

Entrevista con Lorenzo Peña y Gonzalo

María G. Navarro
Grupo *Theoria cum Praxi*
Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

RESUMEN: Lorenzo Peña y Gonzalo ha desarrollado una lógica, una filosofía jurídica y un pensamiento político de naturaleza claramente neo-leibniziana. La impronta neo-leibniziana caracteriza tanto sus tesis filosóficas como los términos que ha acuñado en sus contribuciones a la teoría del conocimiento, la teodicea, la ontología, la filosofía política, etc., y está presente, sobre todo, en su concepción del Derecho y de la lógica de las situaciones jurídicas. Al hilo de problemas políticos y encrucijadas del presente, esta entrevista nos permite aproximarnos a algunos de los hallazgos intelectuales de su obra.

PALABRAS-CLAVE: Democracia; Derecho natural; Historia del Derecho; bien común; abducción; racionalidad jurídica

ABSTRACT: Lorenzo Peña y Gonzalo has developed a logic, a legal philosophy and a political thought of a deeply neo-Leibnizian nature. The neo-Leibnizian mark characterizes both his philosophical thesis and the terms he has coined in his contributions to the theory of knowledge, theodicy, ontology, political philosophy, etc. Above all, this mark is present in his conception of Law and of the logic of legal situations. Under the light of the political problems and crossroads of the present time, this interview allows for an approach to some of the intellectual findings in his work.

KEYWORDS: Democracy; Natural Law; History of Law; common good; abduction; legal rationality

1) Lorenzo, usted defiende un modelo de *democracia republicana justificativa* como un posible remedio para combatir la corrupción legal y la corrupción legislativa. ¿Podría definirnos este concepto de democracia? Por otra parte, y de acuerdo a su concepción justificativa de democracia republicana, ¿en qué estriba ese posible remedio contra la corrupción?

Defínese el concepto de democracia justificativa como un modelo de sistema político con dos finalidades. Una de ellas es que sea un sistema más democrático que los de la democracia electiva convencional, en los cuales el elector se limita a poder escoger una de las candidaturas legalmente admitidas, sin que absolutamente nada garantice que así se va a legislar ni a gobernar según las preferencias de la población (de hecho está sobradamente comprobado que, muy a menudo, sucede lo contrario en temas cruciales para la vida de la gente). La segunda finalidad es, de algún modo, favorable a la primera mas también, en cierto sentido, de signo opuesto —o, por lo menos, en tensión—. Trátase de que todas las decisiones estén justificadas, o sea motivadas; y en ese «todas» se incluyen las opciones del elector, el cual deja de ser dueño de

optar por esta papeleta o aquella porque sí, como quien escoge para el postre una pera o una manzana sencillamente porque le da la gana.

De esos dos rasgos, el segundo es el principal, porque es el que caracteriza este sistema como un modo racional de gestionar el poder público, en su composición y en sus decisiones. Lo racional estriba en razonar, en suministrar razones; una política racional es aquella en la cual cada decisión tiene una razón suficiente, un porqué. Lo opuesto es el poder arbitrario.

En los albores del liberalismo se presentó al nuevo sistema político que nacía —basado en el reconocimiento de libertades públicas y en un gobierno representativo (aunque entonces no democrático)— como lo opuesto al poder arbitrario. Y, sin duda, el despotismo había sido un poder mucho más arbitrario (se legislaba y gobernaba según el antojo de un monarca omnipotente y, no pocas veces, voluble). Mas la arbitrariedad no ha desaparecido, porque la mera limitación temporal de los mandatos y la simple obligación de los mandatarios de presentarse a reelección no garantizan, en absoluto, que las decisiones que tomen estén razonadas, máxime cuando el propio elector también puede votar según su capricho y sin razón de ningún tipo.

Es, a este respecto, significativo que, en nuestra Constitución gaditana de 1812, el liberalismo se atreviera a definir el sistema naciente como «una monarquía moderada». Hoy sería anatema hablar de democracia moderada. Sin embargo, pienso que es un adjetivo idóneo. Dista de ser ideal el poder arbitrario de la mayoría —aunque, en nuestros sistemas actuales, es sólo el de elegir una u otra de las candidaturas que han llegado hasta pie de urna, o sea, más bien: el arbitrario poder del elector de otorgar a la mayoría resultante del escrutinio un poder igual de arbitrario, sólo que limitado en el tiempo.

Los sistemas convencionales suelen denominarse de «democracia representativa»; a mí me parece más correcto llamarlos de «democracia electiva», pues en rigor no hay representación de ninguna clase (de ahí esa queja tan repetida: «¡Que no nos representan, que no!»).

En esos sistemas la mayor parte de las decisiones legislativas y ejecutivas, cuando vienen motivadas, sólo exhiben una motivación ficticia, un comodín, frases que sirven para un roto y para un descosido. La excepción son las motivaciones jurisdiccionales

—sin que falten entre ellas muchas cuestionables. Cuestionables o no, tales decisiones tienen una estructura con vocación racional, aspirando a que la conclusión (el fallo) se deduzca lógicamente de las premisas (los antecedentes de hecho más los fundamentos de derecho). Por ello, en nuestros sistemas, según mi opinión, el único poder legítimo es el judicial (con todas las críticas que se le puedan hacer).

Normalmente las decisiones del poder legislativo y las del ejecutivo, por más que se disfracen con un ligero velo de pseudo-motivación, son ejercicios voluntaristas. Vivimos bajo el imperio de actos gratuitos (como los que concibió André Gide).

Frente a esos, para mí, defectos de los actuales sistemas, la democracia justificativa implica dos medidas: la primera es implementar un sistema de democracia directa, como la suiza (por lo cual, en ese aspecto, el helvético sería el único de los sistemas políticos actuales que yo tomaría, parcialmente, como modelo); la segunda es exigir que toda decisión sea motivada, incluso el depositar una u otra papeleta de voto.

Accesoriamente el modelo de democracia justificativa que he propuesto contiene un número de otras previsiones, para disminuir el poder de la partitocracia (el dominio de los organizados sobre la masa desorganizada, al paso que los adalides de lo que se llama «democracia deliberativa» o «participativa» van en sentido opuesto, aumentando el poder de los organizados, de los *lobbies* y disminuyendo, correlativamente, el de la mayoría no organizada).

¿Qué quiere decir eso de que todas las decisiones sean motivadas? ¿Todas, todas? Puede haber excepciones. P.ej. el nombramiento de cargos de confianza se entiende que no conviene motivarlo; mas sí la destitución. Y, por otro lado, esa excepción es tolerable mientras el número de tales cargos sea muy reducido, lo estricto indispensable.

Lo más opuesto a mi modelo de democracia justificativa es una crisis ministerial causada por el puro capricho del presidente del gobierno, quien pone y quita ministros porque le place y cuando le place, sin dar explicación alguna, según sus insondables arcanos.

La motivación que han de tener las decisiones será más o menos rigurosa según su característica. Cada ley debería venir encabezada una exposición de motivos que demostrara que hay razones fácticas y jurídicas para concluir la necesidad de la nueva norma, en lugar de un mero preámbulo donde se acumulan banalidades

y lugares comunes, del tenor «las circunstancias presentes aconsejan» y bla-bla-bla). En suma, los actos jurídicos del poder legislativo y los del ejecutivo deberían parecerse a las decisiones de los órganos jurisdiccionales.

En cuanto a las motivaciones del elector, yo me conformaría con muy poquito: simplemente que la papeleta de votación fuera un folio doblado, en cuya mitad izquierda el votante anota los nombres que él elige y en la derecha escribe algún motivo para su elección. No pondría filtro alguno en cuanto al contenido de la motivación. Pienso que ya eso avergonzaría suficientemente a muchos para no votar porque la cara de este candidato les gusta o les deja de gustar, o porque aquél tiene gracia, o meramente porque sí.

También sería sumamente importante exigir a los legisladores que motiven sus votos. Nada de que el diputado vote «sí» o vote «no» a un proyecto de ley sin aducir razón alguna (o aduciendo consideraciones como que así se lo ha mandado su partido o que, como no le han aceptado una adición, vota «no», aunque esté de acuerdo con el texto, o que vota «sí» a algo que no aprueba a cambio de que otros voten «sí» a una propuesta de su propio grupo). Cada diputado tendría que depositar, con su voto (nada de voto secreto en una cámara legislativa), su razón, escrita de su puño y letra: el proyecto de ley es bueno por esto, por esto y por esto, o bien es malo por esto, por esto y por esto.

Pienso que así se despejarían muchas de las opacidades y tinieblas en las que se arroja la corrupción.

2) En su escrito «El lugar de la filosofía jurídica en el conjunto de los estudios filosóficos» explicaba cuáles son las diferencias y los solapamientos existentes entre la función pública y académica de dos figuras: la del filósofo político y la del filósofo jurista. En este interesante trabajo afirmaba que el filósofo político indaga qué es y cómo debería regularse la *polis*. Mientras que el filósofo político deduce el sentido de ese deber de regulación a partir de principios de la filosofía moral, el filósofo del derecho indaga sin embargo en los ordenamientos jurídicos y la praxis jurídica con el propósito de hallar su lógica subyacente e inferir los cánones fundamentales del sistema normativo. Si los filósofos políticos e incluso los politólogos no proponen

en verdad ninguna articulación del sistema de normas con que debería regularse la polis, ¿por qué razón están tan presentes en los medios de comunicación a la hora de dirimir cuestiones esenciales para la convivencia política? ¿No está la sociedad confundida cuando otorga a estos especialistas la responsabilidad de explicar, predecir e incluso aconsejar cuál debe ser la actuación de los poderes públicos?

No digo que el politólogo y el filósofo político no propongan normas. En cierto sentido sí lo hacen. Tomemos el ejemplo del más célebre filósofo político del siglo XX, John Rawls, con su doble principio de preeminencia absoluta de la libertad y de, con sumisión a tal preeminencia, prohibir aquellas desigualdades que no beneficien a los más desfavorecidos. En cierto sentido son normas, o quizá metanormas. Se llega a ellas con ciertos razonamientos, p.ej. a partir de axiomas de la razón práctica o bien de consideraciones sobre la naturaleza de la sociedad. Pero esas metanormas no pueden servir en absoluto como contenidos preceptuales de un ordenamiento normativo, sino a lo sumo como guías para buscar o conjeturar sistemas de normas. Ninguna constitución podría, p.ej., estampar como artículos esos dos principios de Rawls, en virtud de su propia enunciación meramente orientativa.

Por el contrario, a aquel filósofo del derecho que profese un Derecho Natural sí le es dable llegar, por un método abductivo, a formular unos principios que pueden llegar a ser genuinos contenidos de un sistema normativo. V.g., tomemos los dos principios de la obligatoriedad de que todas leyes tiendan al objetivo del bien común y de que ninguna decisión de un decisor público carezca de suficiente razón nomológica. Son dos principios que podrían y deberían figurar en todas las constituciones.

El desmesurado protagonismo de los filósofos políticos en los medios de comunicación y en la opinión pública lo ha motivado el descrédito del Derecho Natural, que se ve como trasnochado. Al filósofo jurídico sólo le resulta posible hacer aportaciones con mordiente y relevancia para la conciencia pública si, en sus indagaciones, ha llegado a descubrir los grandes principios del Derecho que éste contiene —explícita o implícitamente— y que deben articularse, reconocerse y respetarse. Si no, lo que le queda es decir cómo están funcionando de hecho las instituciones jurídicas, cuáles son sus fuentes, cómo se articulan entre sí, cómo se

dirimen y resuelven los conflictos; o sea contar el Derecho que es, no el que debe ser. Pero de eso ya se ocupan otros juristas, en particular los dedicados al Derecho Constitucional. El filósofo del Derecho, al abrazar el positivismo jurídico, ha cavado su propia tumba.

Pienso que las expectativas del público ilustrado con respecto a los filósofos políticos van a venir defraudadas, porque de sus conclusiones —todas ellas opinables— no se sigue ningún principio sólido legible ni, por lo tanto, contenido alguno que el legislador pudiera y debiera incorporar a sus preceptos. Sin embargo, los filósofos jurídicos no conseguirán que se les escuche mientras sigan aferrados al positivismo, pues éste es estéril.

3) Lorenzo, en numerosos pasajes de su obra define el Derecho como un sistema de normas vigentes en una sociedad humana que rigen el comportamiento de los individuos y grupos que integran una sociedad erigida en cuerpo político independiente. ¿Podría explicarnos aquí qué entiende por «cuerpo político independiente»? ¿Qué papel tiene ese cuerpo político en el modelo de democracia republicana justificativa que ya defendió en su importante obra *Estudios republicanos: Contribución a la filosofía política y jurídica*?

Por «cuerpo político independiente» entiendo lo mismo que entendía Bentham (aunque él no usaba el adjetivo «independiente»). En general fue una expresión muy frecuente en la filosofía política anglosajona de la Ilustración, la de «*body politic*», o sea una comunidad de seres humanos establecidos secularmente en un territorio y que, como resultado de las vicisitudes históricas, se rige soberanamente, o sea: no está sometida a ninguna autoridad, no recibe órdenes.

Es cierto que eso plantea un problema con el Derecho público internacional, pues, con arreglo a éste, el cuerpo político independiente no lo es del todo, sino que tiene que acatar normas internacionales. En este terreno hay dos escuelas: la monista y la dualista. La primera entiende que las normas del Derecho internacional y las internas forman un solo sistema jurídico unitario y que, por lo tanto, la norma interna tiene que ser conforme a la internacional. Yo sigo al dualismo (hoy en retroceso, lo confieso), según el cual se trata de dos sistemas normativos diversos. Aunque, según

el Derecho internacional, un cuerpo político, o sea un Estado, esté sujeto a unas obligaciones, resulta jurídicamente posible que, en el orden jurídico-constitucional interno, tales obligaciones sean nulas o estén subordinadas a otras —p.ej. a que los poderes públicos cumplan su cometido para el bien común nacional.

Matizaré lo que acabo de decir. También considero «cuerpo político independiente» a uno que todavía no lo sea pero que merecería serlo en virtud de principios jurídicos superiores; v.g. los pueblos coloniales cuando vivían bajo el dominio de los imperios de ultramar.

Mi concepción no excluye la fusión voluntaria de varios cuerpos políticos para formar uno unitario, como en el siglo XIX los hechos de la unidad italiana y de la unidad alemana (aunque tal versión es un poco de color de rosa). Ahora bien, tal fusión es legítima únicamente si se cumplen varios requisitos; uno de ellos —necesario, no suficiente— es que sea la voluntad de la mayoría de la población de cada unidad fusionada; hace falta, además, que tal aspiración tenga hondas raíces históricas, culturales, de idiosincrasia colectiva y corresponda a una conciencia pública de formar un cuerpo unitario al que sólo han dividido los accidentes de la historia. (Eso me hace ser tan escéptico con respecto a las integraciones continentales, meramente basadas en que se puede viajar de un lugar a otro con los pies secos, como si ésa fuera una razón históricamente válida o políticamente legítima.)

La importancia del cuerpo político independiente estriba en que es la única unidad popular de soberanía y, por lo mismo, aquella en que resulta posible establecer una democracia —la justificativa u otra. No tiene sentido alguno una democracia supranacional o transnacional ni nada por el estilo, mientras no exista un *demos* común, o sea mientras no se haya producido una fusión de los cuerpos políticos.

En el momento actual hay un espejismo con la democracia pan europea, que ni existe ni puede existir, pues —como bien lo ha dicho el Tribunal constitucional alemán de Karlsruhe— no existe un pueblo europeo ni nadie lo cree ni lo siente. Podrán ser mejores o peores las instituciones de esa entidad «de integración continental» —las cuales, jurídicamente, están en la esfera del Derecho internacional; pero democráticas no pueden ser.

4) Siempre ha insistido en lo importante que es para todo filósofo del derecho a conocer los estudios histórico-jurídicos. En su escrito «La renovación de los estudios histórico-jurídicos en España en el primer tercio del siglo XX» recordaba una iniciativa realmente interesante: el «museo-laboratorio jurídico.» Esta fue una idea fascinante concebida por el historiador del Derecho Rafael Ureña en 1922, y de la que he tenido noticia gracias a usted. ¿Cree que el proyecto de un laboratorio jurídico tiene sentido a día de hoy? ¿Podría servir un laboratorio así para investigar, divulgar y/o profundizar en nuestra historia y cultura jurídicas?

Rafael Ureña tomó su idea del Museo Pedagógico creado en 1882 bajo los auspicios de la Institución Libre de Enseñanza, a la cual estuvo ligado —aunque siguió su propio itinerario. Para aquellos tiempos era importantísimo darle un vuelco a la docencia enseñando también con objetos e imágenes y no sólo mediante contenidos lingüísticamente enunciables transmitidos por las clases del profesor o por los libros de texto. Ignoro con qué objetos se pudo resultar en el museo-laboratorio jurídico creado por Ureña ni si aquella iniciativa tuvo prolongación (me temo que no).

Me pregunto si hoy sería útil y necesaria una entidad así, porque disponemos de internet. Desde luego hay que saber usarlo. Se podría hacer un museo virtual, con enlaces idóneos.

Ureña era un medievista, especializado en la historia del derecho de la España medieval. Percatábase —me imagino— de que un alumno no tendrá la misma vivencia si sólo aprende del Fuero de Burgos lo que le cuente, en su clase magistral, el profesor que si también puede ver una reproducción del texto original junto con un mapa histórico de la propagación de tales fueros. Pensando en las técnicas de entonces (decenios antes de la fotocopiadora) me interrogo sobre cuáles elementos, gráficos u otros, podía Ureña poner a disposición de sus alumnos, pero parece que su creación fue un éxito.

Hoy, bien orientados, podemos ver muchos de esos contenidos (e interactuar con algunos de ellos) en las pantallas de las computadoras. Reconozco que no es del todo igual. Me refiero a la vivencia del alumno porque no se aprecia del mismo modo la historia de las instituciones jurídicas con un mero conocimiento libresco que con ese saber reforzado por la percepción sensorial.

El cine histórico o pseudohistórico puede ser muy deformante, pero, pese a esas deformaciones, nos hace vivir la historia de otra manera; y, dentro de la historia, está también la de las instituciones jurídicas. Seguramente un documental sobre Pompeya ayuda a apropiarse la asignatura —aparentemente árida o inactual— del Derecho romano.

5) Usted suele recordarnos lo importante que es disponer de criterios para poder enjuiciar nuestro sistema jurídico, ¿qué valores considera más importantes a día de hoy para poder realizar esos análisis? ¿Por qué es importante descubrir la racionalidad de dicho sistema de normas?

El valor más importante es el bien común, el deber de contribuir al mismo y el derecho de participar en el mismo. En segundo lugar, el valor de la racionalidad, del porqué. El bien común es el valor supremo de cualquier sociedad, buena o mala, humana u otra. Los miembros de la sociedad están juntos para un solo fin: su bien común. (Éste será de una u otra índole y vendrá realizado de uno u otro modo según de qué sociedad se trate.)

El bien común de una sociedad humana ¿en qué se cifra? En las cosas, cualidades y relaciones que son buenas para los seres humanos que componen esa sociedad: en su hermandad, en la racionalidad, en la prosperidad compartida, en la libertad, en la cultura. Son facetas del bien común o valores derivados del mismo, pero que a menudo entran en conflicto unos con otros: conflictos frecuentemente irreducibles —unas veces, por ser inconmensurables esos valores; otras veces, porque faltan razones decisivas de prevalencia de uno de los valores. (No es que no haya razones para optar; el problema es que puede haberlas para optar por lo uno y otras para optar por lo otro.)

El valor de la racionalidad viene de la propia naturaleza humana. No es que seamos los únicos animales racionales, pero es seguro que hemos conseguido lo que hemos logrado gracias a la razón de que nos ha dotado la Madre Naturaleza; y que nuestros fracasos, nuestros desvaríos, nuestras guerras, nuestras tiranías son siempre producto de la sinrazón. Hasta la ambición es irracional cuando socava reglas de armonía social, que son aquellas que dicta la razón.

En la medida en que un sistema de normas es irracional, no es sistema. Es la racionalidad lo que le confiere sistematicidad (en tanto en cuanto la tenga, pues hay grados).

6) En sus escritos autobiográficos, se puede aprender una infinidad de cosas acerca de la historia reciente de España, y es asombroso y admirable reconocer, a la par, la evolución de su pensamiento como filósofo político y jurídico. Me pregunto en qué sentido la cultura jurídica de una sociedad puede influir sobre su cultura democrática; y si tal vez es una asignatura pendiente en nuestro país profundizar en dicha relación.

Sin duda existe la necesidad de una cultura jurídica, pero tal vez habría que empezar señalando la de una cultura histórica.

No sé cómo ni cuánto se enseña hoy la historia, ni la de España ni la del mundo. Me temo que poquísimo. Cuando yo inicié mis estudios universitarios en la primera mitad de los sesenta, existía la licenciatura de filosofía y letras, con especialidades: dos años comunes y tres de especialidad. Eso fue lo que me permitió un viraje (y evidentemente no fui el único en empezar la carrera orientado hacia una especialidad y luego optar por otra). Al comienzo pensaba estudiar filología clásica. Aprendíamos muchas cosas —entre ellas historia— a lo largo de esos dos años comunes (entonces infinitamente mejores que los tres de especialidad, deplorables y pésimos en la sección de «filosofía pura»). Creo que son útiles para el filósofo.

Cuando Bertrand Russell (un analítico si los hay) escribe su *Historia de la filosofía occidental*, señala que no se entiende a los filósofos sin su trasfondo histórico-social. Discutir los problemas de Platón o de Avicena es una cosa y está bien, al margen del contexto, del suyo o del nuestro. Pero entender a Platón, darse cuenta de cómo y por qué surgió su pensamiento, requiere un conocimiento histórico. El cual, de paso, ayuda también a repensar los problemas.

Yo pertenezco a la filosofía analítica; los analíticos hemos tendido a subestimar y descartar la historia. Strawson, en su interesante obra *Individuals*, quiere discutir las tesis de Leibniz; pero toma la precaución de decir que no discute lo que dijo o dejó de decir un señor que se llamaba «Leibniz», sino uno de tal nombre, sea real o

ficticio, al que, por consiguiente, puede atribuir los puntos de vista que él examina sin temor a que se le reproche reflejar infielmente la doctrina leibniziana. Es un astuto procedimiento y no está mal.

Pero, como filósofos, sabemos que eso no basta. Nuestros críticos nos interpelan. Por algo tiene Strawson que traer a colación a Leibniz, aunque sea un Leibniz transpuesto al plano imaginario. Más allá de ese recurso, no podemos dejar de leer —y tratar de entender— a Aristóteles y a Séneca, a Abelardo y Duns Escoto, a Spinoza y Locke, a Kant y a Hegel. Imposible entenderlos sin conocerlos, sin comprender la vida de las sociedades donde crecieron y profesaron sus ideas.

Lamentablemente hoy no es así. El estudiante de la filosofía empieza el primer año de licenciatura (o ahora «de grado») con materias filosóficas a palo seco; siendo poco lo que en el bachillerato aprendió de historia, ese poco será todo lo que sepa (salvo por autodidactismo).

Me parece muy endeble una Tesis sobre Hobbes sin conocer la historia inglesa del siglo XVII.

Si el conocimiento histórico es escaso, es escasísimo el de la historia de las instituciones político-jurídicas. Efectivamente no puede haber cultura democrática sin cultura del *demos*, del propio *demos*. Esa cultura exige, no sólo saber quiénes reinaron o qué relaciones de producción tenían vigencia en tal época de nuestro pasado más o menos reciente, sino también qué normas regían la vida, qué instituciones políticas y jurídicas organizaban el quehacer colectivo de ese *demos* hace diez, cien y quinientos años; cómo se fue pasando de instituciones pasadas a las instituciones presentes, cuál es la génesis de éstas, en lo axiológico y en lo socio-práctico. Sin pasado no hay futuro ni, por lo tanto, presente, pues el presente es un futuro que ya está pasando y que es, por ello, hasta cierto punto pasado.

Sólo tiene planes de vida un ser consciente que posea un recuerdo de su vida anterior; y eso vale no sólo para los individuos, sino también para un colectivo, para un *demos*.

Junto con ese conocimiento de la historia, en general —y, sobre todo, de la historia de las instituciones patrias—, es menester saber cuáles son éstas en el momento en qué vivimos. Unos párrafos más atrás he hecho un elogio a la vieja carrera de

filosofía y letras con sus dos años comunes. Pero una fortísima crítica que le haría es que no contenía nada sobre el ordenamiento jurídico. Ni tampoco en mi formación previa, en el bachillerato, existía materia alguna sobre rudimentos del Derecho.

No se puede ser ciudadano de ninguna sociedad (democrática o no democrática) sin tener saber cuáles son las instituciones y las relaciones jurídicas existentes en nuestra sociedad, qué valores presiden el ordenamiento normativo, cuáles son los deberes y derechos esenciales de cada individuo y cada colectivo, cómo se inserta ese tejido de derechos y deberes en el transfondo de las relaciones internacionales (pues vivimos en un mundo globalizado). Es un conocimiento objetivo, de contenidos, que no tiene nada que ver con una educación en valores, formación de conciencias, inculcación de sentimientos; nada que ver con la exhortación, con la prédica. Necesitamos ciudadanos jurídicamente cultos, que sepan, p.ej., que tienen un deber de socorro ante desgracias ajenas y un deber de denuncia de determinados delitos y que entiendan la armazón del ordenamiento, su sentido, su evolución. Creo que eso es mucho más eficaz para aprender a apreciar el Derecho y a respetarlo que la homilía cívica.

7) La noción de bien común es constante en su concepción filosófico-jurídica y también parece plasmarse en el análisis del tipo de razonamiento abductivo que aprecia en sede judicial. En su apasionante ensayo «Razonamiento abductivo y método axiomático en la lógica deóntica», afirmaba que los vicios argumentativos, el argumentar falaz, incluso aunque se repitiera en mil sentencias, lo cierto es que las produciría tales distorsiones en el funcionamiento del sistema jurídico, con daño para el bien común, que no pasarían desapercibidas siempre. ¿Cómo concibe aquí, en este contexto, ese bien común? ¿Es la conciencia de ese daño justificativo y heurístico, por así decir, lo que podría llevar al ser humano a razonar abductivamente?

Razonar abductivamente es un método usual en todas las ciencias, desde las comúnmente consideradas empíricas hasta las deductivas, o sea las lógico-matemáticas. La abducción es un procedimiento lógico, en cierta manera parecido a la inducción y en cierto modo inverso de la deducción. Abducir es extraer premisas de conclusiones —podríamos verlo así—; lo cual, si no se somete a estrictos

constreñimientos, sería absurdo: «si A, entonces B; ahora bien, A; por consiguiente, B». Tal regla es un disparate (jocosamente llamada en inglés «*modus morons*»). Sin embargo es el método con el cual Peano axiomatiza la aritmética, Zermelo la teoría de conjuntos y Einstein la teoría de la relatividad.

Sólo que, para que valga, es menester ajustarse a requisitos muy fuertes; y aun así no nos brinda certeza absoluta, sino sólo un grado mayor o menor de verosimilitud.

El método abductivo se cifra en el principio de inferencia a la mejor explicación —rechazado por epistemólogos como Bas van Fraassen y Larry Laudan—. ¿Cómo justificarlo? ¿Inductivamente porque ha funcionado? ¿Deductivamente, a partir de qué premisas?

A mi juicio, se trata de un postulado regulativo de la razón. Puede que la razón no valga, pero sin duda podemos montar un argumento transcendental (no sé si convincente, pero al menos muy persuasivo) contra cualquier argumento en contra de la razón. Mas si aceptamos la razón (y ¿qué hacer sin ella?) necesitamos un optimismo de la razón. La razón nos lleva por buen camino porque es válida; es un caso concreto de inferencia a la mejor explicación. ¿Vale ese caso concreto sin que valga en general el principio de inferencia a la mejor explicación? ¿Es racional tal hipótesis?

Ahora bien, ese optimismo de la razón ¿se funda en algo o lo postulamos gratuitamente —o quizá a lo Kant como una exigencia *a priori* del yo transcendental? Confieso mi escasa simpatía con ese idealismo transcendental. Prefiero acudir a algo como una armonía preestablecida leibniziana: vale la inferencia a la mejor explicación porque el mundo es así, es tal que en él es verdadera la mejor explicación. Por eso tenemos éxito razonando así.

Ahí vemos que el postulado del bien común, aunque es específico del ámbito nomológico, guarda una estrecha afinidad con el principio general de abducción. Que los sistemas normativos estén funcionalmente orientados al bien común es un postulado concorde con ese principio general de armonía preestablecida, igual que el de que la ciencia y el arte médicas estén funcionalmente orientadas a preservar o aumentar la salud. Por pura inducción no podemos afirmar ni lo uno ni lo otro. Hasta los años 20 del siglo XX los médicos causaban más daño que beneficio a la salud. Pero el criterio de la investigación médica es el de elaborar teorías que sirvan para mejorar la salud.

8) Lorenzo, frente al liberalismo y al comunitarismo, que usted prefiere denominar ciudadanía, ha defendido un republicanismo basado en la tradición de las constituciones republicanas francesas. De acuerdo a dicho ideal republicano, la colectividad organizada puede llegar a profesar unos valores de bien común y de solidaridad con los que orientar la política legislativa y un derecho de todos a beneficiarnos de ese bien común al cual uno también tendría la obligación de contribuir. ¿Podría explicarnos cómo concibe esa obligación o serie de obligaciones encaminadas a la creación conjunta del bien común?

Aunque ciertamente he aducido la tradición republicana latina y, en concreto, la francesa (por oposición al mal llamado «republicanismo» anglosajón, que a estas alturas sigue tomando como modelos la revolución puritana del siglo XVII y el movimiento independentista norteamericano de la centuria siguiente), de todos los modelos existentes, el único que, en algunos aspectos, se acerca un poco, a mi visión republicana es el helvético —según ya lo he apuntado más arriba. Me refiero, claro, a su democracia directa, pero también al gobierno por consenso, no por mayoría. Me extraña que un modelo tan sólido, tan eficaz y que, donde existe, goza de una aquiescencia unánime no sea estudiado como posible alternativa cuando se ven los fracasos de otros modelos.

La obligación de contribuir al bien común es sencillamente la de ser un miembro activo y leal de la sociedad.

En la nueva constitución de la República del Ecuador se ha constitucionalizado un valor tomado de la tradición y de la lengua quichuas, el *sumac causay*, o *buen vivir*, que es dual: derechos y deberes; derechos de vivir bien —según las posibilidades de la sociedad en que uno vive— y deber de contribuir al bien de la sociedad, empezando por no ser ocioso, no ser embustero, no ser un gorrón, no ser desleal. En mi artículo coautorado con Marcelo Vásconez sobre ese texto constitucional se anotó que hubiera sido conveniente que el legislador fuera más explícito. Correlativamente a los derechos fundamentales del individuo están sus deberes fundamentales, y yo diría que el primero es la lealtad.

Cada uno de nosotros es un átomo de la sociedad, pero raras veces, o ninguna, un átomo suelto; generalmente formamos parte de moléculas, como nuestra pareja,

nuestra familia, nuestro círculo de amigos, nuestro entorno profesional. Contribuir al bien común empieza por contribuir al bien de esas moléculas; una contribución que yo cifraría en la palabra «lealtad»: ser un buen padre, un buen esposo, un buen amigo, un buen colega, un buen vecino, un buen cliente, un buen profesional, un buen socio —de aquellas asociaciones, cooperativas o cualesquiera otras, a las que voluntariamente pertenezcamos—; porque el bien de esas unidades redundan en el bien colectivo de la sociedad en su conjunto. No puede ser buena o feliz una sociedad cuyas familias son desgraciadas, donde masivamente prevalecen en su seno el desgarramiento, la hostilidad y la frustración. Una sociedad en la cual estuvieran todos contra todos sería infernal. No habría bien común que compartir sino mal común.

Junto a ese deber de lealtad, está el deber de actividad, que también podríamos ver como una obligación de solidaridad. A la sociedad le debemos lo que somos. Está claro que, por excelente que sea el patrimonio genético con el que uno venga al mundo, aunque sea un superdotado nato, jamás se elevaría a una existencia humana más que criado en una cultura, en una sociedad, gracias a padres o tutores, a maestros, a compañeros; de las generaciones presentes y de las que precedieron, pues se engarzan las unas con las otras sin ruptura de continuidad. Un principio de reciprocidad nos impone un *dar a cambio*. Dar a cambio ¿qué? Dar a cambio nuestra aportación. ¿Cómo? Por un lado cumpliendo las obligaciones legales, como la de pagar los tributos jurídicamente exigidos. Este principio no está añadiendo un deber más, pero está brindando un fundamento a tal deber.

Mas la obligación de ser un miembro activo de la sociedad no puede limitarse a ese mínimo. Implica también la de trabajar; trabajar por el propio bien, y por el de los suyos, pero así se trabaja objetivamente para el bien general de la población.

Trabajar ¿cómo? Depende, claro, de las posibilidades y de las oportunidades que nos brinden así como de nuestras capacidades y aptitudes. Nadie está obligado a lo imposible (salvo que sea por su propia culpa).

El trabajo no es sólo el remunerado. Hasta hace una generación o así la mayoría de las mujeres se desempeñaban como amas de casa, con un trabajo enorme, que era su aportación al bienestar social (una contribución desproporcionadamente grande para el reconocimiento que recibía). Lo opuesto a esa obligación es el parasitismo,

la ociosidad. (Ya sé que hay quienes están condenados a ella por la propia sociedad, que no les brinda posibilidad de desempeñar ninguna actividad socialmente útil.)

Pero el trabajo, siendo lo más importante en ese deber de actividad social, no lo agota. Yo agregaría un componente más: contribuir a la vida social. ¿De qué modo? ¿Cuánto? No creo que haya ninguna receta precisa. Depende de las circunstancias de cada uno, de las vicisitudes de su vida, de las contingencias de su entorno. Unos pueden hacerlo en su círculo parroquial. Otros en una ONG de acogida de inmigrantes. Otros haciendo aportaciones interesantes a los debates públicos —aunque estén equivocadas, siempre que sean honestas y sinceras—. Otros en su sindicato. Unos dispondrán de más tiempo, más energías, más ganas, más conocimientos, mejor preparación o más ocasiones.

No enumero, en cambio, un deber en el que muchos otros creen y yo no: el deber de votar. Al revés, creo que hay un deber de no votar salvo cuando uno tiene buenas razones, bien meditadas, sólidamente argumentadas, maduras, serias, para votar en un sentido. Votar por las buenas, escogiendo al buen tuntún o por motivos fútiles introduce un elemento de arbitrariedad. Puede parecer inocuo que alguien actúe así de arbitrariamente cuando su voto no es más que uno entre varios millones de votantes; pero se trata de ejercer un poder público —no una opción privada como la de irse de vacaciones a las Rías Bajas o a Torrevieja—. Millones de opciones arbitrarias producen el ejercicio de una democracia arbitraria, el poder despótico de la mayoría.

Lo óptimo es enemigo de lo bueno. No hay optimalidad alguna; por mucho que hagamos, podríamos hacer más. Conformémonos con hacer algo y quizá un poquito más que meramente algo; tal vez imponiéndonos pequeñas tareas de incremento marginal de nuestra actividad social —a salvo de un deber para con nosotros mismos, que nos lleva a no traicionar ni nuestras convicciones ni nuestras opciones básicas ni nuestra manera de ser.

Me doy cuenta de que es engañosa la dicotomía que —para fines de mera ordenación de ideas— me he permitido trazar entre los deberes de lealtad y de actividad. Podría dar la impresión de que son conjuntos disjuntos y —lo que es peor— que los deberes de lealtad son meramente negativos o pasivos. Está claro que no es así. ¿Cómo se va a ser buen padre, buen esposo, buen amigo, buen hijo, buen socio, buen vecino

si uno se limita a no perjudicar? Muy especialmente los deberes de lealtad conyugal, paterna y filial son deberes de hacer más aún que deberes de no hacer. Y lo mismo en las demás relaciones. El único propósito de la dicotomía es distinguir: (1) obligaciones de contribución indirecta al bien común a través de deberes para con microsociedades —que son como moléculas de la gran sociedad, del cuerpo político—; y (2) deberes de participación activa en ese cuerpo político. Mas no existe frontera alguna, pues ya he dicho que, p.ej., la obligación de contribuir a la prosperidad social mediante el trabajo puede realizarse —y se realiza, cuando las vicisitudes de la vida llevan a tal situación— mediante la realización de tareas domésticas.

Por último quiero aclarar que en absoluto preconizo la heroicidad, el sacrificio, la abnegación. Se trataría de hábitos moralmente loables, pero que van más allá del deber de contribuir al bien común.