, la peculiar identidad de una América mestiza. El “descubrimiento de la autenticidad y fuerza de los valores autóctonos no significa negación de los valores occidentales”, dice Miró Quesada. “Significa llana y simplemente, que se ha aceptado, al lado del complejo occidental de formaciones y valores, un complejo de gran significación constituido por formaciones y valoraciones autóctonas. Este complejo es perfectamente compatible con el occidental, y es además complementario”. El perfil de la América Latina se va afirmando así, sin renunciar a ninguna de sus diversas expresiones dentro del complejo mundo que ha originado la expansión occidental. La presencia activa de otras expresiones del hombre y su cultura en el horizonte que originó esa expansión, está dando origen en nuestros días a problemas de identidad al mismo mundo occidental, problemas que antes parecían extraños para el reflexionar filosófico europeo y occidental.

No se trata, entonces de optar una parte frente a otra, sino de asumir, sin complejos de inferioridad, esa peculiar identidad que es propia de la América Latina en que se han dado encuentros étnicos y culturales extraordinarios. Y a partir de esta asunción, actuar con el resto del mundo en una relación horizontal de solidaridad y, no ya más vertical, de dependencia. Más que seguir diciendo que esta nuestra América es parte del Mundo Occidental, de la cultura europea, lo que hay que afirmar es que este Mundo Occidental y cultura europea son parte del mundo y cultura de esta nuestra América. La filosofía de Francisco Miró Quesada se ha venido orientando en este rico sentido sin que ello implique renunciar a un filosofar científicamente estricto; tampoco renunciar a la cultura europeo-occidental, sino por el contrario haciendo de esta cultura y su filosofar, parte ineludible de esta nuestra rica identidad y su no menos rica expresión filosófica.

MARIA LUISA RIVARA DE TUESTA
Universidad de San Marcos

FRANCISCO MIRO QUESADA, TEORICO DE LA
FILOSOFIA LATINOAMERICANA

El movimiento filosófico peruano tiene en Francisco Miró Quesada a uno de sus más destacados exponentes, no sólo por ser gran conocedor de las corrientes del filosofar actual sino porque ha contribuido como investigador serio a enriquecer nuestro patrimonio reflexivo con obras de carácter riguroso y sistemático sobre temas epistemológicos y lógicos. Su labor de difusión de sistemas y doctrinas filosóficas es ampliamente conocida, sobre todo en lo que respecta a la corriente fenomenológica y a la lógica simbólica. La epistemología de la matemática, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la ciencia y otras disciplinas se han visto enriquecidas con su obra escrita y su labor de enseñanza en nuestros medios universitarios.

De un lado se da en Francisco Miró Quesada esta obra de difusión estrictamente filosófica, situada dentro de la perspectiva clásica del quehacer filosófico y que él ha cumplido a cabalidad, de otro lado tenemos una producción orientada hacia el examen y la búsqueda de soluciones teóricas a los problemas de nuestra praxis política, es decir una realización como ideólogo (1).

El que su quehacer intelectual se haya venido desarrollando entre estas dos vertientes es de suyo significativo y nos permite calificarlo de filósofo o ideólogo, y esto, no porque él se lo haya propuesto sino porque el transcurrir histórico de nuestra filosofía y su autenticidad como pensador lo ha conducido a la realización filosófica desde ambas dimensiones. Y es que, hasta hace poco más o menos cuatro décadas, la filosofía era entendida como quehacer eminentemente académico, separado

formalmente del pensamiento político y social, que se inspiraba en conceptualizaciones o principios filosóficos para aplicarlos a determinadas coyunturas históricas, es decir para resolver problemas de la realidad. Se trataba, pues, de dos líneas de reflexión que actuaban paralelamente, sin reconocer su estrecha relación, y más bien en franco y abierto enfrentamiento, enfrentamiento que en el caso de filósofos como Francisco Miró Quesada queda disipado al asumir la doble tarea, y que en el plano del transcurrir histórico de nuestra filosofía significa, también, un esfuerzo de síntesis, que recoge en armoniosa simbiosis un momento de superación de nuestro filosofar, logrado a través de una reflexión que reconoce como una nota característica, genuina y original, el hecho que en América, siempre, las ideologías estuvieran estrechamente vinculadas a los horizontes de influencias filosóficas.

Consideramos, sin embargo, que se da una tercera dimensión en nuestro pensador, que es la que responde a la necesidad de hacer desde América y con motivo de América una auténtica reflexión filosófica y desde esta perspectiva debemos referirnos, en forma concreta, a su contribución latinoamericana.

Francisco Miró Quesada ha escrito dos obras ampliamente conocidas: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (2) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (3). Igualmente, ha contribuido con diversos ensayos y artículos sobre la filosofía en nuestra América —de los que nos ocuparemos en la segunda parte de este trabajo—.

En la presentación de este estudio sobre su reflexión latinoamericanista, hemos considerado pertinente, en primer lugar, presentar, en apretada síntesis, las ideas contenidas en estas dos obras. Debemos aclarar que, en sí mismas, constituyen resúmenes históricos del proceso filosófico en nuestro continente y permiten un conocimiento esencial de las ideas de nuestro autor en lo que respecta al análisis interpretativo del proceso que conduce a la formación de lo que él denomina “tercera generación” de filósofos y a su toma de conciencia de una nueva forma de filosofar sobre nuestra propia realidad. Ambas obras se dan intrínsecamente unidas; en la primera se ocupa de “los patriarcas” y de su proyecto de un filosofar auténtico, proyecto que influye fundamentalmente nuestro proceso filosófico hasta presentarse el momento de su bifurcación en filósofos “afirmativos” y “asuntivos”; y en la segunda se ocu-

pa, principalmente, de los logros realizados por los filósofos que denomina asuntivos.

I) Despertar, proyecto y realización del filósofo latinoamericano

Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano

Se trata de una publicación un tanto tardía ya que fue escrita en 1956, cuestión que hay que tener muy en cuenta para su ubicación en el desenvolvimiento de la problemática de la filosofía latinoamericana y su ulterior producción. La obra está constituida por tres secciones, ocho capítulos y treinticinco subcapítulos, aparte del prólogo.

En el prólogo relata Miró Quesada su encuentro en Lima, en 1946, con Leopoldo Zea. Sus concepciones, acerca de lo que debía ser la filosofía latinoamericana, que diferían de manera irreconciliable, origina una vigorosa polémica. Para Zea "la única manera de hacer filosofía era meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial". Para nuestro autor "la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actuar y tratar de hacer aportaciones interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes" (pp. 7-8).

A pesar de las divergencias, en ambos se da una misma obsesión y un mismo afán: el de ser auténticos filósofos, es decir ser capaces de pensar y repensar por cuenta propia y tratar de encontrar soluciones, con esto harían "una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles" (p. 9). Este afán de veracidad era revelador de la conciencia angustiada frente a la disciplina y al hacer filosófico; ambos tenían conciencia de que nuestro "filosofar había sido un mero 'reflejo' del europeo y querían que dejara de ser reflejo para transformarlo en irradiación propia", y agrega "Sólo así podríamos librarnos del 'complejo de inferioridad' característico del latinoamericano frente a la cultura europea" (pp. 10-11).

Comprendí entonces, dice Miró Quesada, la justificación y el sen-

tido de esta posición latinoamericanista. "Se trataba de algo tan importante, tan característico de la cultura latinoamericana, tan fecundo para nuestra creatividad filosófica, que era imposible no sentir la tentación de analizar e interpretar el proceso" (p. 11).

El análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada abarca tres generaciones de filósofos. Conviene indicar que la tercera generación, o sea la última, es aquella que fluctuaba entre los treinticinco y cincuenticinco años al momento de escribir la obra.

En la Primera Sección: "El problema de la filosofía latinoamericana" se aborda el análisis del proyecto de un filosofar auténtico (Cap. I). El surgir de la filosofía en nuestro continente se debe a un acto de 'inseminación artificial' de una tradición extranjera. *La gran ruptura* se produce cuando América al romper con la metrópoli se ve obligada a cortar con lo que hasta entonces había constituido su tradición cultural. Se encuentra así ante la imposibilidad de filosofar por cuenta propia por carecer de antecedentes filosóficos genuinos y originales. Abruptamente se produce un fenómeno específicamente americano: unos cuantos hombres intentan repentinamente pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante. Son los llamados 'patriarcas' de la filosofía latinoamericana, o primera generación de filósofos. Su rol histórico consistió en difundir la filosofía desde fines del siglo pasado y principios del presente. Ven a la filosofía como un *non plus ultra* y enseñan a los grandes maestros de la filosofía occidental (Bergson, Croce, Nietzsche, los neokantianos, la historia de la cultura, Eucken y Simmel). En este quehacer experimentan la *vivencia del desenfoque* de nuestro estado cultural que atribuyen a dos limitaciones básicas: *falta de perspectiva histórica* y *de formación humanística* lo cual los conduce a considerar que para una cabal comprensión de su contemporáneo europeo les es indispensable instalarse con plenitud en la corriente histórica occidental y deben recuperar las formas educacionales humanísticas también abandonadas al producirse la ruptura con la tradición cultural. Procuran así una *recuperación anabásica*, es decir crear las bases culturales y el instrumento intelectual adecuado para hacerlo todo desde el principio. Esta recuperación de las bases mismas de la cultura occidental: *instalación en la historia y tecnificación humanística* origina el *proyecto latinoamericano de filosofar como decisión de hacer filosofía auténtica*. Por otro lado, en su interior, el

proyecto implicaba la fe de poder superar una 'malformación intelectual' y la duda de que debido a ello no se pudiera llegar nunca al nivel de la autenticidad filosófica. Igualmente, se daba instalado en el proyecto un elemento fundamental consistente en un sentimiento de subordinación del americano frente al pensamiento europeo; este *complejo de inferioridad* ha de matizar e iluminar todos los momentos del proyecto y del proceso que ha de afectar a nuestra filosofía, y a su vez explica la *labilidad ontológica* de nuestros filósofos. En el hecho de consistir el proyecto en "ser como" alguien, en llegar a ser "como otro", el situarse en un plano de inferioridad y de insuficiencia permite afirmar que el ser del filósofo latinoamericano es un ser lábil, un ser que fluctúa entre la plenitud y la insuficiencia, oscila entre el entusiasmo de la próxima realización y la desesperanza de llegar a la meta.

Desde un punto de vista generacional, los patriarcas (Korn, Vasconcelos, Deustua, Ingenieros, Vaz Ferreira, Medina) constituyen el proyecto; los forjadores, segunda generación (Romero, Ramos) asumen la continuidad del proyecto aceptando en su presente el sentimiento de inferioridad frente al pensamiento europeo, pero trasladando la solución al futuro (a la tercera generación). Realizan un admirable esfuerzo recuperativo al establecer su tarea: preparar el terreno, formar a las nuevas generaciones para que ellos puedan completar el gran movimiento iniciado. La responsabilidad recae así en la generación joven, que comienza a hacerse sentir con intensidad creciente por las décadas del cincuenta a sesenta y que es la que verdaderamente ha modelado el carácter de la filosofía latinoamericana ya que continúa el movimiento de recuperación iniciado por los primeros discípulos y se diferencia de ellos en que trata de llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Hacer filosofía significa para ellos llegar a pensar por sí mismos los grandes temas del filosofar occidental. Significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno. Por eso, dice Miró Quesada, la originalidad del filósofo latinoamericano se concibe como la culminación de un largo proceso asimilativo, como el resultado personal inevitable a que tiene que llegar quien ha comprendido hasta sus últimos fundamentos el pensamiento filosófico en su expresión histórica para llegar a descubrir su propio camino.

La Segunda Sección: "La bifurcación", está dedicada al estudio del fenómeno de la bipartición de la tercera generación en dos grupos antagónicos. Partiendo de la consideración de que el filósofo joven es

un hombre que experimenta la vivencia de la labilidad en forma 'punzante' tiene que decidir si deben aún permanecer en la condición de epígono, asimilando el pensamiento occidental y preparándose para comprenderlo hasta sus últimas sedimentaciones o si tiene que empezar a hablar por sí mismo. Tiene por lo tanto, dice nuestro autor, que hacer una gran elección sobre sí mismo. La situación problemática que conduce a la tercera generación a elegir una respuesta (Cap. II), ha originado la bifurcación del quehacer filosófico latinoamericano en tanto la situación de tensión producida por la exigencia "extrínseca" de hacer filosofía auténtica los conduzca a: *la respuesta afirmativa que es conquista de la autenticidad* o *la respuesta asuntiva que es perderse en la teoría*. La respuesta afirmativa asume a su vez dos posiciones: de afirmación inmediata, en cuanto considera que ha llegado el momento de las posibilidades creadoras y de afirmación mediata, en cuanto piensa que se pueda hacer filosofía auténtica, pero no ha llegado aún el momento. En términos generales para el grupo afirmativo la autenticidad de nuestro filosofar no puede darse en un filosofar a la europea, sino que debe hallarse en un tipo de filosofar diferente. Con esta consideración se aparta de la línea general del movimiento recuperativo y son ellos los que dan lugar a la bifurcación. La respuesta negativa, corresponde a un grupo más numeroso de filósofos, y consiste en asumir los valores de la filosofía europea, poniendo el sentido de la autenticidad en la creación de ideas originales en el tratamiento de los grandes problemas del pensamiento occidental. Para ellos es aún necesario seguir el camino de formación impuesto por la generación forjadora ya que la recuperación no ha concluido todavía.

El grupo que asume la actitud afirmativa es poco numeroso, pero compacto y unitario, ha ido modelando su esencia (Cap. III) en México y caracteriza a la joven filosofía mexicana en una actitud coincidente con la actitud general de ese país de afirmación de sus más profundas esencias. *La actitud "afirmativa" como producto de la filosofía mexicana* es consecuencia de una línea de pensamiento que proclama que sólo la meditación sobre la propia realidad puede producir la autenticidad filosófica. Esta original concepción se debe a que la filosofía mexicana ha pasado por el *punte del historicismo* español y en especial por la influencia personal que ha ejercido el maestro José Gaos. En efecto, los principios del historicismo, que señalan que no hay una filosofía mejor que otra y que toda filosofía es relativa a su circunstancia histórica, fundamentan el análisis de la realidad mexicana, más aún, la

realidad es la que origina las situaciones de donde se derivan los verdaderos problemas y el esfuerzo por resolverlos, con sentido directo y concreto es, justamente, lo que habrá de producir soluciones filosóficas auténticas. Establecida esta relación entre el pensamiento y la 'circunstancia', la meta del movimiento filosófico mexicano se constituye en el 'hombre mexicano' en tanto entidad histórica, es decir en tanto ser que se constituye en un tiempo y en una región dados. Se elabora entonces, con gran energía y con profundo sentido histórico, un movimiento de *recuperación vernacular* con el objeto de instalarse en la historia de su propio pensamiento. Se empieza por elaborar la historia del pensamiento mexicano y se culmina por abordar, a través de la colección "México y lo mexicano", dirigida por Leopoldo Zea, todos los grandes temas de la cultura mexicana. Esta recuperación vernacular obtiene prontamente una pauta para interpretar el sentido del movimiento filosófico en México y en América Latina: la filosofía positivista se había puesto al servicio de nuestra realidad, el sentido de la filosofía ha consistido en ser aplicada como un instrumento para la comprensión y la justificación de la realidad, debemos, por lo tanto —dicen— hacer lo que, siguiendo un hondo instinto, hicieron nuestros antecesores positivistas: debemos echar mano a los sistemas filosóficos europeos más adecuados para ser adaptados a nuestra realidad. Consideran así que deben hacer uso del historicismo y del existencialismo, de este último en cuanto permite plantear el problema del ser del mexicano iniciado con la revolución de 1910, cuando las grandes masas cuyo ser había sido fijado al mínimo nivel se convierten de factor marginal en factor principal de la vida mexicana, lo que obliga a interpretar el dinamismo histórico que conduce al pueblo mexicano hasta la presente situación y es el existencialismo, en el plano ontológico, el que les permitirá plantear sobre bases verdaderamente filosóficas "el problema del ser del mexicano, cuyo esclarecimiento habrá de revelar el sentido último del gran movimiento histórico que empieza en 1910, y que se incuba desde el momento mismo en que el conquistador español pone pie en tierra americana y que caracteriza e informa toda la vida del México contemporáneo" (p. 104). En la *conquista de su propio ser* ha encontrado el grupo afirmativo la solución al problema de un filosofar auténtico y el filósofo, en tanto asume su situación histórica concreta, se ve impedido a tener que revelar a la comunidad mexicana su propio ser y la elección de su destino. Aparece así la idea de la *filosofía como responsabilidad* y la del ser del filósofo como comprometido con una circunstancia concreta, con una realidad, ante la cual

ya no puede permanecer indiferente. Todo lo dicho sobre México puede aplicarse a Latinoamérica: "Ser filósofo latinoamericano significa tener el coraje suficiente para revelar a la conciencia de sus contemporáneos cuál es el destino de América Latina" (p. 106).

La actitud del grupo asuntivo es expuesta en la "Fascinación del problema" (Cap. IV). Su posición es el resultado de la tensión de dos exigencias contrapuestas: de creación auténtica y de formación suficiente. Se da en ellos un *renunciamiento ambiguo* en cuanto renuncian a la creación de una filosofía auténtica, pero no renuncian a obtener una formación suficiente, por eso siguen compenetrándose y produciendo dentro de las teorías occidentales. Con esta actitud postergan temporalmente la creación y avanzan hacia la autenticidad, en razón de la dificultad propia a la recuperación y ante el reconocimiento de que las circunstancias culturales no están aún logradas. Consideran que la filosofía es exigencia, esfuerzo, constancia, renunciamiento y trabajoso proceso de formación. Por eso la trayectoria de la tercera generación es *una larga y dolorosa ascesis* de estudio intensivo, dominio de textos clásicos y modernos, conocimiento de idiomas, manejo de técnicas, es decir dominio cabal de la temática filosófica para poder entrar a la creación verdadera. Desde estos supuestos para el pensador del grupo asuntivo lo valioso son los grandes temas de la filosofía occidental porque portan una significación inmanente desligada de la circunstancia que los produjo, con lo cual están inscritos en una concepción opuesta al historicismo y por lo tanto al grupo afirmativo. En efecto, las actitudes de los dos grupos de la tercera generación revelan dos concepciones antagónicas de la filosofía. El grupo asuntivo considera a la *filosofía como vocación desinteresada*, como un fin en sí mismo, con valor suprahistórico e intrínseco. Su realización, o el vivirla plenamente, nada tiene que ver con la realidad ni con su medio y aunque no se obtengan resultados prácticos con ella, o no se logre aplicarla a una realidad, vale la pena filosofar. Si sólo se persigue a través de ella actuar sobre la realidad, o la adquisición de una forma de conocimiento, se la viola, se la desfigura, y se la reduce a una disciplina bastarda y secundaria. Esto no quiere decir que el filósofo del grupo asuntivo no se muestre frente a su medio con profunda inquietud, lo que sucede es que para él la filosofía no puede quedar reducida a ocuparse de temas circunscritos a la problemática de su propia circunstancia histórica, ya que el estudio y el tratamiento de los temas puros, el entrenamiento en la especulación del tema abstracto prepara para el tratamiento de los

temas concretos con resultados más profundos y duraderos que el pensamiento empírico e, incluso, científico. Por otro lado, considera que en Latinoamérica el pensamiento, expresión suprema de la realidad histórica, está llamado a un gran destino y que su decisión está dada al contribuir, desde una posición que considera más concreta y realista, al crecimiento y a la maduración de ese pensamiento. En conclusión, la verdadera responsabilidad del filósofo latinoamericano, según el grupo asuntivo, consiste en “trabajar intensamente en filosofía, sumirse apasionadamente en los abismos de la teoría pura, incrementar incansablemente la asimilación de ideas y teorías y acercarse cada vez más a la creación auténtica” (p. 118).

La Tercera Sección: “Verificaciones. La generación forjadora” procura la comprobación del proceso de la filosofía latinoamericana en un retroceso a la segunda generación. Se interpreta la obra no escrita y escrita de Francisco Romero (Caps. V y VI), *el forjador* más caracterizado del movimiento histórico cultural que Miró Quesada ha denominado el “proyecto latinoamericano de filosofar”. Fue el primero en adquirir conciencia del proyecto viviéndolo con mayor claridad e intensidad al situarse en el plano latinoamericano desde donde ejerció, tanto en el trato personal como a través de su correspondencia, una influencia que abarcó las tres generaciones y cuya motivación primordial fue realizar la filosofía latinoamericana. Su manera de verla *como realidad viva e interconexa* parte de la convicción de que en nuestro continente existe un movimiento filosófico que se da en términos de comunidad, como un todo orgánico, en el que las diversas partes se complementan funcionalmente, razón por la cual Romero consideró imprescindible determinar el contenido y la dirección del movimiento. Desde esta perspectiva su influencia ha contribuido a delinear los principales caracteres de un tipo de filosofar latinoamericano que ve a *la filosofía como actualidad, como maduración y como verdad*: actualidad como orientación hacia Europa y apertura a la contemporaneidad; madurez como impulso hacia la recuperación de la tradición histórica en la dinámica del filosofar; y verdad como convicción de la validez suprahistórica de determinadas verdades filosóficas, o por lo menos de la necesidad de perseguir un ideal de validez suprahistórico para dar sentido a toda actividad filosófica. Desde esta perspectiva es un clásico representante del grupo asuntivo, pero también tuvo puntos de vista personales sobre la filosofía latinoamericana que Miró Quesada destaca por no haber obtenido de Romero una conveniente difusión escrita, y que

están referidos a la *filosofía latinoamericana como panoramicidad* y a la inescolaridad de nuestro pensamiento. La panoramicidad se constituye por la atención que el filósofo imparte a todos los temas y a los más variados autores de la filosofía occidental, se sitúa así en una perspectiva privilegiada de visión panorámica, lo cual le permite superar las graves limitaciones de regionalismo y dogmatismo que cercan al europeo. Consecuencia de esta panoramicidad es que en América Latina no existen “escuelas” filosóficas, y que cada pensador se siente, en relación a los principios de la teoría que ha escogido, libre y sin compromiso, dada la relatividad que presenta toda escuela por mayor que sea su importancia o el lapso de su apogeo.

En lo que respecta a la obra escrita de Francisco Romero, hay que tener en cuenta un doble *aspecto: recuperativo* en cuanto la orientación hacia la contemporaneidad europea se extiende en su máxima amplitud con decisión radical de comprenderla a fondo, y *creador* en tanto que, pese a la tarea que como forjador se impuso de desarrollar una labor docente para que las futuras generaciones pudieran llegar a la creación auténtica, se da en su obra un pensamiento propio, una creación por sedimentación o filtración que permite hablar de una forma de creación del filósofo latinoamericano en el periodo recuperativo. Estas concepciones se encuentran en sus diversas obras en forma de capítulos, anotaciones o meras apuntaciones, para culminar en su *teoría del hombre*, obra donde su pensamiento llega a la verdad y a la maduración y donde el estilo didáctico “de luminosa y sobria calidad” se da en un sólido y estructurado nivel de fundamentación histórica.

Observa el autor, en el capítulo “Algo sobre estratigrafía peruana” (Cap. VII), que en nuestro país se presenta inmediatamente después de Deustua una generación que obliga, por la índole de su participación en la formación, marcha y realización del proyecto, a ser generalizada como dos subgeneraciones de la segunda generación. En la sección “Patriarcas, polígrafos y estructuradores” establece que inmediatamente después de Deustua se presenta el primer substrato cuyos componentes no son aún filósofos, son más bien hombres de letras, ensayistas o “polígrafos” que abordan innumerables temas con aliento filosófico y sólo en algunas oportunidades escriben sobre asuntos estrictamente filosóficos, pero acusan clara conciencia del desenfoque, conocimiento directo de los textos europeos y una cierta originalidad. Esta generación de polígrafos tiene tres miembros principales: Francisco García

Calderón, Víctor Andrés Belaunde y Oscar Miró Quesada. El segundo substrato, o generación estructuradora, es más semejante a la segunda generación tal como se da en México o en Argentina, está constituido por gente mucho más especializada en filosofía que la del substrato anterior, tienen clara conciencia del proyecto, de la necesidad recuperativa tanto histórica como humanística, y su originalidad es consecuencia de la asimilación directa del pensamiento de los más representativos filósofos europeos. Con ellos comienza la filosofía en el Perú como movimiento organizado, siendo Julio Chiriboga, Honorio Delgado y Mariano Iberico sus más caracterizados representantes.

A ambos substratos de pensadores dedicó Miró Quesada interesantes estudios monográficos, cuyo núcleo básico está orientado a demostrar el significativo aporte de cada uno de ellos al proyecto de un auténtico.

La obra que venimos reseñando finaliza con Leopoldo Zea y el "Hiperión" (Cap. VIII). Zea es el hombre de la tercera generación que mejor representa la respuesta afirmativa a la exigencia de su circunstancia histórica. Toda su obra se desarrolla con la seguridad interior de quien asume que le ha llegado el momento de filosofar auténticamente. La exigencia de creación filosófica, ante la que se enfrenta el filósofo joven, ha sido resuelto por Zea en la revelación de la propia realidad, pero "para alcanzar el sentido profundo de una realidad referida a su circunstancia es necesario seguir los hilos de cuya textura está constituida dicha circunstancia" (p. 209), en consecuencia *la vía de la historia* es la única que permitirá alcanzar los "penetrales" de la realidad. Dentro de estas consideraciones generales la labor de Zea se desenvuelve con conciencia histórica y en etapas de penetración previamente establecidas: se inicia con estudios sobre historia de las ideas, desde la Colonia hasta nuestros días, que le permiten revelar el sentido de nuestro desarrollo filosófico e ideológico y que sería el de haber estado siempre vinculado a nuestra realidad. Descubre así que el estudio de nuestra realidad da sentido a un filosofar auténtico, lo que lo lleva a proclamar que *el llamado de la responsabilidad* del filósofo latinoamericano, que no puede ni debe eludir, es el estudio de nuestra realidad, para expresarla en logos, en razones, desde nuestra propia circunstancia. Estudios e investigaciones sobre aspectos vertebrales de la realidad mexicana y americana le dan la clara visión de la meta y el destino de "nuestra anhelada filosofía" en *América como revelación*, ya que

la revelación de nuestro ser, que es la del hombre americano, nos lleva necesariamente al interrogante central: ¿Cuál es nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos?, ¿Cuál es nuestro ser? Paralelamente e impulsado por su afán afirmativo Zea crea el grupo "Hiperión" dedicado a la tarea de analizar el sentido del ser del latinoamericano y del mexicano. Aparte de los trabajos publicados por Zea, se ocupa Miró Quesada de destacar el impulso que otros dos miembros: Emilio Uranga y Luis Villoro han sabido imprimir al grupo afirmativo.

Consideramos que de la apretada síntesis presentativa de esta obra es posible extraer el rigor estructural en que se desenvuelve la misma. Aparte de esta apreciación es conveniente observar que el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada permite valorar positivamente el sentido y significación de la trayectoria de nuestro quehacer filosófico, prestigia el ejercicio de la disciplina y justifica la decisión personal del filósofo frente a lo que considera su tarea auténtica. Es por esta última consideración, una obra de aliento para quien siente el imperativo de filosofar, sea desde el plano universal, que él llama asuntivo, o desde el plano concreto de nuestra realidad, que él denomina afirmativo.

Proyecto y realización del filosofar latinoamericano

Es al mismo tiempo que la continuación de la obra que acabamos de examinar, un estudio de la tercera y cuarta generación de filósofos quienes con su producción, cada vez más vasta y profusa, confirman la existencia de una auténtica filosofía. La obra está constituida por cuatro capítulos y quince subcapítulos, aparte del prólogo y la introducción. La reseña bibliográfica de esta obra, en razón de estar sujeta a la índole del análisis y estudio que efectúa Miró Quesada de cada uno de los filósofos seleccionados como paradigmas, nos obliga a presentarla en sus grandes lineamientos.

En el Prólogo señala, justamente, la finalidad principal de la obra: mostrar los aspectos creadores de nuestro pensamiento y que la filosofía latinoamericana ha alcanzado en todos los campos un empuje y una originalidad que le confieren innegable importancia internacional.

La introducción, denominada "Del proyecto a la realización", establece que el proyecto de los "patriarcas" se ha transformado en

realidad y que hoy día hay en nuestros filósofos una “naturalidad filosófica” apoyada por un sentimiento de la propia capacidad creadora que les permite hacerla con menos tensiones. En lo que se refiere a las diferencias que puedan establecerse entre la tercera y cuarta generación de filósofos, las distinciones son poco significativas ya que en cuanto al estilo y contenido no existe mucha diferencia entre una y otra, quizás un mayor rigor técnico y una mayor proporción de pensadores orientados hacia la filosofía analítica y filosofía política en la cuarta generación, debido en lo que se refiere a filosofía política a una mayor influencia del marxismo. Esto justifica la no distinción entre las obras de la tercera y de la cuarta generación que estudiará Miró Quesada.

El primer capítulo denominado “Problemas de método” establece en el capítulo inicial, en “Paradigmas”, la tesis de que la tercera generación ha sido capaz, en apreciable medida, de realizar el proyecto de hacer filosofía auténtica.

Para tal efecto mostrará que hay contribuciones significativas de un número apreciable de filósofos que están haciendo labor creadora, y por eso puede afirmarse con fundamento que se está realizando el proyecto de hacer filosofía auténtica.

No creyendo pertinente utilizar criterios de escuela, ni siquiera de tendencia, para calificar la excelencia o la nimiedad filosóficas, Miró Quesada recurre al criterio seguido por los historiadores de la filosofía, incluyendo en su horizonte a los pensadores significativos de todas las tendencias. Pero dentro de cada tipo de filosofar deberá seleccionar a los pensadores más significativos colocados bajo el criterio de autenticidad que puede aplicarse sin demasiado peligro de error: pensamiento a fondo, seguido hasta sus últimas consecuencias, tratamiento del problema utilizando los propios recursos, planteamientos, análisis y soluciones personales y, por último, el criterio del “propio parecer” del que hace el estudio.

Ante el número tan considerable de pensadores importantes, es inevitable la selección y ésta obligará a seleccionar dentro de cada rama o tendencia a unos pocos que serán considerados como *paradigmas*, es decir, en cada una de las tendencias o divisiones de la filosofía latinoamericana analizará los principales aportes de uno o más *paradigmas*.

En el subcapítulo "Clasificación" propone el siguiente esquema: filosofía de tendencia metafísica, filosofía de tendencia exegética, filosofía de tendencia analítica, filosofía del derecho, historia de las ideas y filosofía de lo americano, filosofía de la liberación, con lo cual la filosofía latinoamericana se irá captando en su actual hacerse, justamente, en aquello que la caracteriza como filosofía creadora.

El problema de la "Imparcialidad", subcapítulo tercero, de la exposición, es otro aspecto que examina. Frente a la observación de que la inclusión de ciertas obras en un texto de historia filosófica y la exclusión de otras, es ya una crítica, establece Miró Quesada que la razón humana dispone de criterios que permiten hacer una crítica valiosa reduciendo al mínimo la falta de objetividad y eliminando por completo la subjetividad, procurando apreciar en el autor estudiado: su conocimiento del tema, su seriedad en la exposición, su intento de fundamentación adecuada dentro de los marcos de su propia tendencia.

Considera Miró Quesada que la aplicación cuidadosa de estos principios metodológicos a los trabajos más significativos, dentro de cada una de las divisiones propuestas, y más aún si se limita a exponer de la manera más fiel posible, eliminando toda crítica, el pensamiento de los autores considerados le será posible demostrar en los siguientes capítulos la tesis que ha motivado la realización de su obra.

"El Ser, el Devenir, el Hombre", título del capítulo segundo, es la exposición del pensamiento de autores que considera paradigmática en relación a temas metafísicos.

1. El primer filósofo estudiado es Miguel Angel Virasoro (argentino) en una sección titulada "El abismo del ser". Ubicado como filósofo de la tercera generación. Su afán, más que de maduración y de perfeccionamiento, es la creación de un nuevo tipo de metafísica. Señala Miró Quesada, que en toda su obra "se nota ese compromiso consigo mismo de hacer filosofía auténtica, de contribuir al planteamiento, al análisis y, en lo posible, a la solución de problemas, mediante aportes personales de valor universal" (p. 38).

2. Renato Cirell Czerna (brasileño) es tratado por Miró Quesada en la sección "El idealismo en América Latina". Lo característico de su pensamiento se da en el hecho de una interesante evolución desde la

filosofía idealista hasta el marxismo. En su primera etapa se declara idealista, superada esta etapa, su marxismo se presenta con inesperados matices que acusan, justamente, las huellas de esa influencia idealista. La filosofía idealista de corte radical de Cirell Czerna, por ser uno de los aspectos más originales de su pensamiento, se constituye en el motivo del análisis que sobre este filósofo efectúa Miró Quesada.

3. Alberto Wagner de Reyna (peruano) es examinado en la sección "Retorno a las fuentes y originalidad". Para Miró Quesada, Wagner de Reyna es el filósofo de la tercera generación, que tiene mayor conciencia del destino recuperativo de América Latina. "Para él, la filosofía está en el trance imperativo de rescatar su tradición dentro de las circunstancias del momento histórico" (p. 52). La débil tradición filosófica y la dependencia que nuestra América ha tenido respecto de Europa nos obliga a evitar que Occidente piense esa tradición por nosotros, debemos, por lo tanto, reconquistar la tradición siendo menester ir a las mismas fuentes de manera inmediata y salvando los obstáculos que han impedido este empeño. El horizonte fundamental, donde se encuentran las raíces de la filosofía tomista, es la filosofía griega —raíces que Heidegger utiliza en un intento de superación de las limitaciones de la tradición metafísica de Occidente— y que para Wagner de Reyna, para quien el concepto de verdad orienta y da sentido a toda la historia de la filosofía —siendo Aristóteles el que le imprime forma definitiva a este concepto— se constituye en la única vía de profundización que puede permitir al pensamiento latinoamericano vivir auténticamente la tradición filosófica occidental y alcanzar la autenticidad creadora.

4. Mario Sambarino (uruguayo) es estudiado en la sección "Ambigüedad de la ética". La obra de este filósofo, para Miró Quesada, sigue caminos poco transitados por la tradición. Su método es dialéctico, sin embargo, y aunque lo emplee para hacer una serie de razonamientos de detalle para llegar a resultados concretos, no asume aspectos como el de la unidad de los contrarios o el de la negación de la negación. Se trata, pues, de un pensamiento dialéctico ajeno a las recetas académicas, que sigue un curso propio y que presenta un depurado rigor. Su obra principal, que es la que analiza Miró Quesada, es un intento de fundamentación dialéctica de la ética. Para Sambarino se abre la posibilidad de elaborar una ontología del ser del hombre, ontología presupuesta en la existencia del fenómeno ético, con pro-

fundas implicaciones gnoseológicas y metafísicas.

5. Emilio Estiú (argentino) es tratado en la sección "Arte, plenitud, liberación". Su pensamiento se desarrolla en una atmósfera ligera y sutil, alejada de la especulación. En su artículo "Arte y liberación" se refiere a la naturaleza óptica del ser del hombre y da la impresión de considerar que la libertad es la esencia del hombre, que constituye nuestro ser" (p. 70). La obra creadora de Estiú es fundamentalmente estética y no siendo la estética tema predilecto de los filósofos latinoamericanos de la tercera generación, su reflexión es única.

6. Juan Adolfo Vásquez (argentino) es objeto de la atención de Miró Quesada en la sección "La ontología como fundamento". Este filósofo ha recibido influencias dispares como la de Hartmann y la de Whitehead, pero no puede decirse que siga el pensamiento del uno o del otro, ya que persigue desentrañar el sentido profundo de la ontología y explora las posibilidades de aclarar sus conceptos y de ampliar su ámbito desde distintos puntos de vista. Como demostración del trabajo que realiza Vásquez, expone Miró Quesada el contenido de uno de sus libros más interesantes, *Ensayos metafísicos*, que reúne varios ensayos sobre temas ontológicos.

7. Ernesto Mayz Vallenilla (venezolano) es examinado en la sección "El ser, la nada, la existencia y el hombre". En el ámbito de la fenomenología y del existencialismo sitúa Miró Quesada la obra de Mayz Vallenilla, y es que, "bajo la influencia de Husserl y de Heidegger y de la filosofía de los valores, especialmente de Scheler y de Hartmann, nace a la vida filosófica en América Latina una verdadera pléyade de pensadores de la tercera generación. Hombres como Vicente Ferreyra de Silva, Euryalo Cannabrava, Carlos Cossio, Eduardo García Máñez, Juan Llambías de Azevedo, Eugenio Pucciarelli, Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Ernesto Mayz Vallenilla, Luis Felipe Alarco, Alberto Wagner de Reyna, Luis Villoro, etc., adoptan como instrumento de trabajo, de manera permanente o en alguna etapa de su desarrollo intelectual, la fenomenología, el existencialismo de Heidegger o la filosofía de los valores. Una gran mayoría parte de la fenomenología y culminan en el existencialismo de Heidegger, algunos desembocan en la filosofía analítica" (anglosajona) (p. 81). Lo revelador, al decir de Miró Quesada, es cómo se utilizan por la tercera generación ideas de Husserl

y de Heidegger para hacer planteamientos que rebasan los marcos conceptuales que los inspiraron, conduciendo el análisis por caminos independientes, hasta asumir posiciones diferentes.

De este selecto grupo de filósofos de la tercera generación, Miró Quesada elige a Mayz Vallenilla por considerar que en su obra se hace evidente este proceso característico del pensamiento latinoamericano: el de alcanzar contribuciones personales partiendo de las grandes corrientes de la filosofía occidental.

Mayz Vallenilla inicia su labor filosófica con un libro de carácter sistemático sobre la fenomenología de Husserl, luego pasa a la obra de Heidegger, y partiendo de sus ideas sobre el *Ser* y la *Nada* comienza a explorar, en base a ciertos aspectos de la obra kantiana, el concepto de la nada. Los conceptos personales de Mayz Vallenilla sobre la nada, rigurosamente ubicados dentro de sus supuestos conceptuales, son realmente originales. En lo que respecta a la filosofía del hombre, partiendo de Heidegger, desarrolla una teoría de la técnica que culmina en una original teoría humanista del hombre, en la cual Mayz Vallenilla inserta los desarrollos de la filosofía política. Su interés por la historia de las ideas y la filosofía de lo americano lo conducen a escribir ensayos sobre la esencia y sentido de nuestra realidad, con lo cual sigue el interés característico de una apreciable proporción de pensadores latinoamericanos de su generación.

8. Octavio Nicolás Derisi (argentino) es estudiado en la sección "Dios como supremo fundamento". Derisi asume nuestra alta tradición escolástica, desarrollada en la Colonia, y la eleva después de su caída en la etapa republicana donde a pesar de que no faltan pensadores católicos no se encuentran filósofos sistemáticos, y menos originales. Derisi sería consecuencia del movimiento que a partir de finales del siglo pasado realiza el pensamiento católico y que al tomar cuerpo se manifiesta de manera cada vez más perfilada entre los pensadores católicos de la tercera generación que han hecho obra importante como Antonio Gómez Robledo (México), Alberto Wagner de Reyna (Perú), Alceu Amoroso Lima (Brasil); entre ellos, Octavio Nicolás Derisi es el que ha realizado una obra más amplia y sistemática.

Desde el punto de vista del contenido teórico de su obra es un to-

mista, habiendo desarrollado de manera sistemática el pensamiento tomista, con lenguaje riguroso y pedagógico, siendo el pensador latinoamericano que lo expone de manera más completa.

En lo que respecta a su contribución original como pensador latinoamericano de la tercera generación, es interesante la polémica que sostiene contra la fenomenología, la filosofía de los valores, el existencialismo y el marxismo, enfrentándose, desde nuestra propia situación histórica, a la filosofía europea. Los fundamentos teóricos que utiliza para sus ataques son los de la filosofía tomista en su más pura expresión. Su crítica está orientada esencialmente al aspecto ético de las doctrinas, incluyendo también aspectos ontológicos y epistemológicos.

“Exégesis y creación”, título del Capítulo III, presenta la obra exegética realizada por algunos de sus más característicos representantes y que tienen importancia en el desenvolvimiento histórico de nuestra filosofía.

Miró Quesada mostró en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* cómo la tercera generación se bifurca en dos grupos: el afirmativo y el asuntivo. El primero, encabezado por Leopoldo Zea e integrado principalmente por el grupo “Hiperión”, sostiene que ya ha llegado el momento de hacer filosofía auténtica y que, incluso, ya ha comenzado a hacerse al haberse utilizado ideas europeas para ser aplicadas al manejo de nuestra realidad política y social. Para este grupo la autenticidad filosófica debe comenzar por el estudio de esa realidad, pues en ella adquiere sentido nuestro filosofar. Debe comenzarse así, por una interpretación filosófica de nuestro propio ser de latinoamericanos.

El segundo grupo, integrado en su mayoría por sudamericanos, considera que no ha llegado aún el momento de hacer filosofía auténtica porque el movimiento recuperativo iniciado por la segunda generación no ha llegado aún a su término. Consideran así que la exégesis filosófica debe ser el centro de sus actividades ya que es necesario recuperar la tradición filosófica que hará posible la creación auténtica, y contribuir de esa manera a enriquecer el acervo de la filosofía universal. “Trayectoria humilde y meta orgullosa, de agresiva autoafirmación. Tal vez por eso, la exégesis se va transformando en una hermenéutica creadora desde la que se manifiestan algunos de los aportes más originales del pensamiento latinoamericano” (p. 107). La exposi-

ción del aporte de filósofos, dentro de esta línea de reflexión, tiene gran importancia para Miró Quesada en cuanto permite comprender el sentido del proyecto del filosofar latinoamericano y la manera como, en la obra de los exégetas, se ha ido realizando.

1. Eugenio Pucciarelli (argentino) es examinado en la sección “Fidelidad interpretativa y concepción suspicaz de la filosofía”. Poseído enteramente por el ideal de recuperar la tradición filosófica en América Latina, señalada por Romero, dedica sus mayores esfuerzos a exponer con un rigor y una limpieza ejemplares la obra de los más importantes filósofos, desde Descartes hasta nuestros días. Al rigor y fidelidad en la exposición hay que agregar su ausencia total de dogmatismo, emergiendo de esta exégesis un concepto personalísimo de lo que es la filosofía. A través de su crítica implacable de los conceptos de filosofía que se suceden a través de la historia emerge, justamente, lo que, para él, es la filosofía. Igualmente es investigador del concepto de tiempo y la relación de las ideologías con los dinamismos sociales.

2. Danilo Cruz Vélez (colombiano) es materia de la sección “Denodado esclarecimiento del filosofar”. Lo principal de su obra se centra en la interpretación de ciertas expresiones señeras de la filosofía occidental, Descartes, Hegel, Nietzsche, Husserl y, sobre todo, Heidegger siendo ésta la vía donde se puede apreciar el aspecto creador que recorre su pensamiento para alcanzar su propia visión de la filosofía y su relación con la cultura.

“La historia de las ideas y el redescubrimiento de América”, es el título del capítulo IV, y final, de la obra de Miró Quesada. En él se refiere al final de la Segunda Guerra Mundial, y que culmina rápidamente en una filosofía de lo americano constituyéndose en una de las manifestaciones más características y originales del pensamiento latinoamericano.

Siendo, en verdad, un esfuerzo de pensadores de diversas nacionalidades, es Leopoldo Zea el primero que considera la importancia de coordinar estos esfuerzos en un *movimiento sistemático* con metas definidas. Parte de la convicción de que la mejor manera de hacer filosofía auténtica es utilizar el pensamiento filosófico para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social y esto, simplemente, porque la filosofía occidental, aunque en algunos

de sus aspectos presentaba una gran abstracción, había surgido como respuesta a problemas humanos reales y como intento de resolverlos. Por otro lado la historia de las ideas latinoamericanas muestra la originalidad con que se habían utilizado y aplicado las ideas filosóficas europeas, así, nuestras figuras más representativas, desde las postrimerías de la Colonia y durante el siglo XX, se sienten motivadas por la creación de un pensamiento propio, de una cultura original, motivación que se agudiza en el presente siglo y llega a su culminación al término de la Segunda Guerra Mundial.

La preocupación del latinoamericano por sus posibilidades creadoras es consustancial a su ser histórico. Por haber sido colonia, América Latina es considerada por la metrópoli como un ser secundario y, producida la Independencia, su condición de ex colonia hace que los países occidentales consideren nuestra realidad como una realidad disminuida, incapaz de alcanzar las cimas de creación y originalidad logradas por ellos. La historia nos ha colocado así como excéntricos, como marginales; esto hace que dudemos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades creadoras y así perdemos de vista lo que somos, no sabemos ya cuál es nuestro ser, qué cosa significa ser latinoamericano.

Desde que Leopoldo Zea inicia sus investigaciones, dice Miró Quesada, tiene una clara visión de la relación existente entre la historia de las ideas y la posibilidad de dilucidar el problema del ser latinoamericano. Comienza a investigar la historia de las ideas en México. Estudia el positivismo en México, luego en América Latina, incluyendo algunos aspectos del romanticismo.

El conocimiento adquirido en la historia de las ideas le permite ya comprender perspectivas y modalidades de nuestra historia que revelan aspectos constitutivos de nuestro ser. Culmina su labor, después de largos años de maduración, en la elaboración de una filosofía de la historia americana. Por otro lado, Zea comprendió que la tarea debía realizarse en equipo y aparte del grupo Hiperión, y para dar consistencia institucional al movimiento, funda el Centro de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, logrando en esta forma integrar un grupo selecto de investigadores dedicados, desde la década del cincuenta, al estudio de las ideas latinoamericanas.

Inspirados por ideales similares, paralelamente, surgen en América del Sur importantes historiadores de las ideas como Arturo Ardao en Uruguay, Joao Cruz Costa en Brasil, Gregorio Weinberg y Arturo Roig en Argentina, Ricaurte Solar en Panamá. Zea establece contacto con ellos y con los aportes de estos pensadores el movimiento de historia de las ideas en América Latina alcanza realmente una dimensión americana, ya que empalma con una filosofía de lo americano reforzándose mutuamente. Se descubre así valores que habíamos desvalorizado, intelectuales a los que antes no habíamos dado importancia, comprendemos que nuestra realidad, a pesar de lo que habían tratado de hacernos creer los dominadores occidentales, esta lleno de vigor, es hermosa, deslumbrante y así el panorama descubierto es un redescubrimiento de América.

1. Leopoldo Zea (mexicano) es estudiado en la sección "De la historia de las ideas a la idea de la historia". La trayectoria de Leopoldo Zea puede sintetizarse partiendo de la historia de las ideas para llegar a una filosofía de lo americano. Desde que inicia sus investigaciones comienza a desarrollar los primeros lineamientos de lo que él considera debe ser una filosofía latinoamericana auténtica o "filosofía de lo americano". La ampliación temática le ha permitido elaborar una filosofía de lo americano cada vez más completa y sistemática hasta alcanzar una madurez definitivamente manifiesta en *Dialéctica de la conciencia americana* y *Filosofía de la historia americana* y culminar en la filosofía de la liberación y del tercer mundo.

Leopoldo Zea es un humanista que considera que el ser del hombre consiste en la exigencia de realización de su valor intangible y absoluto, en el logro total de su plenitud, y por eso su pensamiento desemboca en la filosofía de la liberación. Su interpretación humanista del hombre y la historia de este hombre, es el horizonte desde el cual se desenvuelven sus teorías de la cultura de la dependencia.

2. Abelardo Villegas (mexicano) es examinado en "América Latina en la encrucijada". Abelardo Villegas es una de las personalidades más destacadas del movimiento que orienta Leopoldo Zea. Podría pertenecer a las últimas hornadas de la tercera o a las primeras de las cuarta generación. La historia de las ideas lo conduce desde el comienzo a una filosofía de lo americano y ésta desemboca, igualmente, en una filosofía de la liberación.

Hasta aquí la síntesis de las ideas esenciales contenidas en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* y en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Estimamos que el rigor estructural en que se desenvuelven ambos trabajos nos ha facilitado su presentación esquemática. Aparte de esta apreciación es conveniente destacar que el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada se describe e interpreta en tres significativos momentos: *el despertar, el proyecto, y la realización*, y donde el despertar y la realización giran en torno al proyecto de un auténtico y genuino filosofar latinoamericano. Este proyecto, en verdad, se constituye en el meollo fundamental, no sólo del proceso histórico que es descrito por Miró Quesada, sino de toda actividad filosófica actual y futura en nuestro continente.

Conviene recordar, al respecto, que el proyecto tiene un sector —el afirmativo—, que se inicia en el estudio de las ideas, que en su desenvolverse pasa por la filosofía de lo americano y culmina en la postulación de una filosofía de la liberación. La intervención y el aporte de Miró Quesada en este singular proceso de desenvolvimiento de la filosofía en América, es lo que queremos examinar en la segunda parte de este trabajo. Hemos podido constatar que hay un hilo conductor, en los diversos ensayos y artículos de nuestro autor, que vuelve una y otra vez a expresarse, en distintos momentos de su aporte como latinoamericanista y aun cuando cada uno de estos trabajos tiene una temática específica, sumamente importante y sugerentemente expresada, ese hilo conductor busca pronunciarse y definirse, desde su más íntima reflexión y profundo sentido racional, sobre la filosofía de la liberación.

II) *Filosofía de la liberación*

Sería rebasar los marcos del presente trabajo exponer en detalle cada uno de los ensayos, que en forma de ponencias o artículos, ha elaborado Francisco Miró Quesada y que nosotros hemos podido reunir con ocasión de este trabajo y tendremos que circunscribirnos a los lineamientos que reflejan el aporte y el dinamismo histórico de nuestro autor en relación con el de la filosofía latinoamericana, sobre todo en lo que respecta a la singular postulación de una Filosofía de la Liberación.

Nuestra intención es mostrar la continuidad y penetración en una temática que nuestro autor vislumbra como importante y significativo

en lo que podríamos llamar los albores de un proyecto de filosofar auténticamente latinoamericano, reiterar que una y otra vez, aun cuando esté refiriéndose a temáticas de otra índole, la reflexión sobre nuestra "liberación" aparece y se va haciendo en estas apariciones esencialmente consubstancial hasta adquirir un espacio singular y propio como expresión de la reflexión latinoamericana. Se trata, también, de un proceso en la evaluación de las ideas de Miró Quesada, proceso que intentaremos sintetizar en esta segunda parte y hacerlo explícito a nuestros lectores.

En "Impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana" (4), escrita en 1962, señala Francisco Miró Quesada que en Latinoamérica la praxis política ha buscado siempre acogerse a cualquier doctrina metafísica para justificarse y así las teorías que han sustentado nuestros movimientos ideológicos aparecen como impuestas por la moda europea, no habiendo sido, como en el caso europeo, el producto de la creación racional que corresponde al desarrollo natural de una colectividad.

Frente al proceso ideológico latinoamericano —que ha atravesado las influencias enciclopedistas, positivistas, socialistas—, Miró Quesada encuentra que lo que caracteriza el proceso histórico de Latinoamérica durante el presente siglo es que América se dirige hacia la autenticidad cultural enfrentándose a la moda europea y que reaccionará afirmando la necesidad de realizar sus propias creaciones y esto —dice nuestro filósofo— como el único medio de enfrentarnos auténticamente a nuestros propios problemas a fin de encontrar las soluciones adecuadas. Se trata de un proceso de asimilación autoafirmativa, de experimentación auténtica de la creación occidental para su utilización dentro de nuestra propia situación cultural.

La marcha hacia esta conquista de la autenticidad latinoamericana se expresa de manera particularmente significativa, justamente, en el proceso ideológico. Los serios estudios sobre las ideologías latinoamericanas del siglo pasado y la asimilación auténtica de la filosofía europea contemporánea han dado como resultado intentos de planificación ideológica basada en el análisis de nuestros propios problemas. Menciona el esfuerzo de Leopoldo Zea por elaborar una ideología que se inicia con el reconocimiento del ser del hombre y llega a la conclusión de que cada expresión humana, cuando es culturalmente auténtica, es valiosa y merece ser universalmente respetada y con este planteamiento se está

fundamentando una praxis política definida: “Es a través de esta afirmación universal de la condición humana y del reconocimiento de las creaciones humanas correspondientes a diferentes circunstancias históricas, que Zea elabora una ideología *avant garde*, que sirve para fundamentar una praxis política de liberación humana” (5).

Miró Quesada destaca que aquí la ideología no se presenta como la adaptación de un sistema filosófico ya hecho, llegado de Europa como una novedad, sino que es el resultado de una reflexión auténticamente filosófica, hecha desde un círculo profesional, en el que el filosofar occidental es revivido radicalmente y su aplicación a la situación latinoamericana es sólo el producto que surge del examen de nuestra situación histórica enfocada filosóficamente para su solución.

Lo que relievra Miró Quesada en este artículo es que después de la Segunda Guerra Mundial, surge en Latinoamérica un poderoso movimiento en la historia de las ideas, que elabora una ideología, que sirve para fundamentar una *praxis* política de liberación humana.

En “La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico” (6) recalca, igualmente, el papel especial que en América adquiere *la historia de las ideas*, porque debido —dice— al proceso que está viviendo, el conocimiento histórico es más necesario que nunca para entender lo que realmente sucede. Y enfatiza el hecho de que América ha entrado ya, en una toma de conciencia que impone profundos cambios sociales, porque entiende que nuestra realidad está constituida por un tipo absurdo de estructura social que debe ser superado. Y —agrega— cuando en una sociedad dada surge esta conciencia, la transformación profunda de sus estructuras sociales, económicas, políticas y culturales es cuestión de destino. La lucidez de la conciencia significa la inevitabilidad de la acción (7), y ya hay en América un movimiento de liberación que está movilizando sectores cada vez más importantes de nuestros diversos países y que ha alcanzado una energía cinética incontenible.

Este movimiento de liberación tiene una orientación doble. De un lado se trata de una actitud de rechazo frente a las formas tradicionales de vida, porque estas formas significaron siempre el dominio de un pequeño grupo de privilegiados sobre las grandes mayorías. Del otro encontramos la decisión de romper los vínculos de dominación que exis-

ten entre los países latinoamericanos y los grandes núcleos mundiales de poder militar, tecnológico, económico y cultural. Este doble aspecto —manifiesta— encierra un dinamismo unitario, porque la dominación de los grandes núcleos de poder sobre la realidad latinoamericana se estructuran en torno a las oligarquías nacionales. Frente al análisis de esta realidad ha surgido —dice— un movimiento de afirmación humana, de una toma de conciencia de que nosotros los latinoamericanos, bajo estas dos fuerzas de poder, hemos sido tratados como medios o como meros instrumentos de sus proyectos. La nueva visión teórica y sistemática sobre el sentido de la historia latinoamericana se esfuerza en estudiar los mecanismos mediante los cuales se constituyen las relaciones de dominación tanto interna como externa. Se trata pues —concluye en este artículo— de que comenzamos a desentrañar el sentido de nuestra historia como un afán consciente y racional de liberación humana y esta concepción nos obliga a reafirmar la necesidad de examinar el problema de la objetividad en el conocimiento histórico, porque, efectivamente, para poder encauzar nuestro proceso de liberación, tenemos que conocer nuestra historia (8).

Es interesante señalar que como consecuencia del análisis de los procesos ideológicos vividos por cada uno de nuestros países, aparecen rasgos comunes en el transcurrir histórico, problemáticas no resueltas —pese a haber recurrido a horizontes de influencias filosóficas similares— además de una experiencia valiosa que permite referirse a los resultados obtenidos a partir de la decisión de hacer *filosofía auténtica*. La idea más clara es de que todo ha confluído en una reflexión sobre lo americano, pero, se hace necesario explicitar lo que realmente es. Así en “La filosofía de lo americano: treinta años después” (9) Miró Quesada se pregunta ¿Qué puede decirse de la filosofía de lo americano unos treinta años después de haberse iniciado?

El balance del sentido y evolución que los estudios latinoamericanos habían tenido a lo largo de treinta años es —dice nuestro filósofo, en esta publicación de 1977— que el pensamiento latinoamericano había realizado un avance sin precedentes, cuajando en un movimiento consciente que buscaba formas auténticas de expresión y que había logrado afianzarse a través de una producción profusa, sistemática y original en todos los campos del filosofar (10). En lo que respecta a la *filosofía de lo americano* —dice— durante esta extraordinaria etapa de nuestro pensamiento toma cuerpo y es uno de los factores que más con-

tribuyó a caracterizarlo.

La filosofía de lo americano comienza a manifestarse con los trabajos que realiza Leopoldo Zea sobre el positivismo en América Latina, él ya tiene el proyecto de alcanzar la autenticidad filosófica meditando sobre la realidad latinoamericana. El conocimiento de nuestra realidad hará posible —decía— que nuestra filosofía sea expresión real de nuestra cultura pues será aprovechada para enfrentarse a nuestros problemas y ofrecer intentos de solución de los mismos. La filosofía es actividad humana que tiene por objeto resolver problemas humanos, y el principal problema humano del latinoamericano es el problema de la autenticidad de su ser: *ser latinoamericano es querer afirmarse en su ser.*

La historia de las ideas es el germen de la filosofía de lo americano, es su primera etapa. La etapa siguiente la constituye la *filosofía de lo mexicano*. Es la época de la polémica entre los filósofos del grupo Hiperión y los filósofos, tanto mexicanos como de otros países, que consideran que la única manera de hacer filosofía auténtica es enfrentarse a los problemas filosóficos de carácter universal, tal como lo ha hecho tradicionalmente la filosofía de Occidente. Lo importante, para ambos grupos, es la toma de conciencia que el ideal de autenticidad consiste en afirmarse en su ser de latinoamericanos, ese afán de autoafirmación que caracteriza el ser del mexicano y el ser del latinoamericano es el anhelo de todo ser humano de lograr el reconocimiento de su ser.

Al comprender que en el ser del mexicano palpita la misma savia que en el ser de cada latinoamericano se entra en la tercera etapa, la de *la meditación sobre la realidad latinoamericana*. Esta etapa se caracteriza por la generalización del movimiento. Además de México hay brotes importantes en el Perú, Argentina, Venezuela, Brasil, Bolivia, Uruguay y Panamá. Así la filosofía de lo americano toma cuerpo y constituye una de las expresiones más interesantes de nuestro pensamiento filosófico, orientado hacia la meditación sobre la propia realidad, es al mismo tiempo un verdadero movimiento, es una investigación coordinada desde los puntos de vista y situaciones de los diferentes pensadores que lo integran (11).

Por gravitación natural de su propia dinámica, la filosofía de lo americano ha evolucionado hacia dos direcciones complementarias: hacia la *filosofía del Tercer Mundo* y hacia la *filosofía de la liberación*

(o de la independencia).

Filosofía del Tercer Mundo, en el sentido de la unidad de esa mayoría de la humanidad, que ha sido negada y despreciada en su ser, y que se afana denodadamente en afirmar lo que los dominadores negaron y de exaltar lo que despreciaron. Esta unidad profunda en el anhelo y la decisión de reconocimiento de la mayoría de la humanidad es lo que Asia, Africa y América afirman como humanidad, pero ahora América Latina no está sola en su lucha por el reconocimiento, ahora está escoltada por la totalidad de la historia pasada, actual y futura: *la historia de la humanidad como proceso de liberación*.

La filosofía de lo americano se orienta también hacia una filosofía de la liberación en razón de ese afán de liberación que es la expresión del esfuerzo de autoafirmación y reconocimiento humano que caracteriza nuestro ser, pero, si la esencia del latinoamericano consiste en afirmar su ser para ser reconocido en la plenitud de su humanidad, es evidente que la única manera de lograr este reconocimiento es siendo libre, y mientras los centros mundiales de poder sigan dominando a Latinoamérica se hará imposible que podamos ser nosotros mismos. Por eso debemos romper todos los vínculos de sometimiento que nos atan a los centros de dominación, inclusive, los mecanismos más sutiles. Hay una economía y una cultura de la dominación. Y es esta última la más difícil de romper pues se da en un mecanismo que nos conduce hacia un círculo vicioso. De un lado necesitamos de la cultura occidental para lograr la liberación, especialmente de la ciencia y la técnica, pero por otra parte, es sobre todo por medio de la ciencia y la técnica como el Occidente ejerce su dominio.

En este punto de su reflexión latinoamericanista Miró Quesada reitera la necesidad de analizar a fondo el mecanismo del dominio y de la liberación. Hay que estudiar —manifiesta— los diversos tipos de dominación, especialmente a través de sus mecanismos estructurales, para poder señalar el camino hacia la liberación (12).

Establece —nuestro autor— que el análisis filosófico del significado de la liberación ha llevado al planteamiento de un modelo social, modelo basado en el humanismo, ya que el punto de partida de toda esta notable evolución, es la necesidad de afirmarnos como seres humanos. La filosofía de lo americano ha desembocado a través de la conquista

de la autenticidad de nuestro pensamiento, en su humanismo. América Latina se concibe a sí misma como exigencia de plenitud humana, plenitud que sólo puede lograrse a través de la plenitud de todos los hombres. A través de la filosofía de lo americano, igualmente, el pensamiento procediendo auténticamente, descubrió que nuestra realidad es inhumana y que debe ser cambiada. El análisis racional coincide con la exigencia de liberación, y en este proceso, la filosofía de lo americano ha colocado a la filosofía en su verdadera función: “es la expresión suprema de la razón humana, que es, a su vez, instrumento supremo de liberación” (13).

En lo que respecta a la función actual de la filosofía en América Latina (14) observa, Miró Quesada, su transformación en un combativo instrumento de liberación (15). La filosofía —dice— en nuestro medio está adquiriendo a través de su propia creatividad, conciencia de su misión: contribuir a la liberación, pero no como puro instrumento pragmático, sino reconociendo sus condicionamientos y sus inevitables límites, *como fundamento racional de la praxis*. Señala, igualmente, que a partir de mediados de siglo comienza, en América, a tomar cuerpo el original intento de fundamentar filosóficamente su propia praxis de lucha contra la opresión, y a partir de esta época comienzan a formarse en nuestra América diversas tendencias filosóficas con las que se intenta fundamentar nuestro movimiento de liberación. Lo interesante es que a pesar de que utilizan ideas diferentes, se nota un rasgo común: el afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la convergencia entre la teoría como fundamento y la praxis que queda iluminada por la razón (16).

Para Miró Quesada la filosofía es conocimiento racional que puede y debe ser puesto al servicio de la liberación de los oprimidos en su lucha por lograr el reconocimiento humano. La filosofía —agrega— no es únicamente ideología, es instrumento racional de lucha, y concluye afirmando: *Toda auténtica racionalidad conduce a la liberación humana*, y en este sentido el pensamiento latinoamericano contribuye a aclarar el sentido último del filosofar y a mostrar la relación profunda entre racionalidad y condición humana. La dirección asumida por la filosofía latinoamericana culmina en un verdadero humanismo, un humanismo universal, aplicable a todos los seres humanos y que en la práctica puede realizarse mediante la liberación de todos los oprimidos del mundo (17).

En esta importante temática de la filosofía de la liberación —el humanismo que le es inherente y su racionalidad— el filosofar latinoamericano no es sino una significativa continuidad del filosofar de Occidente, y así lo expresa Miró Quesada en “El problema de la identidad cultural latinoamericana” (18), cuando considera que no es demasiado imprudente decir que “a través de la filosofía de la liberación, y de la racionalidad que descubrimos tanto en ella como en los aspectos más técnicos y alejados de la realidad de nuestro filosofar, se manifiesta lo más característico de América Latina: ser una continuación de Occidente, realizando lo que Occidente predicó y no practicó; ser una negación de Occidente, afirmandolo, restañar la herida que produjo la traición de Occidente a su propia historia y, al restañarla, contribuir al advenimiento de la liberación de todos los hombres, en todos los espacios, en todos los tiempos, en el universo entero. . .” (19).

Por eso existe en América un movimiento filosófico de vastas dimensiones que no existe en Europa, constituido por la filosofía de la liberación. Se trata —manifiesta Miró Quesada— de una filosofía sumamente interesante y que tiene una serie de expresiones originales, pero es una filosofía occidental, porque es una actividad de la razón y la racionalidad (20).

La temática de la cultura latinoamericana y el problema de la integración cultural constituye para nuestro filósofo una constante preocupación, manifiesta en varios de sus artículos, y que podrían constituir motivo de un análisis específico en lo que respecta a su aporte a la reflexión latinoamericana, lamentablemente, no nos es posible profundizar sobre ésta y nos referiremos a ella en cuanto cultura liberadora.

Al preguntarse, Miró Quesada, cuál es este tipo de cultura elegida, en torno de a qué cultura queremos integrarnos, responde: que todos queremos integrarnos en torno a una cultura centrada en el hombre, o sea una *cultura humanizante*, una cultura que permita al latinoamericano llegar a la plenitud humana. Para lograr este tipo de cultura es necesario revisar una serie de conceptos y categorías culturales, desde la ciencia pura hasta la técnica, el arte, la religión —que ya se está revisando como lo muestra la existencia de una teología de la liberación— y la propia filosofía (21). Sin embargo, no habrá integración cultural mientras no sean incorporadas a la cultura, sea cual sea el tipo de cultura que hayamos elegido, las masas marginadas de la cultura, los hom-

bres exilados en su propia patria, los desterrados en su propio suelo (22).

Continuando con esta importante temática en "Estudios latinoamericanos, dependencia y liberación" (23) manifiesta que los estudios latinoamericanos se han desarrollado de manera cada vez más rápida y sistemática debido a la *finalidad última* que los alienta: reunir material teórico suficiente para que pueda ser aprovechado en la realización de una meta fundamental: "la creación de una realidad latinoamericana dueña de su destino, que haya roto los lazos de la dependencia y que, por este hecho, sea capaz de ofrecer un mundo en que pueda realizarse plenamente el ser humano" (24).

Para Miró Quesada hacer estudios latinoamericanos es equivalente a plantear el problema de la dependencia y la necesidad de superarla, porque el conocimiento de nuestra propia realidad y de la manera como se han utilizado en ella las ideas, resulta un instrumento básico para contribuir a nuestros esfuerzos de liberación (25).

Esta preocupación por la cultura latinoamericana, su integración y su sentido liberador lo lleva, en uno de sus análisis, a remontarse al momento mismo de la Conquista (26). Se trata de un sugestivo ensayo que se refiere a las complejas motivaciones del descubrimiento y conquista de América y donde sostiene que la conquista es una práctica *antihumana* cuya justificación nos viene de la noche de los tiempos, y este hecho nos revela que esta justificación no se debe a causas contingentes sino a factores constitutivos de la índole humana y esto es así porque los *hombres no se reconocen entre sí como iguales*.

En la reflexión de nuestro filósofo la visión originaria que tiene el hombre de sí mismo es que su humanidad se limita a su propio grupo. Se puede hacer a los demás grupos lo que no se puede hacer al propio grupo y este hecho permite definir el *desconocimiento humano*: un grupo desconoce a otro cuando le impone condiciones de vida que jamás se impondría a sí mismo.

Para Miró Quesada, Hegel, en su famosa dialéctica del amo y del esclavo, es el primero que ha planteado el tema, y Sartre, reajusta las tesis de Hegel y describe la lucha como un intento de lograr que el otro nos confiera el ser que constituye nuestro proyecto libremente elegido.

Nosotros creemos —dice Miró Quesada— que el origen del desconocimiento se debe a la diferencia entre la subjetividad y la objetividad. Verse a sí mismo desde sí mismo y ver al otro desde fuera constituye un abismo sumamente difícil de franquear, el hecho de sentirse desde uno mismo y de no sentir al otro sino verlo como objeto, es lo que hace que el otro no parezca humano o parezca de una humanidad distinta e inferior a la nuestra.

América al ser conquistada fue vista como objeto y sufrió un proceso de deshumanización a través de los ojos del conquistador. Debe emprender la reconquista, que es en sí, un proceso de humanización, eliminar el hecho de sentirse a sí misma como objeto y sentirse nuevamente sujeto, una tierra reconquistada es, por eso, una tierra humanizada. Nuestra reconquista viene durando ya cinco siglos y medio, se da en dos frentes, interno y externo. La lucha por la reconquista de América es probablemente la hazaña histórica más grande que tenga que realizar el ser humano. El camino es claro: lucha en el frente interno para liberar a las mayorías sin que esta lucha signifique sometimiento ideológico a cualquiera de las potencias rivales; y lucha en el frente externo para lograr que los modelos concebidos por nosotros mismos, puedan funcionar sin ser deformados.

Queda por agregar —y esto desearíamos relivarlo— que la reconquista no es cuestión de un grupo humano sino que los objetivos de ella deben ser asumidos por todos los grupos dependientes teniendo, a su vez, una clara conciencia de la meta común de liberación que ella entraña.

Para Francisco Miró Quesada el solo hecho de proponer una filosofía de la liberación plantea el problema de fundamentar la posibilidad liberadora de la filosofía desde la racionalidad (27). “Nosotros —dice— estamos convencidos de que la filosofía cuando se practica auténticamente, es decir, cuando se utiliza la razón para intentar resolver problemas y para elaborar y refutar teorías, conduce necesariamente hacia una praxis de liberación. Porque la razón, por esencia, es lo que se opone a la fuerza. El que decide dedicarse a la filosofía, adquiere un compromiso consigo mismo: proceder de acuerdo a la razón. Y la razón es lo opuesto de la arbitrariedad, en consecuencia, ... tiene que oponerse... a todo tipo de opresión” (28).

Sin embargo, la filosofía de la liberación remite al plano epistemológico y lógico para que pueda seguir avanzando. La coherencia de la filosofía de la liberación, la consistencia entre la meta proclamada y la metodología aplicada para realizar un modelo de sociedad en la que se haya eliminado la opresión, se constituyen en problemáticas que deben ser estudiadas sistemáticamente y con todo rigor. Así, se hace imprescindible estudiar la relación que existe entre el rechazo racional de la arbitrariedad y el tipo de modelo social que debe forjarse para hacer posible un mundo del que haya desaparecido la opresión. La cuestión de fondo es filosófica y si el enfoque racional de los problemas sociales no lleva a la necesidad de forjar un modelo de sociedad diferente del que existe, debemos, por lo menos, tratar de derivar este modelo de los lineamientos que señala la razón para lograr la transformación social (29).

Este planteamiento, en torno a la filosofía de la liberación, conduce a nuestro filósofo a plantearse o, más bien, replantearse: *una teoría de la razón*. En efecto los planteamientos a que nos conduce la razón cuando piensa sobre problema humanos, sociales, económicos e históricos, nos conduce hacia la liberación, también nos conduce a elegir un modelo de sociedad libre de toda opresión y esto hace —concluye Miró Quesada— inevitable plantearse el problema más profundo de todos: ¿por qué funciona nuestra razón como funciona? (30).

El tema de la filosofía de la liberación, que hemos procurado analizar en cada uno de los artículos de Francisco Miró Quesada, está siempre actuando en su reflexión sobre Latinoamérica. Curiosamente, el último artículo que presentaremos, “Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias” (31) constituye un análisis crítico de este movimiento, sus rasgos distintivos, que permitirán un acercamiento a lo que generalmente se entiende por filosofía de la liberación, al mismo tiempo que algunas connotaciones que escapan al cuadro unificador del movimiento, así como su significativa temática siempre abierta a ulteriores desarrollos.

Con la presentación de este artículo finaliza también la exposición del significativo aporte de Miró Quesada a la filosofía latinoamericana, por esta razón quisiéramos que el lector apreciara el esfuerzo de reflexión que significa cada uno de ellos y cómo, al mismo tiempo, se enlazan y culminan en esta exposición sobre filosofía de la liberación, asunto que hemos procurado constituir en el hilo conductor del conjunto

de artículos examinados, pero que ahora se constituye en la temática básica y en ensayo interpretativo de nuestro autor.

Procura, Miró Quesada, señalar las ideas fundamentales que constituyen el núcleo alrededor del cual se aglutinan los llamados filósofos de la liberación, cuestión que es necesario conocer —dice— para formarse una clara idea de lo que ella realmente es, o mejor aún, está siendo.

Comienza por indicarnos que constituye un movimiento integrado por filósofos que, aunque presentan posiciones diferentes, coinciden en ciertas ideas fundamentales. No los une una concepción sistemática sino una *convergencia*, es decir, uno o varios puntos comunes sobre los que hay acuerdo y que quedaron estructurados en un texto conocido como el Documento o la Declaración de Morelia (1975). Este documento es importante porque: es ampliamente reconocido como un texto típico de la *Filosofía de la liberación*, sus autores (Leopoldo Zea, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Enrique Dussel y Francisco Miró Quesada) son reconocidos como pertenecientes al grupo que elabora esta filosofía, en su redacción se intenta definirla y, además señalar su relación con la filosofía de la historia y con la filosofía en general. Hay que destacar que fue redactado por personas con una visión de la filosofía, con una formación académica y con intereses temáticos muy diferentes entre sí, sin embargo, todos coinciden en la función liberadora que debe desempeñar la filosofía frente a la opresión que naciones y grupos dominantes han ejercido sobre otras naciones y otros grupos a través de la historia. Esta convergencia tendría una doble significación: es una prueba de que es un *movimiento* y no una escuela, y permite pensar que lo que dice el documento sobre la *filosofía de la liberación* es correcto, y coincidente en relación a las notas constitutivas de su conceptualización.

En la declaración de Morelia se pueden distinguir los siguientes rasgos de este movimiento: en primer lugar, que la *filosofía de la liberación* es una filosofía de la historia —se afirma que frente a una filosofía de la historia que ha dado sentido a la dominación occidental sobre el resto del mundo, se propone una filosofía de la historia cuyo sentido consiste en ser la contrapartida.

En segundo lugar, se reconoce que la filosofía ha tenido para el mundo occidental un sentido liberador, pero discriminatorio para el

resto.

Ese resto reclama estos valores como propios. Los pueblos sometidos a la dominación occidental no piden nada que no hayan reclamado para sí los pueblos que forman este mundo.

La filosofía de la liberación plantea, frente a esta limitación, una meta verdaderamente universal: exige la liberación para todos los pueblos y para todos los hombres. Afirma, por eso, que todos los hombres son iguales. Iguales, en sus diferencias individuales, en tanto individuos concretos, son igualmente valiosos por el mero hecho de ser hombres. La filosofía de la liberación plantea, así, una afirmación plena del *Hombre*, del hombre concreto, de carne y hueso.

Los dominados, los negados, se han rebelado y han comenzado a romper sus cadenas. Frente a la *arbitrariedad y la prepotencia del amo, la libertad y la racionalidad del esclavo* (32).

Estos conceptos —expresa Miró Quesada— son fundamentales para comprender el significado de la *filosofía de la liberación*, y en ellos queda establecido que no es una filosofía intelectualista, sino la rebeldía frente a la opresión. La rebeldía, como genialmente lo entrevió Hegel, imprime su carácter y sentido a la historia. Esta visión de la historia es reafirmada cuando se dice que gracias al coraje físico y al poder creador de los pueblos dominados se produce un proceso revolucionario que no podrá ya detenerse.

Pero si queda establecido que la *filosofía de la liberación* no se funda en una concepción intelectualista de la historia, se establece también que no se trata de un movimiento irracionalista. La arbitrariedad, la prepotencia, es concebida como irracionalidad, porque se afirma que *contra ella se yergue la libertad y la racionalidad del esclavo*, ello significa que la libertad es racional y la filosofía de la liberación plantea, como meta, la forjación de un mundo racional en el que se haya eliminado de manera definitiva la posibilidad del dominio de unos hombres por otros.

Es así, una *filosofía revolucionaria* porque la meta que propone es el cambio de una situación de dominio por una situación de libertad, y esto implica subvertir el orden impuesto por el dominador. El recurso

a la violencia tiene como meta la liberación de los oprimidos, por eso, la *filosofía de la liberación* es profundamente humanista.

Sin embargo de considerarse no intelectualista y de tener como meta una praxis liberadora, como filosofía se considera a sí misma como una reflexión metódica, analítica y dialéctica sobre la realidad, que toma en cuenta los resultados de la ciencia. Así, la estructura epistemológica de este nuevo discurso —surgido del seno de los países sometidos al imperio económico y cultural de Occidente— supone la superación de la civilización occidental y el comienzo de una nueva civilización. Este discurso expresa una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores, reconociendo la historicidad de los pueblos latinoamericanos.

Se trata de una nueva forma de saber que sólo puede constituirse en la crítica sistemática de las ideologías que enmascaran las diferentes formas de dependencia cultural inauténticas. Las ciencias humanas, especialmente la sociología y la economía, han señalado con especial vigor la realidad de la *dependencia*, y con esto la *filosofía de la liberación* incluye en su temática la *teoría de la dependencia*, que se origina en la ciencia social latinoamericana, pero que ahora se integra y forma un frente con el esfuerzo filosófico de los demás países dependientes, acontecimiento también nuevo en la historia de la filosofía.

Los rasgos distintivos que acabamos de sintetizar permiten caracterizar lo que generalmente se comprende por filosofía de la liberación. Sin embargo, los rasgos enumerados no agotan el significado de la denominación para dos grupos de innegable importancia: los marxistas y los que proponen una filosofía inculturada. Para los primeros le falta asumir la lucha de clases, y para los segundos, para cumplir su función liberadora, debe partir desde la sabiduría popular. No siendo posible reducir la filosofía latinoamericana a una sola manera de enfocar los problemas, Miró Quesada, señala que lo esencial de una filosofía política de la liberación es la forjación de una sociedad nueva de la que haya desaparecido la opresión, y la idea de una sociedad en que no haya opresión, en que todo ser humano pueda realizar plenamente sus posibilidades, es una idea filosófica occidental. El sentido de la *filosofía inculturada* es el descubrimiento del valor de la concepción popular del mundo y este descubrimiento ha sido posible debido a la actitud humanista de quienes la practican. Siendo el humanismo creación de

la filosofía occidental el que filosofa motivado por una concepción humanista de la sociedad y de la historia utiliza categorías fundamentales de la filosofía occidental: opresión, dominación, dependencia, transformación de estructuras, explotación, libertad, universalidad, etc., conceptos que pertenecen a la tradición filosófica occidental y esto es lo que hace la filosofía de la liberación al utilizar estos conceptos haciéndolos inteligibles, pero dentro de la tradición filosófica occidental.

Estas dos divergencias anotadas no son las únicas. También se presentan diferencias de opinión al interior del grupo que redactó la Declaración. Señalar estas discrepancias, manifiesta Miró Quesada, permite comprender mejor un campo, muy amplio, para la discusión y la exploración teórica.

La primera discrepancia está referida a la afirmación de que la filosofía de la liberación es una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores. Frente al sistema de dominio la filosofía de la liberación es una posición de rechazo, pero esto no significa que quede fuera del ámbito de la filosofía occidental, incluso hay filosofías de liberación —marxismo y el humanismo moderno de un Russell, un Sartre o un Camus—.

Otra afirmación del documento —que Miró Quesada toma con precaución— es que la *filosofía de la liberación* es la contrapartida de la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental, porque no hay ningún filósofo de la historia, de verdadera significación, que justifique el colonialismo.

Otro punto de discrepancia fue el papel que debe desempeñar la metafísica en la *filosofía de la liberación*. Para algunos sólo la metafísica pueda hacer posible la comprensión de la alteridad, para otros, la falta de claridad propia de la metafísica dificulta el análisis y la fundamentación teórica (33).

Para concluir esta presentación del aporte de Francisco Miró Quesada, en lo que respecta a los artículos que hemos examinado, al proyecto de un quehacer filosófico auténtico latinoamericano, nuestra primera apreciación está referida al hecho de que nuestro filósofo es, no sólo testigo presencial y conocedor del proceso, sino brillante gestor y autor al interior del grupo que ha ido realizando una reflexión desde

América y desde sus particulares problemáticas. Sin embargo, en esta significativa ocasión queremos destacar la tarea que ha cumplido con seriedad, dedicación y trabajo constante nuestro filósofo.

Al exponer su aporte, entendemos que nuestros lectores podrían considerar que esta filosofía latinoamericana, de las últimas décadas, ya cumplió su papel y ha dicho todo lo que tenía que decir. Esto es así y Miró Quesada no lo cree. Para él la *filosofía de la liberación* ha cumplido una función importante en la filosofía latinoamericana, ya que ha contribuido a que una parte apreciable de esta filosofía tome conciencia de que tiene la posibilidad de contribuir al proceso de liberación que confiere sentido a nuestra historia y a la historia mundial, con lo cual ha ampliado el horizonte teórico desde el cual el pensamiento filosófico latinoamericano puede participar en la lucha de América Latina por romper los vínculos de la dependencia, pero —así él mismo lo manifiesta— “no creemos que esta riqueza de contribuciones haya agotado el tema. Por el contrario, ha conducido a nuevos planteamientos y a nuevos problemas” (34).

Para Francisco Miró Quesada hay temas de vertebral importancia que la *filosofía de la liberación* no ha abordado con el suficiente rigor teórico: el primero y más importante es la dificultad de conciliar la justicia con la libertad. Los filósofos de la liberación coinciden en señalar al socialismo como el único sistema que permite la plena liberación del hombre, pero son pocos los que se han ocupado de los problemas que plantea la metodología imperante en los países socialistas ya que la explotación capitalista, debe plantear el modelo de sociedad que permita la plena realización del ser humano.

Otro tema que debe ser tratado a fondo por la *filosofía de la liberación* es el de la relación entre ideología, filosofía, ciencia y tecnología. Sería importante un autoanálisis de la *filosofía de la liberación* y el peligro de su propia ideologización. Mientras no se disponga de ideas claras sobre los procesos de ideologización, es difícil saber si un modelo social propuesto está o no influido por alguna concepción que contribuya a reforzar las relaciones de dependencia. En lo que respecta a la técnica, siendo, como se señala en el Documento de Morelia, muy importante su utilización, así como emplear los conocimientos que ofrecen las ciencias empíricas, para lograr la liberación, debe prestársele especial atención, sabiendo que por medio de la técnica es como los paí-

ses dominantes ejercen su dominio.

Por último, puede ser significativo para futuros desarrollos de la *filosofía de la liberación*, el análisis de los conceptos que viene utilizando en sus diferentes corrientes, por ejemplo, los conceptos de dialéctica, de humanismo, de pueblo, de mediación simbólica, de cambio categorial, de revolución, de violencia y de las condiciones que hacen su aplicación prescindible o imprescindible en un proceso de liberación, la relación entre teoría y práctica, entre las expresiones latinoamericanas, y por último el carácter liberador de otras filosofías —el marxismo, por ejemplo— y hasta dónde han influido en los filósofos de la liberación (35).

Así pues, para Francisco Miró Quesada, la *filosofía de la liberación* aunque ha dicho ya muchas cosas, tiene muchas más que decir, y como toda expresión filosófica, surgida auténticamente de nuestra realidad, está abierta a su propio proyecto de realización, en el cual nuestro filósofo —estamos seguros— seguirá colaborando y contribuyendo a su edificación como hasta ahora lo ha hecho y lo evidencia esta apretada síntesis de su obra.

Consideramos, por último, que de esta apretada síntesis presentativa de su aporte a la filosofía latinoamericana es posible extraer el rigor estructural en que se desenvuelve la misma. Aparte de esta apreciación es conveniente observar que el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada permite valorar positivamente el sentido y significación de la trayectoria de nuestro quehacer filosófico, prestigia el ejercicio de la disciplina y justifica la decisión personal del filósofo latinoamericano frente a lo que puede considerar es su tarea auténtica. Es por esta última consideración, una obra de aliento para quien siente el imperativo de filosofar, sea desde el plano universal, que él denomina “asuntivo” o desde el plano concreto de nuestra realidad, que ha denominado “afirmativo”.

NOTAS

- (1) Miró Quesada, Francisco, *Acción Popular. Manual ideológico. Tomo I. El Perú como doctrina*. Lima, 1966.
- (2) *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cul-

- tura Económica, 1974. 238 p. (Colección Tierra Firme).
- (3) *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. 224 p. (Colección Tierra Firme).
 - (4) “*Impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana*”, México, UNAM, Coordinación de humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1978. 23 p. (Colección Latinoamérica, cuadernos de cultura latinoamericana, No. 8). Ponencia leída en México en noviembre 1962.
 - (5) *Ibid.*, p. 20.
 - (6) “La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico”. En: *Latinoamérica* (Anuario de estudios latinoamericanos), México, UNAM, No. 7, 1974, pp. 9-38.
 - (7) *Ibid.*, p. 32.
 - (8) *Ibid.*, pp. 32-37.
 - (9) “La filosofía de lo americano: treinta años después”. En: *Latinoamérica* (anuario de estudios latinoamericanos). México, UNAM, No. 10, 1977, pp. 11-23.
 - (10) *Ibid.*, p. 11.
 - (11) *Ibid.*, pp. 11-15.
 - (12) *Ibid.*, pp. 16-19.
 - (13) *Ibid.*, pp. 19-23.
 - (14) “Función actual de la filosofía en América Latina”. En: *La filosofía actual en América Latina*. México: Ed. Grijalbo, S.A., 1976, pp. 85-98.
 - (15) *Ibid.*, p. 86.
 - (16) *Ibid.*, pp. 97-98.
 - (17) “Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana”. En: *La filosofía en América*, trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, del 20 al 24 de junio de 1977, Tomo I, Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 167-172, p. 171.
 - (18) “El problema de la identidad cultural latinoamericana”. En: *Ponencias*, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, del 9 al 13 de julio de 1984. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1985, pp. 115-130.
 - (19) *Ibid.*, p. 126.
 - (20) “La integración de la cultura latinoamericana”. En: *América Latina conciencia y nación*, Seminario en el Instituto de Altos Estudios de América Latina, del 3 al 6 de mayo de 1976, Caracas: Ed. Equinoccio, Universidad Simón Bo-

- lívar, 1977, pp. 165-170, p. 169.
- (21) Ibid., pp. 168-169.
 - (22) Ibid., p. 166.
 - (23) "Estudios latinoamericanos, dependencia y liberación". En: *Latinoamérica* (Anuario de estudios latinoamericanos), México, UNAM. No. 12, 1979, pp. 371-382.
 - (24) Ibid., p. 372.
 - (25) Ibid., p. 373.
 - (26) "Conquista y reconquista de América". En: Simposio *Las ideas del descubrimiento*, 29 de noviembre de 1984, México. UNAM, 16 p. (copia xérox).
 - (27) "Prólogo". En: *Antología de Filosofía Política y Filosofía de la Historia*, 1988. 7 p. (copia xérox).
 - (28) Ibid., p. 6.
 - (29) Ibid., pp. 6-7.
 - (30) Ibid., p. 7.
 - (31) "*Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias*". Ponencia presentada en el IV Congreso Nacional de Filosofía de México, Universidad autónoma del estado de México en Toluca, noviembre de 1987, (copia xérox) 22 p.
 - (32) Ibid., pp. 1-6.
 - (33) Ibid., pp. 6-17.
 - (34) Ibid., p. 18.
 - (35) Ibid., p. 19.

ERNESTO MAYZ VALLENILLA
Universidad Simón Bolívar, Caracas

UNIVERSIDAD, RAZON Y TECNICA
(Perspectivas latinoamericanas)

Aunque personalmente he llegado a la heterodoxa conclusión de que la *universidad* es una institución anacrónica en relación con nuestro tiempo —al quedar desbordada su arquitectónica *sustancialista* por el avasallante ímpetu de la *ratio technica*— precisamente, por esto mismo, nada impide que vea con sumo interés las ideas de Francisco Miró Quesada sobre la *universidad* como “*institución íntimamente ligada al concepto de razón*” y “*expresión directa del ethos de la racionalidad*” (1).

Mas, partiendo de estas mismas definiciones, lo que primariamente debemos preguntarnos es si aquella *razón* (o el paralelo *ethos de la racionalidad* del que nos habla Miró Quesada) son expresiones de un principio histórico o atemporal, deviniente o concluso, modificable o fijo. Aclarado esto, de inmediato debería precisarse si aquella *razón* y/o *racionalidad* responden a un modelo exclusivamente antropomórfico, antropocéntrico y geocéntrico, o si sus rasgos y manifestaciones trascienden semejantes límites.

Debe entenderse claramente el por qué de estas preguntas. En efecto, si se considera que la *razón* es un principio o fundamento intemporal, mal pudiera explicarse la evolución histórica que ha sufrido la propia institución universitaria a lo largo de los siglos... y, casi imposible, por no decir descabellado, sería pensar en un ocaso y caducidad de ella.

Por otra parte, si la *razón* que actúa como principio nutricional y vivificante de las búsquedas epistemáticas que en aquella institución se realizan tuviese un sentido exclusivamente antropomórfico, antropocéntrico y geocéntrico... difícil o imposible sería explicar cómo pudieran adaptarse las tareas y finalidades de dicha institución a los desafíos que hoy plantea una *razón* que trasciende radicalmente tales límites al pretender explorar los territorios de un saber trans-humano... utilizando instrumentos meta-técnicos que modifican y desbordan tanto la ingeniería organizacional psico-somática del hombre como las limitaciones estrictamente geocéntricas de semejantes búsquedas.

Es en este punto —crucial para nuestro pensamiento— donde experimentamos una paradójica aproximación y distanciamiento con respecto a las ideas sostenidas por Miró Quesada. En efecto: nadie puede poner en duda que la *ratio technica* —aun en sus más avanzadas y sofisticadas manifestaciones *meta-técnicas*— encarna una modalidad de la *razón*. Pero además de atestiguar un radical y evidente cambio con respecto a los modelos de la *razón* y/o de la *racionalidad* que se han sucedido desde los griegos hasta nuestros días —demostrando *eo ipso* la innegable índole histórica de sus principios y categorías—... las manifestaciones *meta-técnicas* de la *ratio* exhiben una radical ruptura con sus predecesores al cuestionar la exclusiva preeminencia de lo *óptico* como principio sustentador del *logos*. De tal manera, al quedar subrogado tal principio, todas las instituciones construidas bajo su égida se ven socavadas en sus *fundamentos* (de naturaleza *óptico-espacial*)... mostrando al par la repercusión de tal impacto en su arquitectura organizativa (tanto epistemática como académica y administrativa).

I

Lo que en forma abstracta y resumida queda dicho... hemos tratado de explicitarlo concretamente en nuestro libro *El ocaso de las universidades* (2). En el mismo hemos querido mostrar cómo —al quedar superada la noción *óptico-sustancialista* del espacio (sobre la que se erigía la institución medieval de la *universitas*) por obra de la *funcionalización* que sobre la misma imponen los instrumentos de la *ratio technica*, especialmente las armas y las comunicaciones—... ello no sólo ha vulnerado la fisonomía claustral y/o cerrada de la universidad tradicional, sino su paralela arquitectura epistemática, también de índole *óptico-sustancialista*.

En efecto, si cada día se torna más difícil sostener el enclaustramiento de la universidad en un *recinto* o *campus* —que delimite en un enclave cerrado el ámbito de sus actividades académicas, administrativas y sociales—, imposible es totalmente concebir que sus auténticas actividades científicas puedan dividirse en facultades, escuelas y cátedras, que como ámbitos cerrados reproduzcan en la arquitectónica epistemática de ella las inexistentes fronteras de un universo racional de saber dividido en esferas, regiones o áreas, autónomas e incomunicadas entre sí, tal como se pautaba en el modelo medieval que aún prevalece anacrónicamente en algunas trasnochadas instituciones.

Ni el ámbito territorial de las universidades admite o resiste la oclusión espacial sustancialista —que pretende convertir a cada entidad en un organismo autónomo y autosuficiente, tanto desde el punto de vista económico como académico—, ni la organización del saber en su seno puede quedar reducida a compartimientos estancos e incomunicados entre sí. La interdisciplinariedad del saber que prevalece en nuestros días encarna la representación de una *razón* y/o de una *racionalidad* sin falsas ni excluyentes fronteras, imagen a su vez de la funcionalización del *logos* que la nutre y vertebra (3).

A partir de semejante constatación, como es fácil colegir, en oposición al modelo monástico-sustancialista de la universidad, cada día se torna más evidente que la educación superior debe concebirse como un sistema inter-institucional (donde las universidades, incluso, pierden su distanciamiento y falsa jerarquía frente a otras instituciones del mismo sistema como los Politécnicos, Institutos Tecnológicos, etc.) para avanzar, de tal manera, hacia el ideal de un *sistema de educación superior sin instituciones*, o cuya única *institución* sea el propio *sistema*.

Por supuesto que ello no sólo implicaría un cambio radical de los *pensa* de estudios y del sistema de escolaridad, exámenes, equivalencias y traslados a los que se hallan sometidos los alumnos (a fin de atenuar y flexibilizar las barreras institucionales), sino también de la organización académico-administrativa que prevalece tradicionalmente en las instituciones universitarias.

En efecto, como hemos dicho, resulta insostenible que aún persista la división del saber en áreas, esferas o regiones epistemáticas cerradas y unidisciplinarias, con la paralela taxonomía académica en facultades,

escuelas y cátedras, que son la representación de aquéllas. Frente a esta anacrónica realidad —respondiendo a los imperativos de la interdisciplinariedad científica que cada día es más evidente— se impone la eliminación de todas estas obsoletas y artificiales fronteras en el universo del saber, así como su sustitución por programas interdisciplinarios que sean el reflejo de la nueva y emergente realidad. Con ello, aparte de otras ventajas, quedarían eliminados todos los reductos, nomenclaturas, cargos y dignidades de estirpe medioeval, que tanto aquejan al ideal interdisciplinario que se impone, cada vez más, como una exigencia de nuestro propio tiempo.

Es evidente que, en paralelismo con la formación interdisciplinaria, las profesiones ofrecidas por el sistema de educación superior no pueden seguir siendo aquellas que se hallan representadas por las tradicionales carreras liberales que se estudiaban en las universidades. El carácter monofacético y cerrado de ellas —tal como hasta hoy se conciben— no está de acuerdo con la creciente interdependencia de las necesidades sociales y la interconexión que exige el saber de nuestro tiempo. Difícil es, por ello, que la universidad, como tal, pueda satisfacer esos requerimientos sin perder el carácter, funciones y objetivos que singularizaban su perfil institucional. Exigida por los requerimientos científicos, culturales, económicos y sociales de nuestra época, el geométrico espectro de su *razón* manifiesta ostensiblemente los límites de sus posibilidades. Pero esta circunstancia —junto con otras que explicaremos a su debido tiempo— nos ha llevado a la convicción de que el cambio que se requiere de aquella *razón* no es simple e inocentemente cuantitativo y/o extensivo, sino cualitativo y radical. La *ratio technica* no sólo implica la sustitución de lo *óptico-sustancial* por lo *óptico-funcional*... sino, aún más profundamente, de la raíz *óptica* de la razón (*νοεῖν*) por otra de índole y dimensión *trans-óptica*.

II

El modelo de *razón* que tradicionalmente ha funcionado como fundamento o sostén de la *universidad* es de índole *óptica* o *visual*. Refiriéndose a tal modelo de *razón*, Husserl ha dicho lo siguiente: “El ‘ver’ inmediato (*νοεῖν*) no meramente el ver sensible, sino el *ver en general, como conciencia que da algo originariamente*, cualquiera sea su forma, es el último fundamento legitimador de todas las afirmaciones racionales” (4). El *saber* que proviene de su fuente es, por ello mismo,

un saber óptico.

¿Qué sucede si aquel modelo de *razón* —como lo hemos afirmado— se cuestiona en su nutrición? ¿Qué acontece con el *saber* que, como patrimonio de aquella *racionalidad*, pretende la *universidad* transmitir como expresión y legado de ella?

No se trata, por supuesto, de declarar inane o anacrónico el *saber* que, con inmenso esfuerzo y los más perfeccionados cánones científico-racionales, ha logrado el hombre tesaurizar como patrimonio de la humanidad. Pero lo cierto es que frente a esa modalidad de *saber*, cuya conquista se ha efectuado mediante la utilización de una *razón* fundada únicamente en una raíz o fuente óptica —así como centrada exclusivamente en el hombre mediante la ayuda de aparatos e instrumentos que sólo reproducen la organización y funcionamiento de sus sensorios naturales— hoy comienza a insinuarse otra modalidad de *saber* (meta-técnico o trans-humano) cuya génesis es producto de una transformación radical operada en la organización y el funcionamiento ingénitos de aquellos sensorios, así como en los límites (estrictamente humanos), que de allí se derivaban para el tradicional modelo de la *razón*.

En efecto: el saber meta-técnico así como la *ratio technica*, que funciona como soporte o fundamento del mismo, no responden sólo a una potenciación lineal de la capacidad de los sensorios humanos, sino a la transformación cualitativa de estos mismos, lograda mediante el uso de instrumentos que, trascendiendo y modificando la raíz y límites exclusivamente ópticos de la *razón* tradicional, logran transformar y trascender su genealogía exclusivamente eidética o noética (*ιδεῖν, νοεῖν*)... incorporando a ella ingredientes sónicos, táctiles, olfativos, etc., que amplían cualitativamente su restringido espectro.

Esto puede ejemplificarse claramente con el caso del microscopio o del telescopio si se comparan con los instrumentos de los que hoy se dispone para obtener la capacidad de “visión” que requiere el hombre en sus búsquedas. Mientras aquéllos traducían un incremento lineal de la visión humana al multiplicar su alcance mediante la utilización de lentes que simplemente reproducían potencialmente la estructura natural del órgano visivo... el incremento de la “visión” se logra hoy gracias a instrumentos o aparatos que nada en común tienen con la estructura y la función natural (ingénita o congénita) del ojo humano. Efec-

tivamente: hoy se “ve” mediante el ultrasonido —valga decir, utilizando ondas sónicas, no luminosas— cuya aprehensión no corresponde ni resulta adecuada a la estructura captativa del órgano óptico.

Se ha creado, pues, una “visión” artificial. Se ha transmutado o transformado la ingénita o natural estructura del órgano visivo humano y de su funcionamiento espontáneo. Se ha construido una *supra-naturaleza* que, ciertamente, es producto del hombre... pero no imita ni reproduce —como un modelo— la constitución, índole o naturaleza de sus sensorios, ni el funcionamiento de los mismos.

Aunque con lo dicho parezca innecesario insistir en las diferencias que existen entre los proyectos que surjan de una *supra-naturaleza* así concebida y los que son propios de la llamada inteligencia artificial (desarrollada a partir de instrumentos antropomórficos y antropocéntricos como lo son las actuales computadoras, o incluso las que se planean para la denominada “Quinta Generación”)... sea subrayado, no obstante, que el objetivo primordial de la *meta-técnica* no es construir máquinas que *piensen* o *razonen* más rápida, eficaz y ordenadamente que los hombres (potenciando su *memoria* y la velocidad de sus *inferencias* o *deducciones*)... sino instrumentos capaces de desarrollar un *logos* (si así cabe llamarlo) radicalmente distinto al humano y, por lo tanto, *trans-humano*: no *antropomórfico* ni *antropocéntrico*.

Semejante proceder no sólo instaure un ámbito *trans-humano* de la *racionalidad* —al vencer los innatos límites de su antropomorfismo— sino que, al par, consciente de las posibilidades que esto mismo ofrece, se resiste a que aquélla pueda permanecer enclaustrada en las fronteras de un *antropocentrismo geocéntrico*. En efecto: así como no se limita simplemente a potenciar la capacidad de los sensorios humanos, sino a transformar cualitativamente la innata organización y alcance de los mismos, la *meta-técnica* pretende romper los límites y organización de la naturaleza ingénita a fin de construir una *supra-naturaleza* que no quede sujeta a su modelo terrenal.

Esto significa —escuetamente enunciado— dos cuestiones distintas y complementarias entre sí, a saber: 1o. que con la construcción de esta *supra-naturaleza* pretende el hombre romper la estructura originaria (y limitativa) que la naturaleza (y/o sus energías) presentan en nuestro planeta; y 2o. que intenta, a su vez, crear nuevas estructuras y reor-

denamientos de la materia mediante los cuales se logre obtener el dominio de la naturaleza en total, valga decir, en un sentido estrictamente *galaxial*.

Si ello se llegara a realizar —conduciendo los atisbos de la dirección *meta-técnica* hasta sus extremos límites— la correspondiente *alteridad*, en lugar de hallarse constituida según los cánones espacio-temporales característicos del *logos humano* (extensión metrificada), sería la expresión de una *trans-realidad* en la que, actuando como *logos* constituyente el ordenamiento impuesto por un instrumento o aparato desantropomorfizado (que sustituiría al clásico “*sujeto*” del tradicional esquema epistemológico), se pudiera incluso llegar a concebir la radical subrogación y/o eventual abolición de las características espacio-temporales (ópticas y métricas) proyectadas sobre la *alteridad* por los sensorios humanos ingénitos.

Ahora bien: ¿cuáles pueden o deben ser las futuras tareas de la educación superior si ante ella se erige la posibilidad de un *saber meta-técnico* y/o *meta-humano*? La respuesta a semejante pregunta —si se tiene en cuenta lo dicho— no debe parecernos ajena ni sorprendente para nuestro tiempo.

Esa tarea debería consistir en formar integralmente al hombre —a partir de una auténtica revolución en los fundamentos de la *racionalidad* que nutre y sostiene su ímpetu epistemático— a fin de que sea capaz no sólo de aprender y dominar la sintaxis y semántica del *saber tecno-científico* tradicional (valga decir, antropomórfico, antropocéntrico y geocéntrico), sino también las del *saber meta-técnico* y *trans-humano*, cuya aurora comenzamos a vivir en nuestros propios días. La disciplina —o, mejor dicho, el conjunto de actividades teóricas y prácticas en que debe quedar recogida esa tarea— me atrevo, desde ahora, a designarla con un nuevo término: la *nootecnia*.

En la *nootecnia*, tal como la concebimos, culmina el desarrollo de la técnica en cuanto expresión del afán de poder que energiza al hombre. Dirigido primariamente ese afán de poder, a través de su *pensar*, a crear instrumentos para dominar la *alteridad*... la *nootecnia*, en cambio, representa la aplicación de aquel afán de poder a su propio *pensar* —o, dicho en otra forma, del pensar dominante sobre sí mismo—, con el fin no sólo de trascender tal pensar, sino de potenciar su dominio

hasta una *dimensión trans-finita*.

¿Anula o destruye, semejante dominio, las *posibilidades finitas* del pensar humano? ¿Queda éste relativizado o disminuido en su potencia y/o poder apofántico y descubridor? En forma alguna. La *noo-tecna*, entendida como la hemos hecho, representa a nuestro juicio un primer y radical paso de superación del antropomorfismo, antropocentrismo y geocentrismo tradicionales con vistas a establecer un *reino noológico* capaz de ofrecerle al hombre acceso hacia una dimensión donde su *finitud* —bloqueada por los límites espacio-temporales que la determinando sucumba a la tentación de postular una falsa e insostenible *in-finitud* (igualmente antropomórfica, antropocéntrica y geocéntrica) como ideal ético y epistemático de su afán de poder. La *trans-finitud* del *logos*, en tal sentido, no debe ser equiparada ni confundida con una errónea *in-finitud* del mismo (5).

III

Sin entrar en otros detalles (6), lancemos ahora una serie de preguntas relativas a las funciones, metas o misiones que tradicionalmente se le han asignado a la *universidad*. En efecto —tal como lo expresa Miró Quesada— “la *universidad* debe, como primera y fundamental función, realizar una actividad de formación intelectual. Debe ofrecer conocimientos racionalmente fundados y debe ejercitar a quienes los asimilen en la solución de problemas” (7).

Ahora bien: aun aceptando formalmente este enunciado... de nuevo se plantea la cuestión: ¿qué puede significar —si tomamos en cuenta lo ya dicho— “conocimientos racionalmente fundados”? Si ellos no responden a los nuevos horizontes de la *ratio technica*... ¿cómo proceder entonces?

Por supuesto que sería insensato —ya lo hemos insinuado— declarar inanes y desistir de aquellos *saberes* o *conocimientos* que no sean *meta-técnicos*. Pero, así como ello resultaría absurdo, también lo sería, sin duda, que la educación superior se cerrara o permaneciera indiferente frente a los *saberes* que persigue y produce nuestro tiempo... porque su estructura académico-administrativa (inspirada y sostenida por un modelo obsoleto de *razón*) no tuviese ni la capacidad ni la flexibilidad suficientes para acogerlos y procesarlos como materiales de su investi-

gación y enseñanza.

Mas suponiendo hipotéticamente que ello se intentase... ¿podría la *universidad*, como tal, abocarse de veras a semejantes tareas investigativas? Con sensatez y profundidad —reconociendo el carácter histórico-evolutivo de la *razón*— Miró Quesada defiende las labores investigativas de la *universidad* como una de sus funciones indispensables. “Como la realidad —nos dice— rebasa siempre las capacidades individuales y de grupo, constantemente presenta problemas que no pueden ser resueltos con los medios racionales disponibles. La única manera de resolverlos es crear nuevos instrumentos racionales, racionalizar teóricamente cada vez más la realidad. Si la universidad es la institución creada por el hombre para que el ideal de vida racional pueda realizarse plenamente, debe de todas maneras crear nuevos conocimientos para hacer posible la solución de problemas que no pueden ser resueltos con los medios intelectuales disponibles. La universidad tiene así, necesariamente, que cumplir la función de investigación” (8).

Semejante convicción —en sí misma irrefutable y la cual nosotros mismos hemos compartido hasta hace poco como parte de nuestro ideario universitario— se encuentra, no obstante, en flagrante contradicción con los hechos que constituyen la nuda y evidente realidad que se vive en las universidades, especialmente en las latinoamericanas.

Efectivamente: quizás más perentorias y urgentes aún que sus funciones investigativas son para la universidad, en cuanto tal, las relativas a la enseñanza de las profesiones (9). Pudiera decirse, incluso, si se sopesan las vertientes germánicas y anglosajonas que alimentan a dicha institución (10), que ambas funciones son (y/o deberían ser) indisolubles entre sí.

Mas lo cierto es que tan agobiadas se encuentran hoy las universidades de todo el mundo por los requerimientos de la formación técnico-profesional que deben impartir al masivo alumnado que concurre a ellas (11), que resulta ilusorio pensar en el célebre binomio que Humboldt establecía entre investigación y docencia; pues no sólo es problemático incorporar a las tareas de investigación un número incalculable de estudiantes, sino que, en la mayoría de éstos, no existe ni actitud, disposición ni capacidades para enfrentarse con la misma. La casi totalidad de alumnos que hoy se inscriben en las universidades —o en los

múltiples institutos que integran el sistema de educación superior— aspiran únicamente a obtener un título técnico o profesional que los capacite para su incorporación al mercado de trabajo.

Pero, además de la anterior, existen otras dos razones —de similar peso y conexas entre sí— que tornan problemática la posibilidad de seguir sosteniendo la viabilidad de la investigación dentro de los tradicionales lineamientos de la institución universitaria.

En efecto: además de los extraordinarios costos que exige e implica la auténtica investigación (12), cuando ella es verdaderamente innovadora y productiva tiene, por lo general, un carácter estratégico. Semejante carácter —que explica los cuantiosos recursos económicos que reciben los centros de investigación “universitarios” para realizar ciertos proyectos— impide, automáticamente, que tales proyectos sean de libre acceso para los estudiantes o que sus resultados puedan ser conocidos y/o utilizados para funciones docentes. Quienes proporcionan los fondos para tales investigaciones —sean ya agencias del Estado o corporaciones privadas— exigen la máxima confidencialidad no sólo con respecto a la orientación, etapas y fines de la investigación, sino la exclusiva propiedad sobre sus resultados. Por ello, a semejante investigación, a fuer de auténtica y creadora, le está vedado servir de complemento a la docencia.

Todas estas razones —así como otras, de índole diferente, que se harían muy largo de explicar— nos han llevado a pensar que sólo en los niveles más avanzados de la educación superior (maestría, doctorado y postdoctorado) cabe proporcionar a los estudiantes, verdaderamente interesados en ello, una enseñanza indiscerniblemente alimentada por los aportes de la investigación... a fin de convertirlos en verdaderos científicos e investigadores.

Semejante indisolubilidad y complementariedad entre la enseñanza y la investigación no implica, por otra parte, que los centros y/o institutos de investigación sean parte integrante (ni física ni académicamente) de la institución universitaria. Nuestro pensamiento se orienta, por el contrario, a instaurar al lado del Sistema Nacional de Educación Superior (concebido con los rasgos que elementalmente quedan esbozados) un Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología, en estrecha vinculación con el primero, pero formando una totalidad distinta y complementaria

con el mismo.

Tal sistema lo integrarían los diversos centros e institutos (o incluso las “ciudades de investigación”, como es el caso de Japón y Alemania) que funcionen en el país —organizados también por niveles y programas abiertos— y agruparía en su seno a los auténticos investigadores (no simples profesores) que laboren en aquellos programas. Los estudiantes de los niveles superiores de enseñanza irían a aprender a investigar en dichos centros y, a la inversa, los investigadores irían a impartir sus enseñanzas y conocimientos en los niveles de maestría, doctorado o postdoctorado que así lo requieran.

Tal vez esta programática separación entre la enseñanza y la investigación pueda resultar inaceptable y dolorosa para quienes se empeñan en defender los tradicionales esquemas de la universidad. Pero estamos convencidos que, aparte de haberse impuesto ya en países de larga tradición académica (como Alemania, Japón, Francia, así como en múltiples ejemplos norteamericanos), es el único recurso que logrará evitar la farsa de la seudoinvestigación de la cual viven, sin dar siquiera buenas clases, multitud de incapaces profesores en nuestras arcaicas universidades.

IV

Si la institución universitaria, como tal, no es cuestionada... y si ella es considerada como “expresión directa del ethos de la racionalidad”... nada es más natural y legítimo —como lo expresa con diáfania y hondura Miró Quesada— que la universidad, cumpliendo una función orientadora, deba “contribuir a racionalizar la sociedad en que vivimos, a elaborar un modelo de sociedad racional o justa, en el sentido de una sociedad no arbitraria, en donde todos los hombres puedan ejercer plenamente sus facultades racionales”. “La adopción del ideal de vida racional —añade nuestro autor— significa un ethos de afirmación humana: la convicción de que la dignidad del hombre se funda en su condición de ser racional”.

Sin discrepar del fondo de estos elevados planteamientos —cuya sola expresión testimonia la firme convicción que Miró Quesada deposita en las intrínsecas virtualidades o potencias de la razón— quisiéramos tan sólo señalar dos cuestiones, que sin negar en absoluto aquéllos,

consideramos indispensable mencionar a fin de precisar mejor nuestra perspectiva.

Nadie puede negarle a la institución universitaria —a menos que, como en el caso nuestro, se cuestione su existencia— el derecho a ejercer la función orientadora que Miró Quesada le atribuye. Pero lo que sí parecería cuestionable (aunque en ello no incurra, propiamente, nuestro autor) sería el atribuirle la exclusividad de tal función únicamente a la universidad. La universidad —como en rigor lo expresa Miró Quesada— debe “contribuir” a ello... aunque la tarea de “racionalizar la sociedad en que vivimos” y de “elaborar un modelo de sociedad racional o justa” debe ser, de modo preeminente, obra y gestión de esa misma sociedad, a través de sus múltiples y complementarias instituciones civiles: desde la familia hasta el Estado, sin excluir, por supuesto, los partidos políticos.

Ha sido una desmesura por parte de nuestras universidades —justificada, quizás, por la indiferencia o el franco reaccionarismo de otras instituciones civiles— arrogarse para sí el papel protagónico de aquella “racionalización”... como si a ellos correspondiese, por numinoso mandato, la exclusividad ética de semejante tarea. Ello ha resultado excesivo y erróneo, a nuestro juicio. Sin negarle en absoluto el derecho y la obligación que hayan podido tener de “contribuir” a la mencionada tarea... es evidente que resulta exagerado restringir ésta a un mero mandamiento académico. Se trata, por el contrario, de una función política que, como tal, debe acometer la sociedad en pleno.

Pero más delicada y compleja es la segunda cuestión que debemos esbozar. En efecto: si se trata de *racionalizar* la sociedad, necesario es precisar cuáles son los cánones y límites de semejante *racionalización*... y cómo influye ello en los rasgos de la *sociedad* y del *hombre* a los que se aplica.

Cierto es que la venerable definición kantiana —según la cual una *sociedad racional* es aquella donde todos los hombres son *fin*es y no *medios*— ayuda formalmente a fijar el ámbito de la *racionalización*... pero, en su rigurosa universalidad, semejante postulación pareciera suponer que, tanto la *sociedad* como los *hombres* que la integran, participan (al menos nouménicamente) de una realidad o mundo intemporal... donde el límite racional de la *sociedad* coincidiría con el de “lo

humano” (entendido abstractamente en cuanto “humanidad” “*Menschheit*”), mientras que el del hombre, en cuanto tal, se resolvería en su dignidad personal como expresión de una moralidad formal. Ambos términos —valga decir, el de *humano* y/o *humanidad*, así como el de *dignidad*— poseen, por lo demás, la textura de una *esencia*, ahistórica e inmodificable, coperteneiente a la *naturaleza racional* del ser humano (13).

Semejantes términos —o, mejor dicho, su significación y contenido— no resultan aceptables para una *ratio technica*. No admite ésta la preexistencia de una *naturaleza racional* (menos aún de índole esencial y con rasgos inmodificables), como tampoco el carácter abstracto de lo humano, ni la textura meramente formal de los imperativos éticos. Todo lo relativo al hombre y a su humanidad son para ella hechuras y construcciones históricas del propio hombre, proyectos que instaura y modifica como etapas de una *antropotecnia*... mediante la cual no sólo es capaz de transformar su ingénita constitución somato-psíquica y sus inherentes límites, sino asimismo las restricciones y motivaciones impuestas por semejante constitución sobre la idea que pueda formarse de sí mismo como producto de su influencia.

La propia *meta-técnica* (así como las modificaciones que posibilita y propicia) son frutos de esa *antropotecnia*. De tal modo se explica que al imponer ella tales modificaciones sobre la idea de la *razón* y de lo *racional* —modificando su origen estricta y exclusivamente óptico—, conceptos y términos como los utilizados por Kant (de clara y limitada genealogía antropomórfica, antropocéntrica y geocéntrica) pierdan su aparente evidencia y apodicticidad.

Ello es lo que sucede, si se lo entiende a fondo, con los correlativos conceptos de *medio* y de *fin*... de importancia fundamental, como se ha visto, para determinar la arquitectónica de una “*sociedad racional*”. En efecto: aparte de la clara etimología *óptica-espacial* y/o *temporal* que señala el origen de aquéllos (14), es también evidente que el significado que Kant les otorga queda estrictamente limitado por una perspectiva antropomórfica, antropocéntrica y geocéntrica. Ello lo ilustra fehacientemente lo expresado en la *Crítica de la Razón Práctica* con respecto a ellos y a su conexión con “lo humano” (humanidad) del hombre y la ley moral. “La ley moral —dice Kant— es santa. El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene

que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado sólo como medio; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. El es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad” (15).

Imposible resulta para nosotros suscribir semejante perspectiva si respetamos los requerimientos y proyecciones de la *meta-técnica*. Lanzada ésta a construir una *alteridad trans-humana* —despojada de toda limitación antropomórfica, antropocéntrica y geocéntrica— sería insensato suponer que aquella *alteridad* tuviese su *fundamento* en una *razón* o *racionalidad* ingénita y exclusivamente *humana*, cuyos rasgos fuesen esenciales e inmodificables, tal como lo exige la naturaleza universal y necesaria, intemporal y ahistórica, de la propia ley moral en cuanto expresión de “un hecho de la razón pura” (16).

Para la *meta-técnica*, en lugar de esa *razón pura*, innata e inmodificable, la *ratio technica* es el producto de una construcción del propio hombre. Sus rasgos, modalidades y alcances, en lugar de quedar sujetos a las restricciones impuestas por la organización somato-psíquica del hombre, son perfectamente transformables y cambiantes mediante el aporte de instrumentos que modifiquen y complementen aquella organización, trascendiendo sus límites y características.

La *ratio technica*, en tal sentido, no es *humana*... sino *trans-humana*. Su correlativa *alteridad* no es simplemente la que proporciona una perspectiva *geocéntrica*... sino la que se divisa desde una apertura *galaxial*, tal como la que comienza a ser factible para el hombre.

A partir de semejante *ratio* —como hemos tratado de insinuarlo— no sólo se transforma el sentido de las instituciones humanas, sino el hombre mismo, y con él su lenguaje, en cuanto institución instituyente de su propia *ratio*.

Es semejante convicción, precisamente, la que nos ha llevado a proponer algunas radicales y heterodoxas modificaciones en la educación superior a fin de adecuar sus funciones y finalidades con los cambios, exigencias y desafíos que ya se insinúan o manifiestan en nuestro propio tiempo.

¿Están vedadas tales innovaciones dentro del horizonte intelectual defendido por Miró Quesada? En absoluto. Así cabe vislumbrar si se analiza a fondo su propia teoría de la *razón* y la *racionalidad* —eje fundamental de su pensamiento— plasmada a lo largo de su fecunda trayectoria filosófica.

Sirvan por ello estas reflexiones para testimoniar —con motivo del merecido homenaje que se le tributará a propósito de haber cumplido setenta años— nuestra sincera admiración por este insigne pensador de nuestro continente.

NOTAS

1. F. Miró Quesada, "Idea de la Universidad".
2. E.M.V. *El ocaso de las universidades*, Editorial Monte Avila, Caracas, 1985.
3. Cfr. a este respecto la conferencia de F. Miró Quesada titulada "*Ciencias y Humanidades*". En ella, al aportar el preesquema para un proyecto de difusión cultural universitaria, recoge una inquietud semejante.
4. E. Husserl, *Ideen*, I, No. 19.
5. Cfr. nuestro libro *El dominio del poder*, Cap. IV, No. 23, págs. 170 y ss.
6. Para una visión más amplia sobre estas cuestiones, cfr. mi libro *Ratio Technica* (Editorial Monte Avila, Caracas), así como mi conferencia titulada "*conceptos prospectivos de la Educación Superior*", publicada en la *Revista Venezolana de Filosofía*, No. 21.
7. F.M.Q. "Idea de la Universidad".
8. F.M.Q. "Idea de la Universidad".
9. También esta función —junto con la de *orientación* y la de *difusión y extensión*— son propuestas por F.M.Q., en el señalado opúsculo, como esenciales para la universidad.
10. Puede consultarse, al respecto, nuestro libro *El ocaso de las universidades*.
11. Sean citadas, sólo a modo de ejemplo, las siguientes cifras: la Universidad de Buenos Aires, en 1976, tenía 461.187 estudiantes; la de México (UNAM) sobrepasaba los 330.000; la de Caracas, en los años 1982-84, se hallaba cerca de los 53.00 alumnos.
El ritmo de crecimiento de la educación superior en la Argentina ha sido considerablemente mayor que el de la población total del país, lo cual se refleja en los indicadores que comparan ambas dimensiones. El número de

estudiantes por cada 100.000 habitantes pasa de 7,0 en 1914 a 32,4 en 1950, 106,7 en 1970 y 149 en 1980. En 1983 el número de alumnos de educación superior alcanzó la cifra de 580,626 (cfr. la monografía, publicada por la *Cresalc*, titulada "La educación superior en la Argentina", p. 35 y ss. Caracas, 1985).

En México la matrícula de educación superior el año 1984, alcanzó un total de 1.218.667 estudiantes. (Cfr. la monografía, publicada por la *Cresalc*, titulada "La educación superior en México", p. 35 y ss., Caracas, 1986).

12. Si calificamos a la investigación (de "auténtica", en este caso) no es por simple prurito adjetival. La auténtica investigación en áreas críticas del saber tecno-científico —valga decir, aquélla que abre verdaderamente acceso a nuevos conocimientos en este campo— es inconcebible, hoy en día, sin la ayuda de instrumentos e instalaciones costosísimas. De allí el carácter meramente accesorio y repetitivo de la casi totalidad de los trabajos de "investigación" que se producen en las universidades... no sólo latinoamericanas, sino del mundo entero. En tal sentido, únicamente aquellas "universidades" —si así se pueden seguir llamando— que disponen de multimillonarios centros de investigación *ad hoc* (cuyo funcionamiento es paralelo y perfectamente discernido de las tareas docentes primarias) son la excepción a este respecto. Pero ellas, justamente por esto, no son la regla.

En cuanto se refiere a la investigación en el campo de las humanidades y/o de las denominadas ciencias humanas o del espíritu... cabe decir que, si aquélla no se reduce a mera erudición o exégesis de conocimientos previos, el investigador realmente debería hallarse instalado en centros de genuina investigación (preferiblemente multidisciplinarios) a fin de no perder contacto con los nuevos conocimientos que día a día se suceden con vertiginosa rapidez. Ello explica otras facetas de los resultados que se obtienen.

13. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Tr. Dial. 1. Buch. 1 Abs; *Kritik der praktischen Vernunft*, I.T., I.B., 3.H; y *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, No. 38.

14. El vocablo griego Τέλος es, en términos generales, sinónimo de ὄπος ambos significan hito, mojón, coto, límite: lo que señala el *sitio* o *lugar* donde algo *comienza* y/o *concluye*, es estricto sentido *óptico-espacial*. El término latino *finis-is*, que traduce aquéllos, posee precisamente esta significación: es el límite (de-finitorio) de un campo, territorio o país: sus fronteras limitativas (cfr. *Dictionnaire Ethymologique de la Langue Latine*, de A. Ernout y A. Meillet, pág. 236). Cicerón, quien vierte Τέλος a la lengua filosófica, utiliza los términos *extremum*, *summum* y *ultimum* para traducirlo. Tales términos, sobra decirlo, poseen también un manifiesto sentido *óptico-espacial*.

No menos evidente es semejante sentido en el término griego Μέσος —de donde proviene el latino *medius a-um*— que significa lo que está en el medio, la mitad, el centro (del trayecto, camino, etc.). De ahí la expresión "*Locum medium utriusque colloquio*", que se utilizaba para elegir un lugar intermedio donde celebrar una entrevista. Asimismo, la expresión "*in medio esse*", la

cual se empleaba para señalar lo que estaba a la vista y a disposición de todos... y todos podían utilizar o frecuentar por su situación.

El término latino parece haber sido también creado por Cicerón para traducir el griego *Μεσότης*. Pasó al bajo latín y a las lenguas romances, de donde proviene *medio*, *moyen*, *mediolum*, etc. (Cfr. op. cit., pág. 393).

15. Op. cit., 1 T., 1.B.3.H.
16. Ibid. 1T. 1B. 1H. — (“Auch ist das moralische Gesetz —expresa Kant textualmente— gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewisst ist, gegeben, gesetzt dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte”).

FRANCISCO MIRO QUESADA RADA
Universidad de San Marcos

**SINTESIS DEL PENSAMIENTO POLITICO DE
FRANCISCO MIRO QUESADA CANTUARIAS**

Domingo García Belaunde y David Sobrevilla Alcázar, han pedido que haga una exposición y crítica del pensamiento político de Francisco Miró Quesada Cantuarias, que es mi padre.

Me siento sumamente honrado por esta solicitud que proviene de dos destacados intelectuales y dilectos amigos. Debo admitir que su pedido me ha puesto en un atolladero, cuando he podido comprobar que su obra, es tan grande, como grande es mi amor filial. Por ello, séame permitido con las excusas del caso, tratar de hacer una síntesis de su obra y pensamiento político. Espero que ella sea lo más objetiva posible.

La obra de Miró Quesada es multifacética. Ha escrito diversos libros y ensayos sobre filosofía, lógica, matemática, economía, sociología, lingüística, epistemología, derecho y política. Por esta universalidad de su pensamiento el físico peruano Alberto Cordero Lecca me dijo en alguna oportunidad: "es el último renacentista que queda en el Perú". Estas palabras cobraron para mí un alto significado, además de sentirme halagado, pero lo que dijo Cordero es cierto; porque Miró Quesada es un "omnívoros del saber". Esta disposición que siempre tuvo por conocer de todo no se ha quedado sólo en el campo de la divulgación, ha tratado siempre de ir al fondo de las cosas, sus trabajos son sistemáticos, rigurosos, y están matizados por una inteligencia creadora. La bibliografía que acompaña al presente trabajo demuestra la abundante producción de su pensamiento político social, que hasta la fecha continúa en proceso de desarrollo y evolución. Es admirable ver que

un hombre a los 70 años no se amilana ante lo nuevo, sino que lo asume y trata de comprenderlo. Su pensamiento político por eso no se ha estancado. Su espíritu filosófico tiene la pasión de la juventud.

¿Cuál es la contribución de Miró Quesada a la teoría política, entendido este término en su concepción más amplia? He aquí algunos de sus aportes de mayor importancia:

- 1) Es el primero en el Perú en hablar sobre socialismo humanista, privilegio que comparte con otro filósofo de gran categoría como fue Augusto Salazar Bondy, su discípulo y uno de sus más entrañables amigos.
- 2) Es el primero en el Perú en explicar la importancia que tiene la planificación para el progreso y desarrollo socioeconómico, cultural y político.
- 3) Es el primero en el Perú en explicar sistemáticamente lo que es una estructura social.
- 4) Es el primero, no sólo en Perú sino en América Latina en aplicar la teoría de la deducción para la justificación de la acción política a partir del principio moral que esbozara Kant: “el hombre es un fin en sí mismo y no un medio o instrumento al servicio de otros hombres”, y que William Stern llamaría principio de autotelia, y justificar a partir de este principio la necesidad de realizar una revolución para alcanzar una sociedad justa y libre. En este contexto Miró Quesada explica los pasos que hay que seguir para alcanzar la meta final de toda sociedad justa, es decir, una sociedad sin clases. Ningún pensador político peruano e incluso latinoamericano, ha elaborado una teoría tan rigurosa para justificar la transformación de una sociedad.
- 5) También Miró Quesada ha sido el primero en haber elaborado una clasificación de las ideologías de la ciencia contemporánea. Nos dice que hay ideologías epistémicas y estimativas. La primera pretende fundamentar sus postulados científicamente, y en esta categoría ubica al liberalismo y al marxismo; la segunda, como el humanismo, que se fundamenta en valores y principios, que pueden ser monoaxiomáticos o no, pero que no tienen la pretensión

de ser científicas.

- 6) Tanto en la *Ideología de Acción Popular* y en *Humanismo y Revolución*, Miró Quesada sostiene que se pueden axiomatizar las ideologías a fin de que sean más rigurosas y para ello el aporte de la lógica y de la epistemología son de vital importancia.
- 7) Junto con el lingüista alemán radicado en la Universidad de Trujillo, Ernesto Zierer, Miró Quesada ha sido uno de los primeros en el Perú y América Latina en aplicar las categorías de la lingüística al estudio del lenguaje político, argumentando que esta forma de lenguaje se caracteriza por ser suasorio.
- 8) Es el primero en el Perú en estudiar el problema de la deformación en el conocimiento de la realidad. Al respecto sostiene que hay diversas maneras en que el conocimiento de la realidad se deforma, a saber:
 - A) *Deformación sensorial*
 - B) *Deformación cosmológica*
 - C) *Deformación ideológica*
 - D) *Deformación psicológica*
 - E) *Deformación lingüística.*
- 9) Miró Quesada cuando escribe la ideología de Acción Popular se adelanta en 25 años a lo que actualmente los filósofos llaman “filosofía inculturada”; que consiste en inspirarse en los valores, en las tradiciones y en la manera real que tiene el pueblo para resolver sus problemas de carácter socioeconómico, político y cultural.
- 10) Es el primero en el Perú y en América Latina en aplicar el concepto orteguiano de “vigencia”, para justificar el cambio social. Para él, la revolución no sólo consiste en el hecho que un grupo social desplace a otro del poder. Para que esta pueda realizarse es necesario un cambio en el sistema de valores, de creencias, en fin en la concepción del mundo dominante; el cambio de aquellas vigencias que están arraigadas en una comunidad y que sirven para justificar como universal la visión del mundo de una clase social dominante. De esa especie de “agarro estructural”, para utilizar un término de Perroux y que denominó “agarro estructural ideológico”.

- 11) Uno de los problemas políticos sociales que más ha preocupado a Miró Quesada, es el de la revolución. Para él, si se quiere cambiar una sociedad real injusta por otra ideal y justa, hay que hacer la revolución. A partir de esa concepción central Miró Quesada nos plantea la problemática de la praxis revolucionaria, afirmando que ésta radica en cómo hacer la revolución pero sin caer en el autoritarismo y el totalitarismo, y reduciendo en la medida de lo posible la violencia, en cuanto que ella, por la consecuencia sanguinaria de su uso, afecta la conducta y los principios del humanismo.

Es por eso que elaborará un pequeño ensayo que titula "Las Paradojas de la Revolución". En este ensayo si bien sostiene que la revolución debe realizarse para transformar una sociedad injusta, agrega que ella debe hacerse dentro de la libertad y con el mínimo de violencia posible, porque para Miró Quesada sólo se debe recurrir a la violencia como último recurso, planteamiento que se deriva de estudios anteriores y que se encuentran en la *Ideología de Acción Popular*, y en *Humanismo y Revolución*. Pero en este ensayo, nos dirá que si la revolución debe hacerse en libertad, los que se oponen a ella apelarán a esta misma libertad para impedir que el cambio revolucionario se produzca. ¿Cuál es pues el límite y los alcances de un cambio revolucionario? ¿Qué mecanismo deberá utilizarse para poner en marcha los cambios revolucionarios sin suprimir la libertad, los derechos democráticos y no caer en la dictadura? Es aquí donde Miró Quesada nos plantea la paradoja, que él llama "paradoja praxeológica". La solución para hacer una revolución a partir de los principios del humanismo, dice Miró Quesada, debe ser práctica, pues se trata de que la violencia no se institucionalice, porque si forma parte del sistema, es decir, es consustancial al sistema político, se caerá irremediabilmente en el totalitarismo, que es la negación de la libertad y de los derechos democráticos, entonces la revolución no podrá ser humanista. Miró Quesada intenta una salida a la paradoja que plantea y cree que ella está en lo que llama el "ritmo revolucionario", que éste sea sin prisa pero sin pausa. Para ello habrá que hacer reformas graduales dentro de la democracia, pero estas reformas no persiguen mantener el sistema sino cambiarlo, en otras palabras que se orienten siempre hacia su objetivo final: una sociedad justa y libre. En este proceso, por efecto de los cambios revolucionarios, la sociedad injusta y con clases irá transformándose poco a poco en una

sociedad justa y sin clases.

12. Otro aporte de consideración es su teoría de la “no arbitrariedad”, teoría que está relacionada con el ideal del derecho justo, pues para él un derecho justo es no arbitrario; concepto que también aplica a la teoría del poder. Según Miró Quesada, una sociedad justa es aquella en donde las relaciones sociales, políticas y económicas no son arbitrarias. Consiste en una sociedad donde se dinamizan e interactúan principios racionales; pues una sociedad “racional o justa”, que es lo mismo para Miró Quesada, debe tener una estructura de poder en donde los ciudadanos gocen de la capacidad de ejercerlo en condiciones reales en cuanto a oportunidades. Este concepto suyo de la no arbitrariedad es a mi entender fundamental, porque es el punto de partida de un camino que conduce a Miró Quesada a su aporte más importante como filósofo de la ética, del derecho y la política. Para que las relaciones humanas sean justas, deben ser simétricas. La asimetría, que es desigualdad, es consecuencia de la aplicación arbitraria e irracional de prácticas políticas orientadas a favorecer los intereses de los grupos de poder. En esencia o por lo menos en teoría, la democracia es en cuanto a sus objetivos esencialmente simétrica, por consiguiente una sociedad democrática no puede ser asimétrica y si lo es, se debe a que los niveles de participación popular y el ejercicio real de sus postulados está limitado por una desigual distribución del poder.

Defino a Miró Quesada como un filósofo de la política profundamente preocupado por comprender científicamente la realidad política, pero sobre todas las cosas, por someter la acción política a la ética. Una preocupación que está presente a lo largo de la tradición histórica de la filosofía social. Para comprender la política, y ello me consta, en los últimos años ha realizado estudios de Ciencia Política, tanto es así que tiene un ensayo todavía inédito, sobre las relaciones entre la Filosofía Política y la Ciencia Política, que comprueba lo que decimos al inicio de este artículo, su pasión por abarcarlo todo, producto de un espíritu integral. ¿Cómo hacer ahora filosofía política si se desconoce la teoría política moderna en cuanto ciencia social? Y es que Miró Quesada, siempre ha mantenido dos direcciones, la científica y la filosófica, direcciones que lo colocan entre los filósofos analíticos de la actualidad.

Esta tendencia por comprender la interrelación entre la Ciencia Política y la Filosofía Política, la podemos advertir en su ensayo "Reyes Filósofos y Reyes Timófilos" (Reflexiones sobre las relaciones entre la política y la ética). También la podemos conocer a través de sus trabajos, tales como: "El Intelectual en la Política", "Conocimiento Científico, Dialéctica e Ideología", "Filosofía, Ideología y Revolución", "Notas sobre la cultura latinoamericana". En este ensayo nos habla sobre la autenticidad del pensamiento filosófico social, en la filosofía latinoamericana.

Francisco Miró Quesada Cantuarias, ha combinado su producción intelectual con la cátedra universitaria. Por eso en 1970 fundó el curso de Filosofía Política que dictó en la modalidad de seminario en la Facultad de Letras y Humanidades de la Universidad de San Marcos. Actualmente es miembro de un movimiento filosófico, que fundó con otros filósofos latinoamericanos y que se llama "Filosofía de la Liberación". Los filósofos de la liberación publicaron en Morelia (Méjico) un documento que titularon: "La Declaración de Morelia", en donde muchos filósofos latinoamericanos se comprometen con el cambio social, político y económico de nuestro continente para alcanzar una sociedad justa y libre.

Finalmente, si leemos y estudiamos con detenimiento la obra filosófico-política de Miró Quesada, podemos llegar a la conclusión que nos plantea un modelo de sociedad justa, a partir del humanismo, que es el concepto central que inspira su pensamiento. Para él, la sociedad ideal es un socialismo con democracia, que se fundamente en la no arbitrariedad, que debe ser justa y libre, por consiguiente, simétrica; en otras palabras, sin clases. Para alcanzar este modelo de sociedad, para poderlo construir en términos reales habrá que hacer la transformación social, que implica una revolución, pero una revolución dentro de la libertad, reduciendo en lo posible al mínimo la violencia, pero sin caer en la ilusión de que es posible un cambio idílico, o en todo caso utópico, pues estima que la violencia puede ser utilizada como último recurso, si no existiera otra salida. Pero quienes la ejercen deben tener el valor moral de que una vez superada esta etapa, regresar nuevamente a la democracia y la libertad para evitar caer en el totalitarismo. En los últimos años su afán por la libertad, por los grandes cambios que se han producido en el mundo socialista, y los increíbles progresos de la técnica, lo han inducido a pensar que es posible lograr el cambio revolu-

cionario de la sociedad sin recurrir en ningún momento a la violencia.

En esta sociedad ideal, en esencia democrática, la forma de gobierno consistirá en una democracia funcional, en donde quienes son elegidos solamente deben ocupar los roles que les compete por su capacidad de servir a la comunidad y no por los privilegios que se posee al interior de una estructura social. Miró Quesada, quiere superar la asimetría de las clases sociales, sin caer en la simetría del totalitarismo y esto es una tarea difícil pero no imposible de llevar a cabo. La superación de la sociedad real asimétrica por otra ideal simétrica, tiene un objetivo: alcanzar la sociedad sin clases.

Si bien es cierto que hay originalidad en muchos de sus trabajos, así, como autenticidad en las tesis centrales que plantea, Miró Quesada, como todo pensador es también el producto de un proceso de formación y de un conjunto de influencias, que le han servido para desarrollar su filosofía política. En su pensamiento podemos ver las grandes huellas de Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Russell, Camus, Sartre, Perroux y Leopoldo Zea, como él mismo ha declarado repetidas veces. También, como todo pensador, es producto de su época, pero tiene una particularidad, particularidad que encontramos felizmente en muchos pensadores latinoamericanos del momento, y es que no está ideologizado; precisamente, toda su trayectoria es una lucha constante contra la ideologización que lamentablemente, en nuestro siglo ha opacado el pensamiento de algunos filósofos. Su pensamiento filosófico-político, por ese elemento de científicidad que hay en él, ha consistido en un esfuerzo indesmayable por superar la ideologización, someter al análisis riguroso de la razón diferentes formas de pensamiento político, estudiarlos, comprenderlos, compararlos y luego criticarlos, e intentar dar respuestas a un conjunto de interrogantes, en un debate constante, diría yo, casi apasionado, con otras corrientes de la filosofía política. En suma, un filósofo comprometido con el ideal de vida racional, convencido de que la meta de la historia, es la forja de una sociedad justa y libre. En el fondo es un "hombre sin teoría", tal como se titula uno de sus estudios de juventud, que ha desarrollado su propia teoría filosófico-política, la que todavía continúa en pleno proceso de trabajo y que seguramente, porque él es así, intentará refinarla, mejorarla, y rigorizarla.

Más allá de las contingencias, de los momentos políticos que ha

vivido el Perú, de los que Miró Quesada ha participado como político y periodista, más allá de su actitud frente a dichas contingencias que han sido juzgadas por la historia, y seguramente seguirán siéndolo, más allá de todo eso, que forma parte de un tiempo y de una época, no cabe duda que Francisco Miró Quesada Cantuarias nos ha dejado un rico legado a las nuevas generaciones y una profunda contribución al pensamiento filosófico-político peruano y latinoamericano. Su obra en este campo está empezando a ser estudiada, pero todavía queda mucho camino por recorrer.

PRINCIPALES OBRAS DEL AUTOR REFERIDAS A LA POLITICA

1. *Las estructuras sociales*. Lima, 1961.
2. *Acción Popular. Manual ideológico*. Lima, 1967.
3. *Humanismo y Revolución*. Lima, 1969.
4. "Introducción al Estudio de la Realidad Nacional". Lima, 1963.
5. "Les Intellectuels et la Transformation Social". 1968.
6. "El Hombre sin Teoría". 1959.
7. "The Impact of metaphysics on Latin American Ideology". 1959.
8. "Réalité et Possibilité de la Culture Latino-Americaine". 1969.
9. "Critique de la Raison économique". 1977.
10. "La Historia de las Ideas en América Latina y la objetividad en el conocimiento histórico". 1974.
11. "Conocimiento Científico, Dialéctica e Ideología". 1982.
12. "El Intelectual en la Política Occidental". 1965.
13. "Cultura Europea y Cultura Latino Americana". 1966.
14. "El Lenguaje, la Ciencia y la Política". 1976.
15. "Las Paradojas de la Revolución". 1975.
16. "Filosofía, Ideología y Revolución". 1983.

Las referencias exactas se las encuentra en la Bibliografía de Francisco Miró Quesada Cantuarias que figura al final del volumen.

Anexo

MARIO BUNGE/JEAN-PIERRE MARQUIS
Universidad McGill, Montreal, Canadá

LOGICA Y VERDAD

Dedicamos a Paco Miró Quesada esta contribución a su problemática filosófica favorita: la de los ajustes mutuos de la intuición y la razón.

Quienquiera que haya tomado un curso de lógica moderna se queda con la impresión de que la lógica es la teoría de la verdad. En efecto, el estudiante comienza por aprender las conectivas lógicas por medio de las tablas de verdad, y más adelante aprende que la lógica es una disciplina normativa cuya finalidad última es clasificar las inferencias en válidas e inválidas, según que conserven o no el valor de verdad de las proposiciones en juego.

La opinión dominante es, pues, que la propiedad lógica fundamental es la de verdad (lógica). Según este punto de vista, algunas proposiciones son verdaderas (o falsas) meramente en virtud de "hechos lógicos", y la función de la lógica es determinar la(s) clase(s) de estas proposiciones. La verdad desempeñaría en la lógica una función fundamental e incluso fundante. Esta opinión conduce a afirmaciones como ésta de Quine (1986, 60): "La lógica es, para decirlo en la jerga de la mecánica, la resultante de dos componentes: gramática y verdad".

Creemos que esta opinión es falsa. Opinamos que la lógica en sentido estricto (o sea, la lógica de predicados de primer orden) es un asunto puramente sintáctico: que la lógica no es la teoría de la verdad sino, como lo afirmó Aristóteles, la teoría de la deducción. Esta concepción puramente formal de la lógica ha sido llamada *aléticamente neutra*

(Bunge 1974a, 107). Según este punto de vista es imprescindible distinguir entre una proposición y la afirmación de que ella es verdadera (o falsa), afirmación que en realidad es un metaenunciado y que, fuera del ámbito de la lógica, debe justificarse ya por recurso a experiencias, ya por demostraciones matemáticas que rebasan los límites de la lógica.

En la concepción alécticamente neutra de la lógica, el concepto de verdad desempeña una función puramente heurística. Esta concepción tiene algunas ventajas respecto de la concepción estándar. Una de ellas es que permite manejar el concepto de verdad parcial, ajeno a la lógica pero característico de las ciencias fácticas y de la técnica, sin abandonar la lógica ordinaria y por lo tanto sin necesidad de usar lógicas polivalentes (Bunge, op. cit., Marquis 1988).

1. *La función fundante de la verdad en lógica según la concepción estándar*

“Debemos suponer que las reglas que rigen nuestro pensamiento, así como las que rigen nuestra afirmación de que algo es verdadero, son prescritas por las leyes de la verdad. Las primeras vienen dadas junto con las segundas. Por consiguiente también podemos decir que la lógica es la teoría de las leyes más generales de la verdad” (Frege 1979, 128). Russell y Whitehead marcharon en la senda trazada por Frege al presentar los sistemas lógicos en forma axiomática, presumiblemente por creer que los axiomas de la lógica son proposiciones verdaderas acerca de la verdad, así como los axiomas de una geometría valen para el espacio correspondiente.

Según esta concepción, así como la física se ocupa de las propiedades físicas de los objetos matemáticos, la lógica sería la ciencia que se propone descubrir las propiedades y leyes de la verdad. Dicho de otra manera, su dominio o clase de referencia sería el conjunto formado por la verdad y la falsedad, objetos que a su vez serían independientes del sujeto cognoscente. Según esto, descubriríamos la verdad (y la falsedad) al modo en que describimos el mundo exterior y sus leyes. Este idealismo objetivo o platonismo tiene pocos partidarios hoy día; pero la tesis de que el concepto de verdad desempeña un papel fundamental y fundante en la lógica sigue siendo popular.

Bajo la influencia de Peano y Hilbert, y más tarde de Russell y

Whitehead, los lógicos intentaron caracterizar las propiedades lógicas de un sistema conceptual en una manera puramente sintáctica. Pero este enfoque planteaba el problema de cómo determinar si los axiomas le permiten a uno demostrar lo que no se debe (el problema de la *soundness*) y si entrañan todo o que uno desea (completitud). Este problema no se limita a la lógica, sino que es común a todos los sistemas formales.

Estos y otros problemas condujeron a Tarski y otros lógicos a buscar una alternativa al enfoque puramente sintáctico de la deducibilidad. Uno de los problemas adicionales fue la posibilidad de construir sistemas omega-incompletos, o sea, sistemas en los que se puede deducir $P(n)$ para cada número entero positivo n y cada propiedad P dada, pero no se puede deducir la proposición "Todos los n tienen la propiedad P ". Puesto que esta última inferencia parece intuitiva o natural, un sistema que no la permita es inadecuado para formalizar la noción de consecuencia lógica.

La alternativa escogida para resolver los problemas mencionados fue la de casar el cálculo de predicados de primer orden con la teoría de modelos, constituyendo así una lógica en sentido ampliado. Se dio por sentado, sin justificación, que el enfoque de la teoría de los modelos se ajustaba mejor que los demás a nuestras intuiciones lógicas (Etchemendy 1988). En particular, se supuso que la noción de completitud es relativa a la noción semántica de consecuencia lógica, y nadie se tomó el trabajo de cuestionar la completitud de semejante caracterización.

Como es sabido, el concepto de consecuencia semántica está en el centro mismo de la teoría de modelos, y se funda sobre la definición tarskiana de verdad. Una vez más, la noción de verdad desempeña un papel central. Sin embargo, el punto de vista de la teoría de los modelos no es el propuesto por Tarski (1936) en su famoso artículo sobre el concepto de consecuencia lógica, ni es el punto de vista que defiende Quine. Según Etchemendy (1988) Tarski tardó bastante en aceptar el punto de vista de la teoría de los modelos (que ya había sido esbozada por Padoa, discípulo de Peano, en 1900). Si bien la verdad ya no suministra el fundamento ontológico que tenía en el pensamiento de Frege, sigue teniendo una función fundante, que puede caracterizarse como semántica, del mismo modo que un modelo de un sistema formal pro-

vee un fundamento semántico de dicho sistema. Examinemos este punto de vista más de cerca.

2. *La verdad según Tarski y Quine*

La noción de verdad desempeña una función central en las filosofías de la lógica de Tarski y de Quine. (Aunque éstas no son idénticas, sus diferencias no justifican un tratamiento separado en este caso.) Para dilucidar la noción de verdad lógica, y en forma derivada la de consecuencia lógica, tenemos que empezar por determinar la extensión del predicado “es verdadero”. Habiendo hecho esto podemos definir una verdad lógica como “una verdad que no puede convertirse en falsedad por sustitución de vocabulario” (Quine 1986, 58). Aclaremos este punto mediante un ejemplo.

Considérese el enunciado ‘Un caballo es un mamífero, o un caballo no es un mamífero’. Empecemos por determinar la estructura lógica de este enunciado usando la regla de Quine. Una vez cumplida esta tarea podremos determinar si es o no una verdad lógica, porque “una verdad lógica es [...] un enunciado cuya estructura gramatical es tal que todos los enunciados que poseen dicha estructura son verdaderos” (Quine 1986). El primer paso consiste en extraer de nuestro vocabulario una colección de términos que serán nuestras palabras lógicas. Supongamos que tomemos las conectivas lógicas estándar como términos lógicos. Los términos ‘o’, ‘no’ y —por motivos que se verán en seguida— ‘es’ figuran en nuestro grupo. Estos son los términos que no serán cambiados, y los que determinarán la estructura lógica de nuestro enunciado. Ahora procedemos a modificar el enunciado original reemplazando la palabra ‘caballo’ por ‘lápiz’, obteniendo ‘Un lápiz es un mamífero o un lápiz no es un mamífero’. Acto seguido reemplazamos ‘mamífero’ por ‘reptil’, obteniendo ‘Un lápiz es un reptil o un lápiz no es un reptil’. Siguiendo de esta manera obtenemos una clase de enunciados sintácticamente similares. (Obsérvese que no parece posible reemplazar la cópula por un verbo arbitrario, ya que algunas sustituciones de este tipo falsificarían algunos de los enunciados. Por esto hemos incluido ‘es’ en nuestra lista de términos lógicos. Acaso se considere éste como un defecto del sistema. Pero de hecho el defecto, si existe, no se presenta en el cálculo de predicados, donde la cópula es absorbida en las expresiones de la forma ‘Pa’.) Lo que queda por hacer es verificar si cada miembro de esa clase es verdadero o no. Si todos son verdade-

ros, entonces el enunciado original es lógicamente verdadero; de lo contrario, no lo es.

La verdad de cada enunciado atómico se determina independientemente de la lógica. En una perspectiva realista, que es la de Quine, la verdad de un enunciado simple está determinada en parte por el mundo. Vayamos pues al encuentro de los enunciados complejos, que son los que estudia la lógica. Puesto que los enunciados complejos están constituidos por enunciados simples, y la verdad de éstos no es materia de lógica, se sigue que el valor de verdad de los enunciados simples desempeñan un papel clave en la lógica; por lo tanto, la extensión del predicado "es verdadero" es un componente esencial de ese proceso. Para advertir cuán importante es, considérese el caso extremo en que todas las expresiones del lenguaje se dejan constantes, esto es, en que todas se adoptan como términos lógicos. En este caso todo enunciado verdadero resulta ser lógicamente verdadero.

Podemos reforzar la función de la verdad para regresar a la posición de Frege o al menos a una similar. En efecto, Quine (1986, 97) afirma que "la teoría lógica, pese a su insistencia en el lenguaje, está orientada hacia el mundo antes que hacia el lenguaje; y el predicado "verdad" la hace así". Estamos de vuelta en el plano ontológico: el fundamento ontológico de la lógica sería el mundo material, y esto gracias al predicado "es verdadero". Pero dejemos de lado esta cuestión filosófica del "compromiso" ontológico de la lógica, que hemos tratado en otro lugar (Bunge 1974b). Ocupémonos en cambio de dos problemas técnicos: el de averiguar si la función de la verdad es única o esencial, y si el punto de vista según el cual la respuesta a esta pregunta es afirmativa constituye un fundamento adecuado.

3. *La verdad ¿es esencial y fundante en lógica?*

Uno de los motivos por los cuales la opinión estándar sobre el papel de la verdad en la lógica es considerada adecuada, es que se supone que dilucida nuestras intuiciones lógicas preteóricas, es decir, las que nos conducen a declarar un argumento como válido o inválido, y un enunciado como lógicamente verdadero o falso. La opinión estándar no se limita a producir un conjunto de verdades lógicas y otro de argumentos válidos coextensos con las colecciones respectivas determinadas por algún enfoque alternativo. Quienes comparten la opinión estándar di-

cen que ésta da cuenta de la esencia de la cuestión.

La esencia de la cuestión sería nuestra intuición preteórica de validez. Pero uno de los problemas es que esta intuición, como toda otra, puede formalizarse de muchas maneras diferentes. La versión más popular es la modal. Pero también está la versión metafísica: "Decir que una proposición entraña a otra es decir que cualquier estado de cosas posible que haría verdadera a la primera contaría como verificación de la segunda" (Kneale & Kneale 1963, 533). La versión modal se sigue inmediatamente: decir que una proposición entraña a otra es decir que la primera no puede ser verdadera y la segunda falsa. Por lo tanto, decir que un argumento es válido es decir que si sus premisas son verdaderas entonces su conclusión debe ser necesariamente verdadera. Finalmente, agregamos la versión doxástica: Es irracional creer en las premisas de un argumento válido y descreer en sus conclusiones.

Se afirma que lo que antecede dilucida nuestras intuiciones lógicas, porque si admitimos la definición de validez en términos de verdad y sustituciones, podemos mostrar que —como sostiene Tarski— toda consecuencia de enunciados verdaderos debe ser verdadera.

El problema importante es saber si estamos usando el predicado "es verdad" a pleno poder, o como medio para definir el de validez. Por lo pronto, observemos que a menudo no conocemos el valor de verdad de las proposiciones que figuran en un argumento. En estos casos solemos utilizar la validez o invalidez de un argumento para encontrar el valor de verdad de algunas de sus premisas: o sea, utilizamos el método dialéctico (el de Sócrates, no el de Hegel). En particular, exploramos las consecuencias de una hipótesis a fin de evaluarla. Si la noción de validez dependiese de la de verdad, no sería posible emplear este método ni, en particular, el de reducción al absurdo.

En segundo lugar, el método de las sustituciones no es efectivo: no hay manera de efectuar todas las sustituciones posibles de términos y de verificar si cada una de ellas es verdadera. De modo, pues, que el método preconizado por Quine para determinar las verdades lógicas no es un método propiamente dicho. A lo sumo puede considerarse como un auxiliar didáctico para enseñar al principiante lo que es una verdad lógica.

En tercer lugar, hay casos en que el método de las sustituciones falla. Por ejemplo, sustituyamos la palabra 'caballo' por la expresión 'subconjunto de un espacio topológico', y 'mamífero' por 'abierto' ¿Resulta un enunciado verdadero? Todo depende de cómo se interprete el operador negación. Si se interpreta 'no es abierto' como equivalente a 'es cerrado', entonces se obtiene un enunciado falso, de donde resultaría que el enunciado original no sería lógicamente verdadero.

En cuarto lugar, no es verdad que, como lo sostiene Quine, todas las verdades lógicas sean enunciados complejos: también las hay atómicas. Por ejemplo, 'Estoy aquí' es verdadero para todo sujeto en todo lugar, porque, por definición, 'aquí' es el lugar donde estoy. Otro ejemplo: 'El agua hierve a 100°C' es un enunciado lógico, no empírico, porque '100°C' se define como la temperatura a que hierve el agua. Aunque informativas en ocasiones, las proposiciones en cuestión son identidades y, por consiguiente, no son atómicas. Pero los enunciados correspondientes, esto es, los objetos gramaticales que designan las proposiciones "Estoy aquí" y "El agua hierve a 100°C", son atómicos y tautológicos a un tiempo. Estos ejemplos no refutan la tesis de que la lógica se ocupa de proposiciones moleculares: sólo refuta la tesis nominalista de Tarski y Quine, según la cual la lógica se ocupa de expresiones lingüísticas, no de proposiciones, las que serían objetos platónicos y por lo tanto inadmisibles para un materialista. (Véase Bunge 1975).

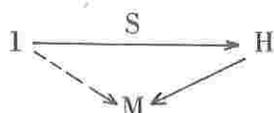
4. *Función heurística de la verdad en lógica*

Regresemos a nuestra idea preteórica de validez. ¿Cuál es la propiedad lógica que los argumentos legítimos conservan, y los ilegítimos no? A primera vista la propiedad que necesitamos es la verdad: si las conclusiones de una inferencia son verdaderas toda vez que también lo son sus premisas, entonces dictaminamos que el argumento es válido. Un sistema deductivo apropiado, en particular una lógica, será un sistema que refleja de alguna manera esta propiedad. Pero obsérvese que en lo que antecede *no* hemos dicho qué significa el que una proposición sea verdadera. ¿Debemos inferir que 'verdadera' designa alguna otra propiedad? Si así fuera ¿podríamos reemplazarla por alguna otra? ¿Qué tiene que ver la propiedad de ser verdadera con la legitimidad de un argumento?

El problema que enfrentamos puede aclararse con ayuda de la ana-

logía siguiente. El propósito de un argumento es convencer a alguien de que lo que expresa la conclusión es efectivamente así. Supongamos que una proposición representa una relación entre dos o más “cosas” diferentes. Cuando la relación se da, o sea, cuando la proposición es verdadera, representamos este hecho por una flecha que conecta entre sí los objetos relacionados por la relación. Esto es, representamos una proposición por un “camino” en cierto espacio conceptual. Supongamos que hacemos lo mismo con todas las premisas y con la conclusión del argumento. El argumento válido queda representado por un “camino” cerrado, es decir, por un diagrama conmutativo.

Considérese el simple ejemplo que sigue: “Todos los seres humanos son mortales; Sócrates es un ser humano; luego, Sócrates es mortal”. Este argumento puede representarse extensionalmente, con ayuda de la teoría de las categorías, mediante el diagrama siguiente:



I es el objeto terminal, de modo que el mapa S de I al conjunto H de seres humanos escoge al individuo Sócrates: S lo individualiza. El mapa de H a M es un monomorfismo que indica que el conjunto H es un subobjeto del conjunto M de mortales: en otras palabras, la flecha representa la relación de inclusión. La conclusión está representada por la flecha quebrada, la que indica, como de costumbre, que el diagrama conmuta. Aunque éste es un ejemplo trivial, sugiere lo que es la validez lógica: la flecha que representa la conclusión es igual a la composición de las flechas que representan las premisas. La palabra ‘verdadera’ es una abreviatura de ‘los constituyentes de la proposición en cuestión están unidos por una flecha’.

No está del todo claro si este ejemplo puede extenderse a todas las conectivas proposicionales. A primera vista podemos emplear los diversos límites de una categoría, p. ej. el producto y el coproducto, y adoptar el adjunto izquierdo al producto como la implicación. Pero debemos construir estos conceptos de modo tal que se conserve la estructura interna de las proposiciones. Otra posibilidad es adoptar un enfoque topológico y exactificar la idea intuitiva de que un argumento válido es

un espacio conexo por caminos (*pathwise connected space*), y un argumento inválido un espacio inconexo. Para hacer esto debemos transformar el álgebra libre de las fórmulas en un espacio topológico dotado de una topología no trivial y no discreta. El paso siguiente a esta "traducción" sería mostrar que el subespacio constituido por las tautologías clásicas es conexo por caminos, y que el subespacio de las contradicciones es inconexo. En la etapa actual todo esto es puramente conjetural, y si nos animamos a escribirlo es para invitar al lector a que se una a nuestra exploración. Pero al menos el objetivo del programa es claro: se trata de encontrar un concepto alternativo de equivalencia lógica, en que la noción de verdad no desempeñe ninguna función pero que, sin embargo, se ajuste a nuestras intuiciones sobre el tema.

Es precisamente en este punto que el concepto de verdad entra en la teoría clásica de modelos: aquí es donde se introduce un *sistema* veritativo, un sistema cuyos componentes son valores de verdad y cuya estructura es un orden (parcial). Las conectivas se conciben como funciones veritativas. Una vez dado este paso dejamos atrás las demostraciones tales como se las concibe habitualmente y nos adentramos en el dominio del álgebra abstracta. Una proposición compleja se convierte en un polinomio sobre la estructura veritativa, y una tautología en una "curva" constante, esto es, una "curva" igual a un cierto valor (usualmente 1) cualesquiera sean los valores que tomen las variables individuales. Más aún, para probar diversas propiedades del sistema se hace uso de conceptos algebraicos tales como los de ideal, filtro, y álgebra libre.

Pero este camino está lleno de trampas, p. ej. las "paradojas" tradicionales de la implicación material. En efecto, recordemos cómo se usa la implicación en el trabajo diario del matemático o del científico. No se trata de que el antecedente y el consecuente deban estar ligados semánticamente. Más bien, usamos la implicación a la manera en que lo hacen los programadores: si se satisface la condición del antecedente, vaya al consecuente; de lo contrario salte al próximo paso. Aquí no interviene la condición "Si el antecedente es falso, la implicación es verdadera". Si el antecedente es falso, simplemente nos desinteresamos de la implicación. (Por supuesto que, cuando no conocemos el valor de verdad del antecedente, entonces sí nos interesa la implicación, y la suponemos para averiguar el primero.) El concepto de función veritativa no dilucida adecuadamente este comportamiento real.

5. Conclusión

La noción de verdad no desempeña un papel fundante sino heurístico en lógica. La lógica no dilucida el concepto de verdad ni lo utiliza para definir sus conceptos fundamentales. Al propio Tarski (1936 p. 167) se le escapó la admisión de que en la formalización de los “lenguajes” (teorías) se adopta un concepto intuitivo de verdad y se lo emplea para determinar las reglas de inferencia del “lenguaje formalizado”: “Las oraciones que se distinguen como axiomas nos parecen ser materialmente verdaderas, y al escoger las reglas de inferencia siempre nos guiamos por el principio de que, cuando esas reglas se aplican a oraciones verdaderas, las oraciones que resultan de su uso también debieran resultar verdaderas”.

Incluso la definición de Tarski, de verdad (formal) en términos de satisfacción en un modelo (o para una sucesión de objetos), no es sino un disfraz de la traducción de un sistema (conceptual) en otro, sin que en dicha traducción intervenga la noción de verdad de hecho o “material” (Bunge 1974a, 90 ss).

En nuestra opinión la verdad es una propiedad de proposiciones, no de expresiones lingüísticas, tales como oraciones; éstas adquieren valores de verdad de manera indirecta. Más aún, contrariamente a Tarski y Quine (así como a Popper), y conforme a Leibniz, creemos que es errado hablar de verdad a secas, ya que hay diferencias profundas entre las verdades formales (en particular lógicas) y las verdades de hecho. Las primeras están sujetas a la teoría de la verdad como coherencia, las segundas a la teoría de la verdad como adecuación (de las ideas a las cosas). Pero ésta es harina de otro costal.

En resumen, nuestra tesis central es que la(s) lógica(s) no es (son) teoría(s) de la verdad sino de la deducción; y que no usa(n) concepto alguno de verdad sino como expediente heurístico o recurso didáctico.

BIBLIOGRAFIA

- Bunge, Mario (1974a). *Interpretation and Truth*. 2o. tomo del *Treatise On Basic Philosophy*. Dordrecht: Reidel.
- Bunge, Mario (1974b). “The relation of logic and semantics to ontology”. *Journal of Philosophical Logic* 3: 195-210.

- Bunge, Mario (1975). "¿Hay proposiciones?". En: *Aspectos de la filosofía de W.V. Quine*. Valencia: Teorema.
- Etchemendy, J. (1988). "Tarski on truth and logical consequence". *Journal of Symbolic Logic* 53: 51-79.
- Frege, Gottlob (1979). *Posthumous Writings*. Compilación de H. Hermes, F. Kambartel & F. Kaulbach. Trad. de P. Long & R. White. Oxford: Blackwell.
- Marquis, Jean-Pierre (1988). *Towards a Theory of Partial Truth*, Tesis doctoral, McGill University.
- Quine, Williard V. (1986). "The concept of truth in formalized languages". En: *Logic, Semantics, Metamathematics*, trad. J.H. Woodger. Oxford: Clarendon Press, 1956.

IV

**RESPUESTAS DE
FRANCISCO MIRO QUESADA C.**

AGRADECIMIENTO

El homenaje que recibo con la publicación del presente libro tiene, para mí, una significación especial. Quienes en él escriben son filósofos y pensadores que he admirado a través de los años. En reuniones informales, en ponencias de congresos, en conferencias, en libros y artículos escritos por ellos, he podido apreciar lo que valen sus contribuciones a la filosofía y a otras ramas del acervo cultural de América Latina. Por eso me siento profundamente honrado con los trabajos que han escrito especialmente para integrar el presente libro. Y me siento, además, agradecido. Porque la seriedad, rigor y profundidad con que han escrito sobre mi obra les ha demandado un esfuerzo nada común. Y no hay nadie más ocupado que un intelectual que, además, es filósofo. Han debido, por ello, dedicar muchas horas para redactar sus respectivos textos.

Puede decirse lo que se quiera sobre el oficio de escritor. Se ha llegado hasta decir que el escritor, para ser auténtico, debe escribir solamente para sí mismo. Quienes así piensan, no saben lo que es un escritor. La primera meta de un escritor es que lo lean. Uno no escribe para sí mismo, sino para los demás. Por eso, el reconocimiento de la propia comunidad filosófica latinoamericana ha significado para mí un generoso reconocimiento de que mi obra, a través del tiempo, no ha sido insignificante.

Además de agradecer a todos los que han contribuido a hacer posible este volumen, deseo expresar mi profunda gratitud a quienes han concebido y realizado este Libro de Homenaje: David Sobrevilla y Domingo García Belaunde, que se encuentran en la primera fila de la intelectualidad peruana. Y también a quienes, en su condición de autoridades de la Universidad de Lima, hicieron posible la publicación del presente libro: Desiderio Blanco, Rector de la Universidad de Lima, y Fernando Rosas, Vicerrector de la misma.

Luis Piscoya dice, en su exposición, que mi teoría de la lógica transmisiva tiene la limitación de no incluir la negación en los planteamientos que hago para poder definir, de manera general, la relación de consecuencia lógica.

Tiene toda la razón del mundo. Desgraciadamente haberla incluido habría complicado de tal manera las fórmulas que, para empezar, prescindí de la negación. Pero esto no significa que no pueda ser incluida. Y uno de mis proyectos es, precisamente, incluirla.

Según Piscoya mi pretensión de descubrir o identificar principios universal y necesariamente verdaderos sitúa mi pensamiento en el ámbito metafísico.

No veo por qué. La metafísica es una disciplina que trata del conocimiento de la realidad última. La universalidad y necesidad de los principios lógicos (por lo menos de algunos de ellos) es algo que se da en relación a los diferentes sectores de la realidad y de la experiencia. En cierto sentido el ámbito en que me coloco es mucho más amplio que el de la metafísica porque la metafísica no puede desarrollarse sin una lógica determinada, y la exigencia de necesidad y de universalidad se aplica, también, a esta lógica. Además, el hecho de exigir necesidad y universalidad no tiene nada de metafísico. Piscoya parece presuponer que una teoría que no exigiera necesidad y universalidad (de validez de sus principios) no sería metafísica. Pero esta opinión no nos parece aceptable. Puede haber una teoría metafísica probabilística. Además, no debe olvidarse que la exigencia de necesidad y universalidad son constitutivas del *ideal* del conocimiento científico. El ideal de toda gran teoría física es que las *constantes* características puedan *deducirse* de los axiomas fundamentales (principios); y, en este sentido, las constantes, por ejemplo, el cuanto de acción, la velocidad de la luz, la constante de Feigenbaum, etc., no serían, ya, meros datos empíricos, cuya verdadera naturaleza no se comprende, sino serían *consecuencias necesarias* de la teoría. Además, el ideal de toda teoría es la de ser aceptada por todo aquel que sea capaz de entenderla; y esto es lo mismo que decir que toda teoría científica se constituye bajo el ideal de la universalidad.

Mi tesis, prosigue Piscocoya, de la validez universal y necesaria de los principios lógicos (por lo menos de algunos de ellos) tiene la debilidad de plantearse con independencia de todo contexto lingüístico o histórico.

Me parece que la afirmación es demasiado drástica. Es cierto que, en algunos casos, doy la impresión de que estoy hablando de lógica sin hablar del lenguaje que la expresa, pero en dichos casos me estoy refiriendo, casi siempre, a la validez general de algún principio lógico. Si su validez es general, aparece en diferentes lenguajes lógicos y, naturalmente, también en el lenguaje natural.

Por otra parte, en numerosas ocasiones me refiero a los lenguajes lógicos cuando hablo de lógica. Por ejemplo, en mi mencionado trabajo sobre lógica transmisiva, todo gira en torno a la posibilidad de expresar, mediante un lenguaje adecuado, el concepto fundamental de transmisión de valores. Y cuando afirmo que el principio de no contradicción vale en relación a la lógica paraconsistente, es obvio que estoy relacionando la lógica clásica con un sistema diferente.

Piscocoya observa que no preciso el sentido en que utilizo "universalidad". Reconozco que en algunos de mis textos no señalo con precisión el sentido en que empleo el término. Pero, a buen entendedor pocas palabras. Cuando digo, por ejemplo, que el principio de no contradicción es universal y necesariamente válido, me estoy refiriendo a todos los sistemas de lógica conocidos y por conocer. Mi argumento es muy sencillo. Dentro de un sistema, por ejemplo, cualquiera de los Cn de N.C.A. da Costa, dentro del cual no puede derivarse el principio clásico de no contradicción (contradicción simple), el lenguaje en el que funciona el principio de no contradicción es el metalenguaje que se maneja para hacer referencia a los mencionados Cn. Este lenguaje, salvo afirmación en contrario, es el lenguaje natural. Es cierto que los metalenguajes pueden ser de las más diversas índole, pero cuando no se mencionan explícitamente, es obvio que se trata del *lenguaje natural*. Por otra parte los sistemas Cn, aunque en ellos no se puede derivar el principio clásico de no contradicción, tienen consistencia absoluta, de manera que el principio de no contradicción se cumple en amplia medida. La diferencia entre la lógica clásica y la lógica paraconsistente es que en la primera la consistencia simple coincide con la consistencia absoluta, mientras que en los sistemas Cn y, en general, en cualquiera

sistema paraconsistente, ambos principios no son lo mismo.

Según Piscoya el apriorismo kantiano y platónico subyacente en mi posición tiene duros golpes históricos en su contra y no tiene más salida que remitirnos a algún tipo de intuición metafísica alejada de la práctica científica. . .

Los duros golpes históricos son, probablemente, las objeciones que se han hecho a la lógica clásica. Una de las más fuertes, en la que seguramente piensa Piscoya, es la del *intuicionismo*. Pero las objeciones del intuicionismo no son de ninguna manera la prueba de que el *tertium non datur* no tiene aplicación clásica esencialmente, sobre la ontología matemática. Para el intuicionista el objeto matemático no es platónico sino es el resultado de una creación mental. De manera que los entes matemáticos no se *descubren* sino que se *crean* (se construyen). Si esto es así, entonces el *tertium* no tiene, ya, validez, porque cuando se pasa de la idea objetiva a la construcción de las posibilidades de verdad, estas posibilidades pasan de ser dos a ser tres. En efecto, en el universo platónico un objeto que existe por sí mismo, con independencia de la conciencia de quien lo descubre, tiene o no tiene una propiedad cualquiera (aplicable a él con sentido, por supuesto); mientras que si un enunciado matemático por ejemplo $P(k)$, para ser verdadero tiene que referirse a una propiedad que ha sido construida, entonces se presentan *necesariamente* tres posibilidades: el hecho de que $P(k)$ se ha construido (o es, en principio, construible); el hecho de que sea imposible construir $P(k)$; y el hecho de que $P(k)$ aún no se haya construido y nadie sabe si es posible construirlo o no.

Como vemos, en el universo de las construcciones el *tertium* no puede ya valer puesto que reducir la verdad matemática a una construcción significa establecer tres posibilidades respecto de la verdad de un enunciado matemático. Pero cuando se regresa al universo platónico, el hecho de que los enunciados matemáticos se refieren a entidades objetivamente existentes, reduce las posibilidades de verdad a dos: o bien el objeto mencionado tiene la propiedad P o no la tiene.

Además, los intuicionistas, que pretenden ser empiristas porque las construcciones que ellos proponen son procesos de pensamiento consciente, sostienen que dichas construcciones se fundan en *intuiciones de valor absoluto*. El golpe dado por el intuicionismo no es, pues, tan

duro. En cuanto a las otras lógicas, en su mayor parte reconocen el principio del tertium, por ejemplo, las lógicas paraconsistentes, las lógicas relevantes, etc. Las lógicas polivalente (entre las que se hallan las borrosas) no pueden tener, por definición, el tertium, pero todas tienen un principio análogo que podría denominarse el *tertium generalizado*. Así, una lógica trivalente tiene el quartum no datur, una lógica tetravalente tiene el quintum non datur... una lógica n-valente tiene el $n + 1$ non datur. Esto sucede hasta con las lógicas infinitamente valentes, pues estas lógicas se refieren siempre a universos de determinada cardinalidad.

Piscoya dice que el sistema propuesto en mi libro de lógica no es más simple que los usuales ya que no usa la regla de sustitución y tiene una lista de provisos demasiado larga. Para que se cumpla el objetivo de convertir los pasos deductivos intermedios en proposiciones es necesario añadir, por hipótesis, que una fórmula esquemática sin cuantificar es una proposición, lo cual lleva a la inconveniente situación de darle a las letras esquemáticas $\alpha' \beta \dots$ el mismo estatuto que a las constantes.

Pero yo considero que la situación es, precisamente, la contraria. La regla de sustitución complica enormemente el manejo de un sistema de lógica. Para mostrarlo, hago en mi libro una comparación entre un sistema de lógica proposicional con regla de sustitución y el mismo sistema sin regla de sustitución (Miró Quesada, *Filosofía de las matemáticas*, *Lógica* 1, 215 y ss.) Allí se ve cómo un teorema que exige ocho pasos en el sistema con regla de sustitución, se hace sólo en tres cuando se emplea esta regla.

Por supuesto que para hacer esto hay que introducir nuevas maneras de manejar el sistema. Pero estas se reducen al hecho de que, en lugar de variables, se utilizan *letras esquemáticas*. Si se tiene en cuenta este hecho se ve de inmediato que no existe en ningún momento la hipótesis de que una fórmula esquemática sin cuantificar es una proposición. Esto sería absurdo. Una fórmula esquemática no es una proposición sino un conjunto generalmente infinito de proposiciones o de fórmulas. Esto no es ninguna novedad. La novedad, así lo creo, en mi libro es utilizar un sistema sin regla de sustitución para desarrollar una lógica de primer orden sin variables, que sea más intuitiva que los sistemas usuales.

De acuerdo al texto de David Sobrevilla no he cumplido con tres de las tareas que me propuse cuando comencé a investigar sobre lógica jurídica: 1) cuáles son las estructuras específicamente jurídicas de las normas; 2) fijar cuáles son los tipos deductivos aplicables a las formas lógicas evidenciadas como estructuras específicas de la expresión jurídica; 3) determinar las formas de las proposiciones típicamente jurídicas empleadas en los procedimientos hermenéuticos y aplicativos y deslindar los tipos de conexión deductiva que suelen aplicarse.

En la posición que adopté al comienzo de mis estudios sobre lógica jurídica no abordé, efectivamente, el análisis de la estructura específicamente jurídica de las normas. Procedí de manera intuitiva tomando las normas tal como se encontraban en los códigos y, luego, mediante la aplicación del paralelismo normativo-proposicional mostré algunas de las posibles deducciones que permitían deducir unas normas de otras.

Pero recientemente sí he considerado esta estructura en los trabajos que estoy desarrollando sobre *lógica jurídica idiomática*. En efecto, en ellos considero que la norma jurídica tiene una estructura heterogénea, por lo menos en un aspecto muy amplio de las expresiones jurídicas. No niego que haya expresiones jurídicas que no se pueden reducir a normas, por ejemplo, las definiciones. Pero éstas son proposiciones auxiliares. Lo esencial de la expresión jurídica es ser una norma, es decir, una expresión que prescribe algo. De acuerdo a los resultados a que he llegado en este análisis una norma que expresa obligación tiene la siguiente estructura.

$$p \ni O q$$

en la que "p" es una proposición y "Oq" una prescripción. La primera se enlaza con la segunda mediante la *implicación deóntica*. Creo que el concepto de *implicación deóntica* es lo que caracteriza esencialmente a la norma jurídica pues determina su estructura. Hasta donde llega mi información no se ha visto hasta la fecha un hecho tan importante como extraño desde el punto de vista de la tradición lógica: una implicación que une una proposición con una prescripción. Esto parece contradecir a las concepciones imperantes, según las cuales las normas están

constituidas por proposiciones implicativas, a las que se coloca un operador deóntico desde afuera. La relación de implicación no es mayormente analizada y se pasa de una implicación proposicional a una implicación normativa sin la menor vacilación. Según estos autores las aplicaciones que se utilizan para unir proposiciones y las que se emplean para unir normas son exactamente las mismas.

Pero cuando uno se da cuenta de que la proposición jurídica es heterogénea, el sentido de la implicación cambia radicalmente. Se trata de algo que, desde el punto de vista de la lógica, es un cambio muy grande, pero que, desde la perspectiva del hombre de leyes (jurista, juez, abogado, etc.) es lo más natural del mundo.

Además de la implicación, las expresiones normativas utilizan conjunciones, disyunciones, equivalencias, negaciones, en sentido normativo, de manera que se trata de coligadores diferentes de los proposicionales. Una cosa es, por ejemplo, unir conjuntivamente dos proposiciones, y otra es unirlas prescriptivamente. Una prueba de esto es, por ejemplo, que en lógica proposicional tenemos la fórmula:

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

mientras que en lógica deóntica esta expresión es inválida. En el primer caso de la verdad de la conjunción se deduce la verdad de la disyunción; pero deducir la prescripción $O(p \vee q)$ de la prescripción $O(p \wedge q)$, no tiene sentido. En efecto $O(p \wedge q)$ expresa que tanto p como q son obligatorias, y de esta doble obligatoriedad no tiene por qué derivarse que p o q sean obligatorias. Enunciar este resultado es pasar del plano normativo al plano proposicional.

Es cierto lo que dice David Sobrevilla de que al proponer una lógica jurídica idiomática ya no acepto el principio del paralelismo normativo-proposicional. Conforme seguí avanzando en mis estudios de lógica iba teniendo más experiencia para hallar contraejemplos; y he encontrado algunos que me parecen convincentes. Así, en lógica clásica, tenemos:

$$(x) F(x) \supset (Ex) (Fx) \text{ (para universos no vacíos)}$$

En cambio no tiene sentido, en lógica normativa:

$$O(x) F(x) \supset O(Ex) F(x)$$

En efecto, del hecho de que una ley sea obligatoria se puede deducir el hecho de que es obligatorio para alguien, pero de la orden "Todos deben hacer A", no tiene ningún sentido deducir "Alguien tiene que hacer A". Porque decir "Alguien tiene que hacer A" no especifica quiénes tienen que cumplir la ley y, en consecuencia, nadie se siente obligado a cumplirla.

$$A \supset a \vee B$$

Pero esto resulta ridículo cuando se trata de normas, pues de la norma: Todo ciudadano debe pagar los impuestos, se derivaría, por ejemplo, la norma "Todo ciudadano debe pagar los impuestos $V \rightarrow$ todo ciudadano debe fumar tres cigarrillos al día".

Creo que con esta respuesta a su primera observación, queda respondida, también, la segunda. En cuanto a la tercera, reconozco que no he estudiado la manera como se emplean expresiones típicamente jurídicas en los procedimientos hermenéuticos, y deslindar los tipos de conexión deductiva que suelen emplearse. El problema de la interpretación es de marca mayor y su estudio demanda profundizar en múltiples aspectos de la lógica jurídica. Tal vez algún día nos decidamos a estudiarlo.

Además de estas observaciones, Sobrevilla dice que no hago ningún tipo de reflexión sobre la legitimidad del derecho o sobre su conexión con la moral. En mi texto "Ensayo de una fundamentación racional de la ética" me ocupé de este tema y considero que el derecho sólo puede ser legítimo si ofrece los medios para evitar que en la comunidad se atente contra el orden ético.

Pero hay más. Hace ya algún tiempo sostuve la tesis de que la lógica que utiliza ingenuamente el hombre de derecho no es la lógica clásica sino la lógica paraconsistente. En este sentido no existe en la lógica jurídica el principio $\sim p \supset . p \supset q$, principio fundamental de la lógica clásica.

Podría hacerse la objeción de que si bien nuestro que no hay un paralelismo completo entre la lógica clásica y la lógica jurídica, este paralelismo podría existir entre esta última y algún sistema de lógica, por ejemplo, la lógica paraconsistente. Sin embargo no es así, pues los

dos primeros contraejemplos que hemos dado referentes a la lógica clásica se aplican exactamente igual a la lógica paraconsistente. Y para mayor abundamiento damos este otro. Hay normas individuales, por ejemplo aquéllas que prohíben o permiten algo al rey o al presidente. Estas leyes tienen la estructura

$$F(a) \ni OF(a)$$

Clásicamente $F(a) \supset (ex) F(x)$, en consecuencia:

$$F(a) \ni O(Ex) F(x)$$

en que, como en el ejemplo anterior, $O(Ex) F(x)$ no tiene sentido.

Roberto Vernengo

Roberto Vernengo dice que si los conectivos lógicos que se utilizan en el lenguaje del jurista fuesen distintos de los conectivos lógicos de la lógica clásica, el lenguaje de los juristas diferiría profundamente del lenguaje en que se aplica una lógica proposicional binaria.

Esto es cierto, pero debe, incluso, generalizarse. El lenguaje común y corriente, el que utiliza el ser humano en su vida cotidiana es diferente del de la lógica clásica. En realidad esta última es un lenguaje restringido, utilizado por el matemático. El físico lo utiliza, también, aunque hay algunos lógicos y filósofos de la física que sostienen que la lógica de la física cuántica es distinta de la clásica porque en ella no se cumple el principio de la distribución de la conjunción respecto de la disyunción. Pero esto es harina de otro costal.

Para convencernos de que el lenguaje del jurista es diferente del lenguaje de la lógica clásica basta pensar en que cuando, en un cuerpo de leyes (Constitución, código, leyes promulgadas por el Congreso, etc.), se encuentra una contradicción, el sistema no se paraliza, como sucede en la lógica clásica, en que una contradicción derivada en alguna teoría la trivializa *ipso facto*. Desde luego los juristas no aceptan la contradicción y aplican diferentes criterios para decidir cuál de las dos normas contradictorias debe quedar y cuál debe eliminarse. Pero mientras esto sucede, cosa que puede tomar un tiempo, más o menos largo, el sistema jurídico sigue funcionando, sin peligro de trivialización.

Por otra parte, el hecho de que los coligadores entre normas sean diferentes de los coligadores de la lógica clásica no significa que no tengan una serie de propiedades comunes. Por ejemplo, en ambos tipos de lógica la conjunción y la disyunción son conmutativas, mientras que la implicación es no simétrica. Cuando en el enunciado de una norma se utilizan coligadores todo el mundo, incluso el lógico clásico, comprende lo que quieren decir. Hay, en este sentido, cierto paralelismo entre ambos tipos de coligadores. Pero este paralelismo sólo es parcial pues hay casos en que no funcionan de la misma manera.

Los anteriores planteamientos remiten a uno de los problemas más importantes de la lógica jurídica: ¿son o no son proposiciones los enunciados normativos? La opinión preponderante es que no lo son. Si se asume este punto de vista, se presenta, de inmediato, otro problema: si no son proposiciones ¿qué significa la deducción normativa? Cuando el hombre de leyes (jurista, abogado, juez, etc.) hace deducciones ¿utiliza normas como premisas? Si no utiliza normas, entonces debe de haber algún procedimiento indirecto que permita pasar de normas a proposiciones, efectuar la deducción y luego regresar nuevamente a las normas.

Sea cual sea el método empleado, las consideraciones que anteceden muestran que la lógica utilizada no es clásica sino paraconsistente. Este resultado está ya siendo reconocido por diversos autores por ejemplo G. Priest and R. Routley en *The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency*, y en el libro colectivo *Paraconsistent Logic, Essays on the Inconsistent* (München: Philosophia Verlag, 1989), en el cual se reconoce que yo he sido el primero en observar este hecho.

Otro reparo que Vernengo hace a mi sistema de lógica jurídica idiomática es que, refiriéndome a una de las reglas de inferencia del sistema (regla 6.6) digo que no estoy seguro de que sea correcta, aunque hasta el momento no he encontrado un contraejemplo que me obligue a eliminarla. Esto querría decir, afirma Vernengo, de manera sorprendente, que la lógica resultante no tendría más que un fundamento empírico.

Pero las cosas no suceden de la manera como parece entender Vernengo. Cuando se construye una lógica se debe partir, inevitablemente, de intuiciones conceptuales. Por ejemplo, el principio de ejemplificación universal $(x) F(x) \supset F(a)$ no es algo traído del aire que se le

ocurrió a Frege arbitrariamente; sino es un principio fundado en una intuición intelectual sumamente fuerte. Una intuición tan fuerte que se impone, incluso, en sistemas lógicos no clásicos. Pero hay otras intuiciones que no son tan fuertes y claras, como por ejemplo, la que determina la trivialización del sistema cuando en él puede derivarse una contradicción: $(1) p \wedge \sim p \supset q$.

Es un hecho innegable que el principio de relevancia es también un principio sumamente fuerte, fundado en intuiciones de evidencia incontrastable. Como, en el principio señalado, las premisas no tienen relevancia respecto de la conclusión, se puede dudar de su validez. Y esta duda es la que ha llevado a elaborar lógicas relevantes y paraconsistentes.

Cuando se elabora un nuevo sistema de lógica el punto de partida debe ser, en forma inevitable, la intuición intelectual. Y esta intuición presenta matices, desde la evidencia más incontrastable hasta intuiciones vagas que es necesario analizar con mucho cuidado. Los análisis pueden conducir a conclusiones precipitadas; se puede creer que una determinada formulación es universal pero, luego, debido a análisis más profundos se pueden descubrir otras intuiciones más fuertes que se oponen a la primera. Y entonces el principio debe ser desechado o restringido. En este sentido se habla de contraejemplo ante un principio lógico. El ejemplo clásico es el de las paradojas de la teoría de los conjuntos. La antinomia de Burali Forti y, luego la del propio autor, es un caso típico de contraejemplo lógico-matemático. No se trata de utilizar datos empíricos, observables perceptivamente, sino de intuiciones intelectuales.

Sea como sea, el hecho innegable es que los sistemas imperantes de lógica deóntica presentan aspectos que, ellos sí, están alejados de nuestras intuiciones más evidentes y profundas. Como dice Vernengo, en algunos de esos sistemas las tautologías lógicas son obligatorias. ¿Cómo puede ser obligatorio el principio de identidad, o el de no contradicción? Esto significaría que el que violase estos principios incurriría en pena pues, en derecho, toda obligatoriedad está respaldada por una pena en caso de incumplimiento. Vemos, pues, que quienes se alejan de la intuición y de la manera de pensar real de los hombres de derecho son quienes tratan de calcar la lógica jurídica sobre la lógica clásica. Esta lógica fue creada por los matemáticos, por eso, cuando se aplica a

una teoría y se deducen de ella dos fórmulas contradictorias la teoría se derrumba. Por esta razón, para aplicar a las normas la lógica clásica echan mano de principios cuya validez y sentido no tienen nada que ver con el ámbito jurídico.

Más aún, la lógica clásica fue elaborada por pensadores influidos por la matemática y se elaboró para rigorizar las demostraciones que, en relación a ciertos teoremas importantes, eran demasiado laxas. El desarrollo de la lógica clásica está profundamente imbricado con el de la teoría de los conjuntos. Como ha mostrado Lawvere, la lógica clásica es la *lógica interna* del topos booleano que corresponde a la teoría cantoriana de los conjuntos. Esto significa que sin recurrir a la lógica clásica no se pueden demostrar todos los teoremas de la teoría de los conjuntos en su actual desarrollo.

Cuando Zermelo y Fraenkel formalizan la teoría de los conjuntos no saben si, con dicha formalización, se puede demostrar la hipótesis del continuo (y asimismo, la hipótesis generalizada del continuo). Sólo después de muchos tanteos, entre los que destacan los de Gödel, que logra demostrar la consistencia de esta hipótesis con los axiomas de Zermelo-Fraenkel, se logra probar la independencia de ambas hipótesis. Proceder por tanteos no es un procedimiento empírico, es el procedimiento normal de la creación lógico-matemática. Todo el que está familiarizado con el método lógico-matemático sabe muy bien que una cantidad ingente de formalizaciones y de demostraciones sólo han sido posibles después de numerosos tanteos y de largas dudas. En el importante libro de Polya *Mathematics and plausible reasoning* se encuentran numerosos ejemplos de tanteos y de dudas en el conocimiento matemático, y a nadie se le ocurre decir, por esto, que la matemática es una ciencia empírica.

Newton da Costa

La objeción fundamental de N.C.A. da Costa es que yo propongo una lógica nuclear que es universal y de la cual todas las demás serían complementarias. En este sentido la lógica clásica significaría un grave problema porque, si así fuera, la implicación material de dicha lógica debería ser un caso particular de la implicación nuclear, cosa imposible. En efecto, la implicación de la lógica nuclear no debe presentar parado-

jas como las de la implicación material de la lógica clásica. Sin embargo, sin la implicación material no es posible construir toda la teoría clásica de los conjuntos.

En realidad yo nunca he dicho que las diversas lógicas deban considerarse como casos particulares (lógicas aplicadas) de una lógica nuclear. Lo que he afirmado es que hay un nivel de análisis en el que es imposible no utilizar ciertos principios lógicos pues, de otra manera, no podríamos entendernos. Hay ciertos principios de inteligibilidad sin los cuales no podemos estructurar ningún sistema de lógica. Por ejemplo, de acuerdo a la lógica paraconsistente el principio de no contradicción puede ser inválido. Es decir, puede haber dos proposiciones contradictorias verdaderas. El ejemplo típico lo tenemos en las paradojas de la teoría de los conjuntos. Hay, incluso aspectos de la realidad que podrían ser contradictorios, por ejemplo ciertos hechos del mundo cuántico. Pero cuando se habla sobre un sistema que presenta contradicciones hay que utilizar una lógica no contradictoria. Porque entonces el sistema sobre el cual se está hablando sería y no sería contradictorio. Tiene que haber, así, una especie de coherencia en el metalenguaje. Desde luego se podría pensar que el metalenguaje empleado también es contradictorio mas no trivial. Pero entonces caemos en un *regressus*. Al fin y al cabo hay que utilizar el principio de no contradicción: la teoría que se está analizando tiene determinadas características y no se puede pensar que no las tiene.

La lógica fundamental no es, así, un sistema del cual los demás sean particulares sino es lo que permite hablar de manera inteligible de las propiedades de las teorías. Fue una desilusión enterarme que después de creer que mi tesis era original me percaté, gracias a N.C.A. da Costa y Ayda Arruda que el gran lógico ruso Vassiliev, había llegado a la misma conclusión en 1910. Pero después me consolé al pensar que había coincidido con él. Después de todo Vassiliev era un gran lógico y, aunque yo soy un lógico de tercera clase, me halagó muchísimo haber llegado a la misma conclusión que él.

La universalidad de la razón se manifiesta en la relación de la lógica con los diversos sectores de la realidad o del mundo ideal. La razón explora determinado sector y, para hacerlo, necesita de una lógica determinada. Así, para desarrollar la matemática clásica y la teoría de los conjuntos se crea la lógica clásica. Pero cuando se comienza a explorar

el mundo de lo constructivo es necesario recurrir a la lógica intuicionista. Esto permite colegir que hay una relación estrecha entre la lógica y la ontología. Y así es, en efecto. Por ejemplo, el análisis de las proposiciones temporales requiere la utilización de una lógica temporal que tiene una estructura modal.

Un ejemplo notable de esta relación profunda es lo que sucede con el estudio de los *topoi*. Vemos que cada *topos* tiene una lógica interna, necesaria para estudiar sus propiedades y que, además, hay una lógica general interna de los *topoi* que es la lógica intuicionista.

Cuando la región estudiada no es proposicional, por ejemplo, cuando se trata de normas éticas o jurídicas, el proceso es semejante, aunque, en estos casos, no puede hablarse de una ontología. Lo que induce a la elaboración de una lógica es la estructura de la región que se quiere investigar.

La situación es como sigue. La razón humana (o, con mayor precisión, los sujetos cognoscentes que utilizan su razón) va avanzando en la conquista cognoscitiva de diversas regiones mundanales (reales o ideales). Al avanzar va descubriendo diferentes contenidos y este descubrimiento induce a una lógica determinada. El hecho de que haya coincidencias formales entre los diversos sistemas de lógica se debe a que la razón tiene una estructura básica que se manifiesta en sus diversos dinamos.

Pero lo notable de este proceso es que no se trata de un proceso empírico en el que la razón elaboraría hipótesis sobre el campo estudiado que serían verificadas, después, por una especie de control experimental. Lo notable es que *se trata de una elaboración a priori*. Cuando la razón capta una nueva región de objetos capta, asimismo, cuál es el tipo de lógica que debe utilizar para estudiar teóricamente dicha región.

Puede, desde luego, hacerse la pregunta ¿qué es primero, la lógica o la ontología? ¿No será la ontología impuesta por la propia lógica? No hay duda de que una lógica determinada impone una ontología (o un conjunto de ontologías) que corresponda a dicha lógica y que permite estudiarla en forma óptima. Históricamente el surgimiento de lógicas con sus respectivas ontologías se ha dado en forma natural y puede decirse que han nacido imbricándose mutuamente.

Pero cuando se estudian los *topoi* se ve, claramente, que primero se determina la ontología y luego la lógica. Así, la categoría de las funciones reales es un topos con una lógica interna trivalente y la categoría de acción monoidal tiene, como lógica interna, una lógica bivalente pero no clásica. Es, pues, la determinación de la región objetiva de acuerdo a ciertos procedimientos lo que exige una lógica determinada. Y la posibilidad de que la razón sea capaz de encontrarla a priori, constituye un aspecto fundamental de la racionalidad. El hecho, no suficientemente observado, de las posibilidades de la razón de encontrar el sistema lógico que conviene a una ontología determinada (a veces a muchas) muestra un nuevo tipo de apriori. Es un apriori que se constituye en relación a algo objetivo y que puede considerarse como la aprehensión de los rasgos más generales de la región objetiva descubierta. Vemos, así, que no se da el problema de que la lógica básica (que N.C.A. da Costa llama "nuclear") se contraponga a alguna de las lógicas más particulares. La primera se utiliza para hablar sobre las lógicas más particulares pero no es una lógica general de la cual las demás puedan derivarse de ella por especificación.

En cuanto a que no me he ocupado de la lógica inductiva, ni de la lógica de la acción tiene razón N.C.A. da Costa. Ello se debe a que el estudio de la lógica deductiva y la filosofía de la matemática me ha tomado mucho tiempo y no he podido aún ocuparme de los temas mencionados.

Otra observación de N.C.A. da Costa es que utilizo el término razón sin distinguir claramente el sentido en que lo uso. Pero en realidad al investigar la manera como la razón procede en el campo lógico-matemático presupongo que el término "razón", a pesar de tener un campo amplísimo de aplicación se aplica en forma clara a dicho campo. Nadie puede dudar de que la razón es el medio mediante el cual el ser humano crea o descubre la lógica y la matemática. Tampoco puede dudarse de que la razón interviene en la elaboración del conocimiento científico.

Desde luego, la razón realiza otras actividades, por ejemplo actividades prácticas. En este caso también he aplicado el término en forma clara pues he mostrado cómo un comportamiento, para ser ético, debe de fundarse en decisiones *no arbitrarias* que sean universalmente aceptadas.

Además, dice Da Costa que sólo me ocupo del aspecto ético de la razón. Pero esto no es así, pues en algunos trabajos recientes me ocupo de la relación entre la ética, el derecho y la política y muestro cómo estos dos últimos, para ser racionales, deben fundarse en la ética (Miró Quesada 89).

De manera general puede decirse que la razón funciona como un faro que va alumbrando los territorios que explora. Cuando este territorio es ontológico capta, en forma intuitiva, sus rasgos más generales. Los más generales son los que conforman la lógica de la región estudiada; luego los menos generales, que abarcan un campo muy amplio de la región, son las propiedades matemáticas que sirven de punto de partida para derivar, por medio de la lógica, nuevas propiedades matemáticas.

Cuando se trata de regiones que no son ontológicas, como por ejemplo las normas (que no describen sino prescriben) el lenguaje utilizado revela la lógica que debe usarse. Desde luego el lenguaje también revela la lógica de las regiones ontológicas pero lo hace porque está adaptado a la ontología. En las regiones no ontológicas el lenguaje, en cambio, impone la estructura lógica porque no tiene una referencia objetiva sino que se utiliza para crear una situación aún no existente. Esto se observa en el plano semántico. Mientras las proposiciones están referidas a la verdad (aunque sean multivalentes) en las normas, por ejemplo, están referidas a la justicia, a la vigencia o a la conveniencia. Así en la deducción proposicional se pasa de la verdad de las premisas a la verdad de la conclusión; mientras que en la deducción normativa se pasa de la justicia o de la vigencia de las premisas a la justicia o a la vigencia de la conclusión. Pero en todos los casos la determinación de la lógica es *a priori*, derivada de un mero análisis conceptual.

Las lógicas descritas son las lógicas regionales, las que se aplican a regiones objetivas (que pueden ser muy amplias) o lingüísticas determinadas. La lógica básica es la que rige el funcionamiento mismo de la aprehensión *a priori* de las lógicas regionales. Es la lógica con la que se utiliza la luz del faro que ilumina las diferentes regiones al enfocarlas. Sus propiedades se determinan, asimismo, *a priori*.

José Ferrater Mora

Es con verdadera consternación que comienza esta respuesta. Me acabo de enterar de la muerte de José Ferrater Mora. Con su desaparición pierde la filosofía en lengua española uno de sus más altos exponentes. Y quienes tuvieron el privilegio de ser sus amigos pierden al amigo afable y generoso, dispuesto siempre a servir, a enseñar y apoyar todo esfuerzo intelectual auténtico.

Con todo acierto José Ferrater Mora dice que no empleo el término razón en sentido hipostático. No hablo de la razón como algo que funciona de manera independiente de la subjetividad humana. Pero no sé si aceptar su opinión en el sentido de que utilizo el término razón en sentido epistemológico porque esto le impondría un sentido eminentemente teórico que no corresponde a la manera como yo uso dicho término. Aunque Ferrater Mora dice que el uso epistemológico no lo restringe a la esfera teórica, está más bien con quienes reconocen el primado de la razón teórica sobre la práctica.

En mi concepto la *razón* es aquello que emplean los seres humanos individuales cuando tienen que enfrentarse a un problema teórico o práctico sin recurrir a otros medios que a su propia capacidad. Es decir en el uso de la razón hay prescindencia de elementos míticos, de elementos religiosos, de tradiciones fuertemente aceptadas por la sociedad. No se trata de despreciar dichos factores sino de una actividad diferente de aquellas en que intervienen los factores mencionados.

Cuando el ser humano se queda con su sola capacidad descubre en sí mismo una serie de principios y de reglas (a las que se refiere Ferrater Mora con acierto) que funcionan autónomamente. Estos principios y reglas se encuentran tanto en la esfera teórica como en la práctica, sólo que en forma muy diferente. Lo que los caracteriza es que *no son arbitrarios*. El sujeto los descubre en su conciencia pero rebasan su subjetividad y funcionan igualmente en las otras conciencias.

Además, utilizando estos principios y reglas se puede llegar a conclusiones que muestran que ellos no tienen la seguridad con que se captaban originariamente. Esto significa que la razón tiene una *función crítica* fundamental. Esta función crítica la induce a encontrar otros principios y reglas. Pero, como dice Ferrater Mora, esto no nos debe

llevar a un completo escepticismo.

En realidad el aspecto crítico de la razón (o racionalidad como prefiere llamarla Ferrater Mora) plantea un problema básico que es uno de los más característicos e importantes de la filosofía: si los principios y reglas aceptados por los sujetos en alguna época de la historia son criticables y dejan de tener validez en una época posterior, ¿quiere decir que no podemos tener fe en la racionalidad?

Hasta donde llega nuestra información este es un tema que no ha sido suficientemente estudiado. No lo ha sido, sobre todo, porque no se han examinado suficientemente los argumentos escépticos, antiguos o modernos. Cuando se hace esto se descubre que para fundar sus argumentos los escépticos antiguos y modernos utilizan una serie de principios y reglas sin los cuales no pueden llegar a las conclusiones que exponen. El estudio de estos principios es lo que no se ha hecho y sin embargo, cuando se profundiza en el asunto, se descubren una serie de principios lógicos y epistemológicos a los que los escépticos tiene que conferir validez universal. Esto es lo que llamamos "*principio de presuposición viciosa*". Observamos que no lo llamo de circularidad viciosa porque muchas veces los principios que se utilizan para hacer la crítica de principios, son diferentes de los últimos.

Es interesante observar que los principios y reglas utilizados por los escépticos son muy parecidos en la época antigua y en la moderna. Así el principio del contraejemplo es utilizado por Agrippa, por Sánchez, por Rorty y por Wittgenstein. Y este principio supone la validez de ciertas leyes lógicas. Esto permite pensar que estas leyes tienen un valor suprahistórico pues son presupuestos por todo escepticismo, por ejemplo, el principio de la instanciación universal.

Esto muestra que la razón sí puede rectificarse a sí misma porque para llegar a la conclusión de que ciertos principios o reglas son inválidos, debe utilizar otros principios o reglas cuya validez supone y de las que no puede dudar.

También creo que tiene sentido hablar de la razón tal como la hemos concebido: como aquello que emplean los seres humanos para resolver problemas autónomamente. La razón es la capacidad de hacer esto. No me parece que se gane mucho utilizando "racionalidad" en lu-

gar de "razón". Porque racionalidad es la condición de lo racional, y racional es aquello que está acorde con la razón.

Estoy de acuerdo con Ferrater Mora cuando dice que la racionalidad (o la razón) consiste en sentar cierto número de reglas y especificar cómo pueden aplicarse. Nosotros hemos hablado de principios y de reglas. Los principios son proposiciones o normas muy generales y las reglas son la manera como se aplican los principios. La aplicación de las reglas a los casos concretos permiten conectar los principios con los casos individuales.

Ferrater Mora nos dice que incluso las reglas que se utilizan para mostrar los límites de la razón pueden ser variables. Esto es posible pero cuando cambia el principio o la regla que se han empleado para hacer la crítica es porque el campo de aplicación ha variado. Un ejemplo típico es lo que sucede con el intuicionismo. El principio que se emplea para refutar muchos argumentos, por ejemplo, para demostrar por el absurdo que determinada proposición matemática es falsa, no vale en el intuicionismo. Pero ello se debe a que el concepto de verdad ha cambiado. Para el intuicionismo la verdad de una proposición matemática es la construcción, o la posibilidad evidente de construir dicha proposición. Si se concibe de esta manera la verdad matemática, el principio del tertium no puede aplicarse a todos los casos. Pero ello se debe a que ha dejado de aplicarse a las proposiciones que describen hechos matemáticos. En este último caso sigue valiendo.

Me parece, por eso, que la afirmación de que las reglas (y principios también) varían a través de la historia debe tomarse con muchas precauciones pues de otra manera no hay modo de evitar el escepticismo.

Acepto que el ideal de la autotelia puede conducir a excesos antropomórficos pero, bien entendido, puede conducir a lo contrario, a considerar que el ser humano sólo puede realizarse plenamente dentro del gran todo, teniendo en cuenta no sólo las estructuras y los dinamis-mos sociales, sino las circunstancias ecológicas. Así como una persona no puede realizarse sin las demás personas, tampoco puede realizarse sin un equilibrio profundo con la naturaleza. Un caso típico es la lucha para evitar la desaparición de las especies. El ser humano se siente solidario con las especies animales y vegetales que existen en la naturaleza.

Pero esto no quiere decir que al proceder de esta manera no persiga la meta última de ser dueño de su destino. Uno de sus rasgos más característicos es, precisamente, el de ser guardián de la naturaleza.

Héctor-Neri Castañeda

También en el caso de Héctor-Neri Castañeda me consterna mucho saber que ha fallecido. Su muerte deja un gran vacío en la filosofía latinoamericana y en la filosofía en general. Nos priva además a sus amigos de un interlocutor y colaborador generoso, cordial y amable.

Castañeda hace una serie de observaciones sobre lo analítico y muestra que lo que yo digo sobre la analiticidad es incompleto porque dejo de lado una serie de aspectos importantes. Esto es cierto; pero lo que sucede es que yo estaba interesado en demostrar que la proposición de Gödel es sintética de manera que utilicé el mínimo de recursos para probar esta tesis.

Las observaciones de Castañeda son muy penetrantes y su crítica a mi posición me ha hecho ver cosas que antes no veía. Por lo cual le agradezco muchísimo. Hace críticas, algunas muy sutiles y profundas con las que estoy de acuerdo. Algunas de ellas enriquecen mis propios puntos de vista. Referirme a todas alargaría demasiado el texto. Pero sí quiero referirme a su afirmación de que no ha captado mi razonamiento relativo al carácter sintético de los axiomas de una teoría (que no sea la lógica).

Sin embargo pienso que lo que yo digo sobre este tema es verdadero. Castañeda sostiene que los axiomas funcionan como postulados semánticos, pero yo creo que son mucho más que postulados semánticos. Veamos, por ejemplo, el axioma de infinitud en la teoría de los conjuntos. Este axioma es mucho más que un postulado semántico pues supone la existencia de por lo menos un conjunto infinito. Desde luego que tiene un aspecto semántico porque tiene una significación determinada pero tiene, también, un sentido más profundo, presupone que *existe* por lo menos un conjunto infinito.

En 3. "Sobre los juicios sintéticos a priori", dice Castañeda que no capta mi razonamiento relativo al carácter sintético de los axiomas ma-

temáticos. Si se define sintético como la propiedad de una proposición de ser falsa para por lo menos una interpretación conservando, desde luego la significación de los nexos coligativos, se ve que mi concepción de lo sintético es correcta. Ahora bien, todo axioma matemático que no es lógico tiene por lo menos una interpretación en la que resulta falso (conservando el significado de los coligadores proposicionales). O sea, una proposición que no es lógica debe tener por lo menos una interpretación falsa. Pues una proposición lógica es siempre verdadera (presuponiendo que sus coligadores proposicionales tengan siempre la misma significación). De manera que una proposición lógica no puede jamás ser falsa. Por eso, si es falsa para una interpretación no puede ser lógica. Pero las proposiciones matemáticas son siempre falsas para por lo menos una interpretación, como sucede con los axiomas de Peano. Estos axiomas se basan en una intuición muy profunda de las propiedades y las relaciones de los números naturales. Estas propiedades y relaciones son verdaderas bajo la interpretación estándar de dichos axiomas. Pero son *a priori*. Y como no son analíticos tienen que ser sintéticos. Esta argumentación, si no me engaño, es una prueba de que existen proposiciones sintéticas *a priori*.

En cuanto a la afirmación de Castañeda de que la independencia de un axioma no tiene nada que ver con lo sintético, me parece que no ha tenido en cuenta que las proposiciones lógicas son aquéllas que resultan verdaderas para cualquier interpretación. Porque para que un axioma resulte independiente respecto de los axiomas restantes, debe haber por lo menos una interpretación en que los restantes sean verdaderos y dicho axioma resulte falso. Esto no podría ocurrir si el axioma es lógico pues en este caso (siempre que los coligadores sean interpretados de la manera usual), dicho axioma sería siempre verdadero. Esta es la diferencia fundamental entre lo sintético y lo lógico analítico. Si los axiomas de una teoría cualquiera son lógicos también lo serán los teoremas. Para mostrar que los axiomas no son redundantes hay que demostrar su independencia. Y para hacer esto es imprescindible que exista una interpretación en la que un axioma resulte falso cuando todos los demás son verdaderos. Esto prueba que dicho axioma es sintético, pues si fuera lógico no existiría una interpretación que lo falsase. El ejemplo que presenta Castañeda no es muy convincente, pues la definición del adverbio 1.2.3 sólo puede ser útil desde el punto de vista lingüístico partiendo de la experiencia del habla. El caso (1), así como los casos (2) y (3) es una proposición basada en la experiencia. Desde

luego que su definición es correcta pero sólo lo es porque en los lenguajes reales existen palabras que funcionan como adverbios. De manera que la pretendida analiticidad propuesta por Castañeda no es convincente. Las proposiciones 1-2-3 son verdaderas únicamente porque en el idioma español (y en muchísimos más) hay, efectivamente, palabras como las definidas por Castañeda. Si no fuera por esto las cláusulas (1), (2) y (3) no tendrían sentido. La analiticidad de 1-2-3 se reduciría a ser un juego interesante pero sin mayor importancia. Lo que presenta Castañeda son expresiones derivadas del *factum* de que en español hay adverbios. Pero eso puede presentarse la definición de adverbio tal como él la presenta. La definición de Castañeda se basa en hechos y luego la enuncia recursivamente sin darse el trabajo de buscar su relación con la experiencia. En esta forma se pueden dar una serie de definiciones lingüísticas que dan la impresión de ser puramente lógicas pero que no lo son porque son sintéticas a priori. La proposición (4), en efecto, se deriva como teorema partiendo de las tres definiciones recursivas de la palabra "adverbio". Pero estas definiciones no son analíticas sino sintéticas pues su verdad no es axiomática sino que está referida directamente a un lenguaje real, el español. Una vez que se han encontrado en un lenguaje dado, puede hacerse la definición que presenta Castañeda. Y claro, todo resulta a priori. Pero son, sin embargo sintéticas pues la función del adverbio sólo puede comprenderse en relación a determinados hechos de un lenguaje dado. Cuando se comprueba que hay adverbios, se pueden dar definiciones semánticas para que el metalenguaje permita referirnos con precisión al lenguaje objeto. Todo esto puede hacerse a priori, siempre y cuando se parta de condiciones objetivas que son sintéticas. Que existan adverbios que pueden definirse de manera recursiva no significa que el adverbio sea una propiedad fundamental de un lenguaje dado. Significa únicamente que se quiere disponer de un metalenguaje que refleje adecuadamente el lenguaje objeto. Decir que la proposición (4) es una proposición necesaria de la gramática española significa únicamente que se está utilizando un metalenguaje que se refiere a determinadas propiedades del lenguaje objeto. El hecho de que utilizando proposiciones sintéticas se puede construir una proposición analítica es cosa de todos los días. Basta referirse a los principios lógicos, como $p \vee q$, \supset , $p \wedge q$, etc., para darse cuenta de esta fundamental posibilidad. Si no fuera porque los principios lógicos se refieren a proposiciones sintéticas, su importancia sería nula. De manera que no debe llamar la atención que la proposición 1-2-3 resulte analítica aunque 1, 2 y 3 sean proposiciones sintéticas. Y son sintéticas por una razón muy

simple: porque pueden confrontarse con la experiencia para saber si dichos enunciados son verdaderos o falsos. Por supuesto siempre pueden hacerse enunciados de este tipo que se consideren definiciones recursivas. Pero si estas definiciones no tienen relación con los hechos no vale la pena darse el trabajo de hacerlas. La definición que da Castañeda de *adverbio* mediante tres proposiciones recursivas es muy linda, pero si no fuera porque, efectivamente, dichas definiciones enuncian propiedades importantes del castellano (y de la mayor parte de los lenguajes naturales) no valdría la pena hacerlas.

Alberto Cordero

El trabajo de Alberto Cordero es muy interesante y original. Pero en él he encontrado mi pensamiento un poco deformado. Por ejemplo Cordero dice que yo sostengo que la *razón lógica* es el órgano fundamental de la razón científica. Pero yo nunca he dicho esto. Nunca he afirmado que la razón lógica sea el órgano fundamental de la razón científica. En primer lugar, nunca hablo de razón lógica. Para mí no hay ni razón lógica ni razón científica. Sólo existe una razón que se manifiesta de diversas maneras. Una de ellas es la lógica.

Lo que sí he dicho es que los principios de la lógica son de carácter necesario y universal. Por ejemplo el principio de no contradicción. Porque si este principio no fuera universal entonces podemos afirmar todo lo contrario de lo que afirma Cordero y no pasaría nada. Es interesante y ameno encontrar principios lógicos en el texto de quien los está negando. Los principios lógicos que utiliza Cordero en su texto son legión. Es revelador, que quienes niegan con más frecuencia la universalidad de los principios lógicos, utilicen principios lógicos universales para fundamentar su tesis.

Tampoco he dicho que existe una unidad *de facto* en la historia de la lógica. Lo que sí sostengo es que en los sistemas lógicos hay mucho mayores coincidencias formales de lo que suponen los escépticos. Por ejemplo, la única diferencia entre un sistema paracompleto y la lógica clásica es que la última contiene el principio del tercio excluido, pero la primera no lo contiene. Si uno compara la lógica intuicionista con la clásica se da cuenta de que la primera, desde el punto de vista formal, no es sino un caso particular de la segunda. Además, es del mayor inte-

rés la posibilidad de deducir la lógica clásica como una aplicación de la intuicionista. Estas cosas no pueden ser casuales pues ellas revelan una profunda conexión entre ambos tipos de lógica.

Lo que también he dicho es que los principios de la lógica son de carácter necesario y universal. Pero hay que distinguir la lógica como teoría-objeto de la lógica como metalógica. En el nivel de la teoría objeto pueden darse contradicciones, pero en el nivel del metalenguaje el principio de no contradicción es ineliminable. Cuando me di cuenta de esto sentí una gran alegría pues se trata de una cosa muy profunda, de un gran descubrimiento. Desgraciadamente el gran lógico ruso N.A. Vassiliev tuvo la misma idea en 1910. De todas maneras me sentí satisfecho de haber llegado a la misma idea que Vassiliev cuando ignoraba por completo su existencia.

Haga uno lo que haga tiene, en algún momento, que reconocer la ineliminabilidad del principio de no contradicción. Uno puede utilizar una metalógica paraconsistente en la que no se dé este principio, mas para describir y desarrollar esta lógica uno tiene, necesariamente, que utilizar un principio antifásico (es la única manera de evitar el *regressus*).

Regresando a la relación de la lógica con la ciencia, insisto en que nunca he dicho que la lógica es el órgano fundamental de la razón científica. Lo que he dicho es, simplemente, que sin lógica no puede haber ciencia. Pero siempre he pensado, y lo he dicho muchas veces, que la ciencia es mucho más que la lógica. Para que haya ciencia, por ejemplo, la física, la observación es imprescindible. En este punto siempre he sido kantiano porque creo que Kant ha hecho un aporte definitivo a la filosofía de la ciencia: la ciencia es el resultado de aplicar la razón a los datos sensibles. La ciencia es mucho más que lógica, pero no puede prescindir de la lógica. En todo sistema científico hay una lógica que se expresa de manera formal o que es implícita. Una ciencia sin lógica es como un muñeco de trapo, no tiene consistencia. Pero sin contenido empírico resulta esquelética. En este punto Kant llegó a una verdad definitiva: una ciencia sin aspectos racionales es ciega, una razón sin contenido empírico es vacía.

Asimismo, sin lógica no puede haber objetividad científica. En efecto, supongamos que la teoría T es verdadera. Esto significa que re-

siste las confrontaciones con la experiencia. Es decir, que si T es verdadera, entonces no puede deducirse de ella conclusiones falsas. O sea, si T es verdadera todas sus proporciones lo son, y lo son para todo aquél que es capaz de entenderlas. La universalidad es condición necesaria de la objetividad. La lógica permite tener la seguridad de que la verdad es transmisible. De una premisa verdadera no pueden deducirse consecuencias falsas. Un lógico dialéctico de la vieja escuela objetaría esta tesis. Pero no aceptarlo es estar anticuado. Hoy día gracias a las lógicas paraconsistentes se puede desarrollar una lógica dialéctica coherente y aplicable a la realidad.

Con esto creo haber contestado a las observaciones que hace Alberto Cordero. Pero quisiera aclarar aún un punto: la acusación de que soy esencialista y metafísico. No sé muy bien que quiere decir Cordero con esa acusación. Parece que él no acepta de ninguna manera que haya lógicas inmutables. Pero la verdad es lo contrario. La teoría de los *topoi* muestra que cada universo tiene una *lógica natural* que es la que permite sistematizar mejor las propiedades y las relaciones entre los elementos de dicho universo. Así la lógica clásica es la lógica natural de la teoría de los conjuntos, cierto tipo de lógica trivalente es la lógica natural del universo de las funciones, etc. En este sentido se trata de lógicas definitivas. Sin ellas, el universo que se quiere estudiar sólo puede conocerse parcialmente. Por ejemplo la lógica natural del universo de los conjuntos es la lógica clásica. Se pueden estudiar los conjuntos con otros tipos de lógica, pero entonces hay proposiciones fundamentales que no se pueden demostrar. Asimismo la lógica natural utilizada por los juristas y por todo aquel que se ocupa del derecho es paraconsistente y relevante. Este tipo de lógica es también el que emplea todo ser humano que utiliza la lógica de manera espontánea.

Alberto Cordero piensa lo mismo que Shapere, a saber, que la ciencia se desarrolla según un dinamismo autónomo que no puede ser predicho y que es cambiante según sea el desarrollo de la ciencia. Es incontestable que la ciencia es autónoma y que tiende cada vez más a independizarse de la filosofía. Esto es a la vez correcto e incorrecto. Es correcto porque la ciencia, desde que nace, es independiente de la filosofía. La matemática de los pitagóricos es completamente independiente de sus teorías metafísicas, aunque ellos pensaran lo contrario. Por eso hoy podemos entender el teorema de Pitágoras. Pero podemos entenderlo porque la lógica que utilizaba Pitágoras es la misma que utili-

zamos hoy día como lógica clásica. Por ejemplo para probar la irracionalidad de $\sqrt{2}$, Pitágoras aplica el método apagógico, es decir, la demostración por el absurdo. Este método se utiliza hasta ahora y tiene tanta vigencia entre los lógicos modernos como la tenía entre los pitagóricos.

Cordero está fascinado por la epistemología de Shapere. Y con razón. Shapere es, probablemente, uno de los importantes pensadores que se dedican a la historia y filosofía de la ciencia. Pero sus puntos de vista, por lo menos algunos de ellos, son discutibles. Por ejemplo que la ciencia tiene su propia lógica. Esta tesis es muy discutible. Es cierto que los conceptos científicos son cada vez más independientes de la filosofía. Pero esto no quiere decir que la ciencia no utilice la lógica para su desarrollo. Shapere descuida, a veces, los aspectos lógicos de la ciencia, olvidando que la única manera de desechar una teoría es porque no resiste la confrontación con los hechos. Es cierto que la no coincidencia con los hechos no basta para cambiar una teoría. Pero sin esta no coincidencia la ciencia no sería reajutable. Una teoría puede resistir durante muchos años los embates de la experiencia mas, a la larga, la teoría tendrá que ser reajustada o cambiada. Y Shapere olvida que en todo este proceso la lógica desempeña una función importantísima. Cuando la teoría no coincide con la experiencia quiere decir que el principio de ejemplificación universal está fallando. De manera que debe reajustarse la teoría. Este proceso sólo puede cumplirse si se aplican los principios lógicos de la ejemplificación universal y de la contraimplicación. Los cambios o revoluciones científicas presuponen un complejo de proposiciones lógicas que a veces pasan desapercibidas para los científicos porque son tan evidentes que su empleo es meramente implícito.

Shapere y Cordero son escépticos historicistas por más que digan lo contrario. Para ellos la historia de la ciencia es un dinamismo autónomo que puede ser complicadísimo pero que es independiente de la lógica. Y, de acuerdo a lo que dicen, todo el dinamismo científico es independiente de la lógica y de la filosofía. En realidad se trata del punto de vista fundamental en filosofía de la ciencia: o se reconoce que hay principios necesarios y universales en el desarrollo de la ciencia o se cae en un historicismo sin salida. Tanto Shapere como Cordero protestan cuando se les acusa de historicistas. Lo que ellos quieren lograr es conciliar la tesis de que la ciencia varía autónomamente con una posición objetiva. Pero no logran esta conciliación. Por más esfuerzos que

hacen caer en el callejón sin salida del historicismo, y esto los lleva al relativismo y, en último término, al escepticismo.

Alberto Cordero aprecia mucho el ensayo que escribí años atrás, titulado "El hombre sin teoría". Y se inspira en este título para titular su crítica. Pero una cosa es el hombre y otra es la lógica. Nunca hubiera podido escribir "El hombre sin teoría" si no hubiera tenido ya, cuando lo escribí, una formación lógica adecuada. Hoy día creo que las tesis que sostengo en este ensayo siguen siendo válidas. Porque es un hecho que si no hubiera tenido una formación lógica pasable, en aquella época, jamás podría haber escrito "El hombre sin teoría". Pude escribirlo porque creía en la eficiencia y objetividad de la lógica. El peligro de la lógica en cuestiones políticas se debe, precisamente, a que partiendo de premisas que todo el mundo parece aceptar, nos conduce a conclusiones imprevisibles. Su peligro reside en su universalidad y en la inmensa riqueza deductiva que la caracterizan.

Mas a pesar de estos desacuerdos, hay algo de común entre la posición de Cordero, de Shapere y la mía. Todos queremos conciliar el valor del conocimiento con la variación histórica de sus formas y principios. Cordero y Shapere parten de la historia de la ciencia para alcanzar esta finalidad; yo parto de la historia de la lógica para lograr el mismo fin. Los tres queremos conciliar la historicidad del conocimiento con una objetividad. Seguimos caminos distintos pero perseguimos los mismos fines.

Lorenzo Peña

Lorenzo Peña tiene un cerebro de ametralladora. Es tal la cantidad y la fuerza de sus objeciones que es imposible responder a todas. Si pretendiera hacerlo, tendría que escribir un libro. Me complace sobremedida que, en temas importantes, como el socialismo humanista, coincida conmigo. Pero en otros temas no sólo no coincide sino que me lanza pura metralla y me pone en apuros en cada línea de su crítica. Para evitar escribir un libro me limito a una respuesta que pueda caber en el presente volumen: el problema de la libertad. Para él la libertad es *libre voluntad* y la libre voluntad no es de ninguna manera un libre arbitrio sino un proceso que está determinado por la personalidad del que toma las decisiones.

Analícemos más de cerca cómo Lorenzo Peña relaciona la *libre voluntariedad* con la libertad. La libertad no consiste para él en el libre arbitrio, es decir en el hecho de que la voluntad no está determinada por nada, de que sea capaz de tomar decisiones sin ninguna predeterminación. El libre arbitrio reduciría el mundo a un absurdo en que ninguna decisión (del hombre sano, se entiende, es decir, no alienado) pudiera explicarse puesto que no habría nada detrás de una decisión. Para él las decisiones se toman por razones que influyen sobre ellas. Cuando hay acuerdo entre las intenciones y las decisiones existe la libertad bajo la forma de *libre voluntariedad*. O sea, para ser verdaderamente libres, las decisiones deben ajustarse a las intenciones. De esta manera sostiene que el hombre, a pesar de que todos sus actos están previstos por Dios es, sin embargo, libre.

Yo creo que el concepto de la *libre voluntariedad*, a pesar del ingenio que revela su definición, no logra su objetivo, a saber: que el hombre ente sometido a la omnisciencia y la providencia divina es, sin embargo, libre. Porque aunque las decisiones del ser humano concuerden con sus intenciones, tienen que realizarse de *todas maneras* y, en consecuencia, no puede existir la libertad. La verdadera libertad es radical: no puede ser libre sino aquel que puede decidir sin que su decisión esté determinada.

Por más esfuerzos que he hecho no he podido comprender cómo se puede llamar libre a una persona cuyos actos están íntegramente predeterminados por la omnisciencia y providencia divinas. Porque si están predeterminados no pueden dejar de cumplirse y, entonces, el hecho de que la decisión de una persona se ajuste a sus intenciones no significa nada en relación con la libertad. En efecto este ajuste está determinado por Dios, de manera que no tiene ningún mérito y no es responsable de sus consecuencias. En cambio el que procede de acuerdo a su libre arbitrio sí es responsable puesto que ha realizado un acto que, aunque no está determinado, es realizado por él. La responsabilidad moral no puede producirse cuando todo está predeterminado. Sólo la persona libre es responsable de sus actos. Porque el hecho de que sus decisiones (siempre y cuando sea un hombre normal) no pueden predecirse, *son, sin embargo, tuyas y nada más que tuyas*. El es el causante de que en la realidad se hayan producido tales y cuales cosas. Y por ser el causante es responsable de los efectos buenos y malos que se derivan de su acción.

Por otra parte, la idea de la libre voluntariedad lleva a un dilema. Porque ¿de dónde vienen las intenciones? O advienen sin ninguna predeterminación y, entonces, se cae en lo que Peña quiere evitar, o bien están determinadas de alguna manera. Pero si están determinadas debe de haber un proceso semejante a la libre voluntariedad para que no sean producto de una necesidad inevitable. Pues si las intenciones advienen debido a dicha necesidad, entonces el hombre no puede ser libre de ninguna manera. En consecuencia las intenciones deben de presentarse de algún modo que concuerde con la libre voluntariedad. Por más que hemos hurgado en los textos de *La coincidencia de los opuestos en Dios*, texto que hace una revolución en teología que puede considerarse como la más radical de los tiempos modernos y en el que está la tesis de la *libre voluntariedad*, no hemos encontrado nada que se refiera al problema de las intenciones. ¿Cómo se producen las intenciones? ¿De dónde vienen? Es innegable que deben de tener algún antecedente. Y este antecedente cae de todas maneras dentro de la omnisciencia y la providencia divinas.

Por último debo añadir que la falta de determinación de la acción verdaderamente libre no significa que en el mundo pueda sobrevenir cualquier cosa de manera arbitraria. Al revés. El hombre es libre porque puede resistir a situaciones que se oponen a su proyecto existencial.

Una persona tiene siempre un proyecto de vida, es decir una visión de lo que quiere ser. Y la mayor parte de sus actos se ajustan a este proyecto (no entramos en refinamientos teóricos sobre el concepto de proyecto existencial porque sería alargar demasiado el texto). Pero por causas que no dependen de él se encuentra con situaciones que se oponen a la realización de su proyecto. Estas situaciones son, a veces, tan dramáticas que su proyecto se ve amenazado. Es decir, la persona ve con toda claridad que si no hace algo, las metas supremas de su existencia se van a reducir a la nada. Mas para oponerse a ellas debe de luchar contra instintos muy fuertes, con tentaciones que parecen insuperables. Pero, a pesar de todo, puede sobreponerse y mantener su proyecto existencial, porque sus decisiones no están determinadas por ninguna causalidad. Puede, así, enfrentarse a la situación y mantener su proyecto. Porque si estuviera predeterminado de alguna manera u otra le habría sido imposible evitar que se produjera la situación. A pesar de la agudeza y de la originalidad de Lorenzo Peña, en mi concepto no logra compatibilidad la libertad humana con la existencia de un Dios omnis-

ciente y omnibenevolente.

Pero este desacuerdo no significa que estemos en desacuerdo con todas las tesis de Lorenzo Peña. Al revés, para ser breve me limito a decir que estoy completamente de acuerdo con la tesis de que con la lógica tradicional bivalente es imposible superar los problemas fundamentales de la teodicea. Mientras no se reconozca que Dios es contradictorio es imposible resolver el problema de su relación con el mundo. La contradictoriedad de Dios y su índole perioantomática permiten resolver una serie de problemas ante los que los grandes teólogos medioevales, e incluso modernos, fracasaron lamentablemente porque querían resolverlos utilizando una lógica bivalente aristotélica. Si se comparan nuestras posiciones es innegable que estoy de acuerdo con la mayor parte de sus tesis teodiceicas. Y no sólo de acuerdo, sino que las apruebo con entusiasmo.

Debo decir, también, que ya no soy ateo nostálgico porque he abrazado, con enorme entusiasmo, el panteísmo. Puede sorprender a muchos que, el incrédulo y racionalista Miró Quesada se haya vuelto panteísta. Pero la razón es, creo yo, inobjetable; si se han visto *fractales* en la pantalla de televisión es imposible que sean fruto del azar. Recomendando a todos los filósofos creyentes y no creyentes, que vean con sus propios ojos los fractales originados por los conjuntos de Julia y de Mandelbrot.

Si son creyentes en un Dios personal, su fe se afianzará aunque es difícil, si no imposible, comprender por qué a Jehová se le ocurrió crear, también, los fractales. En cambio si se adopta el panteísmo se comprende de inmediato por qué son tan bellos y por qué tienen aplicaciones tan impresionantes. Porque al comprender que forman parte de la esencia divina se nos revela porque expresan la belleza y el poder de Dios. La maravillosa frase de Keats describe, de manera definitiva, la belleza y la fuerza cognoscitiva que se pueden adquirir manejando los fractales:

“Truth is beauty, beauty is truth
And nothing more you need to know on earth”.

Para terminar quisiera decir a Lorenzo Peña que hay una continuidad constante en la expresión de mi pensamiento aunque, a veces, sea más implícita que explícita. En el monumental libro sobre la filosofía

peruana que David Sobrevilla ha publicado el año pasado, se ve claramente que en mi pensamiento filosófico hay, o por lo menos he tratado de que lo haya, unidad sistemática. Lo que sucede es que quien tenga la temeridad o la locura de querer saber cómo funciona la razón humana, tiene que meterse en el vientre del monstruo durante muchos años. Hacer esto me ha llevado cuarenta años. Creo que, por fin, puedo publicar un libro en el que se vea claramente el carácter sistemático de mi filosofía (por lo menos intento con todas mis fuerzas lograr su explicitación). Ya he comenzado a escribirlo y se va a llamar *Esquema para una teoría de la razón*.

Naturalmente no trato de escribir una *Teoría de la razón*. Un intento semejante sería tan pedante como imposible y temerario. Las abismáticas y supercomplicadas estructuras y dinanismos que intervienen en el funcionamiento de la razón humana hacen que las tesis hegelianas sobre la razón parezcan hoy día, apenas un juvenil comienzo. Por eso llamo a mi libro "Esquema" y no "Teoría". Sin embargo, a pesar de las dificultades que he encontrado en el camino, me hago la ilusión de que *Apuntes para una teoría de la razón* que publiqué hace veintiocho años, ha sido ampliamente superado en el libro que estoy escribiendo. Por eso me he atrevido a llamarlo *Esquema* que es un título que, evidentemente, señala que he ido bastante lejos que cuando publiqué los *Apuntes*.

Julio Sanz

Julio Sanz dice que si se acepta mi tesis sobre razón entonces la parte empírica de la ciencia resulta no racional.

En mi concepto la parte observacional de la ciencia presupone una serie de complicadas teorías pues, como dice Ortega y Gasset, la experiencia pura, tratándose de la ciencia no existe. Toda captación empírica presupone una serie de complicadas teorías. Pero supongamos que hay experiencias puras. Estas experiencias no son racionales en sí, pero pueden racionalizarse por medio de la razón. En este punto la tesis kantiana nos parece irrefutable: la experiencia es el resultado de aplicar la razón (las categorías) para sistematizar los datos empíricos. El hecho es que la razón funciona de manera precisa cuando hay que hacer sistematizaciones referentes a los fenómenos.

En cuanto al concepto de necesidad en la ciencia, Sanz dice que la evolución de la física contemporánea utiliza el concepto de probabilidad de manera que la necesidad desaparece como criterio de verdad científica. Esto es cierto pero también es cierto que la necesidad reaparece dentro de la física cuántica, no en relación al conocimiento de objetos individuales sino en relación al empleo de probabilidades. O sea la probabilidad referente al estado de un objeto microfísico sirve para obtener nuevas probabilidades sobre el mismo y *dichas probabilidades están relacionadas de manera necesaria y universal con otras probabilidades*. Estas probabilidades obedecen a una teoría matemática en la que partiendo de pocos axiomas, se deducen una infinidad de teoremas. Como vemos, la necesidad del conocimiento no ha desaparecido sino, simplemente, se ha desplazado.

Una observación muy aguda es la que hace Sanz cuando pregunta si toda relación es diádica. Mi respuesta es que no lo es. Hay casos de leyes que sólo pueden formalizarse con relaciones a por lo menos tres elementos. En este caso se puede siempre, sin embargo, descubrir fácilmente la simetría. Por supuesto la situación es más complicada que en el caso de las relaciones diádicas. Por ejemplo, el artículo 660 del *Código Civil* peruano dice lo siguiente:

“Desde el momento de la muerte de una persona, los bienes derechos y obligaciones que constituyen la herencia se transmiten a sus sucesores”. Formalizando obtenemos:

$$(1) \quad (x) (y) (z) (u) (Mx \supset : yBx \wedge zDx \wedge uOx \wedge vHx \supset y,z,uTv) \quad (1)$$

Vemos que la relación T es tetrádica.

En cuanto a la observación de que existen normas que no son simétricas, cuando uno las analiza se descubren simetrías no muy bien expresadas y, en algunos casos, el hecho de que la norma no sea simétrica significa una imperfección de la ley. Esto se ve cuando se pasa del derecho a la moral. Así el ejemplo que da Sanz es correcto, la norma referente a la obligación de los padres de cuidar a sus hijos es expresada asimétricamente. Pero en el campo de la moral es simétrica: cuando los padres no pueden ya depender de sí mismos, los hijos están obligados a cuidarlos. Esta parte simétrica de la relación padres-hijos no está en

el código, pero es justa y debería estarlo. Y lo mismo sucede con la norma referente a los minusválidos. Si una persona cualquiera ayuda a un minusválido a superar su invalidez es evidente que el minusválido, en caso de que pueda, debe ayudar también a dicha persona.

En su última objeción Julio Sanz dice

“... la evolución racional del conocimiento de la naturaleza había hecho posible la aplicación del principio de simetría sólo después de que se había abandonado la universalidad estricta de las leyes científicas, dándose paso a la probabilidad”.

La situación no es como parece entenderlo Sanz. Porque la aplicación de principios de simetría se llevó a cabo desde mucho antes que la física renunciara a la causalidad determinista. Galileo fue el primero en aplicar el principio al mostrar que un experimento físico debía ser igual para cualquier observador situado en un marco inercial de referencia. Y el hecho de que efectivamente es así es porque cada observador puede mostrar la misma ley haciendo las transformaciones indicada por su propia situación. Esta transformación que permite formular leyes iguales para todos los observadores ubicados en marcos de referencia que se desplazan unos de otros a velocidad constante se enuncia en la actualidad como un principio de simetría y técnicamente se llama *transformación de simetría*. La simetría se aplica también al electromagnetismo y el éxito de Maxwell al formular su teoría se debió a que era una teoría basada en el principio de simetría. La simetría es fundamental en la teoría de la relatividad de Einstein, tanto en la restringida como en la generalizada y en la física cuántica y la teoría de las supercuerdas es más importante aún.

El principio de simetría no se debe, pues, a que la física se ha vuelto probabilística puesto que comienza a aplicarse desde el nacimiento mismo de la física, lo notable es que en una teoría tan evolucionaria como la cuántica se haya tenido también que aplicar el principio cuando dicha teoría rompe definitivamente con el principio de causalidad. El hecho de que tanto las teorías deterministas como las indeterministas tienen que aplicar el principio de simetría es revelador. De todos los principios de la física clásica es el único que, en lugar de ser abandonado no ha hecho sino afirmarse. Y conforme ha ido avanzando, se ha tenido que elaborar nuevas simetrías. Esto muestra que el

principio de simetría es el principio más profundo de la física, tanto de la clásica como de la relativista y de la cuántica.

- (1) En relación al art. 6160 del *Código Civil* una formalización completa es más complicada que la que hacemos nosotros. Pero la que presentamos basta para dar una visión adecuada de las relaciones n-ádicas en el derecho. En la fórmula (1) la simetría es evidente.

Fernando Salmerón

Fernando Salmerón ha hecho un análisis profundo de mi libro sobre las estructuras sociales. Para hacerlo se ha valido no sólo del texto correspondiente sino de otros textos míos cuya lectura permite conocer, e interpretar mejor mi pensamiento. No me queda sino agradecerle por el trabajo que se ha tomado leyendo mis textos y de haber escrito un análisis de *Las estructuras sociales* riguroso y objetivo.

Solamente me ha hecho una crítica: afirma que no digo claramente que dado el valor supremo de lo humano que se postula como premisa inicial, y sólo a partir de esa premisa, se puede inferir el socialismo y que, además, de esta forma de organización social, no puede inferirse de ninguna otra premisa de valor, ni que una vez aceptada acerca de lo humano, se puede inferir el socialismo.

Es cierto lo que afirma Salmerón: en mi libro hay que explicitar una serie de conceptos. Pero la carencia argumentativa se debe a ciertos hechos que me impedía llegar a los resultados que señala Salmerón. Así, no digo que el socialismo sólo puede inferirse a partir del valor supremo de lo humano. Y no lo digo porque el socialismo puede derivarse de las creencias cristianas, o puede, también derivarse dialécticamente (aunque con poco riesgo). Pero de lo que estoy seguro es que la fundamentación humanista (el hombre como valor supremo) fundamenta en forma más rigurosa que los otros sistemas de fundación (por ejemplo el marxismo, la democracia cristiana, el justicialismo, etc.).

Por otra parte, en los últimos años he vuelto a meditar sobre la relación entre el humanismo, la lógica y el socialismo. Y me he dado cuenta de que no basta la lógica para pasar del humanismo a la socie-

dad socialista. En la deducción que se efectúa intervienen aspectos materiales además de los formales. Así, una vez que se plantea como premisa el valor de lo humano, hay que conocer la realidad social en que se va aplicar. Y esto hace que intervengan aspectos materiales en la inferencia que parte del valor de lo humano. Para partir del humanismo como premisa, hay que partir, además, de la realidad social. Si esta sociedad no es humanista, entonces presenta una serie de aspectos que son una flagrante injusticia. Si se quiere mejorar la sociedad de acuerdo a la concepción humanista hay que mostrar que el humanismo es condición necesaria de la libertad y la justicia. Por eso, si se intenta implantar el socialismo dentro de la libertad, hay que tener una clara idea de la meta que se persigue. Y como la sociedad real no es humanista, se deben hacer una serie de transformaciones que, en la forma más directa y rápida, se puede ir plasmando la realidad hasta alcanzar la meta. Ahora bien, con frecuencia es difícil saber qué metodología hay que aplicar en determinados casos. Se presentan varias posibilidades que pueden parecer equivalentes. Pero un análisis más profundo puede demostrar que la metodología A es superior a la de B ó C. Nos hallamos, así, frente a un problema de optimación. Para pasar de una sociedad injusta a otra más justa hay que optar por una metodología de transformación social. Y la metodología debe poseer un criterio eficiente de optimación (1). Por eso el humanismo no conduce a una sociedad libre y justa sin un proceso de transformación que sea coherente, que permita el respeto de la libertad y que sea óptimo comparado con otras opciones que conducen también al socialismo pero que son más complicadas y menos seguras que el método que hemos elegido. Vemos, pues, que el socialismo no sólo supone una sociedad humanista sino, además, de la deducción hay que utilizar algún método que permita ver con claridad las consecuencias de considerar al hombre como un fin en sí mismo.

- (1) La palabra correcta es "optimización". Pero optimación suena más agradable al oído y no traiciona demasiado el espíritu del idioma.

Ernesto Garzón Valdés

Una primera observación de Ernesto Garzón, en su excelente exposición sobre mis ideas filosófico-político, es que admito la existencia de un marco valorativo dentro del cual se ha de practicar el

consenso: el valor supremo de la vida. Pero creo que esta atribución no es sino una consecuencia del *principio autotélico*. En efecto, si se supone la validez universal del principio de la autotelia, dicho principio debe aplicarse a la conducta de todos los hombres. Pero aunque el suicidio pueda justificarse cuando se trata de evitar sufrimientos atroces que impiden que el sujeto siga realizándose como fin en sí, el suicidio por creencias religiosas o mágicas no puede justificarse de esta manera. En efecto, el principio universal debe aplicarse en todos los casos, tanto cuando se trata de los otros como cuando se aplica al propio sujeto que lo enuncia. Y el suicidio consiste, sin duda, en anular la posibilidad de que la persona que lo comete siga realizando sus mejores posibilidades. En consecuencia, cuando se comete por una persona física y mentalmente sana, es una violación patente de dicho principio. Además, la idea del suicidio va de tal manera en contra del instinto y de la razón que no es imprudente decir que cuando una persona lo interpreta cuando no tiene ningún sufrimiento físico o mental, no puede considerarse normal. Yo creo que las personas que se unen a sectas asesinas, diabólicas o mágicas, no son normales. Matar a alguien por motivos religiosos o mágicos, dentro del marco de las vigencias de la civilización occidental, es repudiable, y es irracional puesto que se está cometiendo un acto de suprema arbitrariedad. De manera que el principio de no arbitrariedad es violado por cualquier forma de asesinato, aunque se trate de un suicidio, pues el hecho de suicidarse es eliminar toda posibilidad ulterior de autodesarrollo. No creo, por eso, que mi calificación del suicidio como absurdo introduzca, de manera consciente o inconsciente, un valor.

Por otra parte nunca he dicho que el principio de no arbitrariedad no esté relacionado con valores. El principio de no arbitrariedad se deriva del ideal de vida racional. De manera que si este ideal es valorativo, todas sus consecuencias están axiológicamente teñidas. Pues ¿de dónde proviene el ideal de vida racional? ¿Por qué lo tenemos? En diversos textos he dicho que es imposible demostrar racionalmente que debemos ser racionales. De manera que dicho ideal es de índole *timética*.

Analizando con el mayor rigor posible el sentido del *ideal de vida racional* y tratando de esclarecer su origen, se llega a la conclusión de que se debe a una actitud que lo caracteriza de manera radical: *la rebeldía ante el destino*. Es porque el ser humano no se resigna a aceptar el destino con el que se encuentra sin haberlo querido, que adopta

el ideal de vida racional. Porque este ideal consiste en la decisión y el constante esfuerzo por cambiar un destino cruel y ciego que se nos impone por causas ajenas a las nuestras. Todo esto está muy claro en los filósofos griegos, sobre todo en Platón. En la frase más extraordinaria de la filosofía helénico-occidental, Platón en *La República* dice: “. . . pero por donde la razón, como un soplo, me conduce, ese será mi camino”. Y en *Las Leyes* afirma que si llegamos con la razón a una verdad, ni siquiera los dioses podrán anularla. No cabe, pues duda, de que para Platón y de manera general para los pensadores griegos, el ideal de vida racional es un ideal de rebeldía. La propia actitud de los estoicos, aunque en apariencia se sometían al destino, nace, también, de una rebeldía. Los seres humanos quieren cambiar su destino, quieren ser felices e inmortales, pero desgraciadamente este deseo no puede realizar de ninguna manera. Por eso la mejor actitud es aceptar nuestro destino como si lo hubiéramos elegido. Pero la aceptación del destino no es renunciar al ideal de vida racional sino, al contrario, se deriva de que el estudio racional de la realidad nos lleva a la conclusión de que por el hecho de nacer tenemos que morir y que esto es inevitable. Es cierto que los estoicos creen que es inútil tratar de luchar contra el destino. Mas a pesar de ello su filosofía aplica el ideal de vida racional de manera más radical y profunda que la del propio Platón y Aristóteles. Aristóteles justifica la esclavitud y Platón, aunque demuestra que la inteligencia del esclavo puede ser tan aguda como la del amo (*Menón*), y recomienda tener un trato suave con los esclavos, nunca dijo que la esclavitud no debería existir. Empero, preparó el camino para los estoicos que son los primeros en la historia del pensamiento helénico-occidental, en afirmar que no hay diferencia de esencia entre el amo y el esclavo y llegan a considerar al ser humano como sagrado (Séneca).

Vemos, pues, que el ideal de vida racional es *timético*. No se puede demostrar racionalmente que debemos ser racionales. Pero una vez que se asume este ideal el rompecabezas se aclara y se encuentra un sentido a la vida individual y a la historia. Esto no significa que cuando este ideal se transforma en vigencia, como sucede en la cultura occidental, todos los miembros de la sociedad van a comportarse racionalmente. Claro que no es así (entrar a un análisis de por qué los humanos se comportan con tanta frecuencia de manera irracional sería demasiado largo). Pero lo innegable es que este ideal es tal vez la vigencia más profunda del complejo de vigencias que caracteriza a la civilización occidental. Gracias a este ideal y a su inevitable secuela, la ciencia y la técni-

ca, el ser humano está avanzando cada vez más en la forjación de su propio destino: ser protagonista de su propia historia y alcanzar, algún día, la inmortalidad.

Carlos Fernández Sessarego

Agradezco mucho a Carlos Fernández Sessarego el trabajo que se ha tomado al leer los textos que hemos escrito sobre filosofía del derecho.

Como sucede con varias de las contribuciones al presente libro, el texto de Fernández Sessarego es muy denso y muy preciso. De manera que me veo obligado a responder sólo a las observaciones que me parecen las más importantes.

Fernández Sessarego comienza diciendo que dentro de los marcos de la concepción tridimensional del derecho sería necesario hacer tres fundamentaciones diversas del derecho. Estoy plenamente de acuerdo con él. Una fundamentación completa (o mejor: que sea lo más completa posible), debe ser tridimensional. Pero, en el ensayo que él menciona, nosotros abordamos sólo el aspecto formal de la lógica. De manera que, expresamente, hemos evitado plantear problemas referentes a la semántica jurídica, porque desarrollar un sistema adecuado de esta disciplina es sumamente difícil (hasta ahora no nos convence ninguna de las teorías jurídico-semánticas que conocemos); y si hubiésemos abordado la semántica jurídica, tendríamos, necesariamente que haber intentado un ensayo sobre la interpretación de las normas. Y esto, fuera de que no hemos llegado a un resultado que nos satisfaga, habría alargado desmesuradamente el texto. En el capítulo "Las redundancias de la Constitución" de nuestro libro *Ensayos de filosofía del derecho* (Lima: Universidad de Lima, 1986; pp. 93-113), abordamos, de manera más bien lateral, algunos aspectos de semántica jurídica. No cabe duda de que el tema fundamental de la filosofía del derecho es la interpretación. Al respecto, se está investigando con mucha asiduidad, sobre todo por filósofos analíticos como Alchourrón, Bulygin, Garzón Valdés, Porchat, Dascal, Weinberg, y otros. Sin desconocer los fundamentos y pioneros aportes de Geny y, luego, en forma más ceñida, de Betti, no hay duda de que los planteamientos analíticos

han avanzado mucho más lejos en la teoría de la hermenéutica jurídica. Un aporte que nos parece sumamente importante es el de Reisinger, en el que se aplica la lógica borrosa al derecho. Creemos que este tipo de lógica va a echar una nueva luz sobre la teoría de la interpretación jurídica porque permite expresar con una exactitud superior a las teorías conocidas, la inevitable tierra de nadie cuando se tiene que pasar del núcleo de nitidez de una norma a su margen de borrosidad.

Más adelante, Fernández Sessarego plantea el problema que presenta la validez de la aprehensión valorativa, sea intelectual o emocional. Creemos que es perfectamente lícito; en realidad, se trata de uno de los problemas más profundos de la ética y de la filosofía jurídica. Nuestra posición sobre este punto es que la aprehensión positiva de los valores presenta aspectos dudosos. Ello se debe a que cuando se elabora una tabla de valores, siempre es posible encontrar contraejemplos. No es como en el caso de la aprehensión intelectual de hechos lógicos o matemáticos. Así, nadie puede dudar de que dos y dos son cuatro, ni en un plano más profundo, que el axioma generalizado del continuo es independiente con respecto a los axiomas de Zermelo-Fraenkel.

Además, la creencia en la posibilidad de una tabla de valores absolutos, tropieza con la reactividad situacional de los valores. Así, no cabe duda de que la *lealtad* es un valor que se encuentra a través de la historia, desde las etapas más primitivas hasta las más modernas. Pero cuando se trata de aplicarlo con independencia del contexto, no puede mantenerse. Así, para los gangsters, la lealtad a la "familia" es un valor fundamental. Pero ¿se debe ser leal a un gángster? ¿no es mucho mejor traicionarlo para servir a la sociedad? ¿a quién o a quiénes se debe ser leal? Para un nacionalista la lealtad a la patria vale más que la lealtad a la humanidad, más para un humanista auténtico y no puramente literario, la humanidad vale más que la patria.

Nos hacemos la ilusión de haber mostrado que la única manera de fundamentar la ética es mediante una fundamentación formal. Nos hemos extendido sobre este tema en dos de nuestros últimos trabajos: "Hombre, naturaleza, historia" y "Ensayo de una fundamentación racional de la ética".

Carlos Fernández Sessarego expone, con gran exactitud, nuestra tesis: el fundamento racional de la ética puede establecerse por medio

del principio de no arbitrariedad. Más, en nuestras últimas investigaciones, creemos haber mostrado que es, además, posible, una fundamentación racional positiva de la ética y, en consecuencia, del derecho: mediante el principio de simetría. Sería demasiado largo desarrollar este punto en el presente texto; debemos contentarnos con remitir al lector a nuestro trabajo "Ensayo de una fundamentación racional de la ética".

Eugenio Bulygin

Eugenio Bulygin en su aguda y brillante crítica afirma que de mi concepto sobre la no arbitrariedad se deriva que una conducta realizada conforme a una regla es racional. Pero yo nunca he dicho eso. Al revés, si hay reglas arbitrarias, dichas reglas no pueden ser racionales. En mi ponencia sobre la imposibilidad de fundamentar científicamente el derecho, no he sido lo suficientemente explícito sobre el concepto de arbitrariedad. Y no lo fui por dos razones:

1) la ponencia habría resultado demasiado extensa; 2) explicitar lo que abarca el concepto de arbitrariedad es sumamente difícil.

Rápidamente, decimos lo siguiente: el concepto de arbitrariedad es demasiado complejo para permitir su explicitación en pocas palabras; a pesar de ello intentaremos hacer un pequeño análisis. La palabra "arbitrariedad" se puede aplicar en dos sentidos: 1) en sentido de acción individual; y 2) en sentido de acción que recae en uno o en varios sujetos. En el primer caso la arbitrariedad tiene una extensión enorme. Por ejemplo ir silbando por la calle, sólo porque uno está contento, decidir vestirse estrambóticamente, etc., son actos arbitrarios. Este tipo de arbitrariedad no tiene sino un límite: que la acción arbitraria de un sujeto, no tenga efectos negativos sobre otras personas. Así, a nadie le interesa ver silbar a un hombre en plena calle. Su silbido no molesta. Pero cuando la acción arbitraria de un sujeto repercute negativamente en una o varias personas, entonces dicho sujeto (sujetos) está procediendo de manera arbitraria frente a los demás. Un ejemplo ilustrativo es el acto de fumar. Durante muchos años ningún fumador sabía que la nicotina podía producir cáncer al pulmón. Fumar era, así, arbitrario en el primer sentido. Era una mera actividad personal que no molestaba a nadie. Pero cuando se descubre que fumar aumenta las

probabilidades de que se produzca un cáncer al pulmón y además, que quien no fuma pero está en un medio en que se fume, corre casi tanto peligro como los fumadores, el no fumador trata de evitar estar entre fumadores.

Vemos, así, como una acción que era considerada como puramente arbitraria constituye un peligro para los no fumadores. La arbitrariedad ha cambiado de signo: de una actividad que se consideraba inocua pasa a considerarse dañina para la salud. Y así, se pasa de la arbitrariedad en el primer sentido a la arbitrariedad en el segundo sentido. Esto nos permite comprender mejor el significado de la palabra "arbitrario" en relación al contexto en que se realiza.

Hay innumerables casos en que la arbitrariedad en el segundo sentido se reconoce fácilmente. Lo difícil no es por eso que no se pueda saber nunca cuándo una acción es arbitraria sino que hay casos muy difíciles de precisar. Todo concepto empírico tiene un núcleo de nitidez y un halo de borrosidad. El ejemplo que acabamos de dar pertenece, sin la menor duda, al núcleo conceptual. Pero si pasamos de la esfera de lo físico a la esfera cultural, se encuentran notas del concepto que están en el halo de borrosidad. Por ejemplo, si una persona muy inteligente pero malvada, convence a varios sujetos que lo apoyen políticamente prometiendo cosas que jamás va a cumplir. ¿Hay arbitrariedad en este caso? Creemos que sí. Partiendo de la máxima kantiana de que todo sujeto debe ser un fin en sí mismo y no un instrumento, se puede generalizar el concepto de arbitrariedad de la siguiente manera: cuando un sujeto utiliza a otros sujetos como instrumentos está procediendo arbitrariamente. Este punto de vista permite unificar todas las notas del concepto de arbitrariedad. Desde luego no desaparecen las dificultades. Ahora lo que hay que esclarecer es el concepto de instrumento y el de fin en sí.

No vamos a entrar en mayores detalles porque sería alargar demasiado el texto. Bástenos decir que si se concibe así la idea de arbitrariedad el núcleo conceptual se amplía enormemente y se disminuye la periferia de borrosidad. Si un sujeto está utilizando a otro u otros de manera arbitraria es, en cantidad innumerable de casos, fácilmente discernible. Desde luego nunca se podrá eliminar por completo la periferia de borrosidad. Porque se trata de una situación empírica y, en consecuencia, siempre habrá casos dudosos. Pero no puede negarse que, con

este criterio se aclara el concepto de arbitrariedad en un conjunto muy grande de casos. De lo dicho se desprende que seguir una regla no significa de ninguna manera ser racional, puesto que hay reglas que permiten una conducta arbitraria. Por ejemplo una sociedad esclavista tiene un derecho arbitrario. En realidad, si uno estudia la historia del derecho se dará cuenta de que la evolución del mismo ha consistido en ir superando los sistemas con normas y reglas arbitrarias mediante sistemas cada vez menos arbitrarios. Y esta constituye una extraordinaria humanización de la sociedad. La evolución señalada tiende hacia una meta precisa: la sociedad sin clases. Alcanzar esta meta no es fácil. Seguramente se llegará a ella después de algunos siglos de historia. Tal vez nunca se llegue a ella; en este caso la eliminación de la arbitrariedad iría avanzando como avanzan los términos de una sucesión convergente hacia su límite. Pero no cabe duda de que la humanidad está avanzando hacia la sociedad sin clases, pues la existencia de las clases hace que, desde el nacimiento hasta la muerte, un hombre que pertenezca a la clase "superior" esta en una situación de privilegio y queriéndolo o sin querer, de una manera u otra, con conciencia o sin conciencia, mandará a los miembros de las clases consideradas como inferiores. Y este mando es evidentemente arbitrario.

Domingo García Belaunde

Domingo García Belaunde observa que una fundamentación relativa no es fundamentación pues la fundamentación debe ser absoluta. Pero la historia de la ciencia muestra que la idea de fundamento relativo es muy importante. La idea de fundamentación relativa proviene de la filosofía matemática. Así Hilbert logró un gran aporte a la ciencia al demostrar que si el análisis clásico era consistente, la geometría también lo sería. Pero desgraciadamente no pudo demostrar la consistencia del análisis. Sin embargo, fue un aporte sumamente valioso a la filosofía matemática pues a partir de su demostración ya se sabe lo difícil que es resolver el problema de la consistencia. En la actualidad si en lugar de la lógica clásica se utiliza una lógica relevante es posible demostrar la consistencia absoluta de la aritmética.

Algo semejante ocurre con el derecho. Creo haber demostrado que si se acepta el ideal racionalista de la no arbitrariedad es posible derivar

de este principio, mediante la lógica y aplicando técnicas de optimización, principios éticos y jurídicos de manera rigurosa.

Se trata, desde luego, de una posición valorativa, de un punto de partida *timético*. Aunque no brinda una fundamentación absoluta parte de un ideal que constituye una vigencia constitutiva de la civilización occidental. Hoy día puede afirmarse que la mayoría de la humanidad sabe y comprende qué cosa es la racionalidad. Los que quieren ser irracionales son una ínfima minoría, en general fascistas o nazis. Un ejemplo revelador es que Marx, Lenin y Mao Tse-Tung consideraban que la crítica que hacían de la sociedad capitalista y de la burguesía dominante era racional. Lo que no vieron Marx, Lenin y Mao es que aplicando la metodología que ellos proponían se iba a crear una sociedad en la que imperaba la tiranía y desaparecía la libertad.

Por eso, partir del ideal de vida racional es la vía que más se acerca a una fundamentación, porque parte de un principio que es aceptado por la mayoría de la humanidad. Eso no significa que los hombres se comporten de acuerdo a este principio pues muchas veces actúan de manera racional. Pero no cabe duda de que el ideal de vida irracional es una vigencia constitutiva de nuestra civilización occidental (que hoy día ha sido adoptada por la mayoría de la humanidad). Por eso, partir del principio de no arbitrariedad (o de otros principios equivalentes como el de la autotelia, etc.) es lo más adecuado porque aunque no puede llegarse a una fundamentación absoluta, dicho ideal es un hecho innegable y constituye una situación empírica. Por eso el principio de la no arbitrariedad resulta eficaz pues tiene relación estrecha con la experiencia histórica.

Otra observación de García Belaunde es que una fundamentación absoluta permite, en el fondo, deducciones que pueden llevar a conclusiones divergentes. Esto puede suceder cuando el punto de partida de la fundamentación es vago pero de ninguna manera cuando es preciso. Partiendo de la misma premisa (en nuestro caso el principio de la no arbitrariedad) y aplicando bien la lógica se llega *necesariamente* a las mismas conclusiones. García Belaunde podría argüir que hoy día hay sistemas diferentes de lógica de manera que no se sabe cuál es el correcto. Entrar a discutir este punto nos llevaría demasiado lejos. Pero, se utilice el sistema que se utilice, si se parte de las mismas premisas se tiene que llegar a la misma conclusión.

Tampoco me parece que el ideal de vida racional haya cambiado mucho a través de la historia. El ideal nace en Grecia con los presocráticos y llega a su punto culminante con los estoicos, pasando por Platón y Aristóteles. Los estoicos sostenían que se debe vivir conforme a la razón y deducían de este principio consecuencias que son iguales a las modernas. Por ejemplo, rechazan la esclavitud porque la razón nos dice que no hay diferencia de esencia entre el amo y el esclavo. Platón plantea con claridad meridiana el ideal de vida racional y deduce una serie de consecuencias extraordinarias para la época, por ejemplo la igualdad de los hombres y las mujeres para gobernar en la polis.

Si uno se ciñe a la historia ve con facilidad que el ideal de vida racional lleva siempre a conclusiones que coinciden en gran parte en los diversos pensadores. Es gracias a este ideal que los jusnaturalistas y luego Locke derivan conclusiones que en gran parte son semejantes. Y si analizamos los argumentos que se han esgrimido para criticar la ideología de los grupos dominantes, la coincidencia es asombrosa. En la historia moderna de Occidente, importantes filósofos han denunciado el carácter arbitrario de las tiranías y han criticado las ideologías que se utilizaban para justificarlas. Desde la Edad Media hasta nuestros días se han hecho críticas *definitivas* de estas ideologías. Hay, así, un aspecto negativo, demoleedor, de la filosofía crítica. Es importante estudiar este fenómeno que, hasta donde llega nuestra información, nadie lo ha hecho. Mientras el aspecto positivo de la filosofía, es decir, los grandes sistemas, se han ido desmoronando unos tras otros, el aspecto negativo de la filosofía respecto de los sistemas sociales ha sido definitivo desde Bacon hasta nuestros días.

Otra observación de García Belaunde es que el mismo concepto de no arbitrariedad es vago. Estoy de acuerdo con esta afirmación. La vaguedad se debe a que el concepto es empírico y todo concepto empírico tiene un núcleo de nitidez y una periferia de vaguedad. Pero esto no quiere decir que no se pueden decir cosas claras sobre la arbitrariedad y la no arbitrariedad. No sé si alguien ha tratado de dar una definición rigurosa y formalizada de estos conceptos. Pero estoy convencido de que el concepto empírico, con el debido análisis, puede ser debidamente formalizado. Desde luego, para hacer esto hay que escoger entre los varios sentidos de no arbitrariedad. Pero esto no es muy difícil y creo que la mayoría de las personas que consideran que la arbitrariedad debe de eliminarse de la sociedad, estarían de acuerdo con la

elección realizada.

En cuando a la afirmación de García Belaunde que lo que más conviene es fundamentar la ideología en principios *timéticos*, no constituye ninguna crítica pues el principio de no arbitrariedad es esencialmente *timético*. Esta es la razón de que racionalmente sólo se pueda hacer una fundamentación indirecta cuando se quiere partir de la no arbitrariedad.

García Belaunde propone adoptar una perspectiva histórico-sociológica. Estoy totalmente de acuerdo con él porque es esta perspectiva la que muestra cómo el ideal de vida racional se ha ido imponiendo paulativamente. Es, precisamente, la historia la que presenta en todo su esplendor el avance del ideal de vida racional que hoy está vigente en casi todo el mundo. La historia nos revela de manera inobjetable que el ideal de vida racional y el criterio de no arbitrariedad han terminado por imponerse en nuestros días. No podía ser de otra manera puesto que la sociedad imperante en Occidente está construida sobre bases arbitrarias. La lentitud del avance del ideal de vida racional en Occidente y, luego, en otras regiones del mundo, se debe a que las vigencias que permitan justificar el poder arbitrario de los grupos dominantes eran muy fuertes. Por ejemplo, la creencia de que los reyes tenían derecho a gobernar porque su poder se basaba en la voluntad de Dios, duró desde los albores de la Edad Media hasta el siglo XVIII cuando Locke demostró definitivamente que no hay tal derecho divino. Esta demostración negativa la que aplastó a Filmer que utilizaba el criterio del origen divino del poder de los reyes para justificar la organización política y social de su tiempo, y ha sido definitiva. Y ello se debe a la fuerza de los argumentos racionales que esgrime Locke. En cuanto al hecho de que cada día urgen nuevos derechos humanos se debe a que día a día se trata más y más de eliminar la arbitrariedad en el mundo actual.

Para terminar debemos decir que el ideal de la vida racional con la consecuente eliminación de la arbitrariedad es un vector constante en la historia de Occidente. Y aunque no hago ningún planteamiento histórico en el texto que critica García Belaunde, en otros textos sí utilizo la historia para mostrar que el ideal de vida racional avanza de manera incontenible en la historia de Occidente (un texto es "Hombre, Naturaleza, Historia", la ponencia que presenté en el Congreso Internacional

de Córdoba, Argentina en 1987; otro es “Ensayo sobre una fundamentación de la ética”, aún no publicado. Nos parece que Domingo García Belaunde no ha tomado en cuenta ese texto). En cuanto al texto que utiliza García Belaunde no es histórico sino puramente analítico. Parte de los valores y vigencias actuales en Occidente. Y de estos aspectos se pueden derivar las consecuencias sin hacer ninguna referencia a la historia. La historia es fundamental no sólo en relación a los valores humanos, es fundamental también, en física y matemática. Hay, así, dos planteamientos: sincrónico y diacrónico. Ambos son complementarios. En el texto sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos he procedido, sincrónicamente, partiendo de la situación actual; en “Hombre, Naturaleza, Historia” he procedido diacrónicamente. Tengo la impresión de que García Belaunde no ha considerado para hacer su crítica el texto presentado en Córdoba.

Leopoldo Zea

El texto de Leopoldo Zea se basa en citas de lo que he escrito sobre filosofía política y filosofía de la historia. Como no hace ninguna crítica da a entender que mis planteamientos concuerdan en general con los suyos.

María Luisa Rivara de Tuesta

Agradezco profundamente a María Luisa Rivara de Tuesta por el gran trabajo que se ha tomado para escribir sobre mi posición en relación a América Latina. Es un trabajo completísimo y, además, tiene un gran rigor. El dominio de la bibliografía es exhaustivo y la exposición clara y precisa. Debido a que María Luisa y yo coincidimos en todos los puntos cuando se trata de filosofía latinoamericana, su trabajo no incluye críticas. Sólo muestra el aprecio y el afecto que ella tiene por mi persona. No me queda sino agradecerle por la manera generosa con que ha escrito su texto.

Ernesto Mayz Vallenilla ha hecho observaciones muy interesantes sobre mi concepción de la universidad. En sus últimos trabajos afirma que las instituciones universitarias, tal como funcionan en nuestros días, no responden a las exigencias de la actual situación. Esta se caracteriza por el hecho innegable de que la enseñanza y la investigación están orientadas por la visión y el aislamiento de sus diversos departamentos e instituciones. Pero la técnica actual está superando esta limitación y ha avanzado de tal manera que está comenzando a ser metatécnica. De manera que hay que organizar la enseñanza de modo radicalmente distinto para que esté de acuerdo con esta evolución. Hoy día la experiencia, en alguno de sus aspectos, nos muestra que en el futuro va a predominar la *ratio technica*, o mejor, la metatécnica en la que se habrán superado los estrechos límites que presenta la universidad. Desde este punto de vista, no está de acuerdo con mi concepto de dicha institución. Al hacer la crítica de la universidad dice que ella no debe tener la exclusividad en la función orientadora, tal como yo la concibo, aunque reconoce que yo no caigo en esta exclusividad.

Más adelante, afirma que la *ratio technica* no admite la preexistencia de una naturaleza racional. Pero si es así, no se comprendería el nacimiento y la efectividad de la técnica moderna. En efecto, cuando se estudian la sociedad industrial y el fabuloso desarrollo de la técnica que ha permitido su formación, se ve de inmediato que las técnicas empleadas en la sociedad industrial son la aplicación del conocimiento científico. Si no fuera por éste, jamás habría sido posible el nacimiento de la sociedad industrial y postindustrial. La *ratio technica* no es sino la razón humana que se da cuenta de que los conocimientos científicos pueden utilizarse para crear aparatos que permiten modificar la realidad social de manera espectacular.

Pero hay algo más. La revolución intelectual más grande del siglo XX, y tal vez de toda la historia intelectual de la humanidad, se debe a una aplicación de la técnica. Esta revolución ha consistido en el descubrimiento de los *objetos fractales* (objetos de dimensión fraccionaria). Se trata de una revolución a la vez tecnológica, científica, estética y filosófica, que renueva en forma deslumbrante estas cuatro disciplinas.

Una de las extraordinarias cualidades de la matemática fractal es que, de manera irrefutable, muestra el pauperismo de la matemática occidental. La razón de este pauperismo es tan simple como poética. A pesar del inmenso territorio de la matemática occidental, *no hay ninguna teoría matemática, por más poderosa que sea, capaz de ofrecer una fórmula que nos permita describir un objeto tan humilde, tan simple y tan bello como una hoja de árbol*. La matemática fractal permite esto. Y permite hacer más. Cualquier forma real de los objetos puede reproducirse en la pantalla del televisor de manera sorprendentemente rigurosa. Pero hay más, mucho más. La matemática fractal no sólo permite reproducir de *manera perfecta* cualquier objeto real, por más complicado que sea, sino que permite, además, crear nuevos objetos, de un realismo y una belleza indescriptibles. Permite presentar en la pantalla del televisor panoramas que no existen y que son más bellos que cualquiera de los paisajes reales, panoramas tan complicados como bellos, tan bellos que uno queda fascinado al contemplarlos. Además presenta formas puras, tan extraordinarias y bellas que no hay pintor abstracto que pueda acercarse, ni de lejos, a los increíbles colores y formas que, gracias a la matemática fractal, aparecen en la pantalla del televisor y lo hacen en una variedad infinita (transfinita si se prefiere). Además, cada secuencia de imágenes va acompañada de música y puede adaptarse a ritmos diferentes de acuerdo a las distintas melodías.

Esta superación que nos deja estupefactos, se debe al genio de un sólo hombre: Benoit Mandelbrot. Como sucede siempre que se realiza un gran descubrimiento hay precursores. Hacia 1910 los matemáticos franceses Julia y Fatou entrevieron la posibilidad que, hace apenas unos cuantos años, pudo materializar Mandelbrot. Pero no pudieron seguir adelante porque en esa época aún no se habían construido las computadoras (u ordenadores) electrónicas. De manera que éste es uno de los aspectos filosóficos más profundos de la teoría, ahora no cabe la menor duda de que la tecnología es *imprescindible* para el desarrollo de la ciencia e, incluso, del arte.

Ahora bien, Mandelbrot ha sido siempre un profesor universitario. Durante algunos años trabajó para la IBM, pero antes y después fue profesor en diferentes universidades. En la actualidad es profesor en la Universidad de Harvard. Tal vez su trabajo ha rebasado el nivel tradicional de la universidad. Sea como sea, estoy convencido de que la matemática fractal (que es, por supuesto, interdisciplinaria) corresponde

en gran medida al nivel metatécnico concebido por Ernesto Mayz Vallenilla.

Francisco Miró Quesada Rada

Como Francisco Miró Quesada Rada es mi hijo me siento cohibido para juzgar lo que ha escrito sobre mí. Me limitaré por eso a tres puntos. Primero que me emocioné hasta las lágrimas cuando leí su escrito porque todo lo que dice está basado en un profundo amor. Segundo que conoce mi obra admirablemente; creo que la conoce mejor que yo. Y' tercero, que nunca tuve conciencia de que mis aportes a la filosofía política fueran tan pioneros. Reconozco que me halaga la manera como mi hijo se refiere a ellos.

Pero lo que más me ha encantado de su escrito es que revela una profunda compenetración con mi pensamiento. Es normal que los hijos tengan ideas muy diferentes de las que su padre trató de inculcarles. Pero mi hijo está compenetrado profundamente con mis ideas. Y lo mejor de todo es que él, estando tan compenetrado, haya sido capaz de desarrollar un pensamiento político original en el que no le debe nada a nadie. Ya mi hijo no es hijo de su papá, ahora es un señor politólogo que hace aportes originales a la ciencia política y que tiene ideas audaces y profundas para hacer que la democracia sea cada vez más democrática. No puedo ocultar que cuando presenta sus tesis de cómo democratizar al Perú, y a cualquier pueblo, me siento orgulloso y feliz.

Mario Bunge y Jean-Pierre Marquis

El trabajo de Mario Bunge y Jean-Pierre Marquis no es sobre algún aspecto de mi obra filosófica sino sobre un tema de filosofía de la lógica: la posibilidad de construir una lógica con independencia del concepto de verdad. Pero respondo como si hubieran escrito el texto sobre mi propia concepción de la lógica para criticarla a fondo. Por eso me parece que debo analizarlo y juzgarlo de acuerdo a dicha concepción. Se trata de un trabajo profundo y original que suscita inevitables meditaciones sobre la esencia de la lógica. Pero creo que sus prin-

principales tesis no son sostenibles. Veámos por qué:

1) Si la lógica no tiene nada que ver con la verdad entonces es imposible confrontar con la experiencia ninguna teoría empírica. En efecto, esta confrontación consiste en deducir de premisas que se refieren a determinados fenómenos o hechos consecuencias necesarias, que deben ser corroboradas mediante la observación empírica. El físico supone siempre que las premisas de las que parte son verdaderas de manera que las conclusiones que deduce deben también serlo. Esta manera de proceder caracteriza no solamente a la física clásica sino también a la física cuántica. En efecto, las premisas de las que parte el físico son proposiciones probabilísticas y de estas proposiciones deduce *necesariamente* otras proposiciones probabilísticas y lo mismo las consecuencias de las premisas. Pero el concepto de *necesidad* no ha sido abandonado; simplemente ha sido desplazado de la verdad categórica a la verdad probabilística.

2) La lógica nunca ha pretendido ser una teoría de la verdad a secas como afirman Bunge y Marquis. La lógica es una teoría *de la verdad deductiva*. Y este tipo de verdad puede generalizarse semánticamente mediante el concepto de *transmisión* de valores. En un trabajo que no he publicado porque N.C.A. da Costa, mi principal maestro en cuestiones de lógica, no ha dado aún el *nihil obstat* (aunque reconoce que mi idea es muy buena), muestro que la esencia de la logicidad es la transmisión de valores de las premisas a la conclusión. Estos valores no tienen por qué ser sólo aléuticos pueden ser de muchos tipos diferentes. Por ejemplo valores éticos (justo e injusto), valores jurídicos (norma vigente o derogada, etc.) Los valores que constituyen la semántica de un sistema lógico pueden, además, ser finitos o infinitos, nítidos o borrosos, etc. No deja de llamarme la atención que Jean-Pierre Marquis, una autoridad en lógica categórica, niegue que cada tipo de universo diferente exige una lógica especial, que constituye su lógica natural. Y esta lógica está inextricablemente ligada al universo con respecto al cual es natural. Esto quiere decir que la lógica *per se* (en el caso del texto de Bunge y Marquis, por lo menos como lenguaje-objeto) no puede definirse como una teoría de la verdad a secas. La lógica está pues, profundamente relacionada con la ontología. La lógica clásica, por ejemplo, que parece ser la única aceptada por Bunge (no creo que Marquis piense lo mismo que él, pero tengo la impresión de que se ha dejado sugestionar por el tremendo poder suasorio del filósofo argentino)

es la lógica natural del universo de los conjuntos. Sin ella hay teoremas fundamentales de la teoría clásica de los conjuntos que no pueden derivarse. Asimismo, si en lugar del universo de los conjuntos consideramos el proceso de lo construible, encontramos que este proceso exige, para su análisis lógico, una lógica diferente de la clásica: la lógica intuicionista. No logro comprender, por eso, por qué consideran a la lógica como la *teoría de la verdad a secas*.

3) Es curioso que Bunge y Marquis, después de rechazar las intuiciones referente a la verdad lógica (o a las verdades lógicas) recurran a la intuición para rechazar los sistemas matemáticos en los que existe la inconsistencia omega. Y siguen recurriendo a la intuición cuando dan como ejemplo el siguiente enunciado:

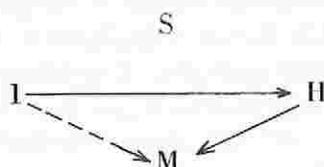
(1) Un lápiz es un mamífero o un lápiz no es un mamífero. De acuerdo a las concepciones semánticas de Tarski y de Quine, se puede reemplazar cualquier término de una proposición lógica, con tal de que no se trate de los coligadores empleados. Y para mostrar la falsedad de esta tesis reemplazan "caballo" por "reptil", llegando a esta fórmula que es ridícula.

(2) Un reptil es un mamífero o un reptil no es un mamífero. Este enunciado puede parecer ridículo, pero sin embargo es verdadero puesto que un reptil no es un mamífero. En lógica clásica se pueden encontrar una serie de proposiciones que parecen ridículas en relación a la introducción de la disyunción y, sobre todo respecto de las proposiciones condicionales. Este es, precisamente, el más grave defecto de la lógica clásica, defecto que tratan de superar otros tipos de lógica, como por ejemplo, la intuicionista y las lógicas relevantes. Pero cuando una proposición de la lógica clásica parece ridícula y va contra nuestras intuiciones, no por eso deja de ser verdadera en relación al universo conjuntista incluyendo los conjuntos empíricos. Si Bunge y Marquis no creen en las verdades lógicas ni en nuestras intuiciones lógicas profundas ¿en qué se basan para rechazar los enunciados que parecen ridículos? Sólo pueden basarse en una sola cosa: en la intuición lógica. De manera que están cometiendo el mismo error que atribuyen a los lógicos que utilizan la semántica.

Bunge y Marquis, afirman que los enunciados simples desempeñan

un papel clave en la lógica y que, por lo tanto, la extensión del predicado “es verdadero” es un componente esencial de los enunciados lógicos; y afirman, además, que la noción de verdad es esencial en la lógica. Esta afirmación es contradicha por la existencia de las lógicas libres y las lógicas neutrales en las que hay términos que no corresponden a ningún objeto.

4) Para mostrar que la lógica puede desarrollarse sin referencia a la verdad proponen un sistema de formalización que, por más esfuerzos que hemos hecho, no hemos logrado comprender. Una proposición que representa una relación entre dos o más cosas diferentes es verdadera cuando dicha relación, efectivamente, se da. En este caso, representan la relación por una flecha que conecta entre sí los objetos relacionados. Luego suponen que se aplica este procedimiento a todas las premisas y a la conclusión. Si se hace esto, el argumento válido queda representado por un diagrama conmutativo. Para ello, dan el siguiente ejemplo: “Todos los seres humanos son mortales; Sócrates es un ser humano; luego, Sócrates es mortal”. Y representan este argumento, mediante los recursos de lógica categórica, de la siguiente manera. Sócrates es mortal se representa como $1 \longrightarrow H$, todos los hombres son mortales como $H \longrightarrow M$ y, por último “Sócrates es mortal” como $1 \longrightarrow M$ obteniendo el siguiente diagrama:



en que 1 es el objeto terminal de manera que el mapa S se refiere al conjunto H de los seres humanos, es decir que $1 \longrightarrow H$ individualiza este objeto. Y luego afirman que la flecha quebrada $1 \dashrightarrow M$ muestra que el diagrama conmuta. Resulta, así, que la conclusión del silogismo es equivalente a la factorización de la conclusión mediante la flecha $\rightarrow H$. La idea es interesante mas para hacer la factorización, deben presuponer la intelección de lo que es un silogismo.

Por último afirman que se trata de encontrar una alternativa de la equivalencia lógica, en la que la noción de verdad no desempeña ninguna función pero que, sin embargo, se ajuste a nuestras intuiciones sobre

el tema. Pero nuestras intuiciones están referidas precisamente a la verdad de las proposiciones, de modo que si no fuera por esta intuición, los esquemas considerados no tendrían sentido.

5) El ensayo termina con la afirmación de que la verdad no desempeña un papel fundante en la lógica, sino heurístico. Y luego dicen que la verdad es una propiedad de proposiciones y no de expresiones lingüísticas. Nuevamente aquí vuelven a apoyarse en la intuición para diferenciar una proposición de un enunciado sentencial. Si no se apoyan en alguna intuición, ¿en qué se basan para diferenciar los enunciados sentenciales de las proposiciones?

6) Por último terminan afirmando que cuando se habla de lógica es impropio hablar de la verdad a secas y que deben distinguirse las verdades lógicas y las verdades de hecho. Pero esto es, precisamente, lo que hace Leibniz y lo que hace una buena cantidad, tal vez la mayoría, de los lógicos.

7) En conclusión afirmamos que si no fuera porque la lógica clásica y muchas otras lógicas no consistiesen en una transmisión de valores de verdad, no tendrían ningún interés.

Addenda.- Al leer el texto de Bunge y Marquis he analizado, hasta donde me ha sido posible, la lógica implícita en su texto y he visto cosas muy interesantes. Por ejemplo, el metalenguaje que emplean es paraconsistente, pues en el análisis lógico y epistemológico que hacen hay, como acabamos de mostrar, algunas contradicciones y este hecho no les impide seguir razonando. Como hemos dicho en varias oportunidades, la lógica implícita del ser humano no es la clásica sino la paraconsistente. La lógica clásica es la que emplea el matemático profesional, y fue genialmente sistematizada por Frege.

V

**BIBLIOGRAFIA
DE Y SOBRE LA OBRA FILOSOFICA
DE FRANCISCO MIRO QUESADA CANTUARIAS**

BIBLIOGRAFIA

I. Bibliografía filosófica de Francisco Miró Quesada C.

1) Tesis, libros y folletos.

Crítica de la prueba ontológica. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1938.

Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general. Tesis de Doctorado. Lima: Universidad San Marcos, 1939.

Curso de Moral. Lima: Miranda, 1940.

Sentido del Movimiento Fenomenológico. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1941.

El Problema de la Libertad y la Ciencia [en colaboración con Oscar Miró Quesada de la Guerra]. Lima: Miranda, 1945.

Lógica. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1946,² 1952.

Lógica. (Curso Escolar). Lima: Miranda, 1948.

Ensayos I (Ontología). Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1951. Contiene: Prólogo, Náusea, angustia y amor en la filosofía de J.P. Sartre (1948). Zubiri y el sentido existencial de Dios (1949). Hartmann y Whitehead (1947). Conocimiento de las categorías y ontología de lo real.

Filosofía de las Matemáticas. Curso en la Escuela del Instituto de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Facultad de Ciencias de San Marcos. Mimeo. 2 Vols. Lima (fecha aproximada: 1955).

Problemas fundamentales de Lógica Jurídica. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 1956.

(Tesis de Bachillerato en Derecho. Primera publicación —con una nota previa— en: *Revista de Derecho y Ciencias Políticas.* Lima, Año XVIII. Nos. I/II/III, 1954; pp. 68-155).

Iniciación Lógica: Lima: San Marcos, 1958 (con reimpresiones).

La otra mitad del mundo. 2 Vols. Lima: Santa Rosa, 1970 (3a. ed.: *La otra mitad del mundo (Treinta años después).* Lima: Perla-Perú, 1989. Contiene sólo la primera parte sobre la visita a la Unión Soviética, se ha eliminado la segunda parte sobre la visita a China y algunos capítulos sobre la Unión Soviética y se ha agregado nuevos capítulos luego de una nueva visita a este país veinte años después).

Las Estructuras Sociales. Lima: Santa Rosa, 1961,² 1965.

Lógica (Curso Escolar). Lima: Santa Rosa, 1962 (con sucesivas reimpresiones).

- Introducción a la Lógica y a la Teoría de los Conjuntos*. Mimeo. Lima: Instituto para la Promoción de la Enseñanza de las Matemáticas, 1962 (La parte destinada a la lógica se la volvió a publicar con un apéndice en 1964).
- Apuntes para una teoría de la razón*. Lima: San Marcos, 1963.
- La ideología de Acción Popular*. Lima, 1963. La segunda edición es de 1964 (Lima: Santa Rosa, 1964) y cuenta con cuatro anexos más (pp. 19-45).
- Fundamentos Filosóficos de la Planificación*. Lima: Instituto Nacional de Planificación, 1963.
- Manual Ideológico* [de Acción Popular]. Lima: Acción Popular, 1967.
- Humanismo y Revolución*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969.
- Matemáticas I* (curso escolar). Lima: Universo, 1970.
- Matemáticas II* (curso escolar). Lima: Universo, 1972.
- Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Siete temas de lingüística teórica y aplicada* [en colaboración con Ernesto Zierer]. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo, 1976. (Contiene los siguientes artículos de Francisco Miró Quesada C.: "Lenguaje razón y teoría explicativa", "El lenguaje, la ciencia y la política" y "Por qué son los lenguajes como son").
- Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Lógica I. Filosofía de las Matemáticas*. Lima: I. Prado Pastor, 1980.
- Para iniciarse en la filosofía*. Lima: Universidad de Lima, 1981.
- Ensayos de filosofía del derecho*. Lima: Universidad de Lima, 1986² 1988. Contiene: Prólogo, Axiología jurídica: I. Fundamentación filosófica de los derechos humanos (1982). II. Los derechos humanos en América Latina. Epistemología Jurídica: III. Sobre el derecho justo (1970). IV. ¿Pueden fundamentarse científicamente las normas? (1977). Lógica Jurídica: V. Las redundancias de la Constitución (1985). VI. La lógica del deber ser y su eliminabilidad (1951). VII. Teoría de la deducción jurídica.

2) Artículos académicos no incluidos en libros

- "Descartes y su obra científica", en: *Revista de la Universidad Católica*, Lima, Tomo V, Año VI, No. 35, set. de 1937; pp. 568-600.
- "La filosofía del orden y la libertad" [de Alejandro O. Deustua] y su influencia práctica", en: *Letras*. Lima, No. 13, Segundo Trimestre de 1939; pp. 192-196.
- "Tratamiento epistemológico de la aporía dicotómica", en: *Letras*. Lima, No. 20, Tercer Trimestre de 1941; pp. 337-357.
- "Algo sobre la filosofía de Aldous Huxley", en: *Mercurio Peruano*. Lima, No. 169, abril de 1941; pp. 218-225.
- "Discurso en la sesión inaugural de la Sociedad Peruana de Filosofía", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, Vol. I, 1941; pp. 7-21.
- "¿Cómo se debe leer a Kant?", en: *Letras*. Lima, No. 21, 1941; pp. 124-141.
- "La paradoja de Zenón", en: *Letras*. Lima, 1941.
- "Rasgos fundamentales de la filosofía contemporánea", en: *Letras*. Lima, No. 24, 1943; pp. 101-114.

- “El espíritu objetivo y el campo propio de la historia”, en: *Historia*. Lima, No. 3, jul.-ago. de 1943; pp. 207-215.
- “Análisis del concepto de posibilidad”, en: *Letras*. Lima, No. 27, 1944; pp. 46-63.
- “Teoría Kantiana de la libertad”, en: *Letras*. Lima, No. 29, 1944; pp. 299-308.
- “La filosofía en el Perú actual”, en: *Cursos y Conferencias*. Buenos Aires: Colegio Libre de Estudios Superiores, ago. de 1944; pp. 269-326.
- “La teoría del raciocinio y la lógica matemática”, en: *Historia*. Lima, No. 8, oct.-dic. de 1944; pp. 368-388.
- “Descripción del conocimiento” y “El problema de la trascendencia noseológica-mente considerado” (1943), en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, Vol. II, 1944; pp. 107-129.
- “Nota introductoria” a la traducción de “La antigua y la nueva lógica”. De R. Carnap realizada por A. Salazar Bondy, en: *Letras*. Lima, No. 36, 1947; pp. 90-93.
- “Importancia de la lógica en la educación secundaria”, en: *Nueva Educación*. Lima, Vol. III, No. XIII, 1948.
- “El tertium non datur y la magia de Kurt Gödel”, en *Mar del Sur*. Lima, No. 5, mayo-jun. de 1949.
- “Discurso en representación de los miembros hispanoamericanos al Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950; T.I, pp. 91-93.
- “Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, etc.*; T. II, pp. 1172-1177.
- “¿Está Einstein anticuado?”, en: *Mar del Sur*. Lima, No. 13, set.-oct. de 1950; pp. 26-37.
- “El sentido de la ciencia”. Ponencia presentada al Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. México, 1950.
- “Matemáticas, física, derecho, historia”. Ponencia al Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos, Lima, 1951.
- “La idea del hombre en la filosofía actual”. Ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos. En: *Mercurio Peruano*. Lima, No. 292, julio de 1951; pp. 318-321.
- “Notas sobre el Congreso Internacional de Filosofía de San Marcos”, en: *Mercurio Peruano*. Lima, No. 292, julio de 1951; pp. 318-321.
- “Gramática idiomática y gramática lógica”, en: *Mar del Sur*. Lima, No. 22, jul.-ago. de 1952.
- “Camus y el movimiento intelectual francés contemporáneo”, en: *Mercurio Peruano*. Lima, No. 307, oct. de 1952; pp. 454-480.
- “Outline of my philosophical position”, en: *Southern Philosopher*. University of North Carolina, Vol. 2, 1953; pp. 1-5.
- “Los fabricantes de verdades y la responsabilidad del intelectual moderno”, en: *Panorama*. Lima, Vol. II, No. 8, 1953; pp. 3-10.
- “Sentido ontológico del conocimiento físico”, en: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Sao Paulo*, 1954.
(También en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, Vol. IV, 1957; pp. 92-102 y discusión anexa, pp. 102-116).

- “Sobre una definición de la lógica”, en: *Dianoia*. México: FCE/UNAM, 1955; pp. 261-291.
- “El formalismo y las ciencias normativas”, en: *Dianoia*. México: FCE/UNAM 1956; pp. 270-281.
- “Estructura lógica y sentido epistemológico de la comprensión”, en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, Vol. IV, 1957; pp. 234-245 y discusión anexa, pp. 246-247 (Ponencia presentada al Congreso Internamericano de Santiago de Chile en 1956 y posteriormente con algunos añadidos a la Sociedad Peruana de Filosofía).
- “La comprensión como problema epistemológico”, en: *Episteme. Anuario de Filosofía*. Caracas, No. 1, 1957; pp. 107-147 (se trata de una ampliación del trabajo anterior).
- “Crise de la science et théorie de la raison”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*. París, No. 1, jan-mars. de 1958.
- “El problema del a priori matemático y de la intuición intelectual”. Ponencia presentada al VI Congreso Interamericano de Filosofía. Buenos Aires, 1959; 9 p.
- “El filósofo europeo visto por el latinoamericano”, en: *Revista de Historia de las ideas*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. No. 1, nov. 1959; pp. 105-119.
(También en: *Revista de Historia de las Ideas*. Quito, No. 2, 1959; pp. 105-120).
- “El marxismo como teoría y como estimativa”, en: *Germinal. Revista Universitaria de la U.N.M. de San Marcos*. Lima, No. 4, jul-ago. de 1960; pp. 4 y 12.
- “Para una ideología política”. Lima: Imprenta El Comercio, 1960.
- “El método en las ciencias económicas”. Texto para un ciclo de conferencias organizado por el Instituto de Estudios Económicos. Lima, 1961.
- “Reapertura del horizonte platónico”. Ponencia presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, 1961.
- “El problema de un criterio de evidencia”. Ponencia presentada a la Sociedad Peruana de Filosofía. Lima, 1961.
- “Apuntes para una teoría de la razón, en: *Dianoia*. México FCE/UNAM, 1962.
- “Ideología y teoría”, en: *Revolución Nacional*. Revista Popular, Lima, No. 1, jun. de 1962; pp. 3-9.
- “La ideología de Acción Popular”, en: *Revolución Nacional*. Revista Popular, Lima, No. 2, oct. de 1962; pp. 20-29.
- “El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana”. Ponencia Leída en la Conferencia de México de la Sociedad Internacional de Historia de las Ideas. México, 22-24 de nov. de 1962.
(También en: *Ideas en torno a Latinoamérica*. México: UNAM, 1986; vol. I, pp. 130-144).
- “Conceptos generales sobre cibernética”, en: *Revista del Viernes Médico*. Lima, 1963.
- “The impact of metaphysics in Latin American philosophy”, en: *Journal of History of Ideas*. No. 4, oct-dic. de 1963 (presumimos que se trata del artículo antecedente, aunque el título no coincide plenamente).
- “La farsa del Espacio-Tiempo histórico”. Mimeo. Lima, 1964; 6 p.

- “Descalificación ideológica del Apra”. Mimeo, Lima, 1964; 3p.
- “Filosofía rigurosa y filosofía literaria”, en: *Alpha. Revista Literaria de los amigos del arte*. Barranco, Año 2, No. 5, ene-feb. de 1966; pp. 1-5.
- “Cultura europea y cultura latinoamericana”, en: V.V.A.A., *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino*. Lima, 1966; pp. 5-14.
- “Aspectos políticos de la realidad nacional”, en: V.V.A.A., *Breve Introducción al Estudio de la Realidad Nacional*. Lima: Facultad de Educación de la Universidad de San Marcos, 1966; pp. 52-80.
- “Metateoría y razón”, en: *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, Año VII, No. 10, 1968; pp. 195-208.
- “La objeción de Rieger y el horizonte de la ontología matemática”, en: *Crítica*. México, No. 5, mayo de 1968; pp. 57-70.
- “Le problema de l'intuition intellectuel”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*. París, No. 4, 1968; pp. 393-400.
- “La filosofía totalizante de Amédée Ponceau”, en: *Arbor*. Madrid, No. 270, 1968.
- “Les intellectuels et la transformation sociale”, en: *Revue Generale Belge*. Bruxelles, 1968.
- “El horizonte de la lingüística matemática”, en: *Mercurio Peruano*. Lima, No. 474-475, 1968; pp. 454-461.
- “Technique, raison et crise dans la culture occidentale”, en: *Table Ronde*. París Nos. 251-252, dic.-ene. de 1969; pp. 113-121.
- “Cultura europea y cultura latinoamericana”, en: *Realité et Possibilité de la Culture Latino-americane*, en: *Revue Tiers Monde*, París, X, 39, juillet-sept. de 1969.
- “Prólogo” a: A. Ponceau, *Timoleón. Reflexiones sobre la tiranía*. Trad. de F. Miró Quesada C. Lima: San Marcos, 1970; pp. 13-17.
- “Homenaje a Honorio Delgado”, en: *Anales del Tercer Congreso Peruano de Neuropsiquiatría*. Lima, Vol. 2, 1970.
- “El humanismo. Ensayo de deslinde”, en: *Acta Herediana*. Lima, Vol. 3, No. 1, set. de 1970; pp. 5-10.
- “LINCOS-Eine Kosmische Sprache”, en: *Bild der Wissenschaft*. Stuttgart, ene. de 1971.
- “Filosofía y racionalización del mundo”, en: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*. Córdoba, 1971.
- “Los conceptos de espacio y tiempo en el pensamiento actual”, en: *Anais do Simpósio Ciencia e Humanismo*. Bienal de San Pablo, 1971; pp. 25-46.
- “Dialéctica y recoplamiento”, en: *Dianoia*. México: FCE/UNAM, 1972; pp. 182-198.
- “Difusión cultural y extensión universitaria”, en: V.V.A.A., *La Difusión Cultural y la Extensión Universitaria en el cambio social en América Latina*. México: UDEAL, 1972; pp. 362-365.
- “El horizonte de la actual filosofía del conocimiento. Panorama y prospecto”. Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Brasilia, 1972.
- “Ideología y Derecho”, en: V.V.A.A., *Derecho y Mundo Moderno I*. Lima: San Marcos, 1972; pp. 25-31.
- “De la ínsula Barataria a la gramática generativa”, en: *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Lima, 1972; pp. 119-163.

- "Retooling Society. Comentarios críticos al libro de Iván Illich". Cuernavaca: CIDOC, Doc. 1/V, 73/27, 1973; pp. 1-55.
- "Homenaje a Mariano Iberico", en: V.V.A.A., *Homenaje a Mariano Iberico*. Lima: San Marcos, 1973; pp. 23-31.
- "Algunas reflexiones sobre el concepto de traducibilidad", en: *Lenguaje y Ciencias*. Trujillo: Universidad de Trujillo, set. de 1973.
- "Sobre los juicios sintéticos a priori", en: *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1973; T. II: Simposios, pp. 260-265.
- "Kant y el problema de la verdad matemática", en: *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, Año XI, No. 20, mar.-dic. de 1973; pp. 321-339.
- "Independence de la nation et pays sous-développés", en: *Economie appliquée*. París, No. 4, 1974.
- "Modelo lógico-matemático y modelo econométrico", en: *Mondes en développement*. París, No. 7, 1974; pp. 87-98.
- "La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad del conocimiento histórico", en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México, No. 7, 1974; pp. 9-37.
- "Sobre el concepto de razón", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. I, No. 3, 1975; pp. 183-191.
(Traducción de una versión ligeramente ampliada en: J.J.E. Gracia et alia (Eds.), *Philosophical Analysis in Latin Americana*. Reidel, 1984; pp. 397-411. La versión original de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* ha aparecido también en: J.J.E. Gracia (Eds.), *El Análisis Filosófico en América Latina*. México: FCE, 1985; pp. 509-518).
- "Razón y mito", en: *Scientia et Praxis*. Lima, No. 9, 1975; 1975; pp.85-92.
- "Legislación universitaria y modelo social", en: *Coloquio sobre legislación universitaria*. Lima, UDUAL, 1975.
- "Las paradojas de la revolución", en: *Después*. Lima, No. 2, dic. de 1975; pp. 54-56.
- "Función actual de la filosofía en América Latina". Ponencia presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía de México. En: *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires, Tomo I, No. 2, 1975; pp. 199-208.
(También en: V.V.A.A., *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo, 1976; pp. 85-98).
- "Spinoza y la racionalidad de la praxis", en: V.V.A.A., *Homenaje a Baruch Spinoza, con motivo del tricentenario de su muerte*. Buenos Aires: Museo Judio, 1976; p.. 157-161.
- "Lógica de primer orden sin variables", en *Lógica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1976; pp. 29-47.
- "La ciencia y la filosofía en su relación actual". Ponencia presentada al Primer Coloquio Nacional de Filosofía de México (1975), en: V.V.A.A., *La Filosofía y la ciencia en nuestros días*. México: Grijalbo, 1976; pp. 119-131.
- "La filosofía de lo americano treinta años después", en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México, No. 10, 1977; pp. 11-23.
- "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", en: *La filosofía en América*. Trabajos presentados al IX Congreso Internamericano de Filosofía del

- 20 al 24 de junio de 1977. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979; T.I, pp. 167-172.
- "Hesse. La poesía como salvación", en: David Sobrevilla (ed) *Introducción a la literatura alemana*. Lima: Cayetano Heredia, 1977; pp. 159-172.
- "La integración de la cultura latinoamericana", en: *América Latina: Conciencia y Nación*. Seminario en el Instituto de Altos Estudios de América Latina. del 3 al 6 de mayo de 1976. Caracas: Equinoccio. Universidad Simón Bolívar, 1977; pp. 165-170.
- "El hombre derrota a la máquina", en: *Scientia et Praxis*. Lima, No. 12, 1977; pp. 96-101.
- "Lógica transmisiva". Mimeo. Lima: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima, 1978; 31 p.
- "Las lógicas heterodoxas y el problema de la unidad de la lógica", en: D. Rosales (ed.), *Lógica. Aspectos formales y filosóficos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978; pp. 13-44.
- "Los mecanismos de ideologización de las teorías", en: *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, No. 2, 1978; pp. 11-25.
- "Filosofía, ideología y revolución". Ponencia presentada al II Coloquio Nacional de Filosofía de México (1977), en: V.V.A.A., *La filosofía y las revoluciones sociales*. México: Grijalbo, 1978; pp. 191-215.
- "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana". Ponencia presentada al IX Congreso Interamericano de Filosofía y VI de la Sociedad Interamericana de Filosofía (Caracas, 1977), en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XVI (43), 1978; pp. 75-82 y coponencias de A. Paim y E. Campos Barzantes, pp. 83-91.
- "Leibniz. El apogeo del racionalismo", en: David Sobrevilla (ed.), *La filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Cayetano Heredia, 1978; pp. 23-37.
- "La filosofía científica en América Latina", en: *Actas del Coloquio Nacional de Filosofía*. Quito, 1978.
- "Estudios latinoamericanos, dependencia y liberación", en: *Anuario de Estudios Latinoamericanos*. México, No. 12, 1979; pp. 371-382.
- "Del contraejemplo", en *Dianoia*. México: FCE/UNAM, 1980; pp. 43-56.
- "La filosofía de Risieri Frondizi", en: *El hombre y su conducta*. Barcelona: Editorial Universitaria, 1980; pp. 39-65.
- "Los nuevos valores de la cultura contemporánea y su proyección en el futuro de la humanidad", en: *R.H.A.* Buenos Aires: Universidad de Belgrano, No. 89, 1980.
- "Sartre: ¿el último humanista?", en: *Lienzo*. Lima, Año 1, No. 1, julio de 1980; pp. 11-13.
- "Conocimiento científico, dialéctica e ideología", en: *Epistemología y Política. Críticas al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica*. Bogotá: Fundación Neumann/ CINEP, 1980; pp. 77-101.
- (En una versión ligeramente ampliada en: *Filosofía y Ciencias Sociales*. Valencia (Venezuela): Universidad de Carabobo, 1982; pp. 9-50).
- "Consideraciones generales sobre el concepto de Lógica Jurídica", en: V.V.A.A.,

- Estudios en honor del Dr. Luis Recaséns Siches*. México; UNAM, 1980; pp. 681-688.
- “Razón y Dialéctica”, en: *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, No. 8, 1981; pp. 3-19.
- “Ortega y el conocimiento absoluto”, en: V.V.A.A., *Ortega y el destino de América Latina*. Buenos Aires: Banco de Boston, 1982.
(También en *Ideas y Valores*. Bogotá, No. 63, dic. de 1983; pp.31-46) “El mito de la invalidación intuicionista del Tertium non datur”, en *Dianoia*. México: FCE/UNAM, 1982; pp. 117-127.
- “Nuestra Lógica”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. VIII. No. 1, marzo de 1982; pp. 3-13.
- “La filosofía de la lógica de N.C.A. da Costa”, en: *Crítica*. México, 1983; pp. 65-85.
- “Los aportes de Ortega y Gasset a la filosofía contemporánea”, en: V.V.A.A., *Homenaje a Ortega y Gasset*. Lima: Instituto Peruano de Cultura Hispánica, 1983; pp. 31-39.
- “Idea de la Universidad”, en: Bulygin, E. y otros (Eds.), *El lenguaje del derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1983; pp. 321-337.
- “Sobre el concepto de relevancia lógica. El surgimiento de la lógica moderna y el abismo de la deducción” (1979), en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, Vol. V., 1985; pp. 64-79.
- “El problema de la identidad cultural latinoamericana”, en: *Ponencias al IIIer. Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Del 9 al 13 de julio de 1984. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1985; pp. 115-130.
- “Acerca de las ideas de Orayen sobre deducibilidad y relevancia”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. XV, No. 3, nov. de 1985; pp. 239-255.
- “Ciencia y técnica en América Latina/: ideas o mitoides”, en: Leopoldo Zea (Ed.), *América Latina en sus ideas*. México: UNESCO/ Siglo XXI, 1986; pp. 72-94. “Reyes filósofos y reyes tímofilos”, en: *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, México, No. 4, Vol. 4, jul-ago. de 1987.
- “La filosofía como actividad racional”, en: *Philosophische Selbstdarstellungen*. Berna/Francford del Meno/Las Vegas: Peter Lang, 1987; pp. 191-219.
- “El derecho como imposición y como forjación de destino”, en: V.V.A.A., *Estudios jurídicos en honor de los profesores Carlos Fernández Sessarego y Max Arias Schreiber Pezet*. Lima: Cultural Cuzco Editores, 1988; pp. 251-260.
- “Lógica Jurídica Idiomática”, en: *Conferencias do III Congresso Brasileiro de filosofia juridica e social. En homenagem a Pontes de Miranda*. Paraíba: Gasset, 1988; pp. 224-232.
- “Historicismo e Universalismo en la filosofía”, en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, Vol. VI, 1988; pp. 67-89.
- “Crítica de la Razón Impura”, en: J. Camacho (Ed.), *La Racionalidad*. Lima: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad de San Marcos, 1988; pp. 13-29.
- “Laudatio en honor de F. MacGregor, S.J.”, con motivo del otorgamiento del grado de Dr. Honoris Causa que le concedió la U. Cayetano Heredia, en: *Discur-*

sos de la ceremonia de la colación de grado. Lima: Cayetano Heredia, 1989; pp. 7-12.

"Filosofía, Ideología y Revolución. Sobre los fundamentos éticos de la política", en: *Areté*. Revista de Filosofía. Lima, Número extraordinario, 1990 (Actas del Primer Coloquio Franco Peruano de Filosofía); pp. 213-229.

2. Bibliografía sobre la obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias

BASADRE, Jorge, "Francisco Miró Quesada C.", en: *El Comercio*. Lima, 21 de diciembre de 1978; p. 2.

BOBBIO ROSAS, Fernando, *La Lógica jurídica de Francisco Miró Quesada*. Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad de San Marcos, 1969.

GARCIA BELAUNDE, Domingo, "Reseña de Ensayos de filosofía del derecho", en: "*Suplemento Dominical*" de *El Comercio*. Lima, 17 de abril de 1988.

LLOSA, Jorge Guillermo, "Sobre el Ateísmo Cristiano" ("Tres Momentos y un epílogo" de Francisco Miró Quesada C.), en: J.G. Llosa, *Figura y Momentos de Filosofía Contemporánea*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1960; pp. 11-42.

OLASO, Ezequiel de, "La intrepidez de pensar. Reseña de *Ensayos de Filosofía del derecho*", en: *El Comercio*. Lima, 8 de junio de 1988, p. 2 (reproducido el *ABC Literario*. Madrid, mayo de 1988).

PISCOYA H., Luis "En torno a una teoría de la razón. A propósito del libro *Lógica I. Filosofía de las Matemáticas*", en: *Suplemento Dominical*" de *El Comercio*. Lima, 18 de octubre de 1981, p. 17.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa, "Reseña de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*", en: *Letras*. Lima, No. 82/83, 1976; pp. 210-220.

SALMERON, Fernando, "Comentario a *Hombre, naturaleza, historia*. El problema de la fundamentación de la ética", en: *Actas del II Coloquio alemán latinoamericano* (en preparación).

SOBREVILLA, David, "La influencia de Kelsen en el Perú", en: *Derecho*. Lima: Universidad Católica, No. 31, 1973; pp. 156-158.

SOBREVILLA, David, "Reseña de *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*", en: *Caretas*. Lima, No. 506, 4 - 18 de dic. de 1974.

SOBREVILLA, David, "1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú", en: Bruno Podestá (ed.), *Ciencias Sociales en el Perú Contemporáneo. Un balance crítico*. Lima: Universidad del Pacífico, 1978; pp. 49-51 y 91-95.

SOBREVILLA, David, "La obra filosófica de Francisco Miró Quesada C.", en: *El Comercio*. Lima, 21 de diciembre de 1978; p. 2.

SOBREVILLA, David, "Reseña del *Homenaje a Ortega y Gasset* (Lima, 1983), en: *Socialismo y Participación*. Lima, No. 34, julio de 1986; pp. 139-141.

SOBREVILLA, David, "Laudatio en honor de Francisco Miró Quesada C., con motivo de la ceremonia de concesión de la distinción de Profesor Emérito", Lima, 1987.

SOBREVILLA, David, "Francisco Miró Quesada C.", en: *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Lima: Hipatia, 1989; Vol. 2, 607-854.

TAURO, Alberto, *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima: Peisa, 1987; T. IV. p.

1342.

ZEGARRA GUEVARA, Jaime Antonio, *Aspectos previos para una teoría de la interpretación jurídica y fundamentación epistemológica de la aplicabilidad de la lógica moderna al derecho*. Tesis. Lima, 1988; pp. 103-108.

(Bibliografía preparada por David Sobrevilla y tomada de su libro *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Lima: Hipatia, 1989; Vol. 2, pp. 837-850).

VI

NOTA SOBRE LOS COLABORADORES

ALARCO, Luis Felipe. Ha sido profesor de la Universidad de San Marcos. Ha publicado: *Hartmann y la idea de la metafísica* (1940), *Lecciones de metafísica* (1947), *Lecciones de filosofía de la educación* (1949), *Ensayos sobre filosofía prima* (1951), *Sócrates y Jesús ante la muerte* (2 Vols., 1979 y 1981).

BULYGIN, Eugenio. Es profesor de la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Jurídicas de la Argentina. Entre sus publicaciones se cuentan *Normative Systems* (con C. Alchourrón, 1971), *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas* (con C. Alchourrón, 1975), *Sobre la existencia de las normas jurídicas* (1979).

BUNGE, Mario. Es profesor e investigador de la Universidad McGill en Canadá. Citamos de su abundante bibliografía: *Causality* (1959), *Scientific Research* (2 Vol., 1967), *Foundations of Physics* (1967), *Philosophy of Physics* (1973), *Epistemología* (1980), *The Mind-Body Problem* (1980), *Racionalismo y realismo* (1985), *Treatise of Basic Philosophy* (7 vol. aparecidos hasta ahora).

CASTAÑEDA, Héctor-Neri. Fue profesor de la Universidad de Indiana. Es autor de: *The Logical Structure of Moral Reasoning* (1954), *Thinking and Doing* (1975), *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el 'Fedón'* (1976), *On Philosophical Method* (1980), *Sprache und Erfahrung* (1982), y numerosos artículos en revistas especializadas.

CORDERO LECCA, Alberto. Enseña en el Department of Philosophy del Queens College de la City University of New York. Ha publicado artículos sobre filosofía de la ciencia y de la física en revistas especializadas.

DA COSTA, Newton C.A. Es profesor de la Universidad de Campinas. Entre sus publicaciones se cuentan: *Introdução a os fundamentos de matematica* (1963), *Sistemas formais inconsistentes* (1963), *Ensaio sobre os fundamentos de logica* (1963), *Logica inductiva e probabilidade* (1984), y numerosos artículos sobre lógica, en especial sobre lógica paraconsistente.

FERNANDEZ SESSAREGO, Carlos. Es profesor de la Universidad de San Marcos y de la de Lima. De su producción destacamos: *La noción jurídica de persona* (1962), *La persona en la doctrina jurídica contemporánea* (1984), *El derecho como libertad* (1987), *Nuevas tendencias en el derecho de las personas* (1990) y *Derecho y persona* (1990).

FERRATER MORA, José. Fue profesor del Bryan Mawr College en Pennsylvania. Entre sus obras principales se cuentan: *El hombre en la encrucijada* (1952), *El ser y la muerte* (1962), *El ser y el sentido* (1967) y *De la materia a la razón* (1978). Es autor además del monumental *Diccionario de Filosofía* (6ta. ed. en 4 Vols., 1980).

GARCIA BELAUNDE, Domingo. Es profesor de las Universidades Católica y de la de Lima. Ha publicado, entre otros trabajos: *La justicia en los orígenes de la filosofía del derecho* (1975), *El hábeas Corpus en el Perú* (1979), *Constitución y Política* (1981), *Conocimiento y Derecho* (1982) y *Teoría y Práctica de la Constitución Peruana* (1989).

GARZON VALDES, Ernesto. Es profesor del Instituto de Politología de la Universidad de Mainz. Entre sus publicaciones destacan: *Derecho y Naturaleza de las cosas* (2 vols., 1970), *Derecho y Filosofía* (1985), *El concepto de Estabilidad de los Sistemas Políticos* (1987).

MAYZ VALLENILLA, Ernesto. Es profesor y director de la Unidad de Filosofía del Instituto Internacional de Estudios Avanzados de Venezuela. Entre sus publicaciones se encuentran: *Fenomenología del conocimiento* (1954), *Ontología del conocimiento* (1960), *El problema de la nada de Kant* (1966), *El dominio del poder* (1983), *Ratio Technica* (1984), *El ocaso de las Universidades* (1984) y *Fundamentos de la metatécnica* (1990).

MARQUIS, Jean-Pierre. Es investigador en el área de epistemología de la Universidad McGill en Canadá, donde colabora con Mario Bunge. Ha publicado trabajos sobre epistemología en revistas especializadas.

MIRO QUESADA RADA, Francisco. Es profesor de la Universidad de San Marcos. Es autor de los siguientes libros: *Ciencias Políticas* (1976), *Política y Ciencia Política I* (1981), *Partidos políticos* (1984) y *Ciencia Política* (1986).

PEÑA, Lorenzo. Es investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Ha publicado: *La coincidencia de los opuestos en Dios* (1981), *El ente y el ser* (1985), *Fundamentos de ontología dialéctica* (1987) y numerosos artículos en revistas especializadas.

PISCOYA, Luis. Es profesor de la Universidad de San Marcos. Entre sus principales publicaciones se encuentran: *Sobre la naturaleza de la pedagogía* (1974), *Filosofía y Lógica* (1978), *Investigación en Ciencias Humanas y Educación* (1982).

RIVARA DE TUESTA, María Luisa. Ha sido profesora de la Universidad de San Marcos. Ha publicado *José de Acosta: un humanista reformista* (1970), *Ideólogos de la Emancipación peruana* (1972) y artículos en revistas especializadas.

SALMERON, Fernando. Es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones se encuentran: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959), *Cuestiones educativas y páginas sobre México* (1962), *La filosofía y las actitudes morales* (1971), *Ensayos filosóficos* (1988).

SANZ, Julio. Es profesor de la Universidad de San Marcos. Entre sus publicaciones se cuentan: *Introducción a la ciencia* (1987), *Grandes ideas y experimentos de la ciencia* (1989) y artículos en revistas especializadas sobre temas de ética y de filosofía de la ciencia.

SOBREVILLA, David. Es profesor de la Universidad de San Marcos e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. Ha publicado: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1980), *Estética de la Antigüedad* (1981), *Repensando la tradición occidental* (1986), *Repensando la tradición nacional* (2 vols. 1988/89) y numerosos artículos en revistas especializadas.

VERNENGO, Roberto J. Es profesor de la Universidad de Buenos Aires y miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina. Ha publicado: *La ética de Husserl* (1967), *La interpretación literal de la ley* (1971) y numerosos artículos en revistas especializadas.

ZEA, Leopoldo. Es Director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus obras principales se cuentan: *El positivismo en México* (1943), *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), *América en la historia* (1957), *El pensamiento latinoamericano* (1965), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), *Dialéctica de la conciencia americana* (1978) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988).

"LOGICA, RAZON Y HUMANISMO"
se terminó de imprimir
en el mes de noviembre
1992
Departamento de Impresiones
de la
Universidad de Lima

