

ÉTICA, NORMAS Y LÓGICA*

Los linderos de la investigación lógica —si los hubiera— son demasiado extensos como para poder afirmar que ya todo está concluido en ella. Ocurre lo mismo con la ética. De pronto advertimos cosas tan simples y evidentes que es incomprensible que elevados espíritus de pensadores y filósofos, de otras épocas o aun de hoy, no las hayan observado. Sobre algunas de esas cosas me propongo hablar. Las tesis que presento aspiran a tener cierto rango de originalidad, aun cuando esto no suponga el desconocimiento de algunos antecedentes. Las tesis se presentan sin una defensa exhaustiva; quizá la crítica estimule una mejor justificación. En fin, asumo plenamente la responsabilidad de las ideas aquí expuestas y no recurriré a ningún argumento de autoridad para sostenerlas; pero, como contrapartida, un argumento de esa clase no bastará para refutarlas.

Asumo que la filosofía consiste en una actividad teórica que da lugar a una cierta clase de conocimiento; quiero decir que al lado de *la* ciencia está *la* filosofía, ambas produciendo aserciones aunque de diferente índole. Propongo la exclusión de lo axiológico del campo de la ética, la cual queda delimitada a lo normativo; lo estimativo es endosado a la estética. Una teoría jurídica, como una teoría moral, no es otra cosa que ética; además, la ética no es una “ciencia social”.

El descubrimiento de la estructura lógica de lo normativo es punto de arranque de una teoría ética. Ella muestra diáfananamente la índole de lo normativo. En este campo el papel de la investigación lógica se orienta a interpretar formalmente el discurso ético; ella revela a la “obligatoriedad” como *la* modalidad normativa. La presentación de un sistema formalizado muestra la potencialidad deductiva de las proposiciones de una teoría ética, pero no quiere señalar, como alguien en su imaginación interpreta erróneamente, que la ética es un puro formalismo.

[I. ÉTICA Y NORMAS]

1. *Los diversos usos de la palabra conocimiento*

Si dijéramos que “filosofía” es un cierto tipo de conocimiento, inmediatamente tendríamos que entrar a esclarecer lo que la palabra “conocimiento” quiere allí decir. En cierta forma casi toda filosofía se presenta como una clase de conocimiento acerca de algo, puede ser acerca del mundo o del lenguaje o de la ciencia o de la moral, por ejemplo. Cuando en forma absoluta se rechaza que ésta sea un conocimiento, entonces queda disuelta la filosofía

* La segunda y última parte de este trabajo aparecerá en *Diánoia* 1980.

como asertos acerca de *algo* y se presenta como una actividad no propiamente cognoscitiva dirigida a esclarecer el pensamiento a través del lenguaje.¹ En todo caso, el punto central gira en torno al término “conocimiento”, en unos casos para admitir la naturaleza gnoseológica de la filosofía y en otros para rechazarla. Es por ello necesario desvelar los usos de la palabra “conocimiento”.

Por “conocer” puede entenderse “lo que se hace en alguna oportunidad” o bien “lo que se obtiene de ese hacer”.

La expresión “conozco que Sócrates es hombre” es semejante a “Sócrates es hombre”, pero no igual. Se asemejan en que ambas hacen perceptible la proposición acerca de la humanidad de Sócrates. Sea “Sócrates es hombre” la proposición A; la afirmación de A constituye un aserto que puede ser o verdadero o falso en una interpretación variativa bivalente. Supongamos ahora que pudiera poseer tales valores veritativos la proposición “conozco que A”: tendrían así otro elemento común “A” y “conozco que A”. Pero no son iguales. La proposición A: “Sócrates es hombre” es, en riguroso análisis, una proposición compleja de por lo menos dos proposiciones elementales: “existe algo que es Sócrates” y “ese algo es hombre”,² o, expresado simbólicamente:

¹ “4.112 Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken.

“Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.

“Das resultat der Philosophie sind nicht «philosophische Sätze», sondern das Klarwerden von Sätzen.

“Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen” (WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 84).

En *Philosophische Untersuchungen* (1945-49) Wittgenstein habló igualmente del carácter esclarecedor de la filosofía sobre el lenguaje, aun cuando pueda sostenerse que su concepción acerca del lenguaje se haya modificado. En efecto: “Our clear and simple language-games are not preparatory studies for a future regularization of language —as it were first approximations, ignoring friction and air-resistance. The language-games are rather set up as *objects of comparison* which are meant to throw light on the facts of our language by way not only of similarities, but also of dissimilarities” (WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical Investigations*. 3ª ed. Trad. G. E. M. Anscombe. Macmillan Pub. Co., New York, 1968. Parag. 130, p. 50). “Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language” (*Ibid.*, parag. 109, p. 47).

² Este análisis está ampliamente planteado por Bertrand Russell en “La filosofía del atomismo lógico” (1918) cuando se refiere a las *descripciones definidas*: “...cualquier enunciado en el que corresponda a una descripción dicho género de intervención implicará que el objeto descrito existe. Si digo ‘El actual rey de Francia es calvo’, ello implica que el actual rey de Francia existe. Si digo ‘El actual rey de Francia posee una espléndida cabellera’, ello implica asimismo que el actual rey de Francia existe. Por lo tanto, a menos que lleguen ustedes a dar con la manera como haya de negarse una proposición que contenga una descripción, acabarán por concluir que no es cierto ni que el actual rey de Francia sea calvo ni que no lo sea, ya que, puestos a enumerar el conjunto de las cosas que son calvas y el conjunto de las cosas que no lo son, en ninguno de los dos conjuntos hallarían al actual rey de Francia. La única salida que, a mi juicio, podría estipularse en dicho caso, así planteado, consistiría en suponer que nuestro rey llevase una peluca. Para evitar la hipótesis de que el actual rey de Francia lleva peluca, no les quedará a ustedes otra solución que reparar en que la negación de la proposición ‘El actual rey de Francia es calvo’ no es ‘El actual rey de Francia no es calvo’, si lo que con ello quieren decir es que ‘Hay una

$$(\exists x) (Fx \cdot Gx)$$

(donde $(\exists x)$ es el cuantificador existencial, x es la variable individual, F y G son variables predicativas o funcionales y \cdot es la operación lógica de conjunción).

En cambio la proposición "conozco que Sócrates es hombre" constituye un enunciado más complejo. Ella contiene las proposiciones "existe algo que conoce" y "ese algo conoce que A", expresiones lingüísticas éstas que se encuentran evidentemente en diferentes niveles. Pero es indudable que hay allí tal complejidad proposicional, pues la verdad o falsedad de "conozco que A" no depende de "A", sino de la existencia de ese sujeto conocedor y de la situación de que ese sujeto efectivamente conozca que A, independientemente de que A sea falsa o verdadera. Así se concluiría que puede haber un conocimiento sobre algo que no es verdadero. Supongamos que efectivamente Sócrates no es humano: puede decirse que la expresión "conozco que A" sí puede ser verdadera, porque ella no afirma la verdad de A, sino de un conocimiento que x tiene sobre el enunciado A. Si dependiera de la verdad de A la veracidad de "conozco que A" esta última se colocaría en el mismo nivel lógico que la proposición sobre la humanidad de Sócrates y la palabra "conozco" sería superflua. Esto sirve, simplemente, para mostrar que desde esa perspectiva una proposición de la forma A es semejante, pero diferente, de una que afirme el conocimiento de A. Muestra que hay un análisis que permite descubrir esta diferencia y que arroja una explicación para sostener que un conocimiento incorrecto, equivocado o infundado es, pese a ello, un verdadero conocimiento. Explica también que la expresión "conocimiento falso" es, en principio, ambigua, pues por tal podría entenderse un conocimiento sobre A suponiéndola verdadera siendo en realidad falsa; o, por otro lado, podría significar que la afirmación que un sujeto hace de que conoce A, no obstante ser A verdadera, es falsa.

Todo esto muestra el confuso papel que juegan la palabra "conocimiento" y su uso dentro del lenguaje de los filósofos. Cuando decía que la palabra conocimiento podía ser usada en dos sentidos (como una acción humana o como el resultado de ese hacer) penetrábamos en un foso de incertidumbre. En qué consiste esa acción humana y cuál es la naturaleza de su resultado no lo podemos examinar ahora. El problema planteado supone alguna respuesta a esa cuestión, pero no depende de ella. El resultado del hacer cognoscitivo humano puede aparecer sensiblemente bajo la forma de una proposición. Llamaré a esta proposición "A", pero no replantearé el problema acerca de la posibilidad de conocer "A", pues desembocaría en el absurdo. Asumiré que "A" constituye una clase de expresión de aquel resultado de la acción

persona como el rey de Francia y dicha persona no es calva'. La razón de esto último hay que buscarla en que, cuando ustedes enuncian que el actual rey de Francia es calvo, lo que afirman es: 'Hay un c tal que c es ahora rey de Francia y c es calvo'; su negación no se reduce, por lo tanto, a afirmar: 'Hay un c tal que c es ahora rey de Francia y c no es calvo'. Se trata de algo más complicado" (RUSSELL, Bertrand, "La filosofía del atomismo lógico", *Lógica y conocimiento*. Trad. J. Muguerza. Taurus, Madrid, 1966, pp. 352-353).

humana indicada. Con esto advierto que es posible describir de alguna otra manera el resultado del hacer cognoscitivo (un gesto, una simbolización abstracta no identificable con una proposición, un recuerdo guardado en el interior de la conciencia, etcétera). Aquí me refiero específicamente al que adopta la forma de una proposición. Pero no *regresemos* a la necesidad de una proposición "conozco que A ", pues ella conduce al infinito, y es absurda, no por la regresión infinita, sino por la paradoja que conlleva.

Pero, sin embargo, subsiste la aporía, porque no es lo mismo " A " que la actividad por la cual construimos " A ". Mostraré la diferencia así:

- (a) El sujeto x en el tiempo t realiza la actividad α en relación con (el fenómeno) A .
- (b) El sujeto x , en el tiempo t_1 , describe que " A ". (Las comillas indican que se trata de un enunciado lingüístico.)

En cierta forma A no depende de α . Pudiera alguien decir que sí depende A de α porque las condiciones de realización de A pueden ser creadas o alteradas por x y por α . Esta objeción se desvanece si se aclara que cuando se habla de A se hace referencia, precisamente, al fenómeno con el que se relaciona la actividad α de x ; A es lo que mediante α se pone en relación con x en t . Pero A no depende de α en el sentido de que α se dirija a hacer A . En esto radica la diferencia con la actividad puramente práctica, como es el caso de lo que ocurre cuando x pedalea y produce un movimiento. En (a) el sujeto realiza una actividad cognoscitiva, pero se trata allí de una actividad teórica. Si dijera " x realiza el movimiento de pedalear" es indudable que se habla acerca de una actividad de x , pero ahora de índole práctica. Aquí se señala una distinción entre una actividad teórica y una práctica. No sostengo ni trato de argumentar que tal diferenciación sea exhaustiva. En (a) x no realiza una actividad propiamente práctica, pues su hacer no se agota en sí mismo ni tiene como objetivo la transformación de algo inmediatamente; la acción de x no tiene otro propósito (inmediato) que tener acceso a A .

Todo esto quiere decir que, respecto de la acepción (a), la actividad de conocimiento es diferenciable, en lo esencial, de la actividad práctica. Y por lo que toca a (b), el decir " A " por x en t_1 tendrá el valor que la expresión " A " posea o se le asigne en el uso lingüístico por parte de x . Es aquí más claramente separable el conocimiento y la actividad práctica.

El problema consiste en que al lado de la actividad práctica se coloca otro tipo de actividad, la intelectual. Es decir, se define la aserción " A " sobre A como actividad intelectual del sujeto x . Antes decía "actividad práctica" y con ello era clara, aparentemente, la significación técnica de la expresión. Pero ha surgido ahora la expresión "actividad intelectual", la cual no es en modo alguno técnica. Quizá la actividad práctica sí pueda ser en cierta forma intelectual, en cuyo caso cabría preguntarse si lo que de intelectual tiene tal actividad podría ser, en rigor, comprendido dentro de lo práctico; esto reconduce el problema.

No es técnica la actividad intelectual. De ser ésta la productora de A , en

la que se funda la aserción "A", no lo sería en el mismo sentido en que la actividad del sujeto al pedalear produce el pedaleo. En qué sentido podría ser A el resultado de la actividad α de x , y en qué se diferenciaría esta interpretación de la actividad cognoscitiva y la descripta en (a) no altera las conclusiones fundamentales a que he llegado, por lo que esta cuestión es irrelevante aquí. Será relevante, en cambio, cuando se trate de hacer un *análisis* de A y de "A"; respecto de esto las más variadas metafísicas han señalado su solución. Sobre la naturaleza de estas "soluciones" no meditaré. Sólo diré que ellas entrañan una definición del ser. Un escéptico respecto de esto último tiene, necesariamente, que volver el problema al otro costado: no preguntarse por lo que significa "A" respecto de A, sino por lo que quiere decirse con la palabra "conocer". La búsqueda de ese significado en un objeto acerca del que se habla supone una aserción sobre el ser de A, en la que queda envuelta una aserción acerca del ser en general. Por ello confluyen en este tema los problemas centrales de casi todas las filosofías, es decir, los problemas planteados en los diversos intentos de definir al ser y establecer su relación con el conocer.

2. La filosofía como una clase de conocimiento

Decir de la filosofía que es un cierto tipo de conocimiento puede, según el anterior análisis, expresarse que:

- (a₁) el sujeto x en el tiempo t realiza la actividad α en relación con φ .
- (b₁) el sujeto x en el tiempo t_1 dice que " φ ".

En (a₁) se presupone que hay algún φ que podemos llamar "objeto propio de la actividad α ". Y en (b₁) que " φ " dice que φ . Esto quiere decir que si la filosofía es un conocimiento, lo será sobre φ , así como la ciencia física es un conocimiento "A" sobre A. Conforme a esta interpretación hay un mundo (al menos en el sentido gnoseológico) de φ como lo hay de A. Si así fuera, entonces determinado ese mundo φ hagamos de la filosofía una ciencia o parte de la ciencia. Si interesaría lo que son A y φ y lo que de esos seres reflejan lingüísticamente: "A" y " φ ". Pero ya no se trataría de definir el ser (en general), en un sentido ontológico. Se trataría de definir a un ser particular, vale decir, de describir este o aquel ser. Debía haber en el mundo algún φ que el "conocimiento" filosófico atrape (teóricamente) en " φ " y lo signifique. Pero en ese caso la naturaleza del conocimiento de φ no difiere del de A, es decir, " φ " y "A" serían apenas tan distintos como "A" y "A₁".

No se trata de una oposición *a priori* a un conocimiento " φ " de φ . Sólo espero que alguien muestre a φ . Ocurriría que si alguien mostrara a φ ya no interesaría " φ " mas que como ciencia, como si se tratara de "A".

Pero los filósofos se complican más aún cuando definen a φ como "el conocimiento" o como "los primeros principios", etc. En estos casos sería la filosofía un conocimiento₁ sobre el conocimiento. Pregunto: ¿comprende el conocimiento al conocimiento₁ o no? Si lo comprende ¿en qué se diferencian?

¿Será acaso el primero de carácter científico y el segundo metacientífico? Si ello fuera así ¿el *conocimiento*₁ del *conocimiento* tiene un carácter fundacional o descriptivo? Si tiene un carácter fundacional ¿es éste un carácter fundacional científico o precientífico? O si tiene un carácter descriptivo ¿podríamos afirmar su verdad o falsedad? El problema radica en que todas estas preguntas o nos reconducen a lo anterior o nos elevan a un nivel metacientífico. Entonces φ sería el conjunto de los posibles "A" y " φ " un cierto decir sobre los posibles "A".

Ello entraña dos cuestiones:

Primera, aclara el término "meta-ciencia". Podría creerse erróneamente que hay un objeto en el mundo que corresponde al nombre "meta-ciencia". No hay, en este sentido, un tal φ . φ es la ciencia (o las ciencias). Debemos entender que la palabra ciencia es utilizada aquí en el amplio sentido de conocimiento según la acepción (b);

Segunda, aclara el sentido de "realizar la actividad α en relación con φ ". Es α una actividad sobre φ dirigida a decir o a obtener " φ ". Es así la filosofía una actividad, pero no simplemente una actividad en relación con φ para obtener " φ "; es ella, también, " φ ".

Pero, ¿es " φ " un conocimiento? De serlo no lo sería en el mismo sentido que "A". Lo sería a otro nivel. ¿Quizás un meta-conocimiento? Esto no quiere decir "un conocimiento sobre el conocimiento". Quiere tan sólo decir "sobre el conocimiento". Es decir, que " φ " dice algo sobre el conocimiento, pero no es ella misma un conocimiento, al menos en el sentido en que lo es "A". Si " φ " fuera un conocimiento de la misma clase que "A", tendría que existir algún φ de manera análoga a como hay una A. Y no hay tal, pues ese φ no es otra cosa que todas las posibles "A". Esto es lo que quiere decir "no hay proposiciones filosóficas", "no es la filosofía una ciencia". Pero, sin embargo, sí hay *ciertas* "proposiciones" filosóficas y sí, en cierta manera, hay en la filosofía alguna forma de conocimiento. Es por esto que *mostrar* que no hay proposiciones filosóficas ni ciencia filosófica, no entraña la disolución de la filosofía, ni siquiera su reducción a una cierta actividad esclarecedora exclusivamente, pues aun en esa actividad hay enunciados " φ " sobre los posibles "A".

¿Qué tipo de conocimiento es, según ello, el conocimiento filosófico? Esto no lo podemos responder. Debe permanecer siempre ignoto. Si respondemos al misterio ya no habría diferencia, no sería más que como "A". Y, aún así, de todas maneras quedaría planteada la posibilidad de *un* hablar *acerca* de " φ ".

3. Enunciados que se refieren a otros enunciados

Si es posible hablar de enunciados " φ " sobre "A", es, entonces, también posible hablar de enunciados " φ_1 " sobre "A₁". Se define un campo específico de A, que señalaré como A₁, y lo que de ello se sabe se dice "A₁". Realicemos

otro tipo de actividad cognoscitiva, ahora sobre " A_1 " y obtendremos " φ_1 ". El problema está en saber si todo enunciado sobre " A " es esa suerte de actividad cognoscitiva que llamamos filosofía. La lingüística, por ejemplo, produce *enunciados*₁ sobre *enunciados*, pero en esa disciplina los *enunciados* son para los *enunciados*, lo que A es para " A ". No ocurre lo mismo en la filosofía. ¿Cuál misterio vela la diferencia entre A y φ , y entre " A " y " φ ", y entre φ y " φ "? He dicho que ello es irresoluble. No conozco lo que φ quiere decir, ni cuál es su estructura formal (eso corresponde a la lógica o a la gramática o a la lingüística); la discusión filosófica no es una discusión sobre la sintaxis o la semántica de " A ".

4. La ética como teoría acerca de la normatividad de las acciones humanas

Pero también hay las incógnitas del mundo, de la vida. También la expresión de lo inefable. Así mismo la proposición de proyectos y programas sobre el universo. La búsqueda de la *gnosis* del mundo es también la búsqueda del mundo interior del hombre. Es el salto al abismo de la autocomprensión, del "conócete a ti mismo". Se intentó conseguir en un rincón de lo humano la esencia del amor, de la justicia y de otros valores. Entonces se creyó en una filosofía destinada a comprender el mundo y la vida, a describir y proyectar el mundo interior humano; se trataba de una ética sobre el mundo y, por ende, sobre el hombre. Se creyó en una ética conceptualizadora de los valores. La psicología, la antropología, la física, la historia, la sociología, se asoman al interior del mundo. Hay en él algo que podemos llamar *el arte*, que muestra situaciones inefables. La música, la pintura, la poesía, trascienden los límites de sus expresiones. No llamamos a éstas ética. No es la ética el arte. Si bien la ética se refiere a la acción humana, no por ello todo lo aprehende la ética. La sociología mira la acción humana y la musicología mira, también, la acción humana. Pero no todo lo que se refiere a ella es ética.

La ética es la actividad cognoscitiva teórica acerca de los sistemas de normas que regulan el comportamiento humano. Como teoría acerca de las normas, así como de su organización sistemática, construye *definiciones* y *modelos* que se presentan como una clase de interpretación del universo normativo que comprenden. Una teoría ética no es, pues, la construcción de una moral o de un derecho. Una teoría ética no es, tampoco, una ideología o una doctrina política. Es una teoría acerca de una moral o de un derecho, por ejemplo. Pero como tal teoría no intenta validar las normas que constituyen esos sistemas normativos. Su función, como actividad cognoscitiva teórica, es inicialmente la construcción de los modelos teóricos adecuados para atrapar, bajo cierta interpretación del objeto de análisis, las manifestaciones diversas de las regulaciones normativas de la conducta humana. Puede seguirse afirmando que su función no es prescriptiva, sino descriptiva. No es prescriptiva porque no establece las normas ni señala cuáles de las normas son las más adecuadas (pues esto entrañaría una directriz a la conducta bajo el supuesto de que el hombre *debe hacer* lo más correcto). Es descriptiva, pero no en el sentido

del descriptivismo ético, pues una teoría ética se refiere a normas y éstas pertenecen al ámbito de *lo debido*, no de *lo que es*. Es en cuanto norma y es en cuanto expresión perceptible, pero no tiene la norma un referente distinto de ella misma.

Aparece la vieja aporía del *no ser*. La distinción entre el *ser* y el *deber ser* supone un análisis previo de lo que con la palabra "ser" se quiere decir. Cuando hablo del "círculo cuadrado" y digo *que no es*, la negación la asevero de una presunta significación de esa frase, no de la frase misma.³ Pero con los enunciados normativos ocurre algo diferente: puedo afirmar que *tales* son enunciados normativos y así describir el ser de lo debido. Digo que es debido tal cosa y en cuanto ser debido pertenece a cierto ámbito de ser. Es preciso desvelar cuál es la realidad de lo normativo. No es, obviamente, una realidad como esta mesa o esta silla. Pero tampoco se trata de un ser como Centauro o Pegaso.

Inmediatamente podemos afirmar el ser de lo perceptible. No se dice que el ser es lo percibido,⁴ ni que lo percibido *es* el ser. Se afirma lo perceptible en cuanto tal, sin entrar en este momento en otras disquisiciones gnoseológicas.⁵ Presumo que los sentidos cumplen una función perceptiva y que lo que se comprenda o pueda comprenderse mediante tal función aparece como una cierta realidad. Es así como no percibimos los pensamientos de los demás, a menos que ellos sean expresados. Esos sonidos, esos gestos, esos grafos, son una realidad, pero, a la vez, pueden señalar una realidad. La descripción de la realidad normativa corresponde a la ética. La cuestión primera está en indagar cuál es la realidad normativa, si son los grafos, los sonidos o los gestos, que llamamos normas o si existe algo que sea el significado de los enunciados normativos.

³ Este viejo problema filosófico planteado por Platón en el *Teeteto* es actualmente retomado por Quine en su artículo "On What There Is" (1953) (Vd. QUINE, Willard van Orman: "Acerca de lo que hay" en *Desde un punto de vista lógico*. Trad. M. Sacristán. Ediciones Ariel, Barcelona, 1962). Decía Quine: "Ser asumido como entidad significa pura y simplemente ser asumido como valor de una variable" (Ibid., p. 39). Y señalaba que: "Al entablar una discusión acerca de lo que hay se tienen siempre razones para operar en un plano semántico. Una razón es el deseo de escapar a la aporía indicada al principio de este ensayo [el no ser tiene que ser de alguna manera, pues, de otro modo, ¿qué es lo que no es?]: la aporía que consiste en que no puedo admitir que hay cosas afirmadas por McX y no por mí. Mientras yo me atenga a mi ontología, opuesta a la de McX, no puedo permitir que mis variables ligadas se refieran a entidades que pertenecen a la ontología de McX y no a la mía. Puedo empero describir consistentemente nuestra discrepancia caracterizando las afirmaciones de McX. Siempre que mi ontología admita formas lingüísticas o, por lo menos, notaciones y usos concretos, puedo hablar de los enunciados de McX" (Ibid., p. 43).

⁴ Vd. BERKELEY, George, *Principios del conocimiento humano*. Trad. Pablo Masa. Aguilar, Buenos Aires, 1974. pp. 59-60.

⁵ Para un análisis detallado de esta cuestión puede revisarse la obra de D. M. Armstrong titulada *Perception and the Physical World* (en español: *La percepción y el mundo físico*. Trad. P. García Ferrero. Editorial Tecnos, Madrid, 1966).

5. *La teoría jurídica como teoría ética*

Una teoría jurídica es una teoría ética. También lo es una teoría moral. Moral y Derecho son los órdenes normativos por excelencia de la conducta humana. Pero no son *el mismo* orden normativo aun cuando coincidan sus regulaciones en todas sus partes. Ahora bien, tanto el derecho como la moral pueden ser objeto de un análisis no ético. Un estudio científico del derecho como hecho o fenómeno social constituye una teoría social.⁶ Pero una teoría de esta índole no da cuenta de lo normativo en cuanto tal, sino de la incidencia de éste en el comportamiento social humano, o de la incidencia de esto último en la formulación de las reglas de conducta. La descripción de un *estado de cosas social* referido al comportamiento debido no descubre lo normativo. Descubre, sí, el fenómeno que *envuelve* lo normativo. No es, pues, la ética una teoría social. Es cierto que el comportamiento humano normado es social, al menos en el derecho, pues tiene que ver con la *alteridad*. Pero ello no hace de la ética una teoría social, porque en ese caso también lo sería la biología, por ejemplo, y es claro que ésta no es una teoría social, aun cuando se reconozcan las facetas sociales de los objetos. Si se arguye el postulado de la unidad de la ciencia para rebatir este argumento se podría desembocar en un pronunciamiento ontológico holista.⁷

Una teoría social se refiere a una realidad social en cuanto tal y ésta es de otra naturaleza que la normativa. Lo que mediante el enunciado normativo se significa no es *algo* completamente diferente de él mismo, mientras que una proposición de la ciencia social no se dirige a mencionarse a sí misma, sino algo distinto de ella completamente.

6. *Las normas y los juicios de valoración. La especificidad de lo normativo*

Al afirmar que el enunciado normativo no significa de la misma manera que la proposición indicativa, por ejemplo, se exalta la importancia del aná-

⁶ Constituye un lugar común entre la mayor parte de los juristas el punto de vista según el cual la "ciencia jurídica" es una ciencia social, hasta el punto que algunos han reclamado la necesidad de sociologizar dicha disciplina con el propósito de ponerla al día en los avances de las técnicas e instrumentos para el conocimiento de los fenómenos sociales. La reducción de la teoría jurídica a una disciplina científico-social fue planteada radicalmente por el *fisicalismo* propuesto por el vienés Otto Neurath, quien afirmaba que la reducción empírica de la jurisprudencia extendería ésta hacia varias disciplinas y apenas quedaría algo así como una "jurisprudencia empírica" como un capítulo de la sociología (Vd. NEURATH, Otto. *Fundamentos de las ciencias sociales*. Trad. S. Santiago. T.E.J.B., Madrid, 1973. pp. 310-313). En torno a esto ha afirmado R. Lautmann lo siguiente: "La ciencia social no puede ser equiparada a la sociología; es mucho más amplia... Y en la medida en que ciencias sociales son aquellas disciplinas que estudian fenómenos sociales, la jurisprudencia es, desde sus comienzos, una ciencia social" (LAUTMANN, Rüdiger. *Sociología y Jurisprudencia*. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Sur, Buenos Aires, 1974. pp. 14).

⁷ "El vocablo 'holismo' (de ὅλος = 'todo', 'entero', 'completo') ha sido empleado para designar un modo de considerar ciertas realidades — y a veces todas las realidades en cuanto tales— primariamente como totalidades o 'todos' y secundariamente como compuestas de ciertos elementos o miembros" (FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. T. I, p. 865).

lisis lingüístico para la ética. El estudio del lenguaje normativo constituye la base del objeto del conocimiento ético. Así lo destacó Hare en relación con el estudio de la moral, diciendo que la ética es el estudio lógico del lenguaje prescriptivo.⁸ Trataré de no utilizar la expresión lenguaje prescriptivo pues ella ha originado cierta confusión y llevado a producir distinciones sutiles entre "norma", "mandato", "prescripción", etc.

Algunos consideran que a la ética le corresponde un análisis que no se agota en el lenguaje normativo. Von Wright, por ejemplo, señala que al lado del lenguaje normativo existe el lenguaje de lo estimativo, ambos comprendidos dentro de la ética, y que no es posible subsumir el lenguaje de lo estimativo en el normativo como trató de hacerlo Hare al sostener que un enunciado de valor no es otra cosa que un mandato en una forma gramatical desorientadora.⁹ Ello supone una distinción entre *norma* y *juicio de valor*. Si nos mantenemos adheridos al concepto de ética presentado líneas atrás es necesario ratificar su carácter específicamente normativo y, por ende, excluir del tratamiento ético los juicios de valor. Si una norma no es una valoración, el campo de los juicios de valor debe corresponder a otra actividad teórica: la *estética*. Ella trata sobre valoraciones acerca de lo bello, lo justo, lo bueno, etc. Mediante este deslinde en el campo de la ética se disuelve, parejamente, la distinción entre los llamados lenguaje ético normativo y lenguaje ético estimativo. *Normar* no es *valorar*, aun cuando en la norma se presuponga y se tienda a objetivizar un valor. *Valorar* no es *moralizar*, aun cuando el mandato moral se asiente sobre un valor.¹⁰

⁸ HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford Un. Press, New York, 1964, pp. 1-3.

⁹ WRIGHT, G. Henrik von. *Norma y acción. Una investigación lógica*. Trad. P. García Ferrero. Editorial Tecnos, Madrid, 1970, pp. 114-115.

¹⁰ Esta controversia, aparentemente inocua, merece atención. Aquí convergen varias cuestiones. En primer lugar se supone que debe distinguirse entre *norma* y *juicio de valor*, o lo que es lo mismo, se rechaza que la norma sea un juicio de valor. Asumamos que tal distinción es procedente. Luego se afirma que el juicio de valor (al menos el moral) es materia de la ética y que no es aceptable la afirmación de que el juicio estimativo es una forma anómala de producir una norma. Dejemos de lado en este instante la posibilidad de que en algún uso lingüístico específico se trate de producir una norma mediante una forma gramatical inapropiada, como por ejemplo bajo la forma de una valoración. Aceptemos así, provisionalmente, que no es posible agrupar las valoraciones en la clase de los enunciados normativos. Despojamos así de todo otro ingrediente el aserto de que la ética comprende lo relativo a los juicios de valor. Esto último ha sido presentado como una cuestión obvia. Sin embargo, a la luz del concepto de ética aquí asumido tal afirmación es inaceptable. He querido delimitar el objeto de la ética a lo normativo; y si, como se ha señalado, una norma no es una valoración, el campo de los juicios de valor debe corresponder a otra disciplina teórica, a la estética. Normar no es valorar. Valorar no es moralizar. La confusión ha surgido de la creencia en una derivación (implícita) de lo *debido* a partir de lo *bueno*. David Ross (*Fundamentos de Ética*, trad. D. Rivero y A. Pirk. Eudeba, Buenos Aires, 1972, pp. 37 y ss), por ejemplo, acepta implícitamente que "correcto" entraña "obligatorio". Pregunta: ¿es "correcto" lo mismo que "obligatorio" o, acaso, lo obligatorio se deriva (deduce) de lo correcto? Decir que correcto y obligatorio es lo mismo, realmente es querer expresar que algo correcto es algo obligatorio. Es como atribuir dos cualidades a una misma cosa (y en cierta forma tendría que aceptarse que la determinación de la obligatoriedad constituye un juicio de valor). Pero, igualmente, podría interpretarse que de lo correcto se infiere lo obligatorio: si algo (idealmente) es correcto, entonces ello es obligatorio. Si afir-

La voluntad normativa se dirige a un fin, tiende a producir un efecto práctico, pero es, esencialmente, *performativa*. La voluntad normativa *crea* la norma. Pero el enunciado normador no es, por así decirlo, el significante del sentido de una voluntad ni de la voluntad misma. La norma no es simplemente el enunciado lingüístico de una voluntad.

¿Consiste una norma en ser, simplemente, un "enunciado"? Si la norma es algo más que el enunciado lingüístico (*lato sensu*), entonces, ¿qué hay detrás de ese enunciado?

Cuando aseveramos de Sócrates que es mortal, afirmamos implícitamente la existencia de un x del que se puede predicar el ser Sócrates y el ser mortal: $(\exists x) (Fx \cdot Gx)$. Allí afirmamos dos propiedades de cierto ente, propiedades éstas que eventualmente podemos corroborar. Pero cuando se dice de Sócrates que debe ser bueno es cierto que afirmamos la existencia de un x del cual predicamos que es Sócrates, y esto puede ser perfectamente corroborado, pero no podemos alegar lo mismo respecto del ser bueno, porque si averiguamos que ese x sí es, en efecto, bueno o que no lo es, no hemos aprehendido un "estado de cosas" que pudiera corresponder con lo enunciado. Hay por lo pronto un ámbito proposicional veritativo en un enunciado de una norma, pero también aparece el campo de lo no proposicional veritativo.

Observemos que no es lo mismo decir:

(i) *Sócrates debe ser bueno,*

que decir:

(ii) *El círculo cuadrado debe ser bueno,*

pues hay una posibilidad lógica de un Sócrates, pero hay una imposibilidad lógica de un círculo cuadrado. Pudiera decirse que en (i) se llena un requisito: la existencia de un sujeto a quien se refiera lo debido. Se trata acá de un sujeto aparente (en el sentido de la lógica kantiana).¹¹ En (ii) no puede existir ese sujeto; hay una imposibilidad lógica de un enunciado normador de esta índole. Pudiera creerse en alguna otra suerte de obstáculo para la existencia de un sujeto a quien referir lo debido en el siguiente enunciado:

mo: "una figura que tiene tres ángulos en una figura llamada triángulo", ¿estoy expresando lo mismo que si dijera "si una figura tiene tres ángulos entonces es una figura llamada triángulo"? Estamos ante un problema que no intentaré abordar. El primer enunciado aparece como una definición, el segundo como una implicación. Pero observemos que, inadvertidamente, se introduce el término obligatorio con una carga desconocida en el término correcto, pues decir de algo que es bueno o justo no es otra cosa, en definitiva, que referirse (subjektivamente) a lo objetivo, mientras que establecer lo obligatorio posee una dimensión realizativa extraña al enjuiciamiento axiológico. Tiene una connotación ideológica la asimilación de las normas en los juicios de valor: se transmuta un juicio de valor en un postulado de conducta y se trata de justificar (lógicamente) ese postulado de conducta mediante tal juicio. Debemos, sin embargo, observar que en algunas oportunidades es posible mediante "un acto de habla indirecto" (Searle) producir una norma bajo la aparente forma gramatical de un juicio de valor.

¹¹ Vd. KANT, *Crítica de la Razón Pura*: B-94, A-69.

(iii) *Los animales deben servir al hombre,*

sin embargo, ello no es así. Para que (iii) constituya una norma debe entenderse en este otro sentido:

(iv) *Los hombres deben hacer que los animales les sirvan,*

pues, ciertamente, afirmar que “para todo x que sea animal, x debe servir al hombre”, no tiene el mismo sentido que decir que “para todo x que sea hombre, x debe hacer que los animales le sirvan”. Una norma de esta clase no señala lo debido para el animal, sino para el hombre respecto del animal.

Surge así otra especial característica para el ente sujeto real del enunciado normativo: el ser hombre. Según esta interpretación los enunciados normativos constan de un sujeto *precalificado*. En cuanto que objeto de estudio ético lo normativo se nos presenta como referido al comportamiento humano (otra cosa se diría desde la perspectiva de una concepción animista de la naturaleza).

Cuando decimos:

(v) *El deudor debe pagar la deuda,*

nos referimos a la existencia de un x que es deudor y a que ese x debe pagar la deuda. Éste es, aparentemente, el enunciado de una norma, tal como lo son (i) y (iv). Sin embargo, hasta ahora he omitido en esta descripción otro elemento que no aparece en el enunciado, o, al menos, no aparece expresamente. Se trata de aquel que produce dicho enunciado. Lo llamaré “sujeto que pone la norma” o “sujeto que exige la conducta”. De manera que lo expresado en (v) podría enunciarse así:

(vi) *y quiere que el deudor pague la deuda,*

con lo que aparece un nuevo ente que antes no aparecía del análisis lógico de la norma. Pero sin embargo, no parece ser ésta una norma. Más parece la descripción de un hecho: el querer de y . Esto señala que una norma no se consume con un enunciado de la forma (v), por ejemplo. Pero también indica que la norma no es un enunciado de la forma (vi), pues éste tan sólo hace una descripción del querer de y . Es como si describiera que la exigencia o el querer de y es el pago de la deuda por el deudor. Acá se señala, simplemente, cuál es la exigencia de y . Se advierte, como lo señaló Kelsen, que lo que de ser hay en la norma es el querer por parte de alguien de una conducta que llamamos debida.¹² Pero el carácter normativo, propiamente, no se

¹² “Et l'on peut dire que des actes portent en intention sur la conduite d'autrui quand ils ont pour signification, soit d'ordonner (ou commander) cette conduite, soit également de la permettre, et en particulier de l'habiliter, c'est-à-dire de conférer à l'autre un certain pouvoir, en particulier le pouvoir de poser lui-même des normes.

”Entendus en ce sens, ce sont des actes de volonté. Lorsqu'un homme exprime par un acte quelconque la volonté qu'un autre homme se conduise d'une certaine façon, lorsqu'il commande ou permet cette conduite ou l'habilite, on ne peut pas analyser la signification

evidencia de este querer, sino de la peculiaridad de lo que le sigue, es decir, de la obligación de que alguien actúe de tal o cual forma, y a ello llamamos *deber*, gracias a la voluntad del sujeto *y*. Lo que aparecía como evidencia de escisión entre ser (querer) y deber ser (conducta exigida) se torna ahora confuso y más bien parece el punto de integración de la radical oposición lógica entre *es* y *debe*.

Cuando se afirma:

(vii) *La exigencia de y es el pago de la deuda por el deudor*

y

(viii) *y exige que sea el pago de la deuda por el deudor,*

se advierte claramente que la noción de *deber* tiene que ser interpretada como una *exigencia* de quien pone la norma. No se trata de una exigencia del derechohabiente, como sería la del acreedor de que se le pague su deuda. Se trata de la exigencia de aquel sujeto que permanece oculto en la simple enunciación normadora.

Es así como de la norma puede afirmarse que ella no es una cierta clase de enunciado. Como escribía Quine:

La traducibilidad de una cuestión a términos semánticos no es una indicación de que la cuestión sea lingüística.¹³

7. *Carácter deontológico de lo normativo*

De manera que cuando hablamos de una norma nos referimos a determinadas acciones humanas. Sin embargo, las acciones humanas relevantes para

de son acte en énonçant que l'autre se conduira de telle façon; ce qu'il faut énoncer, c'est que l'autre *doit* se conduire de cette façon. Celui qui ordonne, permet ou habilite, veut; celui à qui le commandement s'adresse ou celui à qui est donnée la permission ou l'habilitation doivent (*sollen*).

"Il faut souligner immédiatement qu'en écrivant ces dernières propositions, on donne au verbe «devoir (*sollen*)» une signification plus large que sa signification habituelle. Dans le langage usuel, c'est seulement au commandement que l'on fait correspondre un «devoir (*Sollen*)»; à la permission, l'on fait correspondre un «avoir le droit de (*Dürfen*)»; à l'habilitation enfin, un «pouvoir (*Können*)». Au contraire, tel qu'on vient de l'employer, ce terme «devoir (*sollen*)» désigne la signification normative de tout acte qui se rapporte en intention à la conduite d'autrui. «Devoir (*sollen*)» comprend donc aussi «avoir le droit (*dürfen*)», et «avoir le pouvoir (*können*)». Car, aussi bien que commander, une norme peut permettre et, en particulier, donner pouvoir. Si celui auquel une certaine conduite est prescrite, ou celui auquel une certaine conduite est permise, ou celui qui est habilité veut demander quel est le fondement de la situation qui en résulte pour lui —celle de sujet d'un devoir, d'une permission ou d'un pouvoir— (il ne s'agit pas de déterminer la cause de l'acte portant prescription, permission ou habilitation!), la seule question qu'il puisse poser est celle-ci: pourquoi dois-je me conduire de telle façon? Une «norme» est la signification d'un acte par lequel une conduite est ou prescrite, ou permise et en particulier habilitée." (KELSEN, Hans: *Théorie Pure du Droit*. Trad. Charles Eisenmann. Dalloz, Paris, 1962, pp. 6-7.)

¹³ QUINE, W. O.: "Acercar de...", *ob. cit.*, p. 44.

la ética no lo son en virtud del *fin* a que se dirigen o que persiguen, sino que lo son *en sí mismas*, no por su "esencia", sino por las características mismas que rodean ese hacer humano. Es cierto que la distinción entre *hacer obligatorio* y *hacer no obligatorio* no la contiene en sí mismo el hacer. Viene dada por un criterio externo al hacer, pero no llega a referirse a aquello que dicho hacer persigue. El criterio es externo, pero *predefinido*. El criterio de la *positividad* es externo al hacer mismo y es otro que el de la finalidad, pero no es un criterio lógico, sino empírico.

No es así *teleológica* la eticidad normativa, sino más bien *deontológica* en el sentido antes esbozado.

JESÚS ESPARZA B.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
MARACAIBO, VENEZUELA