

FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Francisco Miró Quesada C.

Filosofía y fundamentación

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

cientemente fundada, no acepta ningún método cuya eficacia no haya sido suficientemente comprobada (1).

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

Si se toma a la filosofía en el sentido de *disciplina racional* que intenta resolver problemas importantes referentes al mundo y al hombre, es obvio que el significado señalado no puede ser claro mientras no se capte con claridad qué significa el término "razón". Y la historia de la filosofía muestra de manera dramática que todos los intentos que se han hecho por analizar el significado de esta palabra se han topado con dificultades insalvables. Analizar el concepto de *razón* de manera completa y precisa no es posible, porque la razón interviene prácticamente en la totalidad de las actividades humanas. Sin embargo, no es imposible aprehender ciertas notas que si bien no permiten considerar que el análisis es completo, pertenecen de manera indubitable al concepto de razón. Y estas notas son condiciones suficientes para tener la seguridad de que cualquier actividad cognoscitiva que las posea, es una *actividad racional*, es decir, una actividad de lo que llamamos "razón humana". Dichas notas son las siguientes (aunque.

- (1) Desde luego, el significado de la palabra "filosofía" puede tener otras notas. Entre muchas otras pueden citarse las siguientes: el tipo de conocimiento que persigue la filosofía es muy general, más general que el conocimiento que persigue la ciencia; tal como la entendemos, la filosofía es una creación de la Cultura Helénico-Occidental. En otras culturas como la Hindú, la Asímica, la Arábiga, hay creaciones culturales que presentan numerosas analogías con la filosofía producida en la Cultura Helénico-Occidental, pero que no coinciden por completo con ella; la filosofía tiene carácter histórico; aunque no puede reducirse a su historia, no puede practicarse sin estar referida a ella (la ciencia en cambio puede practicarse sin la menor referencia histórica).

desde luego, puede haber muchas más): 1) el análisis de significaciones; 2) la efectucción de deducciones; 3) el conocer con evidencia, es decir, tener intuiciones intelectuales que se imponen con fuerza incontrastable (2).

Si reflexionamos, ahora, sobre el concepto de *fundamentación filosófica*, vemos que se refiere a la justificación racional de una creencia que pretende ser verdadera. Y entre todos los tipos posibles de justificación racional de una creencia, destacan nítidamente los tres siguientes: 1) la evidencia; 2) la deducción de conclusiones partiendo de evidencias; 3) la validez de una deducción en el sentido de que si se hace la hipótesis de que las premisas son verdaderas, las conclusiones deben también, de manera necesaria, serlo (3). El primer tipo de justificación es, por cierto, el ideal. Si existen creencias cuya justificación se produce median-

(2) Además de las tres notas constitutivas del significado de "actividad racional" pueden citarse las siguientes (entre otras): los procesos de abstracción, la inducción, la interpretación de símbolos, la clasificación de objetos y la ejemplarización (señalar objetos que pertenezcan a la extensión de un término), la elaboración de axiomas adecuados a una teoría previamente deductiva, la aplicación del método de la prueba y el error, etc.

(3) El lector puede pensar que lo que hemos descrito como **fundamentación filosófica** no es sino un tipo privilegiado de fundamentación científica. Este tipo es la ciencia axiomática entendida como la entendieron los clásicos. Una teoría axiomática cuyos axiomas son **evidentes**, es decir, que no necesitan de mayor fundamentación puesto que se imponen por la luz de nuestra propia razón, es una teoría que ha alcanzado una fundamentación absoluta y definitiva.

Pero, como muestra la experiencia histórica, la evidencia es con frecuencia engañosa. Hoy día, buena parte de lo que fue para los clásicos, perfecta evidencia axiomática no se acepta ya como tal; ni siquiera se acepta que todas las evidencias lógicas mantienen su carácter absoluto. Por ejemplo los intuicionistas sostienen que el principio del tercio excluido no es evidente desde el punto de vista matemático.

Cuando se trata, por eso, de fundamentar racionalmente un conocimiento por medio de evidencias absolutas, se cae en dificultades tan graves que se cae, inevitablemente, en la filosofía porque el conocimiento no puede ya avanzar, en este caso, por el **seguro camino de la ciencia**. Hoy día sabemos que la famosa seguridad de la ciencia, cuando existe (porque, en cierto sentido que sería demasiado largo analizar en estas líneas, existe) sólo puede lograrse porque se admite supuestos que no son analizables (axiomas, reglas de inferencia, etc.).

te verdades evidentes, dichas creencias quedan *racionalmente fundadas* y se convierten en conocimientos definitivos. La evidencia es, por definición, la captación de una verdad de la cual es *imposible* dudar. Esta imposibilidad significa que es impuesta por la estructura de nuestra propia razón. Por eso, todo conocimiento que se justifica por su propia evidencia, está racionalmente fundado. Y lo está también filosóficamente, puesto que la evidencia constituye un fundamento último. Es posible que no se comprenda bien por qué la evidencia es como es, por qué ciertos conocimientos son evidentes mientras otros no lo son, y esta incomprensión nos induzca a plantear problemas de carácter filosófico. Pero en tanto evidente, un conocimiento está definitivamente fundado y si la filosofía persigue conocimientos definitivos, sólo puede alcanzar esta meta en el caso de que existan conocimientos evidentes.

La experiencia muestra que, desgraciadamente, existen evidencias engañosas y que cuando se quiere disponer de un criterio que permita distinguir entre ellas y las evidencias auténticas, se encuentran dificultades insondables. Sin embargo algunos aspectos del conocimiento parecen ofrecer evidencias auténticas, como ciertos principios lógicos y ciertas propiedades de objetos matemáticos, como los números naturales (4). Asimismo, y esto es importante, ciertos significados presentan notas evidentes, incluso cuando son de conceptos empíricos. De manera general, una vez que se sabe usar una palabra de significado empírico, se captan, con evidencia, algunas notas que son condiciones suficientes de pertenencia a la extensión de dicha palabra. Por ejemplo, aunque es imposible encontrar un criterio que permita saber siempre y sin lugar a error cuando un objeto concreto puede llamarse silla, es evidente que si dicho objeto tiene cuatro patas, asiento, respaldar y se usa para sentarse, es una silla (5). La dificultad del análisis de signifi-

- (4) El problema de la evidencia y de la intuición intelectual es uno de los problemas fundamentales de la filosofía del conocimiento. Creemos que ha sido indebidamente descuidado por la filosofía actual y que es urgente plantearlo sobre bases más rigurosas que las utilizadas en épocas anteriores (racionalismo clásico, logicismo, fenomenología, etc.).
- (5) Saber cuando un objeto pertenece o no a la extensión de una palabra (o de un concepto, en caso de que pueda hablarse de concepto con un mínimo de claridad), es un problema difícil. Putnam ha demostrado

ficaciones consiste en que, cuando se quiere definir un concepto nunca se sabe si las notas elegidas bastan para definirlo o si se aplican en todos los casos posibles. Pero hay notas que, con toda evidencia, pertenecen a la significación en tanto el concepto es aplicable a un número muy grande de cosas. Es siempre posible que haya casos engañosos, pero si algunos no lo son pertenecen a la extensión del concepto. Así, aunque puede haber seres respecto de los cuales se dude de que son humanos, es absolutamente evidente que un ser que tiene la misma constitución biológica que cualquier persona que conozco, y que, como ella, tiene pensamientos, sentimientos, voliciones y otros estados de conciencia, que habla, y es capaz de relacionarse con otros seres de la misma constitución biológica, que también tienen pensamientos, sentimientos, voliciones y hablan y se relacionan con él y entre ellos, pertenece a la extensión de la palabra "humano".

Cuando se justifica un conocimiento deduciéndolo de premisas evidentes, la fundamentación racional es casi tan definitiva como en el caso anterior. Pero no tan fuerte porque se presenta el problema de saber hasta que punto la evidencia de los principios lógicos que se han elegido para efectuar la deducción, es auténtica.

Cuando la justificación es sólo de la deducción efectuada, la fundamentación es menos fuerte. Lo único que queda establecido, en caso de que la evidencia de los principios deductivos utilizados sea auténtica es que, si las premisas son verdaderas, la conclusión también lo será. Puede considerarse que, en este caso, se trata de una *fundamentación relativa*. En los dos casos an-

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

teriores se trata de una *fundamentación absoluta*. Absoluta dentro de ciertos límites, porque se presenta el problema de la evidencia auténtica, tanto en relación a la evidencia del conocimiento no deductivo como a la de los principios que se utilizan para efectuar la deducción. Pero en caso de que una evidencia de este tipo exista, la fundamentación resulta absoluta. En el tercer caso, la fundamentación de las premisas (y de los principios utilizados para justificar la deducción).

Fundamentación absoluta

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

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

El segundo tipo es más complicado pues interviene en él la deducción. La deducción puede presentar dos variantes: 1) las premisas son proposiciones y las conclusiones son normas; 2) las premisas y las conclusiones son normas. Los casos en que las conclusiones sean proposiciones quedan excluidas pues los derechos humanos son normas (6).

- (6) Algunos autores sostienen que las normas son proposiciones que poseen ciertos rasgos sui generis. Hay, sin embargo un argumento en contra de esta tesis que nos parece fundamental: una norma puede violarse, es

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

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

dente; en el caso de las reglas que es evidente que su aplicación permitirá pasar de manera necesaria, de la verdad de las premisas a la verdad de la conclusión. Si el sistema de lógica es normativo, sus principios deben ser normas cuya normatividad sea evidente, y debe ser asimismo, evidente que sus reglas de inferencia permiten pasar de la normatividad de las premisas a la normatividad de la conclusión).

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

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

Lo primero que se nota cuando se trata de proposiciones como éstas, es que su evidencia no puede captarse sino mediante

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

una impresión, es decir mediante una especie de *sentido interno*. Cuando se entiende lo que quiere decir la proposición, *se sabe* que su verdad es necesaria y universal, y este saber se constituye sobre la base del *sentido interno*, de *sentir* de manera muy definida que es *imposible* que dicha proposición no sea verdadera. Hay pues, una impresión de imposibilidad, por más que hagamos *no podemos* pensar que la proposición en cuestión no sea verdadera.

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

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

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

contraria. No hay universalidad en este caso, y si no hay universalidad, no puede haber necesidad.

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

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

Fundamentación relativa

Desechada la fundamentación absoluta, debemos examinar la posibilidad de una fundamentación relativa. El primer problema que presenta este tipo de fundamentación es la elección del conjunto de premisas (que puede ser unitario) que se va a utilizar para efectuar la deducción. Es un hecho conocido en lógica, que un conjunto cualquiera de proposiciones, expresados en un lenguaje determinado y utilizando un sistema deductivo expresado en el mismo lenguaje, se puede deducir de un conjunto infinito de conjuntos de premisas. Sin embargo, en el caso que nos interesa, existe un criterio de selección que permite utilizar determinadas premisas y dejar de lado otras. Este criterio es *la importancia que se atribuye a lo que expresan las premisas*. Des-

de luego, toda importancia, es relativa puesto que presupone una escala de valores y mientras no se muestre la evidencia de una escala determinada y la inevidencia de las restantes no hay manera de probar que unas premisas son más importantes que otras. Mas, a pesar de esta relatividad, si las premisas expresan uno o más valores sobre cuya importancia está de acuerdo la inmensa mayoría de la humanidad, entonces vale la pena partir de ellas para efectuar la fundamentación (siempre y cuando pueda hacerse). Ahora bien, creemos que hay un valor sumamente importante para la humanidad, un valor que forma parte constitutiva del mundo moderno, sin el cual no puede concebirse la civilización, prácticamente planetaria, de nuestros días. Este valor es el *ideal de vida racional*. La *razón humana* es considerada en este ideal, como un instrumento de decisión, tanto teórica como práctica. Es cierto que el comportamiento humano es motivado, sobre todo, por emociones y pasiones, que una inmensa cantidad de hombres y mujeres en innumerables oportunidades, piensan y actúan de manera irracional. Pero igualmente indudable es que aquellos mismos que están actuando o pensando de manera irracional tienen el ideal de ser racionales. Es realmente difícil que un ser humano tenga la *irracionalidad* como ideal. Ahora bien, pensamos, que si se acepta el *ideal de vida racional*, si se toma la decisión de pensar y comportarse racionalmente, es imposible no reconocer los derechos humanos. Es decir que, partiendo de la premisa de que debemos pensar y comportarnos racionalmente, los derechos humanos pueden deducirse de ella. Más aún, basta aceptar como premisa que debemos comportarnos racionalmente, pues si no se piensa de manera racional, es imposible comportarse racionalmente. Planteamos, pues, la siguiente hipótesis: *si una persona decide comportarse racionalmente, entonces tiene que comportarse de acuerdo a los derechos humanos*.

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

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

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

Además, los derechos incluidos en la Declaración son de dos tipos principales: unos son básicos, en el sentido de que deben cumplirse de todas maneras, sea cual sea el tipo de sociedad donde se viva y la situación en que esté el individuo; mientras que otros son más bien de carácter instrumental, es decir se trata de derechos que deben existir como condición para que exista la posibilidad de que se cumplan los primeros. Así, es evidente que el art. 1º es básico, pues la libertad y la igualdad de derechos son absolutamente esenciales para que pueda hablarse de derechos humanos. En cambio el artículo 15-1: "Toda persona tiene derecho a una nacionalidad" es típicamente instrumental. Para que los derechos humanos estén respaldados, en efecto, hay que recurrir a los sistemas legales positivos pues, de otra manera, pueden ser violados impunemente. Esto muestra que hay una gran diferencia entre ciertos derechos humanos que son *morales* (por ejemplo, derecho a la libertad) y otros que remiten al derecho positivo y son la condición imprescindible para evitar, en la medida de lo posible, que se violen los primeros.

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

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

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

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

Esta significación coincide de manera notable con la tradición filosófica. Hay muchas concepciones de la razón en la historia de la filosofía, pero en ninguna de ellas se acepta que el conocimiento puede justificarse de manera arbitraria o que el comportamiento arbitrario pueda considerarse racional.

Salvo que se trate de reflejos producidos por diversas causas, todo comportamiento individual supone la persecución de un

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

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

Supongamos que una persona ha decidido que *debe comportarse racionalmente*. Si ha tomado esta decisión su comportamiento no puede ser arbitrario en relación a las personas. Esto signi-

fica que no les puede imponer un comportamiento que no tome en cuenta los fines que ellas persiguen. Pero si es así, ello quiere decir que no puede poner trabas a su *libertad* (8).

Este resultado parece demasiado general. Pero si se entiende la libertad como la *ausencia de trabas para el comportamiento*, y todos tienen que respetar la libertad de todos, se encuentra de inmediato que nadie puede hacer lo que le venga en gana porque tomar en cuenta los fines de otra persona es, precisamente, eso: *no poner trabas a su comportamiento*. Queda, así, efectuada la siguiente deducción: si una persona decide comportarse racionalmente, debe respetar la libertad de los demás. Esta norma está expresada en varios artículos de la Declaración Universal, especialmente en el 1º y el 2º.

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

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

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

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

Los resultados obtenidos son esquemáticos, en el sentido de que no corresponden exactamente a los artículos de la Declaración que están redactados, como hemos señalado, de manera frondosa y, a veces, algo vaga. Pero las conclusiones a que se ha llegado permiten efectuar una correspondencia ceñida entre las conclusiones de la hipótesis del comportamiento racional y los artículos básicos de la Declaración Universal. Si bien es cierto que estos artículos tienen más palabras que las conclusiones correspondientes deducidas de la hipótesis fundamental, hay en ellos muchas palabras supernumerarias. Por ejemplo, en el artículo 1º las palabras "dignidad", "conciencia" y la frase "deben comportarse fraternalmente los unos con los otros" son supernumerarias. Para que el artículo cumpla sus fines basta que diga: "todos los hombres son libres e iguales en derechos". Pero aún así, es redundante, pues como hemos visto, de que todo hombre debe ser libre, se deduce que todos los hombres son iguales en derechos. Si un hombre tiene un derecho que otro no tiene, entonces el que no lo tiene no es libre porque su libertad se encuentra trabada por una limitación que no tiene el primero. Si una persona, en un país determinado, tiene derecho de voto, y otra no lo tiene, entonces es imposible que la última pueda ser libre. Desde luego, se sobreentiende que sobre una base de igualdad de derechos, pueden derivarse derechos exclusivos; por ejemplo, por la efectuación de contratos (así, adquirir la propiedad de un bien, excluye el derecho de otros a poseer el mismo bien). Pero, en principio, todo miembro de la colectividad tiene el derecho de hacer este tipo de contratos. No es, pues, una exclusión de posibilidad, sino una exclusión derivada del hecho de que todos tienen las mismas posibilidades (9).

- (9) Cuando interviene la casuística jurídica debe distinguirse con cuidado los derechos universales de los que se adquieren por voluntad de partes. Puede darse el caso de que, mediante un contrato, una persona adquiere el derecho de disfrutar de un determinado bien, derecho que no tienen otras personas. Pero cualquier persona tiene el mismo derecho de estipular contratos iguales al descrito. La exclusión de la posesión del bien, sólo puede lograrse mediante acuerdo de voluntades;

Valor de la fundamentación relativa

La fundamentación relativa que hemos presentado parece coincidir, por lo menos en parte, con el intento kantiano de fundamentación racional de la ética. Pero no está demás señalar las diferencias. Para Kant la razón *puede saber* que es un deber comportarse de acuerdo a normas prácticas objetivas, es decir, de acuerdo a normas universales de conducta. Sería demasiado largo entrar en el análisis del tipo de saber práctico que considera Kant. No es un saber intuitivo, ni teórico, sin embargo es un saber absoluto. Kant está convencido de que puede demostrarse racionalmente que se debe ser racional. Nosotros hemos partido, simplemente, de una hipótesis que conduce a una conclusión. Si se hace la hipótesis de que debemos comportarnos racionalmente, entonces, debemos comportarnos de acuerdo a los derechos humanos. Pero no creemos que sea posible fundamentar racionalmente la validez de la premisa. De acuerdo a los análisis que hemos hecho, puede saberse que el comportamiento no arbitrario es una nota constitutiva del significado de "comportamiento racional". Pero no puede demostrarse que hay que comportarse racionalmente. Esta imposibilidad parece restar fuerza a la fundamentación relativa. Desde luego, si no le restara fuerza no sería relativa. Una fundamentación sin limitaciones sería absoluta; mas, a pesar de sus limitaciones, nos atrevemos a decir que es la más sólida que podamos encontrar. Una fundamentación relativa basada, por ejemplo, en la existencia de Dios, no tiene mayor valor mientras no pueda demostrarse la existencia de Dios (10).

de manera general, toda persona tiene el derecho de pactar con otra algún tipo de posesión exclusiva.

- De todas maneras la exclusión de derecho plantea delicados problemas en relación al derecho universal a la libertad. Una sociedad con un régimen económico injusto permite exclusiones que constituyen verdaderas trabas a la libertad y que no son compensadas en ninguna forma.
- (10) Desde luego, si se acepta la existencia de Dios tal como lo concibe el cristianismo y la moral que se funda en esta existencia, los derechos humanos quedan perfectamente establecidos. Lo que queremos decir no es que la idea de Dios no sirva para fundamentar los derechos humanos, sino que, filosóficamente hablando, la hipótesis del comportamiento racional es más eficaz porque hay muchas personas que no creen en la existencia de Dios (muchísimas en los países socialistas y muchas en los países no socialistas), mientras que la mayoría de estas

Lo mismo sucede con cualquier fundamentación basada en valores determinados. En cambio la hipótesis del comportamiento racional está respaldada por un ideal que constituye la trama y la urdimbre de la historia moderna. Es imposible concebir nuestro mundo presente si no se tiene en cuenta que sólo ha podido formarse porque el *ideal de vida racional* ha sido una vigencia constitutiva de nuestra civilización. Si una persona entiende lo que este ideal significa, entonces entiende que los derechos humanos deban respetarse. La Declaración Universal de los Derechos Humanos es la expresión más impresionante de la vigencia del ideal de racionalidad. Es un signo de que, a pesar de todas las apariencias en contrario, a pesar de que los individuos y las naciones se siguen comportando de manera irracional, hay, sin embargo, un acuerdo unánime de que *debemos* comportarnos racionalmente. El ideal pues, no está muerto; sigue siendo la esperanza del hombre. Una sociedad racional, es decir, justa, plenamente humanizada, como meta de la historia. La filosofía puede contribuir, mejor que cualquier otra disciplina, a que se intensifique y se difunda la conciencia de este ideal. Por eso, hoy día, es más importante que nunca.

personas están dispuestas a aceptar que el comportamiento humano debe ser racional. Ello se debe, seguramente, a la vigencia del ideal de vida racional en la civilización moderna.