

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. III N° 1

Roberto Torretti: Tres filósofos de la geometría

Mario A. Presas: Heidegger y la fenomenología

E. Garzón Valdés: Algunos modelos de validez normativa

V. Rohden: Liberdade e razão no âmbito da *Crítica da razão pura*

E. García Belsunce: Comentario a Rohden

V. Rohden: Resposta as objeções de García Belsunce

J. A. Díaz A.: Hegel y el fin de la ética

D. Cruz Vélez: Respuesta a J. A. Díaz A.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. III - N° 1 - MARZO 1977

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia Ezequiel de Olaso
Mario A. Presas Eduardo A. Rabossi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) José A. Nuño (Venezuela)
Alejandro Rossi (México) Roberto Torretti (Chile - Pto. Rico)
Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:
Individuos \$ 1.500.—
Instituciones \$ 2.000.—
De apoyo \$ 4.500.—

Exterior:
Individuos U\$S 11.—
Instituciones U\$S 15.—

Por vía aérea, recargo de U\$S 3.—

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.
Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Cangallo 1479, 4º piso. Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1977

Volumen III

Nº 1

SUMARIO

ARTICULOS

	Pág.
Roberto Torretti: Tres filósofos de la geometría	3
Mario A. Presas: Heidegger y la fenomenología	23
Ernesto Garzón Valdés: Algunos modelos de validez normativa	41
Valério Rohden: Uma interpretação da relação entre liberdade e razão no âmbito da Crítica da razão pura	69

DISCUSION

Eduardo García Belsunce: Comentario a Rohden	79
Valério Rohden: Resposta às objeções de García Belsunce	82
Jorge A. Díaz A.: Hegel y el problema del fin de la ética	84
Danilo Cruz Vélez: Respuesta a Jorge A. Díaz A.	87

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Mario A. Presas)	93
J. J. Amurrio González: El positivismo en Guatemala (J. C. Torchia Estrada)	98
C. Alchourron y E. Bulygin: Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales (Ricardo A. Caracciolo)	100
Ludwig Landgrebe: Fenomenología e Historia (María Julia Bertomeu)	103
Manuel Cabada: El humanismo premarxista de L. Feuerbach (Alberto Orlandi)	104
Milton Charles Nahm (edit.): Readings in Philosophy of Art and Aesthetics (Alberto Guillermo Ranea)	106
Peter Kampits: Gabriel Marcel's Philosophie der zweiten Person (Mario A. Presas)	107
Fernando Salmerón: La filosofía y las actitudes morales (Joao Paulo Monteiro)	108

CRONICA

112

COLABORADORES

ROBERTO TORRETTI (1930). Doctor en filosofía (Santiago de Chile). Actualmente catedrático de filosofía de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Es autor de los siguientes libros: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago, 1967); *Filosofía de la naturaleza* (Santiago, 1971), y, en colaboración con Luis O. Gómez, *Problemas de la Filosofía: Textos filosóficos clásicos y contemporáneos* (Río Piedras, 1975). Dirección: El Escorial 14 B - Hato Rey - Puerto Rico 00917.

ERNESTO GARZON VALDES (1927). Doctor en jurisprudencia. Ha sido profesor en las universidades de Córdoba, La Plata, Buenos Aires, el Salvador y Münster (RFA). Es profesor de las universidades de Colonia y Bonn (RFA). Autor de *Derecho y "Naturaleza de las cosas"* (2 vol., Córdoba, 1970) y de trabajos sobre temas de filosofía jurídica y social. Dirección: 53 Bonn - Bad Godesberg - Goethestr. 57. H - 5, BDR (República Federal Alemana).

MARIO A. PRESAS. Cf. RLF II, 2 (julio 1976).

VALERIO ROHDEN (1937). Libre docente en filosofía de la Universidad Federal de Río Grande do Sul (UFRGS) donde enseña desde 1964. Ha publicado el libro *Benedetto Croce* (en colaboración), 1966, y diversos artículos en *Revista Brasileira de Filosofia*, *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* de la UFRGS, etc. Se halla en vías de publicación su tesis *Interesse da Razão e Liberdade. Um Ensaio sobre os Fundamentos Práticos da Filosofia de Kant*. Dirección: Rua Guararapes, 326. Porto Alegre. RS. Brasil.

EDUARDO GARCIA BELSUNCE (1930). Fue profesor adjunto del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1967-1973). Es miembro fundador y actualmente ocupa el cargo de Director del Departamento de Historia de la Filosofía del CIF. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, Cangallo 1479, 1037 Buenos Aires, Argentina.

JORGE A. DIAZ A. (1937). Doctor en filosofía (Université Catholique de Louvain, Bélgica). Profesor en la Universidad Católica Andrés Bello y en la Universidad Simón Bolívar, de Caracas. Dirección: Universidad Simón Bolívar. Depto. Ciencias Sociales. Apartado Postal 5354. Caracas. Venezuela.

DANILO CRUZ VELEZ. Cf. RLF I, 1 (marzo 1975). Nueva dirección: Calle 83 N° 5-57, Apto. 501, Bogotá, Colombia.

TRES FILOSOFOS DE LA GEOMETRIA

Roberto Torretti

El presente artículo * se propone traer a la memoria a tres filósofos menores, pero bastante originales en su campo, que han caído casi enteramente en el olvido. Que Friedrich Ueberweg —el mismo de la conocida historia de la filosofía— anticipó la idea modular del pensamiento geométrico de Helmholtz fue observado ya por Killing¹ pero nadie parece haberlo recordado después. Los méritos de Auguste Caclinon fueron señalados hace quince años por Hans Freudenthal² y de entonces acá suelen citarlo los autores mejor informados³ pero su nombre brilla todavía por su ausencia en la voluminosa reedición reciente del libro de Grünbaum⁴, aunque éste, con mejor derecho que Riemann, podría reclamarlo como su antepasado intelectual. En cuanto a Joseph Delboeuf, resulta quizás demasiado dicharachero y poco riguroso para caerle a nadie en gracia en los tiempos que corren, pero algunas de sus ocurrencias merecen ser más conocidas.

1. Ueberweg

Los principios de la geometría, científicamente expuestos, de Friedrich Ueberweg (1826-1871), escrito en 1848 y publicado en 1851, adopta una posición similar a la de Mill respecto de la naturaleza y los fundamentos de la geometría⁵. Ueberweg comprendió, sin embargo, que los axiomas y postulados de Euclides no son empíricamente evidentes, de modo que la posición empirista al respecto tiene que hacerse persuasiva mediante la sustitución de los mismos por otros principios, realmente obvios, a partir de los cuales puedan inferirse los primeros. Los hechos

* Fue redactado mientras disfrutaba de una beca otorgada por la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, a la que aprovecho para agradecerle en esta oportunidad. Las páginas siguientes provienen de un libro en preparación sobre la filosofía de la geometría desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días.

¹ Killings, EGG, vol. II, p. 207. (Las abreviaturas usadas en las notas, se descifran en la lista de referencias).

² J. D. North, MU, p. 113 n. 11; B. Kanitscheider, GW, p. 168; GPK, p. 103.

³ Freudenthal, (1960), pp. 21-23. Véase asimismo Robertson (1949), p. 322.

⁴ Grünbaum, PPST.

⁵ Friedrich Ueberweg, *Die Prinzipien der Geometrie, wissenschaftlich dargestellt*, publicado en Jahn's Archiv für Philologie und Pädagogik en 1851; reimpresso en Moritz Brasch, *Die Welt - und Lebensanschauung Friedrich Ueberwegs*, pp. 206-307. Cito esta última edición como Ueberweg, PG.

empíricos que Ueberweg propone para fundamentar la geometría anticipan, con claridad, los axiomas de la geometría propuestos por Helmholtz en 1866.

Ueberweg explicó el propósito de su obra en dos introducciones⁶. La primera, escrita cuando su autor era muy joven, es mucho más conciliadora respecto de la filosofía apriorística de la geometría que prevalecía en Alemania en esa época. Ueberweg señala, sin embargo, que antes de instituir una deducción apriorística de los principios de la geometría a partir de la esencia del espacio, hay que derivar esos principios de una intuición empírica (*Anschauung*), concreta, porque aun cuando el espacio sea *a priori*, nunca aprehendemos la intuición pura de espacio a menos que logremos aislarla de la totalidad de la percepción empírica. Tampoco tenemos en nuestra conciencia los conceptos, axiomas y postulados fundamentales de la geometría, menos aún que el espacio mismo, antes de elaborarlos, a partir de la experiencia, mediante la abstracción y la idealización⁷. La segunda introducción es más resueltamente polémica. El principal blanco de su ataque es el apriorismo de Kant. Ueberweg acepta la afirmación de Kant de que la geometría es una ciencia apodíctica, pero no ve por qué esto ha de implicar que el espacio se conoce *a priori*. En primer lugar, Kant ha fracasado en mostrar cómo es que la naturaleza *a priori* del espacio podría asegurar la validez de los principios de la geometría: Kant alega que ese es el caso, pero no deriva dichos principios de esa naturaleza⁸. En segundo lugar, Kant no ha probado que no puede haber una ciencia apodíctica relativa a un objeto empírico⁹. Kant sólo conoce el dilema *empírico* o *a priori*, pero existe una tercera alternativa, a saber, "la elaboración racional con arreglo a normas lógicas de lo empíricamente dado, pero sin componentes *a priori* del conocimiento"¹⁰. En realidad, la certidumbre apodíctica pertenece al sistema de la geometría, no a sus diferentes principios considerados separadamente. Estos últimos poseen mera certidumbre asertórica, es decir, fáctica. Kant no vio que los teoremas derivados a partir de los principios, aunque están apoyados por éstos, también sirven para fortalecerlos. Este, sin embargo, es un rasgo común de todas las ciencias construidas por deducción a partir de premisas hipotéticas: "la concordancia de todas las consecuencias entre sí y, en la medida en que cabe una comparación, también con la experiencia, confirma los supuestos y les confiere una certeza creciente, que se torna absoluta si se logra probar que lo efectivamente dado *sólo* puede explicarse a partir de estas premisas"¹¹. Esta concepción epistemológica, de tonalidades modernas, ya

⁶ La primera, que fue publicada con el ensayo en 1851, aparece en Ueberweg, PG, pp. 263-269. La segunda, escrita para la traducción francesa de Delboeuf de 1860 (impresa como apéndice a PPG de Delboeuf), es reproducida, en alemán, en Brasch, l. c., pp. 308-316.

⁷ Ueberweg, PG, pp. 266 y sgts.

⁸ Proporcionar tal derivación será uno de los principales objetivos del *Essay on the Foundations of Geometry* (1897) de Bertrand Russell.

⁹ Ueberweg, PG, 311.

¹⁰ Ueberweg, PG, 314.

¹¹ Ueberweg, PG, pp. 312 y sgts.

había sido sostenida por Ueberweg cuando escribió su primera introducción, aunque fue enunciada menos claramente entonces. Aun cuando un filósofo tuviera éxito en derivar la geometría a partir de la esencia del espacio —dice— no podría por ello descubrir el fundamento de la creencia general en su validez. "Su fundamento, en el caso de los axiomas geométricos, es el mismo que en el de las hipótesis físicas, a saber, *la incesante confirmación aproximada de sus consecuencias por la experiencia*. Innumerables proposiciones derivadas de los axiomas geométricos admiten (por construcción efectiva) una comparación con la experiencia. La concordancia absoluta es, por cierto, imposible, porque no podemos construir con absoluta exactitud. Pero hallamos que, *hasta donde llega nuestra experiencia*, cuanto más exactamente construimos, tanto más exacta es la concordancia"¹².

Sin embargo, el principal propósito de Ueberweg no es determinar dónde descansa la certidumbre de los principios indemostrables de la geometría sino, a modo de contribución preliminar para ello, exhibir una conexión entre los axiomas, postulados y conceptos fundamentales de Euclides, derivándolos de un punto de partida común, que se encuentra (1) *analizando* nuestra percepción sensorial global, con el objeto de obtener conceptos generales y proposiciones, (2) *idealizando* éstos mediante la adscripción de una precisión infinita, absoluta. Si podemos mostrar que toda la geometría puede ser construida sobre esta base, tan bien o aún mejor que en base a los principios de Euclides¹³, habremos abierto el camino para "la opinión correcta sobre el carácter lógico de los axiomas euclidianos y el reconocimiento de la geometría como ciencia natural"¹⁴.

Ueberweg observa que "el espacio puede discernirse en la intuición sensible integral sólo merced a la percepción de los movimientos"¹⁵. Los hechos más importantes revelados de esta manera pueden ser enunciados de múltiples modos. Ueberweg elige el siguiente:

De acuerdo con el testimonio de los sentidos, un cuerpo material sólido puede:

- I. Si está libre, desplazarse a cualquier lugar donde no se encuentre ya otro cuerpo sólido.
- II. Si está fijo en un sitio (*Stelle*), no puede desplazarse a todas partes sin restricciones, pero no se ve privado de todo movimiento.
- III. Si además está fijo en un segundo sitio, ninguna parte suya puede ejecutar todos los movimientos posibles en el caso II, pero aún puede moverse.

¹² Ueberweg, PG, 268.

¹³ Al comienzo de la segunda introducción Ueberweg nos recuerda que los axiomas y postulados de Euclides no son suficientes para demostrar todos los teoremas y que se han introducido subrepticamente más supuestos en las pruebas (Ueberweg, PG, p. 308).

¹⁴ Ueberweg, PG, 315.

¹⁵ Ueberweg, PG, 269.

IV. Pero si se fija un tercer sitio del cuerpo, que aún podía moverse en el caso III, todo desplazamiento del cuerpo se torna imposible¹⁶.

Estos hechos empíricos familiares, obvios, son ahora *idealizados*. Esto es, suponemos que las propiedades enunciadas son verdaderas con precisión absoluta. Ueberweg justifica este supuesto, como podría esperarse, mediante la verdad empírica de sus consecuencias, especialmente por el hecho de que las proposiciones inferidas a partir de los enunciados idealizados I-IV son mutuamente consistentes y concuerdan con la experiencia con precisión creciente a medida que llevamos a cabo nuestras construcciones con mayor exactitud¹⁷. Lie ha mostrado que axiomas esencialmente equivalentes a los de Ueberweg son suficientes para caracterizar las geometrías de curvatura constante de tres dimensiones¹⁸. Pero Ueberweg se propuso construir en base a ellos la geometría *euclidiana*. Su presentación es inevitablemente defectuosa en más de un sentido¹⁹.

Sólo discutiremos su prueba del postulado de las paralelas. Ueberweg define el punto como "el elemento espacial absolutamente simple". También lo caracteriza como aquel elemento de un cuerpo, dos cualesquiera (pero no tres) de los cuales pueden estar fijados, sin impedir totalmente el movimiento del cuerpo. Un movimiento con un punto fijo P se denomina una rotación alrededor de P. El conjunto de todos los puntos ocupados por una figura F durante un movimiento *m* es el *trayecto* (*Weg*) de F durante *m*. Una línea es el trayecto de un punto en movimiento. Una línea recta es una línea cuyo trayecto durante la rotación coincide consigo mismo. Dados dos puntos P, Q, hay una y sólo una línea recta a través de P y Q²⁰. Una línea recta puede ser definida, también, como una línea de dirección constante. Para explicar esto, Ueberweg produce una detallada discusión del concepto de dirección (*Richtung*). Una figura en movimiento cambia su *lugar* (*Ort*). Dos lugares difieren sólo en su *posición* (*Lage*). Si un punto P es trasladado a un punto Q sobre un trayecto absolutamente determinado por P y Q, "aquella determinación del tránsito de P a Q que fluye de la posición de Q relativamente a los otros puntos del lugar geométrico de la rotación de Q en torno a P, se llama *dirección lineal*"²¹. A la luz de esta definición

¹⁶ Ueberweg, PG, pp. 269 y sgts.

¹⁷ Ueberweg, PG, 313.

¹⁸ Esta es la segunda solución principal de Lie al problema de Helmholtz; véase Lie, TTG, III, 506 y sgts.

¹⁹ Mencionaré un defecto: puesto que Ueberweg no incorpora el espacio dentro de R^3 , debe construir por sí mismo toda su topología. Esta tarea excede su capacidad. Sus esfuerzos, empero, no están exentos de interés.

²⁰ Teorema 25 (Ueberweg, PG, 287). La "prueba" de este teorema encierra muchos supuestos tácitos, por lo cual, entre otras cosas están implícitamente excluidas las geometrías elíptica y esférica.

²¹ Ueberweg, PG, p. 291. Ueberweg trató de mejorar esta definición en el texto revisado que su amigo Delboeuf tradujo al francés. La nueva versión, sin embargo, es casi tan oscura como la primera. Dice así: "La direction est la relation du lieu d'où part un élément mobile ou conçu comme mobile au lieu où il va. Nous entendons par relation de deux lieux la nature du passage d'un lieu *a'* à un autre *b'*, laquelle découle de la difference entre la situation du lieu *b'* à l'égard du

Ueberweg concluye que una línea recta es una línea de *una* dirección²². La diferencia entre las direcciones de dos líneas rectas que se encuentran en el punto P se denomina *ángulo*. Ueberweg define círculo y arco y muestra cómo usar los arcos para medir los ángulos. Dos líneas rectas *m*, *n* que forman ángulos correspondientes iguales con una tercera línea *t*, se dice que tienen la misma dirección. Ueberweg define a las paralelas como líneas rectas que tienen la misma dirección. De acuerdo con esta definición, dos líneas *m*, *n* que son paralelas relativamente a una transversal *t* (con la cual forman ángulos correspondientes iguales), no necesitan ser paralelas relativamente a una segunda transversal *t'*. La aseveración de que el paralelismo, tal como lo define Ueberweg, no depende de la elección de la transversal, es equivalente al quinto postulado de Euclides. Tal aseveración no es ni probada ni postulada por Ueberweg. Prueba, en cambio, que dados dos puntos P, Q y una dirección *m* en P, hay una única dirección *n* en Q que es igual a *m* (en el sentido de que las líneas rectas de direcciones *m* y *n* forman ángulos correspondientes iguales con la línea recta PQ)²³. En la terminología de Ueberweg esto puede ser enunciado así: dada una línea recta *m* y un punto Q fuera de ella, hay una y sólo una línea recta *n* a través de Q que es paralela a *m* (relativamente a una transversal fija). Ueberweg omite el agregado que formulo entre paréntesis, y concluye que *cualquier* línea recta que corta un par de líneas paralelas (en su sentido) forma con ellas ángulos correspondientes iguales²⁴. Euclides I, 32 (*los tres ángulos interiores de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos*) se sigue fácilmente de la última proposición. Pero, contrariamente a lo que cree Ueberweg, este teorema no es una consecuencia lógica de sus premisas. Sea ABC un triángulo cuyos ángulos internos son α , β , γ , y sea *m* una línea con la que C hace un ángulo α con AC, tal como se muestra en la figura. Sea ω el ángulo correspondiente a β , ángulo que *m* forma con BC en C. Está claro que $\alpha + \omega + \gamma = \pi$. De acuerdo con la definición de Ueberweg, *m* es la única paralela a AB en C, relativa a AC. Pero esto no implica que *m* sea también la única paralela a AB en C relativa a BC. En consecuencia, no sabemos si $\omega = \beta$. Consiguientemente, no podemos concluir que $\alpha + \beta + \gamma = \pi$.

2. Calinon

La geometría no euclidiana y sus implicaciones epistemológicas fueron vivamente discutidas en Francia hacia 1890. En esta sección nos referiremos a uno de los participantes en ese debate, Auguste Calinon,

lieu *a'* et la situation de tous les autres lieux que peut occuper *b'* dans son mouvement autour de *a''*" (Delboeuf, PPG, 296).

²² "27. Lehrsatz. Die gerade Linie ist *die* Linie einer Richtung". (Ueberweg, PG, 292). Un punto puede moverse sin embargo en dos direcciones opuestas a lo largo de la misma línea recta (teorema 28).

²³ Teorema 47 (Ueberweg, PG, 304).

²⁴ Teorema 49 b (*Ibid.*, 305).

nacido en 1850²⁵. Sólo con reservas lo clasifico como un empirista. Calinon adscribe con resolución el origen de los conceptos geométricos a nuestra facultad idealizadora, la cual sigue las sugerencias de la percepción sensible aunque no está encadenada a ella²⁶. Cree que aprendemos a través de la experiencia todo lo que podemos conocer acerca de la geometría real del universo, pero cuestiona, de manera radical, la posibilidad de determinar dicha geometría, salvo local y aproximadamente. Calinon anticipa, de cualquier modo, muchos puntos de vista típicos del empirismo geométrico del siglo veinte y, en cuanto a la geometría física, muestra una actitud abierta, sólo comparable con la de Riemann.

Calinon publicó sus opiniones filosóficas en dos breves trabajos sobre "Los espacios geométricos" (1889, 1891) y en un artículo acerca de "La indeterminación geométrica del universo" (1893)²⁷. Como la mayoría de los empiristas del siglo veinte, traza una nítida distinción entre la matemática y la física, "dos ciencias (...) absolutamente distintas por su objeto y su método, y por el género y grado de certeza propios de cada una"²⁸. La geometría es una rama de la matemática, y preservaría "todo su valor lógico aunque el mundo físico no existiera o existiera de otro modo"²⁹. La geometría es la teoría deductiva de las formas (líneas, superficies). Una teoría geométrica comienza con la definición exacta de una o más de tales formas. La teoría es válida (*légitime*) si de esas definiciones no se sigue ninguna contradicción. Así concebida, la geometría no descansa en una base experimental³⁰. Por otra parte, la geometría no debe ser confundida con el análisis matemático. Las propiedades de toda figura geométrica pueden ser expresadas analíticamente mediante ecuaciones, pero no toda ecuación puede hacerse corresponder con una figura o forma que se pudiera concebir. Sólo podemos concebir con claridad las formas que son muy similares

²⁵ No hay artículo sobre Calinon en el *Dictionnaire de Biographie Française* de Prevost y d'Amat (ver vol. VII, París, 1956), ni en el *Gran Larousse Encyclopédique* (ver vol. II, París, 1960). La *Enciclopedia Espasa*, (Apéndice, vol. II, 1931, pág. 872) lo describe como "un matemático francés de fines del siglo XIX y comienzos del XX" pero no da las fechas de su nacimiento y muerte. El *Poggendorfs biographisch-literarisches Handwörterbuch* de 1904-1922 (vol. V, Berlín, 1926) señala que nació en París en 1850.

²⁶ "L'intuition géométrique, c'est cette propriété de notre esprit qui nous permet de voir intuitivement, derrière les formes réelles et contingentes de notre Univers physique, d'autres formes très peu différentes, mais simplifiées, idéales et se prêtant, par suite de leurs définitions rigoureuses, à la déduction géométrique." Calinon (1891), p. 375.

²⁷ También es autor de varios libros de geometría: *Etude sur la sphère, la ligne droite et le plan* (París: Berger-Levrault, 1888); *Introduction à la géométrie des espaces à trois dimensions* (París: Gauthier-Villars, 1892); *La géométrie à deux dimensions des surfaces à courbure constante* (París: Gauthier-Villars, 1895).

²⁸ Calinon, (1891), 375.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Calinon (1889), 589. Cf. Calinon (1891), 368: "La Géométrie générale est l'étude de tous les groupes de formes dont les définitions premières sont astreintes à une condition unique, qui est de ne donner lieu à aucune contradiction, lorsqu'on les soumet au raisonnement géométrique indéfiniment prolongé."

a aquellas que vemos a nuestro alrededor. Tales formas tienen, como máximo, tres dimensiones³¹. De tal modo, la geometría es la rama de la matemática que toma como punto de partida la noción de las formas concebibles por nosotros, esto es, las formas de una, dos y tres dimensiones que son muy similares a las formas que nos rodean³². ¿Significa esto que los conceptos fundamentales de la geometría tienen origen en la experiencia? En modo alguno. "El conocimiento que tenemos de las formas reales es experimental; por consiguiente incompleto y sólo aproximado. En cambio, las formas ideales de la geometría resultan de definiciones rigurosas, gracias a las cuales las conocemos de manera completa y absoluta"³³.

La primera forma definida por la geometría euclidiana es la línea recta. De acuerdo con Calinon, su definición abarca dos propiedades: (a) dados dos puntos, P, Q, hay una y sólo una línea recta entre P y Q; (b) dada una línea recta m y un punto P fuera de m , hay una y sólo una línea recta que pasa por P, en el mismo plano al que pertenece m , que no se encuentra con m . Gracias a Lobachevsky y a otros, sabemos que la propiedad (b) no se sigue de (a). Llamemos a la forma definida por (a) y (b) la recta euclideana. Este es, claramente, un caso especial de un concepto más general definido por la propiedad (a) solamente. Llamémoslo la recta general. La teoría de esta forma ha sido denominada geometría no euclidiana. Calinon prefiere llamarla *geometría general* porque "lejos de ser la negación de la geometría euclidiana, la comprende como un caso particular"³⁴. El desarrollo analítico de la geometría general proporciona fórmulas que contienen un parámetro indeterminado. Las fórmulas familiares de la geometría euclidiana se obtienen asignando un valor definido a este parámetro. Calinon señala una supuesta paradoja. La línea recta general entre dos puntos dados, P, Q, depende de un parámetro indeterminado, de modo que tendremos infinitas rectas por P y Q, una para cada valor del parámetro. Esto contradice la definición de recta general³⁵. Calinon supera la dificultad considerando a cada valor del parámetro como la característica de un espacio tridimensional diferente³⁶. En tal espacio hay sólo una recta entre dos

³¹ "On a voulu, il est vrai, faire correspondre, en généralisant la géométrie cartésienne, aux équations à plus de trois variables des figures à plus de trois dimensions; (...) mais comme nous n'avons aucune idée d'une figure à plus de trois dimensions, il y a non seulement correspondance mais identité absolue entre cette figure et l'équation qui la représente; les figures à plus de trois dimensions ne sont donc que des noms nouveaux donnés aux équations sans aucune addition d'idée nouvelle." Calinon (1891), 374.

³² Calinon (1891), 375. Cf. Klein (1890), p. 571.

³³ Calinon (1891), 375.

³⁴ Calinon (1889), 590.

³⁵ Esta paradoja originó el rechazo de Taurinos de la geometría BL (Taurinus, TP, 96).

³⁶ Estos diferentes espacios tridimensionales, dice Calinon, mantienen entre sí una relación similar a la que sostienen superficies de curvatura diferente (por ejemplo, esferas de diferentes radios). La generalización de esta relación con el caso tridimensional debería ser mirado como "une généralisation purement géométrique qui n'a nullement besoin pour se concevoir d'une réalisation matérielle." (Calinon,

puntos dados, P, Q. Esto lleva a Calinon a una concepción aún más amplia de la geometría general: "La geometría general es el estudio de todos los espacios compatibles con el razonamiento geométrico", esto es, de todos los sistemas consistentes en forma uni, bi o tridimensional. Los espacios estudiados por Euclides y por los geómetras no-euclidianos clásicos son un subconjunto propio de ellos. Calinon los llama *espacios idénticos* (*espaces identiques*) porque "toda figura construida en un punto de un espacio tal, puede ser reproducida idénticamente en cualquier otro punto del mismo espacio"³⁷. El espacio euclidiano no sólo es *idéntico* sino también *homogéneo*, en el siguiente sentido: en tal espacio sólo la *forma* es independiente del *tamaño*; dos figuras pueden ser *similares* aun cuando no sean *iguales*.

La geometría general es independiente de la experiencia. Preguntamos: ¿cuál es la geometría particular realizada en el mundo material? Los distintos espacios geométricos que estudia la geometría general no pueden existir simultáneamente, porque no pueden contener las mismas formas. "Para saber cuál de estos espacios contiene los cuerpos que vemos en torno nuestro, es necesario apelar a la experiencia"³⁸. Los hechos ordinarios sugieren que tal espacio es euclidiano. Constantemente vemos cuerpos que conservan la misma forma cuando se mueven de un lugar a otro. Más aún, los hombres siempre han imitado, en mayor o menor escala, la forma de las cosas que los rodean³⁹. Estos hechos son, por cierto, tan familiares que nos inclinamos a creer que son inevitables, que están de alguna manera fundados en la esencia del mundo o en la naturaleza de la mente humana⁴⁰. Pero no debemos olvidar que los datos observados nunca son demasiado exactos. Aun si la experiencia muestra que el espacio en el que vivimos es idéntico y homogéneo, esto sólo significa que es aproximadamente euclidiano⁴¹. Todo lo que podemos concluir de esto es que "las diferencias que pueden existir entre la geometría euclidiana y aquella que el universo realiza caen bajo el umbral de los errores de observación"⁴². Esta conclusión es compatible con las tres siguientes hipótesis:

- (i) Nuestro espacio es y seguirá siendo rigurosamente euclidiano;

1889, 592). Antes vimos, sin embargo, que la noción de Calinon de lo concebible está regulada por las formas que vemos en torno nuestro. ¿Podemos decir que concebimos, en este sentido de la palabra, dos espacios tridimensionales diferentes, así como concebimos dos esferas de diferentes radios?

³⁷ Calinon (1891), pp. 368 y sgts. Espacios idénticos, en este sentido, fueron llamados *isógenos* (*isogènes*) por Delboeuf, un término a menudo empleado en la literatura francesa de este período.

³⁸ Calinon (1889), 594.

³⁹ Calinon (1891), 371; cf. Calinon (1889), 595.

⁴⁰ "L'esprit inattentif de l'homme est enclin à accorder le caractère de nécessité aux phénomènes qui le frappent le plus par leur simplicité et leur fréquence (...). Ces faits physiques ont joué un rôle tellement prépondérant dans la formation de nos idées premières que nous avons cessé d'en sentir la contingence." Calinon (1891), 372.

⁴¹ Calinon (1891), 373.

⁴² Calinon (1889), 595.

- (ii) Nuestro espacio realiza un espacio geométrico muy poco diferente del espacio euclidiano, pero es siempre el mismo;
- (iii) Nuestro espacio realiza sucesivamente en el tiempo diversos espacios geométricos; en otras palabras: nuestro parámetro espacial varía con el tiempo, ya sea apartándose más o menos del parámetro euclidiano, ya sea oscilando en torno a un parámetro determinado muy próximo al parámetro euclidiano⁴³.

Aparentemente, al principio Calinon creyó que tiene sentido adscribir una geometría definida al universo, aun cuando cambie con el tiempo. Sostuvo, sin embargo, que no estamos en condiciones de conocerla, siquiera de manera aproximada. Así, si la región limitada del espacio en la cual todas nuestras mediciones se llevan a cabo resulta ser muy pequeña en comparación con la totalidad del espacio, el todo puede poseer una estructura geométrica cualquiera, aun cuando nuestros experimentos muestren que la región limitada es aproximadamente euclidiana. Calinon agrega: "Esta hipótesis de que nuestro universo mensurable está contenido en una parte infinitamente pequeña de un espacio cualquiera (*por otra parte, bien determinado*), es la hipótesis más general que puede hacerse dentro del marco de los hechos observados"⁴⁴. En su trabajo de 1893 adopta una posición más radical. "El espacio en que localizamos los hechos geométricos del universo es indeterminado: he aquí un hecho fundamental"⁴⁵. Esta indeterminación geométrica del universo deriva del hecho de que nuestras mediciones son sólo aproximadas y tienen un alcance local. De tal modo, aunque aparentemente no conoce la obra de Klein sobre las superficies de Clifford⁴⁶, Calinon dice que muchos y muy diferentes espacios pueden ser localmente isométricos con el espacio euclidiano, tal como la superficie de un cilindro o de un cono es localmente isométrica con el plano euclidiano. Aun cuando nuestras observaciones pudieran mostrar que el espacio que nos rodea es exactamente euclidiano, ello no nos enseñaría mucho acerca de la geometría global del universo. La concepción de Calinon acerca de la indeterminación geométrica no implica —como la de Grünbaum— que el espacio, por su propia naturaleza, no puede poseer una estructura geométrica definida. La indeterminación es puramente epistemológica,

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Calinon (1891), 374. El subrayado es mío.

⁴⁵ Calinon (1893), 605. El artículo de 1893 está redactado en lo que el autor llama un lenguaje "idealista"; es decir, el espacio está allí identificado con nuestra representación del espacio basada perceptualmente. Calinon dice que sus opiniones sobre los temas discutidos por él pueden ser expuestas en un lenguaje realista, tarea que él propone al lector como ejercicio. En una versión realista del artículo de Calinon acaso deberíamos adscribir una estructura geométrica definida, aunque desconocida, al espacio físico. Pero parece claro que a juicio de Calinon carece científicamente de sentido establecer hipótesis acerca de tal estructura. La elección de una geometría en física debe hacerse a la luz de las exigencias del problema que se tiene entre manos, no con la intención de determinar la esencia de cosas-en-sí. Véase el pasaje en Calinon (1893), 607, citado más abajo en la nota 50.

⁴⁶ Klein (1890).

no ontológica. Pero Calinon, en 1893, no parece haber dado demasiada cabida a la estructura real, aunque incognoscible, del espacio.

Cuando Calinon escribió su trabajo había leído el famoso artículo de Poincaré sobre las geometrías no euclidianas⁴⁷, en el cual la elección de la geometría física era comparada a la elección de un sistema de coordenadas (se decía que ambos eran cuestión de conveniencia, no de verdad). Calinon imita el lenguaje de Poincaré⁴⁸. Pero acentúa el hecho de que las diferentes geometrías no son simplemente equivalentes⁴⁹. Y lo que es más importante, rechaza expresamente la tesis de Poincaré de que nos vemos obligados a preferir la geometría euclidiana porque es, por lejos, la más simple y la más conveniente. La gran ventaja de la indeterminación geométrica es que permite encarar cada problema con la representación geométrica que es más probable que proporcione la solución más simple⁵⁰. De tal manera, la ley de gravitación de Newton se verifica sólo dentro de ciertos límites. Respecto de la distancia que separa dos moléculas cercanas del mismo cuerpo, la ley parece ser diferente. Una diferencia todavía desconocida podría también tornarse evidente a distancias astronómicas. "Cabe muy bien concebir que a esas grandes distancias la ley de la atracción (...) encuentre su forma más simple en una representación geométrica del universo distinta de la representación euclidiana"⁵¹.

La concepción de la geometría general de Calinon es continuada por Georges Lechalas (1851-1917) en su *Estudio sobre el espacio y el*

⁴⁷ Publicado en la *Revue générale des sciences* del 15 de diciembre de 1891.

⁴⁸ "Dans l'Univers deux corps s'attirent en raison inverse du carré de la distance qui sépare les images de ces corps dans la représentation euclidienne de l'Univers, les rayons lumineux étant représentés par des lignes droites. Et cela reste encore une loi générale de l'Univers, mais exprimée au moyen de la représentation euclidienne: toutefois, nous demeurons absolument libres d'exprimer la même loi au moyen d'une autre représentation géométrique de l'Univers; c'est une simple transposition à faire, quelque chose comme une traduction d'une langue dans une autre, avec un dictionnaire." Calinon (1893), 606.

⁴⁹ Calinon (1893), 605.

⁵⁰ Calinon (1893), 607: "Cette indétermination de notre vision géométrique est bien moins une complication qu'une richesse, puisqu'elle nous permet d'aborder chaque problème avec la représentation géométrique la plus apte à nous fournir la solution la plus simple." Tales son también los criterios que usualmente se aplican para la elección de sistemas coordinados. Es sorprendente que el gran matemático Poincaré haya equivocado este aspecto de la analogía sacada a luz por él.

⁵¹ Calinon (1893), 607. ¿Es una mera coincidencia que la primera y hasta ahora la única desviación exitosa de la ortodoxia euclidiana en física haya ocurrido precisamente en el campo de la teoría de la gravitación? Calinon acentúa esta posibilidad en sus observaciones finales: "Lorsqu'il s'agit des faits physiques et astronomiques de notre Univers, la simplicité ou la complexité sont bien moins dans ces faits eux-mêmes que dans notre esprit qui les observe et dans la façon dont nous les observons. (...) Voilà pourquoi il peut être intéressant de ne pas réduire nécessairement notre Univers à une géométrie euclidienne; sachons donc que, dans le domaine des faits physiques et astronomiques actuellement observés, cette géométrie particulière a l'avantage d'une grande simplicité; mais sachons aussi que nous avons le droit de chercher dans d'autres géométries la loi qui exprimerait, par exemple, de la façon la plus simple les attractions à grandes distances entre le soleil et les étoiles fixes." (*Ibid.*)

tiempo (1896), en el que reciben clarificación adicional algunos temas de aquélla⁵². Los postulados tradicionales de la geometría, dice Lechalas, son definiciones ocultas (*définitions méconnues*). Si continuamos ignorando su real naturaleza tenemos que insistir en demostrarlos. Pero ellos no pueden ser probados a partir de las definiciones que usualmente se toman como el punto de partida de la geometría. Tales definiciones son demasiado generales, de modo que muchas superficies o líneas diferentes satisfacen las definiciones familiares del plano o de la línea recta. "Ahora bien, si tal es el caso, es claro que sólo podemos superar esta indeterminación agregando, a manera de postulados, las propiedades suplementarias características requeridas para especificar la línea o la superficie que uno tiene en mente" (Lechalas, ET, p. 12). Aunque Lechalas sostiene, de acuerdo con Calinon, que la geometría debe de algún modo asociar imágenes a sus conceptos⁵³, está a punto de rechazar tal restricción por considerarla insostenible. Los euclidianos, dice, objetarán que las geometrías no euclidianas no son geometrías genuinas porque no estamos en condiciones de formar imágenes adecuadas de las figuras que sean incompatibles con el espacio euclidiano. Pero, en verdad, tampoco estamos en condiciones de formar imágenes adecuadas de las figuras euclidianas. "Todas nuestras imágenes son imperfectas (...) y el razonamiento geométrico concierne a las ideas (*idées*) con las cuales las imágenes están asociadas y no a las imágenes mismas. Así, interesa poco si el desacuerdo es grande o pequeño. Si es tan grande que no podemos ya seguir en la imagen las conclusiones extraídas del análisis, podemos todavía concebir que otros seres con una sensibilidad distinta podrían tener imágenes concordantes con esas conclusiones, de manera tan aproximada como nuestras imágenes concuerdan con la geometría de Euclides" (Lechalas, ET, p. 43). Esta fantasía de otros seres sensitivos, organizados de modo diferente, no es necesaria, en realidad, para apuntalar la geometría general, tal como la concibe Lechalas. Creo que esto es claro a la luz de su explicación del concepto de pluralidad de espacios de Calinon, cada uno de los cuales admite algunas formas, en tanto excluye otras. "Para nosotros un espacio no es sino la substantialización verbal (*la substantialisation verbale*) de relaciones espaciales mutuamente compatibles. Decir que una figura no entra en un espacio es equivalente a decir que constituye un sistema de relaciones que es incompatible con un sistema más general, adornado con el nombre de espacio (*décoré du nom d'espace*)." (Lechalas, ET, p. 52, n. 2). Desde este punto de vista, el apoyo básico de la geometría no es ya la intuición

⁵² Lechalas publicó un artículo sobre "La géométrie générale" en la revista de Renouvier *Critique philosophique* (1889). También publicó muchos artículos sobre este tema y otros vinculados a él en otros periódicos filosóficos franceses.

⁵³ "Ce qui distingue, d'ailleurs, la géométrie de toute autre science des quantités, c'est l'adaptation de la notion de quantité à des images *sui generis*". (Lechalas, ET, 42). La descripción de la geometría como una "ciencia de la cantidad" es bastante sorprendente, en razón de que Lechalas era un distinguido ingeniero francés que ciertamente había estudiado geometría proyectiva antes de graduarse en una de las *grandes écoles*.

o la imaginación sino el conjunto de relaciones conceptuales determinado por las definiciones.

Como Calinon, Lechalas rechaza el origen empírico de las nociones geométricas. "Dado que no consideramos a la geometría como una ciencia innata, en un sentido propio y estricto de esta palabra, está claro que tenemos que buscar un punto de partida o, más bien, un estímulo mental (*un excitant pour l'esprit*) entre las percepciones o experiencias. La mente, operando con datos sensibles que carecen de toda precisión, aplica a ellos nociones generales que, quizá, fueron despertadas en ella por esos datos. De tal modo, la mente está en condiciones de construir una ciencia *a priori* que podría ser inaplicable a los fenómenos reales sin perder por ello parte de su valor". (Lechalas, ET, p. 23). Este ejercicio intelectual genera una infinidad de geometrías que son igualmente racionales (*également rationnelles*). La razón no puede preferir una de ellas a las otras. Pero la experiencia puede revelar cuál de ellas es satisfecha por el universo (Lechalas, ET, p. 64). Dado que este sistema particular de la geometría no es en modo alguno necesario, sólo podemos llegar a conocerlo mediante la observación. "Sólo a través de mediciones estaremos en condiciones de determinar el parámetro de nuestro universo, suponiendo que el espacio es idéntico [en el sentido de Calinon, es decir, que es un espacio de curvatura constante], un supuesto que no está prescripto *a priori*. Consiguientemente, esa determinación puede ser llevada a cabo, como toda determinación experimental, sólo con cierto grado de aproximación" (Lechalas, ET, p. 88). Aunque Lechalas no espera que aprendamos mediante la investigación experimental cuál es la estructura geométrica exacta del mundo, cree que el mundo posee una y que podemos determinarla con una precisión creciente. Critica la tesis de Calinon acerca de la indeterminación geométrica del universo. Argumenta, de modo poco convincente, que podemos determinar con un buen grado de aproximación que los rayos luminosos se propagan en líneas rectas euclidianas, al menos dentro del sistema solar y aún tan lejos como las estrellas más cercanas (las estrellas que tienen un paralaje observable)⁵⁴. Además, admite que ningún experimento puede mostrar si vivimos en un espacio euclidiano o en otro espacio tridimensional que es isométrico con el espacio euclidiano (Lechalas, ET, p. 92). Pero, agrega, dos espacios tridimensionales isométricos difieren sólo por la manera en que están inmersos en un espacio cuatridimensional, así como dos superficies o espacios bidimensionales isométricos, tales como el plano y el cilindro, sólo difieren por el modo en que están inmersos en un espacio tridimensional. Desde el punto de vista humano, no tiene mucho sentido hablar de la indeterminación geométrica porque no podemos distinguir entre estructuras tridimensionales distintas que son intrínsecamente indiscernibles (Lechalas, ET, p. 98 y sigs). Me temo que Lechalas se equivoca en este punto. Según parece, no ha oído hablar

⁵⁴ Lechalas muestra que algunas observaciones podrían ser definitivamente incompatibles con una significativa curvatura constante positiva o negativa, si aceptamos que los rayos de luz son líneas *geodéticas*.

aún acerca del problema del espacio de Clifford-Klein, y no presta atención a las propiedades topológicas globales de los diversos espacios, las cuales, hablando en términos generales, no son menos intrínsecas que su isometría local. Aún un habitante de Flatland debería ser capaz de distinguir entre un cilindro y un plano, aunque pudiera tener problemas para decir, en la práctica, cuál es uno y cuál es otro si el cilindro fuera muy grande o si cuestionara con obstinación la identidad de los indiscernibles.

3. Delboeuf

El profesor belga Joseph Delboeuf (1831-1896) publicó en 1860 unos *Prolegómenos filosóficos a la geometría* que incluye, en un apéndice, una traducción francesa del libro de Ueberweg. Delboeuf es probablemente el primer filósofo de profesión que se da por enterado de la obra de Lobachevsky. Cita la geometría de este autor (en lo sucesivo, geometría BL) como una prueba de que es posible constituir "une science enchainée, quoique fausse", perfectamente coherente, aunque parta de premisas equivocadas⁵⁵. Treinta y cinco años más tarde volvió sobre el tema en cuatro artículos sobre "Las geometrías viejas y nuevas", publicados en *Revue Philosophique*⁵⁶. En ellos sostiene que la geometría general, tal como es expuesta por Calinon y Lechalas, no abarca a la geometría euclidiana como un caso especial, sino que está subordinada a ella. En mi opinión, Delboeuf no llega a probar esta afirmación, la cual se basa, aparentemente, en un error de comprensión. Pero otras tesis presentadas en dichos artículos y en su libro merecen detenida atención.

Lamentablemente, los puntos de vista epistemológicos básicos de Delboeuf no son expuestos por él de manera muy clara. Concibe a la realidad como un acontecer vasto, diversificado al infinito. Todo lo que está *aquí* y *ahora* difiere de lo que está *allí* y *entonces*. La inteligencia humana intenta aprehender la realidad ignorando lo particular y preocupándose por lo general. Delboeuf piensa, aparentemente, que esto es meramente cuestión de abstracción, de no considerar algunos aspectos de los fenómenos y de concentrarse en otros aspectos. A veces habla, sin embargo, como si las nociones así abstraídas a partir de la experiencia nunca pudieran alcanzar suficiente generalidad, de modo que la mente tiene que postular hechos ideales de su propia factura para construir una ciencia verdaderamente general. Tal ciencia es desarrollada mediante la deducción lógica a partir de dichos hechos ideales o *hipótesis*. La ciencia así construida es *verdadera* si las consecuencias derivadas a partir de las hipótesis concuerdan con los hechos reales⁵⁷.

⁵⁵ Delboeuf, PPG, pp. 75 y sigs.

⁵⁶ Delboeuf, ANG. Véase también su librito póstumo *La géométrie non-euclidienne sans le postulat d'Euclide* (Paris: Hermann, 1897).

⁵⁷ Sobre los fundamentos de la certeza científica Delboeuf señala: "La question est double. Si l'on veut demander par là le fondement de la certitude *subjective*,

Según Delboeuf, el primer paso hacia una aprehensión científica de la realidad consiste en considerar que el locus espacio-temporal del acontecer universal es homogéneo, en el sentido de que en diferentes lugares pueden encontrarse cuerpos idénticos y en tiempos diferentes pueden ocurrir eventos idénticos. De esta manera obtenemos el universo de las cosas inertes, estudiado por la física y la química⁵⁸. Un segundo paso consiste en descartar las diferencias entre los cuerpos y ver en ellos una única naturaleza. El universo aparece entonces como "un conjunto de cuerpos sometidos a sus acciones y reacciones recíprocas; sus diferencias consisten en el total de acciones que ejercen". Este es el tema de la mecánica. Desde este punto de vista, el espacio y el tiempo son todavía no homogéneos, en cierto modo, "en cuanto la posición y las relaciones mutuas de los cuerpos cambian de un instante a otro, de un lugar a otro"⁵⁹. La causa abstracta del movimiento y el cambio, dice Delboeuf, es la *fuerza*. Si dejamos de lado las diferencias, los cambios y los movimientos que surgen de fuerzas desiguales, el universo se reduce a un agregado de figuras. Este es el tema de la geometría⁶⁰. El espacio al cual las figuras geométricas pertenecen es absolutamente homogéneo, en un doble sentido. En primer lugar, si se nos da una figura en torno a un punto en el espacio siempre podemos hallar otra figura *igual* (esto es congruente) en torno a otro punto. A esta propiedad Delboeuf la llama *isogeneidad*⁶¹. En segundo lugar, cualquier figura puede ser agrandada o reducida en *tamaño* preservando su *forma*. A esta propiedad Delboeuf la llama *homogeneidad*⁶². El espacio euclideo es homogéneo

du caractère *apodictique* des résultats de la science, nous répondons que c'est l'abstraction première qui a servi de point de départ, abstraction qui emporte avec elle l'universalité des résultats qu'on mettra au jour. Si, au contraire, on entend par là la certitude objective, la certitude de la *vérité* de la science, cette certitude ne peut reposer que sur la *vérification*, la comparaison des phénomènes idéaux avec les phénomènes réels, les observations *directes*. . . " (Delboeuf, PPG, 82). Sobre el doble camino seguido por la ciencia escribe: "Chaque science aura donc une double marche: ou elle partira du fait pour arriver aux lois, elle sera d'observation ou expérimentale; ou bien elle partira d'hypothèses et de définitions, elle sera théorique; et ces parties se soutiennent l'une l'autre, et ne sont vraies que quand elles marchent parallèlement, toujours d'accord entre elles." (Delboeuf, PPG, 40).

⁵⁸ "Cette abstraction, cette *homogénéification* idéale de l'espace et du temps a pour premier résultat de nous faire apparaître l'univers comme brut ou *inerte*. . . . Au contraire, l'être est regardé comme *vivant*, quand nous faisons une condition essentielle de son existence de varier à tous les instants de celle-ci et de ne pas repasser par le même état; il est *individuel*, quand nous le regardons dans l'espace comme composé de parties essentiellement différentes du centre à la périphérie." (Delboeuf, PPG, pp. 42 y sgts.).

⁵⁹ Delboeuf, PPG, 67.

⁶⁰ Delboeuf, PPG, 67.

⁶¹ Delboeuf, PPG, pp. 143 y sgts. La isogeneidad de Delboeuf es equivalente a la libre movilidad de los cuerpos rígidos de Helmholtz.

⁶² La homogeneidad en el sentido de Delboeuf sólo puede definirse si damos por garantidos los conceptos de tamaño (volumen, superficie, longitud) y de distancia. El último pertenece a la definición de forma. Dos figuras F, F' tienen la misma forma (son *similares*) si existe una biyección $f: F \rightarrow F'$ al que la relación entre la distancia de todo par de puntos P, Q en F y la distancia de sus imágenes $f(P), f(Q)$ es constante, cuando P, Q toman valores en F (ver Delboeuf, PPG, pp. 138-40).

en este sentido estricto. En sus artículos de 1890 Delboeuf señala con satisfacción que este carácter es suficiente para distinguirlo entre todos los espacios concebidos por la geometría general, cuyo desarrollo subsiguiente él no anticipó cuando, en 1860, señaló que "la independencia recíproca de la forma y la magnitud" era el primer principio de la geometría⁶³.

Delboeuf sostiene repetidas veces que esta noción de espacio homogéneo se obtiene, de la manera descripta, por abstracción⁶⁴. Para mí, esto no es totalmente claro. No alcanzo a ver por qué una figura espacial tiene que poseer una forma independiente de su magnitud si se la concibe aparte de toda peculiaridad como cuerpo. Pero el espacio homogéneo puede ser, por supuesto, postulado libremente, y sus propiedades pueden ser deducidas de su definición y comparadas con las del espacio real. En esto Delboeuf es suficientemente claro. El espacio geométrico, ya sea que se lo considere como postulado o como abstraído de la realidad, es muy distinto del espacio real. No debe sorprendernos encontrar que en la naturaleza ninguna línea es lo suficientemente recta, ningún círculo es perfecto ni ninguna elipse es exacta. "¿Cómo trazar un círculo en un espacio y un tiempo heterogéneos, si los brazos del compás se dilatan o contraen de un momento a otro, de un punto a otro, debido a las variaciones incesantes de la temperatura, si las puntas se gastan, si el papel no es plano, etc.?"⁶⁵. El primer artículo de Delboeuf sobre las nuevas y viejas geometrías está dirigido a mostrar que el espacio real es totalmente distinto del espacio euclidiano. La mayoría de sus argumentos son sumamente cuestionables⁶⁶, pero el principal merece ser considerado. "El espacio real no es nunca idéntico a sí mismo, no admite figuras iguales, y el más pequeño grano de arena, la más ínfima mota de polvo del espacio se alteran por poco que se desplacen. . . .) El espacio real es necesariamente variable, y ninguna de sus partes pasará otra vez por el estado que ha revestido en un momento"⁶⁷. A la luz de

⁶³ Delboeuf, PPG, 129. John Wallis empleó esta propiedad para demostrar el quinto postulado de Euclides (Stäckel y Engel, TP, 26).

⁶⁴ "Nous observons d'abord des faits géométriques, figures propriétés, et nous les ramenons à quelques faits généraux; c'est la science d'observation. Puis de ces faits généraux, qui prennent alors le nom d'hypothèses, ou de postulats ou d'axiomes, pour nous servir des termes de la géométrie actuelle, nous reformons ce monde de figures et nous en expliquons les lois." (Delboeuf, PPG, 73). "L'espace euclidien est . . . le produit d'une donnée réelle, simplifiée par une abstraction." (Delboeuf, ANG, III, 129; cf. II, 355).

⁶⁵ Delboeuf, PPG, 50.

⁶⁶ Delboeuf incluso consiente en algunas notas tontas acerca de la naturaleza contradictoria del espacio euclidiano: "L'espace euclidien est si peu l'espace réel qu'il est irréalisable, et il est irréalisable parce qu'il implique contradiction. . . .) L'espace euclidien admet des figures semblables. Une sphère, si petite qu'elle soit, est l'image exact d'une autre sphère, si grande qu'on l'imagine. Il n'y a pas un point dans celle-ci qui n'ait son représentant spécial dans celle-là; et cependant elle contient plus de points que celle-là." (Delboeuf, ANG, I, 463).

⁶⁷ Delboeuf, ANG, I, 456. Delboeuf concluye: "L'espace géométrique ou euclidien est donc un espace imaginaire, un espace hypothétique, n'ayant de commun avec la réalité que ceci qu'elle en a fourni l'idée parce que les solides ont l'air de s'y transporter sans altération sensible." (*Ibid.*, pp. 464 y sgts.). Como

estas afirmaciones es difícil comprender por qué Delboeuf insiste en el *status* privilegiado de la geometría de Euclides. ¿Por qué no admitir que otros conceptos de espacio, apartados de la homogeneidad estricta, pueden ser legítimamente postulados, y que el espacio real puede concordar con ellos mejor aún que con el espacio homogéneo? Aparentemente, Delboeuf no había leído a Riemann. Parece haber estado familiarizado con los espacios más comunes de curvatura constante (a través de las obras matemáticas de Calinon y Lechallas). Hablando acerca de los espacios de curvatura constante positiva y negativa, observa, correctamente, que "son espacios artificiales, como el espacio euclidiano; y bajo este respecto son tan geométricos como el espacio euclidiano. Pero no tienen una cualidad especial para representar mejor que él el espacio real. Este (...) tiene ciertamente una curvatura, pero esta curvatura es diferente en cada uno de sus puntos y varía en él a cada momento. Las figuras reales, esto es, los cuerpos, cambian allí con el tiempo y el lugar. Las curvaturas *constantes* de los espacios metaeuclidianos están pues tan alejadas de la realidad como la homogeneidad del espacio euclidiano" ⁶⁸.

¿Se dio plena cuenta Delboeuf del contenido de sus palabras? Tomadas literalmente son una invitación a que los físicos descarten la geometría euclidiana y admitan un espacio de curvatura variable para representar el espacio físico. Pero Delboeuf no elabora esta idea. Su objetivo declarado es establecer la absoluta preeminencia de la "vieja" geometría sobre la "nueva" (a la que, como he dicho, sólo conoce aparentemente bajo la forma de la geometría esférica y de BL). Su extenso argumento para probar esta tesis se reduce a los siguientes dos puntos: (i) la geometría euclidiana es la única garantía de consistencia de las geometrías no euclidianas ⁶⁹; (ii) el arco geodético, que desempeña en las geometrías no euclidianas el mismo papel fundamental que el que desempeña la línea recta en la geometría ordinaria, sólo puede ser definido en términos de la línea recta euclidiana. Ambos enunciados son falsos. El segundo descansa en la (errónea) caracterización de un arco geodético como la línea más corta que une sus extremos y en la clásica definición de longitud de arco como el límite de las longitudes de una secuencia de segmentos rectos. Sin embargo Riemann (1854) había mostrado cómo reemplazar esta definición por otra que no presupusiera la existencia de rectas euclidianas en la variedad a la cual pertenecen. El primer enunciado surge de una comprensión equivocada del verdadero significado del modelo pseudoesférico de Beltrami del plano BL. Este modelo garantiza la consistencia de la geometría BL plana *quoad nos*, porque estamos dispuestos a creer que la geometría espacial de Euclides es consistente. Pero no es la única garantía de esa

sabemos, este hecho empírico que de acuerdo a Delboeuf "suministra la idea del espacio euclidiano" se conforma igualmente bien con todo espacio de curvatura constante.

⁶⁸ Delboeuf, ANG, II, 372.

⁶⁹ Delboeuf, ANG, II, 381.

consistencia ⁷⁰. Esto puede también probarse, satisfactoriamente, mediante modelos numéricos, si damos por supuesta la consistencia de la aritmética. Los modelos numéricos pueden también ser usados para probar la consistencia de BL y de la geometría esférica espacial. Debe observarse, por otra parte, que si un sistema deductivo es consistente, esto es, si ninguna contradicción se sigue de sus principios, esta propiedad pertenece a él por sí misma, independientemente de cualquier otro sistema. Los modelos de una teoría geométrica contruidos dentro de una teoría diferente pueden servir para persuadirnos de la consistencia de la primera, si estamos convencidos de la consistencia de la segunda. Pero el hecho de que la primera teoría sea consistente no depende de la existencia de este modelo particular.

El primer artículo de Delboeuf sobre las geometrías viejas y nuevas incluye una larga discusión sobre los efectos de una súbita multiplicación de todas las distancias en el universo mediante un factor constante. El mismo tema había sido tratado en extensión por Delboeuf en *Megamicros o los efectos sensibles de una reducción proporcional de las dimensiones del universo* (1893). Delboeuf admite que este evento no tendría un efecto perceptible *si todos los fenómenos obedecen las leyes de la mecánica clásica*. Pero no concederá esta premisa. Estudia los efectos de una reducción de todas las distancias macroscópicas en un tercio a través de varios ejemplos curiosos. Lechallas mostró (en "M. Delboeuf y el problema de los mundos semejantes", 1894) que los ejemplos de Delboeuf presuponen que las distancias microscópicas tales como la magnitud de los átomos, permanecen sin cambios. Lechallas acusa a Delboeuf de inconsistencia. Delboeuf replica que a menos que supongamos que las propiedades de los átomos están gobernadas por la mecánica clásica —presuponiendo así el punto en discusión— no podemos sostener que un átomo cuyo diámetro es un tercio del diámetro del átomo de carbón, se comportará como lo hace este último, aun si está en un universo que es copia fiel del nuestro, reducido a un tercio de su tamaño actual. El lector probablemente recuerda un debate similar que tuvo lugar en los años sesenta entre G. Schlesinger y A. Grünbaum (Schlesinger, 1964, 1967; Grünbaum, 1964, 1967).

Universidad de Puerto Rico

⁷⁰ Observaciones similares se aplican a la esfera como modelo de espacio-2 esférico. Véase Delboeuf, ANG, II, 369.

OBRAS MENCIONADAS

- Calinon, A. (1889). "Les espaces géométriques", *Revue Philosophique*, 27, 588-595.
- Calinon, A. (1891). "Les espaces géométriques", *Revue Philosophique*, 32, 368-375.
- Calinon, A. (1893). "Etude sur l'indétermination géométrique de l'univers". *Revue Philosophique*, 36, 595-607.
- Calinon, A. *Etude sur la sphère, la ligne droite et le plan*. Paris: Berger-Levrault, 1888.
- Calinon, A. *Introduction à la géométrie des espaces à trois dimensions*. Paris: Gauthier-Villars, 1892.
- Calinon, A. *La géométrie à deux dimensions des surfaces à courbure constante*. Paris: Gauthier-Villars, 1895.
- Delboeuf, J. (ANG). "L'ancienne et les nouvelles géométries". *Revue Philosophique*, 36, (1893-II) 449-484; 37 (1894-I) 353-384; 38 (1894-II) 113-147. 39 (1895-I) 345-371.
- Delboeuf, J. *La géométrie euclidienne sans le postulat d'Euclide*. Paris: Hermann, 1897.
- Delboeuf, J. *Mégamicros ou les effets sensibles d'une réduction proportionnelle des dimensions de l'univers*. Paris: Alcan, 1893.
- Delboeuf, J. (PPG). *Prolegomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats*. Liège: J. Desoer, 1860.
- Freudenthal, H. "Die Grundlagen der Geometrie um die Wende des 19. Jahrhunderts". *Math.-phys. Semesterbericht*, 7 (1960) 2-25.
- Grünbaum, A. (1984). "Is a universal nocturnal expansion falsifiable or physically vacuous?" *Philosophical Studies*, 15, 71-79. (Errores corregidos *ibid.* 16 (1965) 47-48).
- Grünbaum, A. (1967). "The denial of absolute space and the hypothesis of a universal nocturnal expansion". *Australasian Journal of Philosophy*, 45, 61-91.
- Grünbaum, A. *Philosophical problems of space and time*. Second, enlarged edition. Dordrecht: Reidel, 1973.
- Helmholtz, H. von (1866). "Ueber die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie". *Verhandlungen des naturhistorisch-medizinischen Vereins zu Heidelberg*, Bd. IV, 197-202.
- Helmholtz, H. von (1868). "Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen". *Nachrichten von der Kön. Ges der Wiss.* (Göttingen), 9, 193-221. (Reproducido en Helmholtz, *Ueber Geometrie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 32-60).
- Kanitscheider, B. (GW). *Geometrie und Wirklichkeit*. Berlin: Duncker und Humboldt, 1971.
- Kanitscheider, B. (GPK). *Philosophisch-historische Grundlagen der physikalischen Kosmologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1974.
- Killing, W. (EGG). *Einführung in die Grundlagen der Geometrie*. 2 vols. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1893 y 1898.
- Klein, F. (1890). "Zur nichteuclidischen Geometrie". *Mathematische Annalen*, 37, 544-572.
- Lechallas, G. (ET). *Etude sur l'espace et le temps*. Paris: Alcan, 1896.
- Lechallas, G. (1889). "La géométrie générale". *Critique philosophique*, 5, 217-231.
- Lechallas, G. (1894). "M. Delboeuf et le problème des mondes semblables". *Revue Philosophique*, 37, 73-78. (Seguido de "Réponse de M. Delboeuf", *Ibid.*, pp. 78-84).
- Lie, S. *Theorie der Transformationsgruppen*, 3 vols. New York: Chelsea, 1970.
- North, J. D. *The measure of the universe*. Oxford: Clarendon, 1965.
- Poincaré, H. (1891). "Les géométries non-euclidiennes". *Rev. générale des sciences pures et appliquées*, 2, 769-774.
- Riemann, B. (1854) *Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1867.

- Robertson, H. P. (1949). "Geometry as a branch of physics". En P. A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein philosopher-scientist*, Lasalle: Open Court, 1949, pp. 315-332.
- Russell, B. *An essay on the foundations of geometry*. New York: Dover, 1956.
- Schlesinger, G. (1964). "It is false that overnight everything has doubled in size", *Philosophical studies*, 15, 65-71.
- Schlesinger, G. (1967). "What does the denial of absolute space mean?". *Australasian Journal of Philosophy*, 45, 44-60.
- Stäckel, P. y Engel, F. (TP). *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis Gauss. Eine Urkundensammlung zur Vorgeschichte der Nichteuclidischen Geometrie*. Leipzig: Teubner, 1895.
- Taurinus, F. A. (TP) *Theorie der Parallellinien*. Köln: J. P. Bachem, 1825. Parcialmente reproducido en Stäckel y Engel, TP, pp. 255-266.
- Ueberweg, F. (PG) *Die Prinzipien der Geometrie wissenschaftlich dargestellt*. Reproducido en *Die Welt - und Lebensanschauung Friedrich Ueberwegs*, hrg. von Moritz Brasch. Leipzig: Gustav Engel, 1889, pp. 263-307. (Las pp. 308-316 contienen el texto original de la introducción redactada por Ueberweg para la traducción francesa incluida en Delboeuf, PPG, pp. 269-306).

ABSTRACT

The philosophies of geometry of Friedrich Ueberweg (1826-1871), Joseph Delboeuf (1831-1896) and Augusto Calinon (1850-) are summarily discussed. Ueberweg, writing in 1848, made the idea of rigid motion into the pivotal concept of geometry. He characterizes space by the kinds of motions which a rigid body can have when one, two or three points of it are fixed. Ueberweg wrongly believed that his characterization sufficed to define Euclidean space. Delboeuf adopted in 1860 the independence of shape and size as the fundamental principle of geometry. This is indeed a peculiarity of Euclidean space. Calinon, in 1889, suggested that the actual geometry of the universe might change in the course of time. In 1893 he proclaimed the geometrical indeterminacy of the universe. Geometries, like coordinate systems, must be picked to suit the problem at hand. The phenomena of gravitation, when very large distances are involved, might be most suitably dealt with in a non-Euclidean setting.

HEIDEGGER Y LA FENOMENOLOGÍA (*)

Mario A. Presas

La consigna husserliana *Zu den Sachen selbst* manifestó, en una forma que hoy nos es difícil quizá comprender en su exacta dimensión, tanto un llamado a la rebelión contra las "doctrinas" como la imperiosa vocación de volver a la única fuente de la filosofía, esto es, a lo que interesa al pensar, pues "la filosofía, de acuerdo con su esencia, es la ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes, de los *μυζωματα παντων*"¹. Y esta *ciencia radical* había dado pruebas de su energía justamente un año antes de que comenzara la Gran Guerra, en el primer libro de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Terminada la guerra comenzó a correr en Alemania la fama de "un maestro" con quien "quizá se puede aprender nuevamente a pensar". Ese rumor convocaba a los estudiantes primero a Freiburg a escuchar al joven *Privat-Dozent* y más tarde a Marburg, al *Herr Professor* Heidegger, pues se decía que él efectivamente había alcanzado *las cosas* proclamadas por Husserl.²

Ahora bien, este joven profesor aún no había publicado la obra, que, acogida dentro de ese extraordinario clima de expectación creado por su "éxito docente", como continúa diciendo Hannah Arendt, llegaría a ser el más influyente libro filosófico de fines de la década del treinta: *Sein und Zeit*. Basado en el método fenomenológico y dedicado a Husserl "con veneración y amistad", el libro fue considerado tal vez como exposición de la auténtica fenomenología, sobre todo porque el maestro no había publicado nada más desde aquella obra de 1913 ya mencionada.

Sin embargo, Husserl mismo se encarga, pocos años más tarde, de proclamar públicamente que esa obra de Heidegger nada tiene que ver con su propia fenomenología; y, por otra parte, *Ser y Tiempo* bien leído revelaría, más allá de las coincidencias, "un puro diálogo polémico con Husserl, pero sin nombrarlo".³

En el presente trabajo intentaremos mostrar algunos aspectos de

(*) El presente trabajo aparecerá en un libro de homenaje a Martin Heidegger que editará la Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

¹ Husserl, "*Philosophie als strenge Wissenschaft*", en *Logos*, Bd. I, 1910, p. 340.

² Hannah Arendt, "*Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*", en *Merkur* Stuttgart, H. 10, N 258, okt. 1969, p. 894 s.

³ Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, Bs. As. Sudamericana, 1970, p. 111.

esta polémica, primero subterránea, luego hecha pública, entre Heidegger y Husserl; para ello tomaremos sobre todo en cuenta las obras del primero que acaban de aparecer, y en las cuales se reproducen las lecciones dictadas por Heidegger en la Universidad de Marburg, unos semestres antes y otro inmediatamente después de la publicación de *Sein und Zeit*.⁴ (Damos por descontado que se conoce la trabajada definición de la fenomenología expuesta en esta obra).

La objeción central de Heidegger se basará, en el fondo, en su interpretación de la metafísica como manifestación del olvido del ser; según esto, la fenomenología, pese a los esfuerzos de su creador por liberarse de todo preconceito, habría proyectado de antemano *la cosa del pensar* —que en verdad debería ser la *quaestio disputata*— dentro del horizonte de comprensión de la filosofía moderna. Por ello, se trataba ante todo de asegurar el método en que llega a mostrarse la cosa radical, inevitablemente interpretada como subjetividad absoluta. En tal sentido, pues, dice Heidegger, el “principio de todos los principios”, expuesto por Husserl en *Ideen I*, no atañe en primer lugar al contenido sino más bien a la preeminencia del método. “La reducción trascendental da y asegura la posibilidad de fundamentar en la subjetividad y por medio de ella la objetividad de todo objeto (el ser de ese ente) ... en su constitución”⁵. De este modo, como reza el título del § 103 de *Formale und Transzendente Logik*, de 1929, “la fundamentación absoluta del conocimiento es sólo posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental en cuanto único ente absoluto”; la fenomenología más que *búsqueda*, sería *exposición* de la cosa del pensar.

En cierto modo, según Heidegger, Husserl habría sucumbido, luego del enfoque realmente nuevo y auténtico de *Logische Untersuchungen* (1900/1901) —a las que Heidegger da tanta importancia, especialmente a la VI—, ante la presión del ambiente neokantiano, principalmente por influencia de Natorp. Muchos de sus viejos discípulos, creyendo ver en el segundo tomo de dicha obra una recaída en el psicologismo, se habían apartado del maestro; otros lo hicieron con motivo de la introducción del concepto de reducción. Con ello se disolvió la llamada “Escuela de Göttingen”, y también Scheler se distanció del maestro.⁶ Husserl, en su obstinada búsqueda de la radicalidad del comienzo ab-

⁴ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, edit. por Walter Biemel. Se trata del curso dictado en Marburg en el semestre de invierno de 1925/26. (Frankfurt a. M., Klostermann). Bd. 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, edit. por Fr. W. von Hermann. Lecciones dictadas en Marburg durante el semestre de verano de 1927. (Frankfurt a. M., Klostermann, 1975). Citaremos: *Logik* y *Grundprobleme*, respectivamente. Cfr. mi comentario general acerca del plan y contenido de esta edición de las *Obras completas* de Heidegger en esta misma *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

⁵ Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, Niemayer, 1969), p. 70.

⁶ Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 475; cfr. también *Grundprobleme*, p. 286 y Landgrebe “La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación”, en *El camino de la fenomenología*, trad. M. A. Presas (Bs. As., Sudamericana, 1968) pp. 28-43.

soluta, se fue convirtiendo cada vez más en un pensador solitario, incomprendido inclusive por el discípulo al que consideraba “extraordinario” y entre cuyos “admiradores”⁷ él decía encontrarse: Martin Heidegger, quien no sólo seguirá su propio y peculiar camino “fenomenológico”, sino que, más tarde, al aceptar durante algunos meses, en 1933, el rectorado de la Universidad de Freiburg, se comprometerá en una confusa aventura política. Y este fue el fin para Husserl.⁸

Uno de los más claros documentos de la discrepancia entre Heidegger y su maestro —al par que un claro testimonio del aprecio de Husserl por la persona y las opiniones de su discípulo— surgió con motivo de la redacción por parte de Husserl del artículo “Fenomenología”, destinado a la *Encyclopaedia Britannica*⁹; vale la pena considerar con alguna detención las observaciones y la carta de Heidegger dirigida a su “querido y paternal amigo” el 22 de octubre de 1927, es decir, cuando ya hacía más de un año que había entregado personalmente a Husserl, con motivo del cumpleaños de éste, el 8 de abril de 1926, el original de *Sein und Zeit* que fue publicado el siguiente año en el *Jahrbuch* de Husserl.

En primer lugar, Heidegger señala la coincidencia con Husserl en lo que podríamos llamar, en un sentido muy amplio, enfoque trascendental: El ente en el sentido del “mundo” —“de lo que Ud. llama mundo”, dice prudentemente Heidegger, indicando la diferencia entre

⁷ Cfr. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, edit. por R. Ingarden (Den Haag, Nijhoff, *Phaenomenologica* 25, 1968) pp. 39-43. Ver especialmente la carta del 19 de noviembre de 1927; al mes siguiente escribe: “Heidegger es una genial fuerza natural que arrastra consigo a toda la juventud, la cual ya cree (cosa que el propio Heidegger no opina en modo alguno) que mi manera metódica es anticuada...”. En la misma carta alude más adelante al artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, al que nos referiremos luego, y admite que Heidegger, al parecer, no ha comprendido el paso a la reducción fenomenológica y, por tanto, tampoco el sentido total del método.

⁸ Cfr. Husserl, *Briefe*, p. 83, carta del 11 de octubre de 1933: “(...) Heidegger es Rector nacional-socialista en Freiburg (según el principio del Führer) (...); la vieja Universidad alemana ya no existe; su sentido es de aquí en adelante el de la universidad “política”. Un tiempo extraño. ¿Podré trabajar, podré vivir como no-ario, desnacionalizado, etc.? Fue muy duro, pero al fin (...) trabajo nuevamente, casi con la antigua energía, a pesar de mis 75 años. (Trabajo) en mi *Nachlass*”; es decir, ya no trabaja en vistas a una obra en particular, sino con el único objeto de dejar para la posteridad las notas de sus investigaciones.

A los pocos días de la muerte de Heidegger, el semanario *Der Spiegel* publicó una entrevista concedida por el filósofo en 1966, con la expresa condición de que no se diera a publicidad mientras él viviera. Alude allí a las razones que lo movieron a aceptar el rectorado y a su relación con Husserl. Cfr. *Der Spiegel*, 31-5-1976, Nº 23, pp. 193-219.

Sobre este controvertido tema, en el cual obviamente no podemos entrar, cfr. la prolija información analizada por Benda Allemann: “M. Heidegger und die Politik”, ahora en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger* (Köln, Kiepenheuer u. Witsch, 1970, pp. 246-260).

⁹ Ver análisis y transcripción de estas cartas y observaciones en Walter Biemel, “Husserls *Encyclopaedia-Britannica* Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu”, en *Tijdschrift voor Filosofie*, Jg. 12, Nº 2, Leuven, 1950, pp. 246-280, y Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, ed. por Walter Biemel (*Husserliana* IX, Den Haag, Nijhoff, 1968, 2da. ed, pp. 237-302, 600-603).

la idea del mundo como "totalidad del ente" y del "mundo" como "componente" del existente humano, del ser-en-el-mundo— no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso, una reconducción o reducción a otro ente del mismo modo de ser. Ahora bien, ello no significa que lo que conforma "el lugar de lo trascendental" no sea en modo alguno, agrega Heidegger, y es precisamente en este punto donde surge el "problema acerca del modo de ser del ente en el que se constituye el mundo"; tal problema integra el núcleo mismo de *Sein und Zeit*, donde fue presentado como la ontología del ser-ahí.¹⁰ Heidegger contrapone aquí, pues, el modo de ser del existente humano al de todo ente "intramundano", y por esta vía trata de eludir cierto residuo de cosificación de la subjetividad absoluta, la cual, inclusive en el mismo Husserl si bien menos que en Descartes, de algún modo parece contagiarse del modo de ser de las "cosas" a las que se enfrenta. Tugendhat señala que años antes, en una lección del semestre de verano de 1925 en el que expuso el primer capítulo de *Sein und Zeit* en base a una detallada interpretación de Husserl, Heidegger había mostrado cómo éste a pesar de (o precisamente por) el hecho de contraponer simplemente la "conciencia pura", como "ser absoluto", al ser real, en el fondo comprende a aquélla en el mismo sentido de ser de este último, como *Vorhandenes*: la conciencia —a pesar de la diferencia entre evidencia adecuada e inadecuada— es dada a sí misma en el mismo modo de acceso que el ser real, a saber: en la intencionalidad objetivante de la "intuición", de la "evidencia". Tanto Descartes, como Husserl, por tanto, descuidan la pregunta por el sentido de ser y por el genuino modo de darse, por la *Gegebenheitsweise* del *soy*, del *sum*.¹¹ En tal sentido, las observaciones de Heidegger al artículo de Husserl continúan: "Se trata de mostrar que el modo de ser del ser-ahí humano es totalmente diferente del de todo otro ente, y que, en cuanto ese (modo de ser) que es, alberga en sí precisamente la posibilidad de la constitución trascendental". (Hu. IX, p. 601).

Ahora bien, como Husserl no ha puesto realmente en cuestión el modo de ser del hombre, y para él, en cierto modo, todo ente es algo que se da en el mundo, ("*Inner-weltliches*", "*Vorhandenes*"), se ve necesitado a "desconectar" todo elemento mundano para obtener el *ego* puro. Esa voluntad de reducción trascendental, dice Husserl, ordena no confirmar ninguna apercepción trascendente, ninguna vigencia trascendente, ponerla entre paréntesis y sólo tomarla como lo que es en sí misma, como puro apercebir o mentar subjetivo; y si hago lo propio con respecto a mí mismo, entonces no soy por tanto yo humano. En su copia de este texto, Heidegger subraya las palabras *soy* y *no*, y agrega "o quizá justamente tal, en su posibilidad de existencia más propia, admirable"; y

¹⁰ *Husserliana IX*, p. 601. En *Logik*, dice Heidegger: "Para los neokantianos el sujeto no es el hombre ni Dios, no se sabe quién (es); y si uno pregunta qué es esa conciencia en general en la que se constituye el mundo, responde Rickert: 'un concepto', p. 116, n. 7.

¹¹ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín: W. de Gruyter, 1967), p. 268.

al margen anota: "¿No es esta una peculiar posibilidad del hombre? A diferencia de la positividad de las "cosas" habría aquí un "comportamiento" (un *Verhalten*) que define al hombre como tal. En tal sentido, pues, el ser humano, por cuanto no está concebido en el ámbito de lo positivo, no requiere primeramente la reducción". Heidegger destaca la aparente contradicción en que incurre Husserl al referirse, más adelante, al *ego* trascendental así reducido como a "mi yo, en la entera concreción de su vida", y la posición de ese *ego* trascendental con todos sus correlatos intencionales. Heidegger subraya la palabra "*setzbar*" y agrega "*positum! positivo!* ¿o qué clase de posición? ¿En qué sentido es este puesto? ¿Si debe considerásele no como una nada sino más bien, en cierto modo, como *todo*?" "¿Cuál es el carácter de la posición en la cual es puesto el *ego absoluto*? ¿En qué medida no se presenta aquí ninguna positividad?"¹²

Así, pues, el problema gira en torno de la cuestión del modo en que el hombre, en la peculiaridad de su ser, es dado originariamente a sí mismo, antes de toda reflexión objetivante. La cuestión, por tanto, no es en primer lugar cómo se constituye la objetividad en los actos de la conciencia —o, como dirá Heidegger, cómo se descubre el ente en la comprensión del ser—; antes de la pregunta propiamente dicha por el sentido del ser hay que plantear la pregunta acerca de cómo lo constituyente mismo es y es dado a sí mismo. No se trata, pues, de la pregunta por el modo en que llega a darse una determinada región del ente, sino de la pregunta por aquel ente a cuyo ser pertenece que con él tan sólo se abra en general un "espacio" (un margen de juego) para todo posible darse.¹³

Haciendo algunas concesiones al lenguaje de su maestro, pues, Heidegger concluye sus observaciones:

"La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia de la mismidad fáctica (*des faktischen Selbst*). Ésta, el hombre concreto jamás es como tal, —como ente— un «hecho mundanal real», porque el hombre nunca es sólo *vorhanden*, sino que *existe*. Y lo «admirable» reside en que la índole existencial del ser-ahí posibilite la constitución trascendental de todo lo positivo"...

Si lo constituyente no ha de entenderse como nada, o sea, si es (un "ente"), si bien no en el sentido de lo positivo, "no se puede eludir la pregunta por el modo de ser de lo constituyente mismo.

Por ello, el problema del ser está de modo universal referido a lo constituyente y a lo constituido".¹⁴

Así, pues, en lugar de la reducción trascendental de Husserl, que se basa en el supuesto de que ser = ser-puesto, Heidegger pretende proseguir aún más esa reconducción, hasta lograr datos fenomenológicos que posibiliten la pregunta por la posibilidad de que algo en

¹² Biemel, art. cit., p. 279.

¹³ Tugendhat, p. 269.

¹⁴ *Husserliana IX*, p. 601 s.

general sea dado. En este planteamiento todavía trascendental, Heidegger, como bien ha visto Tugendhat, llega a algo decisivamente nuevo con respecto a Husserl. En efecto, no sólo radicaliza la temática específicamente "fenomenológica" por el hecho de ampliar los modos de darse del ente intramundano más allá (o más acá) del ámbito de lo objetivo, y porque, además, se pregunta por el modo de darse de la propia conciencia constituyente no presuponiendo su ser como objetivo, sino que, sobre todo, ahora se plantea la cuestión de cómo es posible en general algo así como un "darse", una *Gegebenheit*. Y este último punto no es un agregado a los dos primeros aspectos sino más bien el enfoque que los dirige. Esta profundización y modificación heideggerianas de la problemática fenomenológica se expresa en la sustitución de la "*Gegebenheit*" husserliana por el término *encuentro* (*Begegnung*) —ya en lecciones de 1924— que luego va siendo suplantado por conceptos que aluden a la apertura del mundo, al descubrimiento del ente dentro de tal horizonte o, en definitiva, a la verdad en cuanto desocultamiento (*Erschlossenheit*, *Entdecktheit* y *Unverborgenheit*, etc).¹⁵

Este planteamiento es radicalmente nuevo frente a Husserl y aun respecto de toda la tradición filosófica; inclusive Kant y el idealismo alemán, al preguntar por las condiciones de posibilidad de la representación de un mundo objetivo, suponían ya el representar como tal, retrocediendo regresiva o constructivamente a la pregunta por la posibilidad de un *Vorstellen* objetivamente determinado de tal o cual manera, pero sin preguntar por las condiciones de la *Erschlossenheit* como tal. Esta pregunta sólo puede plantearse desde la concepción del ser-ahí como ser-en-el-mundo. Desde aquí puede Heidegger interpretar más profundamente otro de los conceptos centrales de la fenomenología: el de la *intencionalidad*.

En efecto, para que un ente intramundano pueda hacerse presente, para que podamos "encontrarlo" —para que, como lo expresa literalmente la lengua alemana, él nos pueda "salir al encuentro"— es menester que el mundo haya sido ya despejado o abierto. Pero tal apertura o revelación es el ser-ahí mismo. "La expresión 'ahí' mienta esa esencial apertura. Mediante ella ese ente (el ser-ahí) es para sí mismo 'ahí', a una con el ser-ahí del mundo"¹⁶.

Las dos maneras originarias y constitutivas de ser el ahí son el "encontrarse" (*Befindlichkeit*) y el comprender. El ser-ahí, pues, es un ente que en todo caso ya siempre se comporta con respecto a los demás entes y a sí mismo dentro de un horizonte de sentido al que llamamos

¹⁵ Tugendhat, p. 270.

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 7ª ed. 1953) p. 132 s. Más tarde dirá Heidegger: "Para acertar al mismo tiempo y mediante una sola palabra con la relación que hay entre el ser y la esencia del hombre, y también con la relación esencial entre el hombre y la patencia (ahí) del ser, elegimos la palabra ser-ahí (*Dasein*), que designa el dominio esencial en el que el hombre está en cuanto hombre". *Was ist Metaphysik?*, "Einleitung" (Frankfurt a. M., Klostermann, 1949), p. 13. Véase Emilio Estiú, "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger", en Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, trad. E. Estiú, (Bs. As., Nova, 1956), pp. 7-33.

mundo; "se" siente en su ahí y comprende —de un modo aún pre-conceptual— el sentido de lo que encuentra en el mundo y la situación en que él mismo se encuentra en ese mundo. Husserl, en cambio, omitió preguntar por el "sentido direccional", por la "comprensión del ser" que pertenece esencialmente a la *intentio*.¹⁷ Con otras palabras: "a la intencionalidad pertenecen no sólo *intentio* e *intentum*, sino, además, la *comprensión del modo de ser de lo intendido* en el *intentum*". Así, por ejemplo, cuando Kant dice que la realidad es percepción, podría pensarse que en verdad afirma que la posibilidad de descubrir el ente real en la percepción, esto es la perceptibilidad de lo efectivamente real, presupone la apertura o comprensión previa de algo así como realidad (en cuanto modo de ser).¹⁸

La intencionalidad no consiste en la actividad inmanente a un sujeto que luego necesite salir de sí, trascender, para ponerse en relación con los objetos, sino que, inversamente, la intencionalidad es la estructura esencial —aunque no la más originaria— del sujeto mismo, y por ende no puede el concepto de sujeto explicar su condición de posibilidad.¹⁹ Tan solo cuando se concibe radicalmente al ser humano como ser-en-el-mundo, es decir, como trascendencia, se advierte que la intencionalidad se funda en el trascender, de tal modo que tampoco es posible explicar la trascendencia a partir de la intencionalidad.²⁰ Para aclarar la interpretación de Heidegger de este difícil concepto, que, como él mismo enunciaba en su breve introducción de 1928 a la edición de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* de Husserl, lejos de ser un lema o una consigna sigue siendo aún hoy el título de un *problema central*,²¹ puede bastar por el momento la siguiente indicación:

"La intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia; la trascendencia es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diversos modos".²²

Por cierto, no hace falta recordar al lector de *Sein und Zeit* que todos estos elementos esenciales de la índole del ser-ahí arraigan en la temporalidad, y que "el fenómeno del tiempo, captado en su sentido más originario, coincide con el concepto del mundo y con ello con la estructura del ser-ahí mismo".²³

El tiempo, en tal sentido, es "lo originariamente posibilitante", "el origen de la posibilidad misma"; y en cuanto tal se temporaliza —este barbarismo es aquí ineludible— como lo "anterior por antonomasia", en cuya virtud todas las posibilidades como tales tienen el carácter de lo "anterior", de lo *apriori*. A partir de esa "anterioridad" se comprende

¹⁷ *Grundprobleme*, p. 447.

¹⁸ *Grundprobleme*, p. 100 s.

¹⁹ *Grundprobleme*, p. 92 s.

²⁰ *Grundprobleme*, p. 230.

²¹ Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), ed. por R. Boehm, *Husserliana X* (Den Haag, Nijhoff, 1966), p. XXV.

²² *Grundprobleme*, p. 90.

²³ *Grundprobleme*, p. 360.

todo lo que hace frente en el mundo, si bien en la actitud cotidiana normal el ser-ahí ya siempre ha olvidado ese origen de comprensibilidad y se mantiene en el ente descubierto, perdido en las cosas. De ahí que toda auténtica filosofía, como lo vio Platón, el "descubridor del *apriori*", intente tematizar lo olvidado, sea una reducción a lo ya antes y ya de antemano comprendido, *anamnesis*.²⁴

Aquí se roza otro punto capital en la discrepancia de Heidegger con Husserl, señalado claramente por Danilo Cruz Vélez.²⁵ La analítica del ser-ahí debe comenzar concretamente con la comprensión del ser propia de la vida cotidiana; Heidegger evita hablar de la "*actitud natural*" a que alude Husserl al introducir en *Ideas I* el concepto de reducción. Implícitamente rechaza con esto la primacía de la actitud contemplativa, de la "*theoría*" que está supuesta en aquella descripción de Husserl. El hombre no es originariamente un ser teórico enfrentado a objetos de conocimiento o a objetos destinados a una finalidad práctica; pues tanto *theoría* como *praxis* son posibilidades de ser derivadas de un ente cuyo ser primordial hay que determinarlo como *cuidado*, como *Sorge*, cuyos "objetos" originarios no son lo "visto" en la intuición o en la representación, sino sencillamente "lo que hay que hacer", las *pragmata*, los utensilios a los que, por fidelidad a la actitud fenomenológica, se trata de mostrar en su propio e inmediato modo de darse. A su vez Landgrebe, dentro de un contexto semejante, señala que con este y otros planteamientos similares, Heidegger se vuelve en verdad contra la idea del espectador desinteresado y, con ello, "ataca una idea central de la fenomenología de Husserl": nada menos que la idea que fundamenta la pretensión de su método de garantizar una vía universal de acceso a todos los problemas filosóficos y que en último término se basa en la reducción, por medio de la cual, al poner entre paréntesis lo que soy fácticamente, mis aspiraciones y preocupaciones particulares, en una palabra, todo lo que motiva la reflexión *ocasional*, posibilita la *reflexión universal*. El *factum* de mí mismo como hombre en el mundo, en situación, se convierte así en un indiferente ejemplo inicial. Se trata, pues, de una *theoría* radical: no es más la contemplación teórica de un sujeto que ya es en el mundo, o sea, la simple percepción de lo que en todo caso es; sino que es una contemplación en la que la subjetividad misma se descubre como formadora del tiempo y del mundo y, con ello, se revela a sí misma como la *condición de posibilidad de todo hablar acerca del ser y del ente*. Pero Heidegger objeta el hecho de que con este método regresivo no encuentro aquellas vivencias por las que soy puesto ante el núcleo de mi mismidad, ante la absoluta irrepitibilidad de mi propio existir, es decir, ante la *facticidad del ser-ahí*. Tales vi-

²⁴ *Grundprobleme*, p. 463. Husserl en sus lecciones sobre la conciencia de tiempo immanente, logró en parte penetrar en esta dimensión, al investigar la "obra", la "efectuación" (*Leistung*) de la subjetividad no meramente como un constituir dentro de un horizonte ya señalado, sino como formación constitutiva del horizonte mismo. Cfr. Landgrebe, "El mundo como problema fenomenológico", en *El camino de la fenomenología*, ed. cit., p. 92 ss.

²⁵ *Filosofía sin supuestos*, ed. cit. p. 285.

vencias, de las que la angustia es el ejemplo más señalado, ya no son intencionales, no brindan un hilo conductor para un análisis intencional porque no puede señalarse como producto suyo ninguna objetividad a partir de la cual se pudiera retroceder a la pregunta por las vivencias. La *facticidad* a que se refiere Heidegger en este caso, como es obvio, se diferencia radicalmente del ya mencionado *factum* del ser-hombre a que alude Husserl; pues para aquél no se trata de un último *factum* dado frente a la subjetividad absoluta constituyente, sino que es más bien el fundamento mismo de toda posible mostración, de todo enfrentamiento. *El lugar metódico en que se presenta la facticidad en Heidegger es por tanto el mismo en que está la subjetividad absoluta en Husserl*,²⁶ concluye Landgrebe.

Por cierto, hay desarrollos implícitos en el "último" Husserl, en el de la *Crisis*, y aún antes, en obras donde se opera el paso de un enfoque estático a uno genético de su fenomenología, que parecen admitir que los horizontes de la *praxis* y de la historia intersubjetiva son dados de modo más originario que los "objetos". Pero tan sólo Heidegger llegó a plantear una posición realmente nueva al parecer antes de que el propio maestro llegara a tales desarrollos. Husserl siguió aferrado en gran medida a su posición orientada objetivamente y aun cuando reconozca luego que "hay que comenzar bien concretamente con nuestro humano mundo circundante de la vida (*Lebensumwelt*)",²⁷ termina sin embargo reprochando a Heidegger, sin nombrarlo expresamente, el no haber comprendido en definitiva el paso decisivo de la fenomenología: la *epojé trascendental*,²⁸ sin advertir, como señala Tugendhat, que precisamente ésta le impide a él mismo aprehender de modo adecuado en el nuevo concepto del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) la concreción de la *praxis* y de la historia, y sin advertir que el mundo de la cotidianidad a que alude Heidegger, como habíamos visto, ya no es el mundo de la actitud natural, es decir, el mundo de las posiciones objetivas que como tal admite y reclama una *epojé*.²⁹

²⁶ "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", en *El camino de la fenomenología*, ed. cit. pp. 48, 60. Según Landgrebe, además, el propio Husserl, en la década del treinta, realizó investigaciones sobre la estructura teleológica de la subjetividad que podrían conducir a una metafísica de la facticidad, op. cit. p. 61. Cfr. M. A. Presas, "Corporalidad e historia en Husserl", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, II, 2, julio 1976, pp. 167-177.

²⁷ *Cartesianische Meditationen*, ed. por S. Strasser, *Husserliana I*, (Den Haag, Nijhoff, 2da. ed., 1973) p. 165.

²⁸ Cfr. el "Prólogo" de Husserl a la traducción inglesa de *Ideas*, publicado luego en alemán en: *Ideen III*, edit. por Marly Biemel, *Husserliana V* (Den Haag, Nijhoff, 2da. ed. 1971) p. 140. (Está incluido como "Epílogo" en la versión castellana de *Ideas*, trad. J. Gaos (México, Bs. As., F.C.E., 1949), pp. 372-395).

²⁹ Tugendhat, op. cit. p. 255. Aquí no podemos entrar en este punto señalado particularmente por Tugendhat, quien más adelante agrega (p. 267): "La *epojé* sólo opera el retroceso desde la verdad objetiva a la vida constituyente de la subjetividad, el próximo paso decisivo que Husserl, a modo de planteamiento inicial, llevó a cabo en la fenomenología genética, pero que ya no pudo admitir dentro de su conciencia metódica, es la pregunta por la verdad de los horizontes en el retroceso a sus implicaciones intencionales". La superación de aquella ingenuidad que

El mundo de que habla Heidegger en definitiva no es algo que en modo alguno pueda pensarse como resultado de la suma de los entes, por así decirlo; no es en absoluto lo más tardío (*das Nachherige*), sino lo anterior (*das Vorherige*) en el estricto sentido de la palabra: lo que ya antes de toda captación de este o aquel ente es descubierto y comprendido en todo ser-ahí existente. El mundo existe, es decir, tiene el modo de ser del ser-ahí.³⁰

Sobre la base del mundo ya abierto en cada caso por el ser-ahí fáctico se descubre todo ente. En las lecciones de 1927 Heidegger explicita por primera vez un concepto latente ya en *Ser y Tiempo: Habrá que captar la diferencia entre el descubrimiento del ente y la apertura de su ser* y mostrar como ésta es el fundamento de posibilidad de aquélla; allí radica también la posibilidad de captar la *diferencia entre ser y ente, la diferencia ontológica*.³¹ La diferencia entre ser y ente "está ahí", si bien no expresamente sabida, latente en el ser-ahí y su existencia. La diferencia es *ahí*, es decir, tiene el modo de ser del ser-ahí, pertenece a la existencia. Existencia significa, por así decirlo, "ser en la consumación de esa diferencia".³²

Ahora bien, sólo en la medida en que distinguimos (en el sentido del *krinein* griego) al ser del ente, dice Heidegger, llegamos verdaderamente al campo propio de la filosofía, a la ciencia del ser, a la ontología, entendida, pues, como ciencia *crítica*, ciencia de "ese mundo al revés" de que hablaba Hegel. Al diferenciar el ser del ente, por lo demás, y al destacar temáticamente el ser, vamos por principio más allá del ámbito del ente, lo sobrepasamos, transcendemos; de modo tal que la ciencia del ser, la ciencia crítica, es también la ciencia *trascendental*. "Sobrepasamos el ente para alcanzar el ser", pero no pasamos a otro ente detrás de los conocidos, a un tras mundo en el sentido común de la metafísica,

está aprisionada en un determinado horizonte, por tanto, según los propios planteamientos de Husserl, es posible tan sólo históricamente. Ahora bien, Heidegger, aún antes de que el mismo Husserl llegara a la fenomenología genética, tomó de antemano la historicidad como decisivo hilo conductor metódico de la pregunta por el sentido del ser". Cfr. M. A. Presas, "De la fenomenología al pensar del ser", en *Razón y Fábula*, Bogotá, N° 26, 1971, pp. 7-24 y su versión alemana "Von der Phänomenologie zum Denken des Seins", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 28, N° 2, 1974, pp. 180-200.

³⁰ Cfr. *Grundprobleme*, p. 235, s.

³¹ *Grundprobleme*, pp. 102, 22. Heidegger recurre aquí a las raíces alemana y latina, hablando así de *Unterschied* (y más tarde de *Unterscheidung*) y *Differenz*; del mismo modo, al referirse a la temporalidad dirá *Zeitlichkeit* para mencionar la "condición de posibilidad de la comprensión del ser en general" y *Temporalität* para denominar esa *Zeitlichkeit* cuando "funciona (*fungiert*) como tal condición" (*Grundprobleme*, p. 389). Para el problema de la diferencia ontológica en las primeras obras de Heidegger, el cual ahora se verá enriquecido por la publicación de las lecciones, cfr. Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz* (Phaenomenologica, 33, Den Haag, Nijhoff, 1970), así como un resumen de su propia tesis en *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, XI, N° 11-16, 1971, pp. 195-206.

³² *Grundprobleme*, p. 454. Nuevamente: en este pasaje utiliza Heidegger el término *Unterschied*, pero un poco más adelante aclara: "Por ello, denominamos *ontologische Differenz* a la diferencia (*Unterschied*) de ser y ente expresamente consumada".

sino que el concepto *científico* de la metafísica es igual al concepto de filosofía en general: *ciencia crítica trascendental del ser*, esto es: *ontología*.³³ Esta ciencia, además, por cuanto debe aclarar el horizonte temporal en que se proyecta toda comprensión del ser, es la *ciencia temporal*.³⁴

Así, pues, "la fenomenología designa tan solo el proceder de la ontología, el cual se diferencia esencialmente del de todas las ciencias positivas".³⁵ Ahora bien, en cuanto tal proceder, la fenomenología no es una dirección filosófica determinada, ni es patrimonio de una escuela, sino que esencialmente alude al principio mismo de la investigación filosófica, el cual, visto en su totalidad, no es un descubrimiento contemporáneo, según creyó entrever Heidegger luego de muchos años de lectura de las obras de Husserl y de conversaciones con el maestro, primero —como confiesa— guiado más por un presentimiento que por una auténtica comprensión. En efecto, "lo que para la fenomenología de los actos de la conciencia se lleva a cabo como el mostrarse-a-sí-mismo de los fenómenos, fue pensado más originalmente aún por Aristóteles y en el pensar y existir griegos en general como *aletheia*, como el estado de descubierto de lo presente, su desocultamiento, su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas han encontrado de nuevo como actitud sustentadora del pensar se revela como el rasgo fundamental del pensamiento griego o, más aún, de la filosofía como tal".³⁶

De todos modos, y aun entendida en esta perspectiva que luego se desarrollará en la historia del olvido del ser, la fenomenología sigue siendo para Heidegger, en su núcleo esencial, una *reducción*. Pero no aquella reducción fenomenológica expuesta por Husserl por primera vez expresamente en *Ideas*, en 1913, pues para éste, ella "es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica, desde la actitud natural del hombre que vive (inmerso) en el mundo de las cosas y de las personas, a la vida trascendental de la conciencia y a sus vivencias noético-noemáticas en las que se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia". En cambio, para Heidegger, "la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la captación del ente... al comprender el ser (al proyectar sobre el modo de

³³ *Grundprobleme*, p. 23. Un poco antes señala de modo expreso su diferencia con Jaspers, pues "filosofía de la *Weltanschauung*" es un término contradictorio en sí mismo, un "*Unbegriff*", ya que la filosofía es ciencia del ser, es ontológica, y, por tanto, retrocede a las condiciones de posibilidad de lo dado, para decirlo en un lenguaje kantiano, a lo "anterior" a toda positividad; mientras que la *Weltanschauung*, por el contrario, siempre tiene que ver con lo *puesto* y la *posición*, se mueve en el *plano óntico*, cf. pp. 5-20.

³⁴ *Grundprobleme*, p. 459-461. También habla de una "cronología fenomenológica", p. 199.

³⁵ Heidegger, "*Phänomenologie und Theologie*", en *Archives de Philosophie*, T. XXXII, 3, 1969, p. 392. Ver la nota 33 del presente trabajo.

³⁶ "*Mein Weg in die Phänomenologie*", en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., p. 87; cfr. *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, Neske, 1959) p. 90-98; 120-122; "*Carta Prefacio*" al libro de Richardson, Heidegger, *Through Phenomenology to Thought* (Phaenomenologica 13, Nijhoff, 3ª ed., 1974), pp. XIII-XV.

su desocultamiento) de este ente".³⁷ Pero la *reducción*, en cuanto el momento negativo del apartar la mirada, como ya lo indicaba la segunda parte del plan inicial de *Sein und Zeit*, reclama el complemento positivo que traiga a la presencia el horizonte en que se proyecta el ente ya dado, es decir, el ser y sus estructuras; reclama, pues, una *construcción* fenomenológica. Ahora bien, como los conceptos de que se ha de valer el filósofo están ya determinados por la situación histórica de su existencia fáctica, es menester que la reducción y la construcción se realicen conjuntamente con una tarea *destructiva*, con una crítica de los conceptos tradicionales que los reconduzca a la fuente originaria de que han surgido. Estos tres momentos están indisolublemente ligados entre sí y constituyen la condición de posibilidad de la autenticidad del método fenomenológico.³⁸

Ya en este planteamiento, en el que Heidegger claramente se separa de Husserl, se insinúa, por lo demás, la así llamada *Kehre* que justifica, como podría interpretarse su carta a Richardson, el doble sentido del título de la obra de éste: *Through Phenomenology to Thought*. En efecto, si la fenomenología es comprendida como la particular posición filosófica de Husserl, la obra de Heidegger es en verdad "El camino desde la fenomenología al pensar del ser", en la medida en que la cuestión del ser planteada por Heidegger es algo totalmente distinto que aquella posición. Y si se comprende la fenomenología en general como el permitir que se muestre la cosa más propia del pensar, entonces, el título indicaría el camino de Heidegger "a través de la fenomenología, hacia el pensar del ser".³⁹

Así, pues, lo esencial de la fenomenología, como ya decía en *Ser y tiempo*, no consiste en el hecho de ser realmente efectiva como dirección filosófica, sino en la *posibilidad*, que está por encima de la realidad, de acceder a lo que hay que pensar. Así entendida, dirá casi medio siglo más tarde, al volver la mirada hacia su propio camino en la fenomenología (1963), bien puede ésta "desaparecer como título en beneficio de la *cosa del pensar*, cuya revelación sigue siendo un misterio".⁴⁰

Hasta qué punto ya en aquella época de *Ser y tiempo* y de las lecciones sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger se debatía por salir de un planteamiento aún en cierto modo afechado al enfoque trascendental, quizá se vislumbre en la cuestión siguiente de las mencionadas lecciones, que abre el interrogante de si ese camino a través de la fenomenología es una marcha continuada hacia el pensar del ser o, por el contrario, un cambio de ruta, en una dirección que aún hoy sigue siendo en gran medida incomprensible: "Estamos ante la tarea no sólo de ir más allá y de retroceder, a partir del ente, hacia su

³⁷ *Grundprobleme*, p. 29.

³⁸ *Grundprobleme*, pp. 30-32. Sobre el problema de la "destrucción", cfr. M. A. Presas, "Filosofía e historia de la filosofía en Heidegger", en *Man and World*, The Hague, vol. 4, Nº 3, 1971, pp. 294-312. Véase también Landgrebe, "Acercas de la inmediatez de la experiencia", en *El camino de la fenomenología*, p. 213 ss.

³⁹ Richardson, op. cit., p. XVI-XVII.

⁴⁰ "Mein Weg in die Phänomenologie", ed. cit., p. 90; *Sein und Zeit*, p. 38.

ser, sino que, además, —al preguntar por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser como tal— (ante la tarea de) preguntar, *todavía más allá del ser, por aquello sobre lo cual el mismo es proyectado en cuanto ser*".⁴¹

Apéndice

Quizás no carezca de interés, dedicar un párrafo final a la repercusión que tuvo en Husserl el singular desarrollo impuesto por Heidegger a la fenomenología. Hacia la época de las lecciones del discípulo sobre "problemas fundamentales de la fenomenología", en las que se basó gran parte de nuestro presente trabajo, escribía Husserl a Ingarden,⁴² luego de referir que su propio filosofar "ha llegado a ser solitario", y de confesar: "mi vida entera estuvo dirigida a la posibilitación de una *philosophia perennis*": "Heidegger se ha convertido para mí en un amigo cercano, formo parte de sus admiradores, por mucho que, precisamente por ello, tenga yo que lamentar que su obra (y además, probablemente también sus lecciones) se presenten metódica y objetivamente como algo en esencia distinto a mis propias obras y lecciones, y que, por lo menos hasta ahora, ninguno de nuestros discípulos comunes haya establecido puentes franqueables entre uno y otro". De todos modos, continúa, "él es una potencia, absolutamente honesto y no ambicioso, puramente consagrado a las cosas. Toda gran unilateralidad de los auténticos pensadores independientes marca rumbos a lo nuevo. Esperemos, pues"... Pero las esperanzas depositadas en quien, en la próxima carta al mismo Ingarden (26 de diciembre de 1927), llamará todavía "uno de mis más cercanos amigos personales", se vieron definitivamente defraudadas cuando Husserl dedica varios meses al estudio detenido de las obras aparecidas hasta el momento,⁴³ (*Sein und Zeit*, *Kant und das Problem*

⁴¹ *Grundprobleme*, p. 399. Conviene recordar que este curso de 1927 se presenta como "nueva elaboración de la 3ª sección de la 1ª parte de *Ser y Tiempo*" es decir, la que debía versar sobre "tiempo y ser" (op. cit., p. 1, n. 1).

⁴² Carta de Husserl a Ingarden del 19 de noviembre de 1927, en *Briefe an Roman Ingarden*, ed. cit., p. 41. El 9 de abril del mismo año le había escrito, con motivo del plan de Ingarden de visitarlo en Freiburg: "Ud. tiene que ir sin falta a Marburg, para conocer la grande y seria originalidad (*Eigenart*) del profesor Heidegger". Y agregaba: "A N. Hartmann, lo considero (un hombre) fascinante" (*Blender*). "Y también considero a Max Scheler sólo un agudo incitador, pero no un auténtico fenomenólogo", ib., p. 39.

⁴³ Cfr. Iso Kern, "Einleitung" a Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil (*Husserliana* XV, Den Haag, Nijhoff, 1973), pp. XX-XXV, donde cita además una importante carta de Husserl a Georg Misch del 27 de junio de 1929 y la carta a Pfänder que veremos a continuación. Cfr. también en *Briefe an Ingarden*, la carta del 2 de diciembre de 1929: "¿El detenido estudio de Heidegger? Llegué a la conclusión de que yo no puedo ordenar la obra (de éste) dentro del marco de mi fenomenología, y también, lamentablemente, que la tengo que rechazar absolutamente en lo esencial, tanto metódica como objetivamente. Por ello le doy tanta más importancia a la plena elaboración de la edición alemana de las *Meditaciones cartesianas*, para convertirlas en mi 'obra capital' sistemática".

der Metaphysik y Vom Wesen des Grundes), y asiste a la clase inaugural *Was ist Metaphysik?*, en julio de 1929, con la que Heidegger asume la cátedra de su maestro en Freiburg, para la cual éste mismo lo había propuesto. Con esta confrontación quería Husserl "llegar a una posición definitiva y serena respecto de la filosofía de Heidegger", según escribe a Pfänder a principios de 1931; sin embargo, confiesa con palabras que no ocultan su desilusión "llegué a la triste conclusión de que yo nada tengo que ver con la sagacidad heideggeriana, con esa genial carencia de cientificidad; y (compruebo) que tanto la crítica abierta como la encubierta de Heidegger se basan en groseros malentendidos".⁴⁴

Poco tiempo antes, luego del mencionado estudio de las obras de su discípulo y amigo, Husserl ya había decidido salir al encuentro de la mala interpretación de su fenomenología, e inclusive había pensado reelaborar en alemán las *Méditations cartésiennes* de tal suerte que sirvieran, por así decirlo, de contrapeso a la, a su juicio, destructora influencia de Heidegger. Para ello aprovechó la ocasión que le brindaba la necesidad de prologar para el público inglés la versión a esa lengua de sus *Ideas*. En este trabajo, de 1930, alude a las deformaciones vigentes en la filosofía alemana de la época, mencionando especialmente la filosofía de la vida y la de la "existencia", y rechaza los ataques dirigidos contra él en el sentido de que su "intelectualismo" y sus "abstracciones" no lograban aprehender "la subjetividad concreta, práctico-activa, ni los problemas de la así llamada 'existencia'".⁴⁵ Todos estos reproches, agrega, "se basan en equívocos, y en última instancia, en que se vuelve a interpretar mi fenomenología en el nivel cuya superación constituye su total sentido; o, con otras palabras, en que no se ha entendido lo principalmente novedoso de la reducción fenomenológica y, por ello, tampoco el ascenso desde la subjetividad mundanal (el hombre) a la subjetividad trascendental". En tal sentido, pues, el pensamiento de sus contrincantes no deja de ser "antropología, ya sea ésta entendida de modo empírico o apriorístico, la cual, según mi teoría, todavía no llega de ningún modo al suelo específicamente filosófico", y constituye, en el fondo, "una recaída en el antropologismo o bien en el psicologismo trascendental". En boca de Husserl, el más decidido y reconocido contrincante del psicologismo, y el propugnador de una "filosofía como ciencia estricta", estas inconfundibles alusiones dirigidas especialmente contra Scheler y Heidegger son muy graves. El mismo reproche se expresa en unas conferencias que dictó en Berlín, Halle y Frankfurt am Main en junio de 1931, sobre "Fenomenología y antropología", desti-

⁴⁴ Ver nota anterior. No es necesario insistir en el acentuado menosprecio que revelan estas palabras en boca de Husserl: "Tiefsinn" y "geniale Unwissenschaftlichkeit".

⁴⁵ Cfr. *Ideen III*, p. 138. En la "Einleitung" de Iso Kern al tomo XV de *Husserliana*, p. XLII ss., se encuentran valiosas referencias a la relación de Husserl con Dilthey, sobre todo en vista de la obra de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, que comenzó a aparecer en el *Philosophischer Anzeiger*, de 1929. Sobre este tema, cfr. Landgrebe, "El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl" en *Fenomenología e historia*, trad. M. A. Presas. (Caracas, Monte Avila, 1975), pp. 11-37.

nadas fundamentalmente a rebatir las ideas de "mis antípodas" (Scheler y Heidegger), como escribe a Ingarden ⁴⁶.

Es menester compenetrarse de la trágica situación de Husserl en estos años que van desde mediados de la década del veinte hasta su muerte, marginado por el régimen nacional-socialista, para cobrar conciencia de sus amargas quejas por la incomprensión de sus discípulos. En efecto, no hay que buscar aquí una rivalidad mezquina. Para Husserl, como él ha dicho alguna vez, el filósofo es "funcionario de la humanidad"; la tarea de toda su vida fue la del establecimiento de un camino seguro hacia una filosofía científica, que no se limite a asegurar la continuidad de un trabajo meramente teórico, sino que, al mismo tiempo, contribuya a la renovación espiritual del hombre; es a la par una tarea científica y un ideal ético.

La situación es particularmente trágica si se tiene en cuenta, como lo ha señalado Landgrebe con tanta penetración, que ya unos años antes del conflicto que nos ocupa, en cierto modo se había producido—quizá sin que Husserl llegara a darse cuenta con absoluta lucidez de ello—, el fracaso de su intento de fundamentar la idea directriz de una ciencia apodíctica. Husserl, en efecto, en cierto modo se había "despedido del cartesianismo"—según reza el provocativo título del trabajo de Landgrebe ⁴⁷— en las lecciones profesadas entre 1923 y 1924 sobre *Filosofía primera*, las cuales, a juicio de este discípulo, son "el conmovedor documento de un esfuerzo inaudito por expresar, con la terminología de la tradición moderna del pensar, un contenido que ya se sustrae a esa tradición y a sus alternativas y perspectivas". No es casual, pues, que Heidegger, que fue testigo de ese fracaso, abandonara ya desde entonces la terminología de esta tradición del subjetivismo trascendental entendido como apriorismo ahistórico, según acota el mismo Landgrebe. No es casual, tampoco, que en virtud de este desarrollo interno de su propio filosofar,—ya señalado en parte por la nueva orientación genética de la filosofía—, y acosado por la realidad histórica y política adversa, el anciano Husserl, una década más tarde pensara que debido a la incredulidad religiosa y a una filosofía que reniega de su carácter científico, acontecimiento que como una incontenible inundación se expande por Europa, "la filosofía está en peligro —es decir su porvenir está amenazado" ⁴⁸. Estas reflexiones se encuentran justamente en un suplemento de la *Crisis* que comienza indagando para qué el filósofo necesita de la historia, y que sigue con las conocidas palabras: "la filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, más aún apodícticamente estricta —el

⁴⁶ *Briefe an Ingarden*, ed. cit., p. 67. En *Crisis* se lamenta Husserl de que para ahorrarse el difícil estudio de sus propias obras se recurra al consejo de Scheler y Heidegger, cfr. *Husserliana VI*, edit. por Walter Biemel (Den Haag, Nijhoff, 1962), p. 439. Una conferencia está traducida al español, por Roberto J. Vernengo, en *Cuadernos de Filosofía*, Bs. As. Año II, N° 5, Nov. 1949-Febrero. 1950, pp. 44-60.

⁴⁷ Cfr. Landgrebe "Husserl y su separación del cartesianismo" en *El camino de la fenomenología*, ed. cit., pp. 252 s.

⁴⁸ *Crisis*, ed. cit., Beilage XXVIII, p. 508 s.

sueño se ha acabado". Pero, en realidad, no se trata de dejar de acariciar el sueño de una filosofía como ciencia estricta, sino de cambiar el camino de acceso a su realización; se ha dejado de soñar con una fundamentación inmediata y apodíctica por la "vía cartesiana"; mas ha de intentarse de todos modos, una *nueva fundamentación histórica* y filosófico-histórica del camino que debe seguir la meditación. Por cierto, "nadie puede entrar por casualidad en la filosofía", antes bien es menester "una *resolución* propia que lo cree (como filósofo) de un modo absoluto y originario" —una "*Urstiftung*".⁴⁹ Pero, esa "resolución del filósofo que comienza", no consistirá en asumir, en aceptar la posibilidad de fundamentación radical, no ya a partir de una verdad apodíctica, sino de un *factum histórico*? Si ello es así, el filósofo ha menester de la historia, conclusión que Husserl habría entrevisto, aunque sin llegar a tematizarla de modo expreso; entonces, la necesidad de la reducción fenomenológica está motivada también por la indigencia de los tiempos que habían llevado a la crisis cuya reflexión trataba de superar.⁵⁰ En una situación de total desamparo, cuando la ciencia deja de ser la confiable suplantación de la religión y la metafísica, el hombre retorna a la "indigencia del *ego*" para echar nuevas bases a su existencia. Pero a un *ego* que, por así decirlo, ya *no es dueño de sus creaciones*, sino que se reconoce en su propia *finitud*. Esa reducción, ese retorno a sí, no tendría entonces el sentido de una restauración de un cartesianismo meramente gnoseológico, como pareció creer Heidegger. Así, pues, tanto el maestro como el discípulo, éste en el punto de partida, aquel en una entrevista y no realizada meta, quizá coinciden en la necesidad de partir de la *facticidad de la existencia*. Pero la gigantesca tarea que suponía desechar una tradición secular del pensamiento y crear un nuevo lenguaje y un nuevo modo de pensar, llevó a Husserl a desconocer el propio origen de su idea central, la de la reducción, y a Heidegger a no encontrar nombres para su propia meditación, a la que prefiere dejar en lo innominado⁵¹ y, con ello, en gran medida, en la soledad que imposibilita el diálogo.

No se trata, sin embargo, de dar la razón a uno en detrimento del otro;⁵² o de querer "redimir" a Husserl buscando en sus inéditos todo lo que luego pensó Heidegger. Cada cual siguió su camino. Pero el de Husserl se acercaba quizá más a la *vía real* de que habla Kant, mientras el de Heidegger, por la genial originalidad de su recorrido y por lo inédito de su marcha, a veces parece internarse en un *Holzweg*.

⁴⁹ Cfr. Husserl. *Erste Philosophie* (Husserliana VIII, Den Haag, Nijhoff, 1959), p. 19. Cfr. Landgrebe, "Husserl y su separación del cartesianismo", ed. cit., p. 258.

⁵⁰ Landgrebe, *ibid*.

⁵¹ *Unterwegs zur Sprache*, p. 138.

⁵² Como, por ejemplo, cuando se cae en "la manera tan en boga", como dice Fink, de considerar el concepto de existencia humana de Heidegger como una "concretización" del concepto abstracto de conciencia de Husserl, pues con ello no se hace justicia a ninguno de los dos pensadores. Cfr. Eugen Fink, "Welt und Geschichte", en *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Phaenomenologica 2 (Den Haag, Nijhoff, 1959) p. 154.

Otra cuestión, y por cierto la más complicada, es la de ver hasta qué punto todo el edificio conceptual de Husserl es capaz de soportar el sacudón que implica la vía histórica de fundamentación de la fenomenología. Pues, en efecto, aquí se da una total inversión de uno de sus principios básicos, ya que ahora, en lugar de la prioridad de la esencia ante el hecho, se fundaría lo esencial en un *factum*. Aunque precisamente en un *factum* cuya insólita naturaleza se trata de establecer, lo mismo que el modo en que en tal facticidad —que es, en cada caso, la mía propia— pueda arraigar una filosofía que deba presentarse como ciencia.⁵³

Universidad Nacional de La Plata y
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina.

ABSTRACT

Heidegger's lectures at Marburg at the time of *Sein und Zeit* allow us to see more clearly his discrepancy with Husserl's phenomenology. Reduction is not for Heidegger a return or regress to transcendental subjectivity, but regress to the being that understands the meaning of the existant things in the sense of *pragmata*. The human being, as *Dasein*, in its factual existence, makes intentionality possible, because by itself it is transcendence, reference to "things". Temporality of existence is the *a priori* of constitution. Husserl's posthumous work, the *Krisis*, offers some reflections on history that would allow, notwithstanding the already mentioned discrepancy with his disciple, a fruitful dialogue between two thinkers that did not arrive to understand each other.

⁵³ La fecundidad de este original enfoque de la fenomenología se puede apreciar en toda la obra de Landgrebe, especialmente en algunos de sus últimos trabajos, como "*Faktizität und Individuation*", en el volumen de homenaje a K. H. Volkmann-Schluck, *Sein und Geschichtlichkeit* (Frankfurt a. M., Klostermann, 1974). Muy instructiva es la presentación de su propia obra en Landgrebe, "*Selbstdarstellung*" en *Philosophie in Selbstdarstellungen*, edit. por L. J. Pongratz (Hamburg, F. Meiner, 1976), donde destaca, entre otras cosas, el trabajo de sus discípulos Claesges (*Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Phaenomenologica* 19), Antonio Aguirre (*Genetische Phänomenologie und Reduktion, Phaenomenologica* 38) y Klaus Held (*Lebendige Gegenwart, Phaenomenologica* 23), en base a los cuales escribió "*Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre*", del cual nos ocupamos en nuestro trabajo sobre "Corporalidad e Historia en Husserl", ya citado.

ALGUNOS MODELOS DE VALIDEZ NORMATIVA

Ernesto Garzón Valdés

I

Uno de los temas recurrentes de la teoría del derecho es el de la validez de las normas jurídicas y del sistema que ellas integran. Existe al respecto una abundantísima literatura. No es mi intención referirme a ella en este trabajo. Me interesa, en cambio, considerar algunos modelos propuestos como solución del problema de la validez, compararlos, establecer sus semejanzas y divergencias y tratar de mostrar cuál o cuáles de ellos están en mejores condiciones de superar las dificultades que suelen presentarse en este campo.

No me referiré aquí a la posición de aquellos autores que niegan el uso normativo de la palabra "validez" considerándola como sinónimo de "eficacia". Por esta razón, no he de analizar el llamado "realismo jurídico", en ninguna de sus dos versiones más conocidas (americana y escandinava).

Los modelos que presentaré se aplican al derecho positivo legislado. Quedan pues excluidas cuestiones tales como la de la validez del derecho consuetudinario o de las normas jurídicas que puedan ser creadas a través de la actividad judicial.

He de tomar como punto de partida el modelo kelseniano. La elección no es arbitraria. Se trata, en este caso, de un planteamiento muy claro y hasta casi diría radical, de una teoría que puede ser utilizada como punto de referencia de otras posiciones.

II

1. Si hubiese que sintetizar la posición de Kelsen con respecto a la validez de las normas y del sistema que ellas integran, pienso que podría ser enunciada con los siguientes postulados fundamentales:

1) La validez de una norma no puede ser inferida de o basada en un hecho. La norma pertenece al ámbito del deber ser y entre éste y el del ser existe, por razones lógicas, un abismo infranqueable. Dice Kelsen:

"Nadie puede negar que el enunciado: algo es... es esencialmente distinto del enunciado: algo debe ser... y que del hecho de que algo sea, no se

puede inferir que algo deba ser, de la misma manera que de algo deba ser, no se puede inferir que algo es.”¹

Además:

“La oposición entre el ser y el deber ser es lógico-formal y en la medida en que uno se mantenga en los límites de la consideración lógico-formal, ningún camino conduce del uno al otro; ambos mundos están separados por un abismo infranqueable...”²

O, dicho más claramente con respecto al problema de la validez:

“...el fundamento de la validez de una norma no puede ser... un hecho.”³

2) La validez de una norma es la forma específica de su existencia. Decir que una norma es válida es lo mismo que decir que existe y, viceversa, si una norma existe, entonces es válida. Existencia y validez de una norma son términos analíticamente equivalentes.

Con palabras de Kelsen:

“Decir que una norma es válida es decir que admitimos su existencia...”⁴

O:

“Con la palabra ‘validez’ designamos la existencia específica de una norma.”⁵

3) Si una norma es válida (= existe), entonces debe ser obedecida y, en caso de desobediencia, los órganos correspondientes deben aplicar una sanción. La estructura de la norma es la de una orden. Toda orden que debe ser obedecida so pena de sanción por parte de los órganos del Estado es una norma (individual o general) que, en tanto tal es válida (= existe).

Kelsen:

“Decir que una norma es válida es decir que admitimos su existencia o —lo que es la misma cosa— que admitimos que tiene ‘fuerza obligatoria’ para aquéllos cuya conducta regula. Las reglas del derecho si son válidas son normas. Son, para decirlo más precisamente, normas que estipulan sanciones.”⁶

Pero no sólo ésto. La existencia de una norma, es decir su validez, significa según Kelsen que:

“...los individuos deben comportarse como la norma lo estipula”⁷

y:

“La norma básica de un orden jurídico prescribe que uno debe comportarse como lo ordenan los padres de la constitución...”⁸

¹ *Reine Rechtslehre*, Wien 1960, pág. 5.

² *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Aalen 1960, pág. 8.

³ *Reine Rechtslehre*, pág. 196.

⁴ *General Theory of Law and State*, Cambridge Mass. 1949, pág. 30.

⁵ *Reine Rechtslehre*, pág. 196.

⁶ *General Theory of Law and State*, pág. 30.

⁷ *What is Justice?*, Berkeley 1957, pág. 214.

⁸ *General Theory of Law and State*, págs. 115-116.

Hay pues una triple equivalencia entre validez, existencia y deber de obediencia. Estos tres términos están analíticamente vinculados entre sí.

4) Una norma es válida cuando ha sido dictada por el órgano competente y de acuerdo con el procedimiento adecuado. El contenido de la norma juega un papel secundario o hasta nulo con respecto a su validez. La competencia del órgano y del procedimiento correspondiente de creación están establecidos en normas de orden jerárquico superior que, en tanto normas, existen, son válidas y deben ser obedecidas.

Kelsen:

“Estas (las normas del derecho) no valen en virtud de su contenido. Cualquier contenido puede ser derecho; no hay ninguna conducta humana que, en tanto tal, pueda ser excluida como contenido de una norma jurídica. Su validez no puede ser puesta en duda porque su contenido no responda a algún valor moral presupuesto, el de la moral por ejemplo. Como norma jurídica vale una norma siempre sólo en virtud de haber sido creada de una manera determinada, de acuerdo con una determinada regla, de acuerdo con un método específico.”⁹

De estos cuatro postulados, Kelsen infiere las siguientes conclusiones:

a) El concepto de validez es un concepto relativo, en el sentido de que la validez de una norma ha de ser referida a otra norma o, más exactamente, a la validez de otra norma.

Kelsen:

“El fundamento de validez de una norma puede ser sólo la validez de otra norma.”¹⁰

La norma que sirve de fundamento de validez de otra, ocupa un lugar jerárquico superior a esta última. Surge así la estructura escalonada o piramidal del sistema jurídico.

b) Si la validez de una norma ha de ser referida a la validez de otra norma, que es la que establece el órgano y el procedimiento correspondiente, la cadena de fundamentación si es que ésta es finita (lo que habrá que admitir en caso de normas positivas), tiene que conducir necesariamente a una primera norma positiva, a una “primera constitución histórica”.

“La búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede conducir al infinito, a diferencia de lo que ocurre con la búsqueda de la causa de un efecto.”¹¹

c) Al llegar a la primera constitución histórica, su fundamento de validez ha de ser otra norma (postulado 1). Como no existe una norma positiva superior, será necesario suponer su existencia y admitir que las

⁹ *Reine Rechtslehre*, 1ª edición, Wien 1934, pág. 63; ver también ed. 1960, pág. 200.

¹⁰ *Reine Rechtslehre*, ed. 1960, pág. 196.

¹¹ *O.c.*, pág. 197.

normas pueden no sólo ser queridas (es decir, dictadas por un acto de voluntad) sino también pensadas (es decir, presupuestas por el pensamiento jurídico).¹² Esta norma supuesta será la norma básica del sistema, fundamento de validez de este último y de todas las normas positivas que lo integran. Con respecto a ella dice Kelsen:

"...es una norma *supuesta* ya que no puede ser *puesta* por ninguna autoridad, cuya competencia tendría que estar fijada por otra norma aún superior. Su validez ya no puede ser inferida de una norma superior; el fundamento de su validez ya no puede ser cuestionado."¹³

d) Es lógicamente imposible considerar a una norma particular como válida y, simultáneamente, aceptar como obligatoria una norma moral que prohíba la conducta prescrita por la norma jurídica.¹⁴ Dos normas contradictorias "no pueden ser ambas válidas."¹⁵

2. Veamos ahora otro modelo que, a pesar de provenir de un autor a primera vista muy diferente de Kelsen, tiene una estructura bastante similar al que acabo de presentar.

Llamaré a este modelo el "modelo suarista" por estar basado fundamentalmente en tesis de Francisco Suárez.¹⁶

Este modelo acepta el postulado 1) del modelo kelseniano y busca el fundamento de validez de las normas no en los hechos, es decir en el plano del ser, sino en el de las normas, o sea en el campo del deber ser.

Con respecto al postulado 4), acepta también la necesidad de un órgano y un procedimiento adecuados. Dice Suárez:

"...para dar leyes se necesita poder de jurisdicción..."¹⁷

y, poco más adelante:

"...sólo la rectitud o justicia de la acción prescrita por la ley no basta para que una ley sea propiamente obligatoria y por eso, aunque en la formación de las leyes es necesaria la prudencia y deben y suelen intervenir los consejos de los sabios, sin embargo esos consejos no bastan si falta la voluntad de la cual la ley recibe la fuerza y el ser de la ley..."¹⁸

Pero este modelo agregará en el postulado 4) una tercera condición esencial: el contenido de la ley ha de ser justo.

¹² O.c., pág. 9.

¹³ O.c., pág. 197. Los subrayados son de Kelsen.

¹⁴ *General Theory of Law and State*, págs. 373-5, 408-10.

¹⁵ O.c., pág. 407.

¹⁶ La teoría jurídico-política de Francisco Suárez fue prácticamente "redescubierta" en 1927, año en que aparecieron los libros de H. Rommen (*Die Staatslehre des Franz Suarez*, M. Gladbach) y de L. Recaséns Siches (*La filosofía del derecho de Francisco Suarez*, Madrid). Entre las últimas obras publicadas acerca de su pensamiento político y social merece citarse: Reijo Wilenius, *The social and political theory of Francisco Suarez*, Helsinki, 1963. Mi exposición estará limitada al *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (que citaré brevemente como *De legibus*) edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

¹⁷ *De legibus*, Libro I, Cap. VIII, 6.

¹⁸ O.c., Libro I, Cap. VIII, 10.

Suárez:

"...el legislador humano... no tiene poder para obligar con leyes injustas y por eso, aunque mande cosas injustas, tal precepto no es ley, porque no tiene ni fuerza ni valor para obligar"¹⁹

o también:

"...y para que una ley sea verdadera ley, es preciso... que sea justa y razonable porque una ley injusta no es ley..."²⁰

Es decir, se establece aquí la equivalencia entre ley injusta, invalidez e inexistencia. Dicho de otro modo, ley válida (= justa) y ley existente son términos analíticamente equivalentes. De esta manera, se acepta también el postulado 2).

Según este modelo, toda ley es prescriptiva. Su estructura es la de una orden; guía conductas so pena de sanción. Las leyes que expresan alguna permisión implican también un precepto. Las leyes que confieren privilegios o inmunidades a ciertas personas son, en verdad, mandatos impuestos a los demás.

Suárez:

"...como preceptos, no se dirigen a aquellas personas particulares (los titulares de la inmunidad o privilegio) sino a la comunidad y a todos los súbditos del legislador obligándolos a observar tal o cual inmunidad en favor de aquellas personas."²¹

"...las leyes permisivas en tanto son leyes en cuanto implícitamente contienen preceptos sin los cuales no podría entenderse la permisión como mandada especialmente por la ley."²²

Las leyes injustas (en realidad no son verdaderas leyes) no deben ser obedecidas:

"...una vez que consta la injusticia, por ninguna razón es lícito obedecer, ni siquiera para evitar cualquier mal o escándalo..."²³

Por el contrario, la ley válida ha de ser obedecida. Esto no sólo se infiere a contrario sensu de la ilicitud de la obediencia a la ley injusta (= no válida) sino que Suárez lo dice expresamente:

"En efecto, aunque la ley civil no se deduzca, por decirlo así, especulativamente por una rigurosa consecuencia de los principios de la ley natural, sino que la da la voluntad del legislador como una determinación suya, sin embargo, una vez tomada esta determinación, de los principios naturales se deduce —al menos de una manera práctica— que esa ley humana debe ser observada..."²⁴

Además:

¹⁹ O.c., Libro I, Cap. IX, 4.

²⁰ O.c., Libro III, Cap. XXII, 1.

²¹ O.c., Libro I, Cap. VI, 14.

²² O.c., Libro I, Cap. XIV, 4.

²³ O.c., Libro I, Cap. IX, 18.

²⁴ O.c., Libro II, Cap. IX, 12.

"...parece contradictorio que el hombre dé una verdadera ley y que ésta no obligue en conciencia... Si es verdadera ley, se da con intención de obligar y con poder para ello, porque para obligar basta el poder y la voluntad; luego es contradictorio que tal ley no obligue en conciencia... Esta obligación se sigue intrínsecamente y por su naturaleza de la realidad de la verdadera ley, de manera tal que aunque el legislador tenga en su mano el querer dar o no dar una ley, sin embargo no tiene en su mano el querer dar una ley y que ésta no obligue en conciencia..."²⁵

El postulado 3) del Modelo I es también pues aceptado por este Modelo II.

Afirmados estos postulados, las conclusiones a que llega esta posición son las siguientes:

a) Como el contenido justo de una ley es condición necesaria de su existencia o validez, es indispensable contar con una pauta o criterio de la justicia o injusticia de las leyes humanas. Como por otra parte, se ha afirmado el postulado 1), este criterio sólo podrá encontrarse en otras leyes superiores a las positivas. Tales serán la "lex naturalis" y la "lex aeterna". Esta "lex aeterna" es la ley "por esencia y todas las otras lo son por participación; luego es preciso que toda ley sea efecto de la ley eterna."²⁶

b) Es el legislador humano quien confiere "virtud y eficacia" a la ley civil positiva. La autoridad de aquél dimana, en última instancia, de Dios mismo y sus mandatos tienen fuerza obligatoria "en virtud del derecho divino" que nos dice "que se debe obedecer a los superiores".²⁷ "Derecho divino" es aquí equivalente a "ley eterna".

c) Como toda ley es "norma de bien obrar"²⁸ no puede haber conflicto entre normas morales y jurídicas. Si estas últimas contradicen a aquéllas, entonces dejan de ser normas. "... es contradictorio que se dé una ley y que no obligue de forma que el desviarse de ella sea feo y moralmente malo..."²⁹

d) El fundamento último de validez de toda ley humana es pues la ley eterna, tanto en lo que respecta al contenido justo de aquélla como al fundamento del poder del soberano.

Esquemáticamente, puede presentarse ahora la posición kelseniana (Modelo I) y la posición suarista (Modelo II) de la siguiente manera:

Modelo I	Modelo II
1)	1)
2)	2)
3)	3)
4) órgano + procedimiento	4) órgano + procedimiento + contenido

(Los números hacen referencia a los postulados expuestos más arriba.)

²⁵ O.c., Libro III, Cap. XXII, 2.

²⁶ O.c., Libro II, Cap. IV, 5.

²⁷ O.c., Libro II, Cap. IV, 8.

²⁸ O.c., Libro III, Cap. XXII, 2.

²⁹ O.c., Libro III, Cap. XXII, 2.

3. Común a estos dos modelos es, por lo pronto, la necesidad de tener que recurrir a normas extrapositivas para fundamentar la validez de las normas y del sistema jurídico positivo. Esto significa que la "naturaleza" de la norma o de las normas que sirven de fundamento último de validez es diferente a la de las fundamentadas. La o las normas fundantes han de ser válidas pues si no lo fueran no lo serían las fundadas, pero validez ha de significar en uno y otro caso cosas diferentes. En el Modelo I, es la norma básica la que permite hablar de validez ya que es la "...condición lógico-trascendental de su validez (del derecho positivo) y en tanto tal, tiene un carácter teórico-gnoseológico."³⁰ En este caso, cabría plantearse la pregunta que al respecto formula Eugenio Bulygin: "¿Qué significado puede tener la palabra 'válido' cuando es aplicada a una norma que es la que posibilita hablar de validez?"³¹ En el Modelo II, es necesario aceptar la existencia de una ley eterna y de un Dios legislador. El estudio de los fundamentos de la validez de las normas jurídico-positivas cae dentro del campo de la teología. Con palabras de Suárez: "...la ley tanto en su concepto general, como en todas sus consecuencias específicas pertenece al campo de la teología."³²

También es común a ambos modelos la equiparación entre existencia y validez a lo que se añade el carácter genético de esta última. Una norma es válida cuando procede de otra norma también válida. La validez es una especie de nota familiar a todas las normas. Todas las normas que pertenecen a un mismo sistema tienen el mismo fundamento de validez, el mismo "apellido", casi podría decirse. En el caso del Modelo II este fundamento es, en última instancia, único para todos los sistemas positivos. En el caso del Modelo I, según Kelsen, cada sistema positivo tendría su norma básica. (Problema complicado también el del contenido de esta norma básica; si se limita a decir: "Hay que conducirse como la constitución prescribe"³³ no parece muy diferente del precepto de derecho divino del Modelo II que nos dice: "Obedeced a los superiores" y uno se inclinaría a pensar que en todos los sistemas tiene el mismo contenido; en este caso, sería difícil distinguir la norma básica del sistema A de la del sistema B. Si en cambio su contenido está "determinado por los hechos" propios de cada acto de creación de un sistema positivo de normas, entonces no se entiende mucho su carácter de categoría kantiana).³⁴ Por otra parte, también sería posible hablar de una norma básica común si se incorpora al derecho internacional. Pero dejemos esta variante de lado y, para simplificar las cosas, volvamos al supuesto de un orden jurídico positivo nacional.

Ambos modelos equiparan también validez con deber de obediencia. Esta equiparación parece más aceptable en el Modelo II que en el I, dada la pretensión de este último de ser una presentación pura-

³⁰ *Reine Rechtslehre*, ed. 1960, págs. 443-4.

³¹ Eugenio Bulygin, "Sobre el fundamento de validez" en *Notas de filosofía del derecho*, I, pág. 10.

³² *De legibus*, Proemio.

³³ *Reine Rechtslehre*, ed. 1960, pág. 204.

³⁴ Cp. Bulygin, o.c., pág. 9.

mente positivista de la cuestión de la validez de las normas. Creo que aquí tiene razón Alf Ross cuando califica a este modelo de "cuasi-positivista".³⁵

Las numerosas críticas de que ha sido objeto la norma básica de Kelsen³⁶ en cuanto a sus funciones, carácter y contenido es una buena prueba de que hay algo insatisfactorio en su modelo. Por otra parte, en cuanto al Modelo II, supeditar la explicación de la validez de las normas a la existencia de Dios parece algo exagerado cuando no poco convincente, sobre todo si tratamos de formular esta explicación frente a un ateo. Sería sin duda difícil persuadirlo de que la cuestión de la validez es un problema teológico, como sostiene Suárez.

Convendrá pues estudiar la posibilidad de otros modelos. A ellos me referiré ahora, procurando relacionarlos con los cuatro postulados presentados.

4. El tercer modelo que he de considerar elimina los inconvenientes del Modelo II en lo que respecta a la necesidad de aceptación de la existencia de Dios y tampoco hace referencia a una norma básica supuesta como el Modelo I. Podría pues pensarse que es una buena solución al problema planteado. Es el modelo de John Austin.

Austin no tendría inconveniente en aceptar el postulado 1) y sostener que las normas se mueven en el plano del deber ser y que su contenido no está impuesto por la naturaleza del hombre o de las cosas. También aceptará que si una norma existe, entonces será válida dentro del sistema a que pertenece (postulado 2).

No aceptará, en cambio, el postulado 3). Es verdad que la estructura de toda norma es, según Austin, la de una orden cuya desobediencia trae aparejada sanción³⁷ pero la validez de aquélla, como lo veremos en seguida, está referida a la existencia de un soberano caracterizado por el hecho de una obediencia generalizada y que no fundamenta su autoridad en ningún deber de obediencia.

El postulado 4) será objeto de una modificación fundamental. Una ley será válida dentro de un sistema cuando haya sido dictada por un órgano y de acuerdo con el procedimiento adecuado, pero esto equivale a decir que es el resultado de un acto legislativo del soberano. Dice Austin:

"Toda ley positiva o toda ley simple y estrictamente así llamada es puesta directa o indirectamente por un soberano, sea éste una persona o un grupo colegiado, a un miembro o miembros de la sociedad política independiente; aquella persona o cuerpo colegiado es soberano o supremo."³⁸

³⁵ "El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el derecho natural", trad. de Genaro R. Carrió y Osvaldo Paschero, en Alf Ross, *El concepto de validez y otros ensayos*, Buenos Aires, 1969, págs. 27 y ss.

³⁶ Ver, por ejemplo, Joseph Raz, "Kelsen's Theory of the Basic Norm" en *The American Journal of Jurisprudence*, 1974, Vol. 19 o las ya clásicas objeciones de Alf Ross y H. L. A. Hart. Vale la pena, asimismo cfr. Carlos S. Nino, "The ontological enchantment of the concept of validity in legal philosophy", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1976.

³⁷ Cp. *The Province of Jurisprudence determined*, London 1954, pág. 24.

El soberano está caracterizado por dos notas fundamentales, una positiva y otra negativa. La primera establece que el soberano es aquella persona o grupo de personas que son obedecidas habitualmente por la mayoría de la población en un territorio determinado; la segunda, que el soberano no obedece habitualmente a nadie.

"Si un *determinado* superior humano que *no* tiene el hábito de obediencia a un superior similar, recibe obediencia *habitual* de la *mayor parte* de una sociedad dada, este determinado superior es soberano en aquella sociedad y la sociedad (inclusive el superior) es una sociedad política e independiente."³⁹

La nota de justicia que aparece en el Modelo II queda excluida como rasgo esencial de validez o, dicho de otra manera, "ningún derecho positivo es legalmente injusto". "Pues el derecho positivo es la medida o 'test' de la justicia y la injusticia legal y, consecuentemente, si el derecho positivo pudiera ser legalmente injusto, el derecho positivo podría ser injusto con referencia a sí mismo."⁴⁰

De estos postulados, Austin infiere lo siguiente:

a) La validez de una norma depende de que haya sido dictada por la autoridad y de acuerdo con el procedimiento correspondiente. Que tal es el caso puede ser comprobado recurriendo a una norma de jerarquía superior. (El concepto de cadena de validez puede ser aplicado, como lo señala J. Raz,⁴¹ a la teoría de Austin.)

b) La cadena de validez no es infinita sino que termina en una primera norma superior del sistema. La autoridad que dicta esta primera norma es el soberano.

c) No cabe preguntarse acerca de la norma que confiere autoridad al soberano para dictar la primera norma del sistema. Según Austin, hay dos maneras de adquirir derechos legislativos: por los hechos o en virtud de una ley. La primera conduce necesariamente al poder ilimitado.

Austin:

"Se sigue de la característica esencial del derecho positivo y de la naturaleza de la soberanía y de la sociedad política independiente, que el poder de un monarca propiamente dicho... es incapaz de limitación *legal*. Un monarca o soberano... obligado por un deber legal estaría sujeto a un soberano superior: es decir, un monarca o soberano... obligado por un deber legal sería soberano y no soberano. El poder supremo limitado por el derecho positivo es una manifiesta contradicción in terminis."⁴²

En verdad, dice Austin, es imposible que alguien pueda imponerse a sí mismo una ley: "Pues, si hablamos con propiedad, no podemos hablar de una ley impuesta por una persona a sí misma, aunque pueda adoptar un principio como guía de su propia conducta y pueda observarlo como si estuviese obligado a observarlo en virtud de una san-

³⁸ *O.c.*, pág. 254.

³⁹ *O.c.*, pág. 194. Los subrayados son de Austin.

⁴⁰ *O.c.*, pág. 261.

⁴¹ Cp. J. Raz, *The Concept of a Legal System*, Oxford 1973, pág. 99.

⁴² *The Province...* pág. 254. El subrayado es de Austin.

ción.”⁴³ A diferencia pues del Modelo I, el fundamento último de validez no es una norma supuesta sino la voluntad del soberano acerca de cuya competencia no tiene sentido preguntarse por quien ha sido conferida.

d) Puede suceder que los contenidos de la ley positiva y los de la moral positiva coincidan una vez, no coincidan otras y, a veces, entren en conflicto.⁴⁴ En este último caso, no es contradictorio afirmar que ambos tipos de leyes son válidos con relación a sus respectivos fundamentos de validez. Y aún cuando los contenidos coincidan, esto no significa que no sean dos sistemas diferentes en cuanto al fundamento de validez.

Austin:

“Como consecuencia de la frecuente coincidencia del derecho positivo y la moral, y del derecho positivo y de la ley de Dios, los escritores de la jurisprudencia confunden a menudo absurdamente la verdadera naturaleza y fuente del derecho positivo. Allí donde el derecho se inspira en la moralidad positiva o en la ley de Dios, olvidan que la copia es creatura del soberano y la imputan al autor del modelo.”⁴⁵

Con respecto al Modelo II, el modelo de Austin (Modelo III) significa su laicización. La “potentia dei absoluta” de la que habla San Pablo cuando dice “No hay nada que pueda obligar o ligar la voluntad de Dios”,⁴⁶ es transferida al soberano.

El esquema del Modelo III podría ser el siguiente:

- 1)
- 2)
- ~3)
- 4) órgano + procedimiento = la norma es dictada directa o indirectamente por el soberano.

Parecería que este modelo, al vincular la cadena de validez normativa con la idea del soberano ilimitado tiene todas las posibles ventajas de los dos modelos anteriores y ninguno de sus inconvenientes (norma básica supuesta en el Modelo I y el presupuesto de la existencia de Dios, Modelo II).

Sin embargo, este concepto aparentemente salvador de “soberano” tropieza con una serie de inconvenientes para su aceptación. H. L. A. Hart y J. Raz han expuesto en detalle todos los problemas que implica la admisión del concepto de soberano, de Austin. Exponer aquí sus argumentos sería una reiteración inútil.

5. Llegados a este punto, alguien podría preguntarse si es verdad que los modelos I y II son fieles al postulado 1). En efecto, podría sos-

⁴³ O.c., pág. 255.

⁴⁴ O.c., pág. 159.

⁴⁵ O.c., págs. 162-163.

⁴⁶ Romanos 9, 12.

tener que la cadena de validez que conduce de una norma inferior a otra superior termina en una norma suprema, llámese ésta ley divina o constitución positiva, cuya validez se basa en el hecho de haber sido dictada por Dios o por el soberano. En ambos casos, el deber ser aparece fundado en el ser. Así las cosas, sobre ambos modelos pesaría también el grave inconveniente (a más de los mencionados) de recurrir a un tipo de inferencia que no parece estar justificado lógicamente.

Aunque pienso que la objeción no es despreciable, no he de considerarla aquí. Mostraré, en cambio, un cuarto modelo en el que la negación del postulado 1) es manifiesta.

6. El cuarto modelo es el que corresponde a todos aquellos juristas que sostienen la llamada “teoría de la naturaleza de las cosas”.

Según ella, es posible inferir del conocimiento de la realidad (de las cosas) el contenido normativo justo y adecuado. La palabra “cosa” significa un variado repertorio de realidades:

a) El hombre en su realidad sico-somática, es decir, como objeto de la naturaleza descrito por diversas ciencias empírico-naturales. Los datos de la biología o de la psicología, por ejemplo, son utilizados para una fundamentación antropológica del derecho. Es el caso de Thomas Würtenberger y de Hans Welzel con su teoría de las “estructuras lógico-objetivas”.

Dice Welzel:

“La primera limitación (límites inmanentes del derecho positivo) se encuentra en las estructuras lógico-objetivas que atraviesan íntegramente la materia jurídica, prescribiéndole una regulación de un determinado tipo.”⁴⁷

Sociólogos como Helmut Shelsky⁴⁸ explican el origen de las instituciones jurídicas como un desarrollo causal que conduce de las necesidades fundamentales o secundarias del hombre a su satisfacción institucional o normativa.

b) Los objetos físicos del hombre aprehendibles empíricamente. A ellos se refiere, por ejemplo, Erich Fechner.⁴⁹

c) Una entidad metafísica a priori. Tal es el caso de la concepción de Adolf Reinach.⁵⁰

d) Las relaciones del hombre con sus semejantes o con los objetos mencionados en b). Esta es la posición de Georg Jellinek cuando habla de la “fuerza normativa de lo fáctico”⁵¹ o de Werner Maihofer cuando

⁴⁷ “Derecho natural y positivismo jurídico” en *Más allá del derecho natural y del positivismo jurídico*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Córdoba (R. A.) 1962, pág. 36.

⁴⁸ Cp. por ejemplo, “Acerca de la estabilidad de las instituciones, en especial de las constituciones”, trad. de Ernesto Garzón Valdés, en *El hombre en la civilización científica*, Buenos Aires 1967.

⁴⁹ Cp. por ejemplo, *Rechtsphilosophie*, Tübingen 1956, pág. 146.

⁵⁰ Cp. “Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts” en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913, págs. 685-847.

⁵¹ Cp. *Allgemeine Staatslehre*, 3ª ed., Frankfurt 1954.

atribuye a los papeles sociales una posición fundamental en un derecho natural existencial y afirma la posibilidad de derivar de aquéllos contenidos normativos.

e) Instituciones y conceptos jurídicos, como cuando se habla de la naturaleza del matrimonio, de la propiedad, de la compraventa, etc.

En todos estos casos, se atribuye al ser un poder normativo. La concepción es antigua: está ya presente en la definición heracliteana de Díkē como aquéllo que corresponde al ser. En la segunda mitad del siglo xx ha sido adoptada por aquellos autores que han tratado de hacer revivir la idea del derecho natural sin necesidad de recurrir a un Dios legislador.

El Modelo IV acepta el postulado 3). Normas jurídicas son sólo aquellas que son capaces de obligar y, por lo tanto, son válidas. Dice Welzel, por ejemplo:

"Las dificultades immanentes a la teoría positivista pueden sólo evitarse si se mantiene el concepto de *deber jurídico* como un estar vinculado normativamente al deber ser jurídico y, al mismo tiempo, se define la *validez* de este deber ser como la obligatoriedad de la normas."⁵²

Además, las normas que no son capaces de obligar (para utilizar la terminología de Welzel) no pueden ser consideradas como jurídicas.

Welzel:

"El derecho no es sólo poder coactivo sino también valor obligante."⁵³

y:

"...el poder que se impone deja de ser *derecho*."⁵⁴

o bien:

"Un orden jurídico posee obligatoriedad y con ella validez normativa, sólo en virtud del contenido valorativo interno y no a raíz de su pura facticidad. Este contenido valorativo diferencia al derecho de la pura fuerza. En virtud de este contenido valorativo obliga en conciencia al individuo."⁵⁵

Las normas injustas no son derecho sino tan sólo expresiones de un mero poder coactivo. Es decir, sólo existen como jurídicas las normas justas que son las que tienen capacidad de obligar y, por lo tanto son válidas. El razonamiento que aquí se formula para aceptar el postulado 2) es similar al del Modelo II. Con respecto al postulado 4), el Modelo IV incluirá el requisito de la justicia. Así dirá Gustav Radbruch:

"Cuando una ley niega conscientemente la voluntad de justicia, por ejemplo, concede arbitrariamente o rechaza los derechos del hombre, carece de validez..."⁵⁶

⁵² Cp. "Ley y conciencia", trad. de Ernesto Garzón Valdés, en *Más allá del derecho natural*, pág. 77. Los subrayados son de Welzel.

⁵³ "Derecho y poder" en *o.c.*, pág. 62.

⁵⁴ *O.c.*, pág. 64. El subrayado es de Welzel.

⁵⁵ "Ley y conciencia", en *o.c.*, pág. 89.

⁵⁶ Cp. "Fünf Minuten Rechtsphilosophie" en *Rechtsphilosophie*, ed. 1950, Stuttgart, pág. 336.

Y Welzel:

"...allí donde el mandato estatal degrada a la persona a simple cosa... puede coaccionar en la medida en que su poder sea fuerte y que el mal ordenado en caso de incumplimiento sea lo suficientemente grave, pero no puede obligar. Es solamente fuerza o terror pero en ningún caso derecho obligatorio, válido... el derecho, por su propia esencia, sólo puede ser recto; ¡también el derecho positivo!"⁵⁷

Qué haya de entenderse por justo en este modelo es mucho más complicado que en el Modelo II. Nos encontramos aquí con las más dispares concepciones de la justicia, desde la posición nacional-socialista de un Helmuth Dietze, hasta la marxista de un Ernst Bloch, pasando por el tomismo de Herbert Schambeck y el existencialismo de un Werner Maihofer. No es éste el lugar para hacer una exposición detallada de cada una de estas posiciones.⁵⁸

De los cuatro postulados, es decir de la negación del 1) y de la aceptación de los otros tres, la teoría de la naturaleza de las cosas infiere:

a) El fundamento último de validez de un orden jurídico reside en su concordancia con la naturaleza de las cosas.

b) No es necesario recurrir a ninguna norma supuesta como en el Modelo I o a una autoridad supraempírica como en el Modelo II y tampoco es posible aceptar sin más la voluntad del soberano, como en el Modelo III.

c) No puede haber conflictos de deberes entre el orden moral y el orden jurídico. El único deber que existe es el ético; hablar de deber jurídico, en el sentido de un "deber coactivo" es una "contradictio in adjecto", según Welzel.⁵⁹

El esquema del Modelo IV es el siguiente:

- 1)
- 2)
- 3)
- 4) órgano + procedimiento + contenido.

A este modelo me he referido extensamente en otro trabajo. Ello me exime de hacerlo aquí.⁶⁰ Es indudable que el inconveniente de este modelo es el de incurrir, al negar el postulado 1), en la llamada "falacia naturalista" (para usar la clásica formulación de G. E. Moore). Los intentos realizados para explicar una derivación del deber ser a partir del ser, tales como los de J. R. Searle,⁶¹ Max Black⁶² o D. I. Mavrodes,⁶³

⁵⁷ "Derecho natural y positivismo jurídico" en *o.c.*, pág. 43.

⁵⁸ Cp. al respecto E. Garzón Valdés, *Derecho y "naturaleza de las cosas"*, Córdoba (R. A.) 1970 y L. Recaséns Siches, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable"*, México 1971.

⁵⁹ "Ley y conciencia" en *o.c.*, pág. 77.

⁶⁰ Cp. *Derecho y "naturaleza de las cosas"*.

⁶¹ Cp. John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969, págs. 175 y ss.

⁶² Cp. Max Black, "The Gap Between 'Is' and 'Should'" en *Philosophical Review*, tomo 73, 1964.

⁶³ Cp. G. I. Mavrodes, "On deriving the Normative from the Nonnormative", en *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, tomo 53, 1968.

no parecen haber logrado su propósito. Existe al respecto un excelente estudio de Norbert Hoerster.⁶⁴ No he de aportar aquí más argumentos.

Rechazado este modelo, veamos otro.

7. El modelo que consideraré ahora será el de H. L. A. Hart, tal como lo expone en su libro *El concepto de derecho*.⁶⁵

Hart admite el postulado 1) al rechazar "...la falacia de argumentar desde lo que es a lo que debe ser".⁶⁶

Rechaza en cambio el postulado 2). Validez de una norma no es equivalente a existencia de aquélla, ya que existe una norma (o regla, para utilizar la terminología de Hart) que existe y de la que no cabe predicar su validez: la regla de reconocimiento.

Dice Hart:

"Necesitamos la palabra 'validez' y la usamos comúnmente sólo para responder cuestiones que surgen *dentro* de un sistema de reglas en donde el 'status' de una regla como miembro del sistema depende de que satisfaga ciertos criterios establecidos por la regla de reconocimiento. Ninguna de tales cuestiones puede surgir con respecto a la validez de la regla de reconocimiento misma que es la que proporciona este criterio; no puede ser ni válida ni inválida sino que es simplemente aceptada como apropiada para ser usada de esta manera."⁶⁷ Y aún cuando con respecto a algunas reglas del sistema jurídico, decir que una norma existe sea lo mismo que decir que es válida, con respecto a la regla de reconocimiento esta afirmación no es posible. "La aserción de que existe (la regla de reconocimiento) puede ser sólo un enunciado externo de hecho. Pues mientras que una regla subordinada de un sistema puede ser válida y en este sentido 'existe' aún si no es tenida en cuenta por la generalidad, la regla de reconocimiento existe sólo como una compleja, pero normalmente concordante práctica de los tribunales de justicia, de las personas públicas y privadas al identificar el derecho por referencia a ciertos criterios. Su existencia es una cuestión de hecho."⁶⁸

Rechaza también el postulado 3), es decir, que validez sea equivalente a deber de obediencia ya que existen normas válidas de las cuales no tiene sentido hablar de deber de obediencia. Son las que Hart llama "reglas secundarias", caracterizadas precisamente por no imponer obligación alguna sino por el contrario, conferir potestades o permitirnos identificar las normas válidas del sistema. Por otra parte, Hart mismo señala que es "engañoso hablar de una regla que prescribe que otra regla debe ser obedecida"⁶⁹ y rechaza expresamente la afirmación de Kelsen cuando sostiene que es lógicamente imposible considerar a una regla particular del derecho como válida y, al mismo tiempo, aceptar

⁶⁴ Cp. Norbert Hoerster, "Zum Problem der Ableitung eines Sollens aus einem Sein", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LV/1, págs. 11 y ss.

⁶⁵ H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961. Traducción de Genaro R. Carrió: *El concepto de derecho*, Buenos Aires 1963. Las citas corresponderán a la versión inglesa.

⁶⁶ Cp. *Law, Liberty and Morality*, Standford 1963, pág. 28.

⁶⁷ *The Concept of Law*, pág. 105-6. El subrayado es de Hart.

⁶⁸ O.c., pág. 107.

⁶⁹ O.c., pág. 246.

como moralmente obligatoria una regla moral que prohíba la conducta prescripta por la norma jurídica.⁷⁰

Al introducir la regla de reconocimiento, el postulado 4) recibe una formulación totalmente distinta a la de los modelos anteriores. Una norma será válida cuando satisfaga los requisitos establecidos por la regla de reconocimiento del sistema que se trate. El enunciado de validez es, además, un enunciado interno, propio de quien acepta las reglas del sistema como pautas de conducta. Este enunciado corresponde al punto de vista interno, según la terminología de Hart.⁷¹ Este punto de vista es diferente del de un observador externo al sistema o de quien no acepta la o las reglas en cuestión. Este pronuncia enunciados externos. El enunciado de eficacia sería un típico enunciado externo. No he de detenerme aquí en el problema de los enunciados internos y externos. Pienso que para nuestros fines basta lo expuesto.

La teoría de Hart con respecto a la validez conduce (entre otras) a las siguientes conclusiones:

a) Para explicar el problema de la validez de una norma no es necesario recurrir a ninguna norma básica supuesta, como en el Modelo I, ni a ningún ser supraempírico, como en el Modelo II. El Modelo IV es inaceptable por rechazar el postulado 1). El concepto de soberano del Modelo III es también insatisfactorio. (Gran parte del libro de Hart está destinado a demostrar los problemas que implica el concepto austriaco de soberano.)

b) La regla de reconocimiento es la norma fundamental del sistema en el sentido de que indica los criterios de validez de las otras reglas.

c) No cabe predicar validez o invalidez de la regla de reconocimiento. Para hacerlo tendríamos que recurrir a una regla de reconocimiento de orden superior y así sucesivamente. Pero no sólo ello. Preguntarse por la validez de la regla de reconocimiento sería tan absurdo como preguntarse si el metro depositado en París, mide realmente un metro.⁷²

d) Como los criterios de validez cambian según los tiempos y lugares, el contenido de la regla de reconocimiento cambia también.

e) No hay inconveniente en aceptar conflictos entre los deberes impuestos por dos normas válidas, una jurídica y otra moral.

El Modelo V tiene el siguiente aspecto esquemático:

1)

~2)

~3)

4) los criterios de validez están dados por la regla de reconocimiento.

Este modelo tiene notorias ventajas con respecto a los anteriores. No necesita recurrir a la complicada construcción de la norma básica

⁷⁰ O.c., pág. 246.

⁷¹ O.c., págs. 99 y ss.

⁷² O.c., pág. 106.

supuesta del Modelo I. No comete la falacia naturalista del Modelo IV y no pesan sobre él los inconvenientes ya señalados con respecto a los modelos II y III.

Sin embargo, no hay duda de que el modelo hartiano plantea también algunos problemas; por ejemplo, el del "status" de la regla de reconocimiento. ¿Pertenece al sistema o está por encima de él? ¿Es una metanorma con respecto a todas las otras normas del sistema, que serían el objeto de aquélla? ⁷³ ¿Es un hecho? Hart sostiene que puede hablarse de la regla de reconocimiento como de un hecho:

"...tenemos que recordar que la última regla de reconocimiento puede ser considerada desde dos puntos de vista: uno es expresado en el enunciado de hecho externo de que la regla existe en la práctica real del sistema; el otro es expresado en los enunciados internos de validez formulados por aquéllos que la usan para identificar el derecho." ⁷⁴

Pero estos enunciados internos de validez parecería que no pueden ser formulados con respecto a la regla de reconocimiento pues en este caso sería válida, afirmación que Hart, desde luego, no aceptaría.

Además, la reducción de los enunciados de validez a enunciados internos con la vinculación que éstos tienen con la aceptación de la norma respectiva por parte de quien los formula, es algo que no es del todo satisfactorio.

En efecto, la caracterización que Hart hace de los puntos de vista interno y externo en algunos pasajes de su obra hacen recordar la llamada teoría de la "autonomía del derecho" expuesta por Rudolf Laun. Comparemos los siguientes textos.

Dice Hart:

"En cualquier momento dado de la vida de cualquier sociedad que vive de acuerdo con reglas, jurídicas o no, es probable que exista una tensión entre aquellos que, por una parte, aceptan y voluntariamente cooperan en el mantenimiento de las reglas y de esta manera ven el propio comportamiento y el de las otras personas en términos de las reglas y aquellos que, por otra parte, rechazan las reglas y las siguen sólo desde el punto de vista externo como una señal de posible castigo." ⁷⁵

Dice Laun:

"El individuo tiene por consiguiente, frente al llamado derecho positivo... una doble posibilidad: o bien lo aprueba, lo vive en el caso singular de aplicación como deber ser, como exigencia íntima de su conciencia o de su sentimiento jurídico —en este caso es para él derecho, aún cuando no lo obedezca—, o falta esta aprobación y entonces es para el individuo sólo fuerza violenta, aún cuando se incline ante ella. No existe una tercera posibilidad." ⁷⁶

Y otra cita de Hart:

"El punto de vista externo puede reproducir aproximadamente la manera cómo las reglas funcionan en la vida de ciertos miembros del grupo, es decir, en aquéllos que rechazan sus reglas y sólo se interesan por ellas cuando y

⁷³ Cp. Bulygin, o.c., pág. 8.

⁷⁴ *The Concept of Law*, pág. 108.

⁷⁵ O.c., pág. 88.

⁷⁶ *Rech und Sittlichkeit*, Berlin 1935, pág. 15.

porque juzgan que a su violación es probable que sigan consecuencias desagradables. Su punto de vista se expresa como 'Fui obligado a hacerlo', 'Es probable que sufra una pena por ello'... Pero no necesitan formas de expresión tales como 'Tengo una obligación' o 'Ud. tiene una obligación' pues éstas son sólo requeridas por aquéllos que ven su propia conducta y la de las demás personas desde el punto de vista interno." ⁷⁷

La teoría de Laun, en última instancia, hará depender, consecuentemente, la obligatoriedad y la validez del derecho de la decisión de conciencia de cada uno. No creo que esta conclusión pueda satisfacer a Hart, pero me parece que el límite entre estas dos teorías es sumamente tenue si se vincula el punto de vista interno y los enunciados internos de validez al hecho de la "aceptación" de la norma y sólo "tiene obligación" quien las acepta. El "deber ser" de Laun y el "tener obligación" de Hart no parecen ser muy diferentes. Y, en este caso, cabría preguntarse hasta qué punto el Modelo V es consecuente con su negación del postulado 3) precisamente con respecto a quienes adoptan el punto de vista interno, que son quienes, además, formulan los enunciados de validez.

8. De la consideración de los modelos hasta ahora presentados, pienso que surge con alguna claridad que la solución de los problemas planteados por el Modelo I no se alcanza eliminando el postulado 1). Al contrario, ello nos conduce a una falacia. El postulado 4) es, en realidad, la definición de validez; hemos presentado diversas versiones de este postulado sin que hayamos podido dar con una salida satisfactoria.

Tal vez el problema esté radicado en los postulados 2) y 3). Su negación en el Modelo V condujo, sin duda, a resultados más aceptables que en los modelos anteriores.

La identificación entre existencia y validez, la definición recursiva de esta última, es decir, la referencia de una norma válida a otra norma también válida, la suposición de que la validez es una propiedad necesaria y genética de las normas, me parece que es fuente de graves problemas.

Apartémonos un poco del campo del derecho y consideremos un ejemplo que puede ser esclarecedor. Supongamos que alguien definiese al ser humano diciendo: "Ser humano es todo aquél que es hijo de otro ser humano". Evidentemente esta definición sería correcta para todos los casos, con excepción de uno; la definición no funciona cuando la aplicamos al primer hombre, a Adán. Y esto sería grave porque si Adán no es un ser humano, entonces tampoco lo son sus descendientes. La definición umbilical que hemos dado fracasa cuando nos encontramos, en el tronco del árbol genealógico, con un ser sin ombligo. Si quisiéramos salvar nuestra definición inicial, posiblemente trataríamos de recurrir a alguna ficción o hipótesis: suponer la existencia de un padre de Adán con carácter también humano o suponer que algún otro ser actúa

⁷⁷ *The Concept of Law*, pág. 88.

como si fuera padre. Pero con esto no remediaríamos la deficiencia originaria de la definición propuesta ya que seguiría siendo inaplicable al primer hombre.

Algo parecido sucede con el Modelo I. Aquí la validez es una propiedad que se transmite de norma superior a norma inferior y, si se carece de ella, entonces no existe la norma como tal. La definición de validez del Modelo I vale para todas las normas menos para la primera, que es la más importante por ser el fundamento de validez de las demás. La validez y la existencia de esta especie de "norma sin ombligo" se dice entonces que es supuesta. Y, en este caso, vale la misma objeción que en la definición umbilical del ser humano.

De la contingencia de las normas positivas y de su recursividad, algún autor ha inferido la audaz tesis de la "imposibilidad lógica del positivismo jurídico" para concluir afirmando la necesidad de un derecho natural.⁷⁸ Norbert Hoerster ha refutado, en mi opinión con éxito, esta posición.⁷⁹ No es éste el lugar para exponer esta polémica.

Sólo me interesa señalar que el problema de la recursividad aparece también en doctrinas iusnaturalistas como la que se expresa en el Modelo III. En este caso, la validez de las normas positivas es referida a validez de normas supraempíricas cuales son las del derecho natural y las del derecho divino. El último fundamento de validez es la voluntad de un Dios legislador. Pero aquí vuelve a presentarse la duda que planteáramos más arriba. Parecería que la orden de un superior —aunque sea de Dios— no puede fundamentar ningún deber de obediencia (hay que tener en cuenta que en estos dos modelos, validez equivale a existencia y a deber de obediencia). Toda orden, como dice R. M. Hare,⁸⁰ puede ser traducida en un enunciado fáctico que dice: "X quiere que haga A". Y de este enunciado descriptivo, no se ve bien cómo puede derivarse una prescripción. A menos que admitamos alguna norma que diga, por ejemplo, "debe hacerse lo que Dios ordena". Pero, en este caso, ¿esta norma es dictada por Dios o debo suponerla dogmáticamente? Si es dictada por Dios, estamos de nuevo frente al mismo problema que queríamos solucionar. Si es supuesta dogmáticamente y si su fundamento de validez ya no puede ser cuestionado, valdrían para ella las mismas objeciones que para la norma supuesta del Modelo I. Por consiguiente, los inconvenientes de la recursividad tampoco son superados por la propuesta iusnaturalista. Es esta misma recursividad la que nos remite a un regreso al infinito de la que no nos salva ninguna norma básica supuesta.⁸¹

⁷⁸ Cp. C. F. Ophüls, "Ist der Rechtspositivismus logisch möglich?" en *Neue juristische Wochenschrift*, 1968, págs. 1745 y ss.

⁷⁹ Cp. Norbert Hoerster, "Zur logischen Möglichkeit des Rechtspositivismus" en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 56, 1970, págs. 42 y ss.

⁸⁰ Cp. R. M. Hare, "Can I be blamed for obeying orders?" en *Applications of moral philosophy*, London 1972, págs. 1 y ss.

⁸¹ Cp. Carlos S. Nino, *Notas de introducción al derecho*, vol. 3, Buenos Aires 1974, pág. 35.

Desde luego, otra será la situación si se renuncia a considerar que toda norma válida para ser tal ha de tener su origen en otra norma válida o que toda norma que existe es válida y que deben obedecerse las normas o los sistemas normativos.

9. Veamos ahora un sexto modelo. Éste estará basado en la concepción de Georg H. von Wright.⁸²

En este modelo, una norma es válida cuando existe una norma de orden superior que autoriza su creación. La noción de validez que aquí se admite es una noción relativa, no porque la validez de una norma requiera la validez de la otra norma que autoriza su creación sino porque aquélla depende de la existencia de esta última.⁸³ Se rechaza así el postulado 2).

La no equiparación entre validez y existencia permite introducir una nueva noción de invalidez. Una norma será inválida cuando su creación esté prohibida por otra norma. El criterio de invalidez es aquí también la existencia y no la validez de la norma en la que se expresa la prohibición.⁸⁴

Además del concepto de validez relativa, introduce von Wright la noción de validez absoluta, es decir, la validez dentro de un sistema de normas. Su definición requiere algunas precisiones previas.

Cuando una norma ordena o permite la creación de otra y ésta, a su vez, ordena o permite la creación de una tercera, estamos frente a una cadena de subordinación, en la que la tercera norma está subordinada a la segunda y ésta a la primera. Evidentemente, una cadena de subordinación puede contener más de tres miembros; en todo caso, lo que importa es que cada uno de estos miembros sea una norma válida con relación al miembro superior de la cadena. Una norma puede ser remitida a otra cuando existe una cadena de subordinación en la cual esta última es un miembro superior con respecto a aquélla.

Así pues, por definición, una norma que no pueda ser remitida a otra norma superior o bien es *inválida* (ya que la cadena de derivación está constituida sólo por normas válidas) o bien no será ni válida ni inválida. En tal caso esta norma es llamada soberana. Toda cadena finita de derivación termina (o comienza, si así se prefiere) o bien en una norma inválida o bien en una norma soberana. Que una norma es absolutamente válida significa que puede ser remitida a una norma soberana. Esta validez absoluta es llamada también por von Wright "validez dentro de un sistema".⁸⁵

Con respecto al postulado 3), este modelo admite la existencia de normas permisivas y, en ningún caso, pretende equiparar la noción de validez con la del deber de obediencia. Puede suceder, además, que una

⁸² Me referiré aquí exclusivamente a su obra *Norm and Action*, London 1963.

⁸³ O.c., pág. 196.

⁸⁴ O.c., pág. 197.

⁸⁵ O.c., pág. 199.

norma sea válida con relación a una norma de orden superior e inválida con respecto a otra. No hay en ello nada de contradictorio. El único requisito que aquí se exige es que la norma que autoriza la creación de la norma en cuestión y la que la prohíbe, no emanen de la misma autoridad normativa.

Con respecto al postulado 4), lo fundamental es que la creación de la norma haya sido autorizada por una norma superior, es decir, que quien la dicta (autoridad normativa) actúe dentro de la competencia normativa que le fija la autoridad superior.⁸⁶

Este modelo acepta el postulado 1).

Las conclusiones a las que llega von Wright son las siguientes:

a) Como validez no es equivalente a existencia, pueden existir no sólo normas válidas sino inválidas y normas que no son ni válidas ni inválidas.

b) La noción de validez absoluta es secundaria o presupone la noción de validez relativa. La situación es aquí inversa a lo que sucede con la verdad de una proposición. La noción de verdad relativa es secundaria o presupone la noción de verdad absoluta. Si se piensa que verdad y validez son términos análogos, se puede llegar a la siguiente falacia: si la validez de una norma es relativa a la validez de otra norma superior, la validez de esta norma superior será relativa también a la validez de otra norma superior y así sucesivamente. Si la cadena de remisión es infinita, el concepto de validez perdería todo significado. Si por otra parte, es finita, tendrá que llegarse a una norma cuya validez no puede ser referida a la validez de otra y, en este caso, será válida en sí misma o válida absolutamente, de la misma manera que puede decirse que la noción de verdad relativa presupone la noción de verdad absoluta. Pero, en este Modelo VI, la noción de validez relativa no requiere la noción de validez absoluta. Aquella es autosuficiente.⁸⁷

c) No hay inconveniente en aceptar conflictos entre los deberes impuestos por dos normas, ambas válidas, emanadas de autoridades normativas diferentes.

El esquema del Modelo VI es el siguiente:

- 1)
- ~2)
- ~3)
- 4) competencia normativa fijada por autoridad superior.

Este modelo parece tener todas las ventajas del Modelo V y no estar sujeto a las objeciones o dudas que planteara en aquel la regla de reconocimiento.

⁸⁶ O.c., pág. 200.

⁸⁷ O.c., pág. 197.

III

1. Llegado a este punto, podría dar por terminada la confrontación de los modelos aquí presentados dejando entrever mi preferencia por el Modelo VI. Pero es evidente que quedan varios problemas pendientes, algunos de ellos vinculados con precisiones conceptuales y otros, con la posibilidad de formar nuevos modelos sobre la base de los postulados seleccionados. Trataré de referirme a ambos tipos de cuestiones.

Hemos visto que tanto el Modelo V como el VI niegan el postulado 2) y admiten la existencia de una regla o norma de la que no cabe predicar validez. Puede uno pues preguntarse qué significa "existencia" en estos dos modelos.

Según von Wright, una norma ha sido dictada o comienza a existir en el momento en que "el uso del lenguaje prescriptivo conduce o tiene como resultado el establecimiento de esta relación (relación normativa) entre la autoridad normativa y el o los sujetos normativos..."⁸⁸ No expondré aquí en detalle los requisitos que formula von Wright para que se de esta relación normativa. Baste señalar que, según este autor, la promulgación de la norma (que supone competencia de quien la dicta y observancia de procedimientos formales) es condición necesaria pero no suficiente para el establecimiento de una relación normativa. Hace falta, además, la posibilidad de llevar a cabo, es decir, realizar, el contenido de la prescripción por parte de su destinatario. Dice von Wright:

"El que exista una prescripción que ordena o permite una cierta cosa, presupone que el o los sujetos de la prescripción pueden hacer la cosa ordenada o permitida."⁸⁹

O, dicho de otra manera:

"La existencia de una norma depende lógicamente de hechos acerca de la capacidad."⁹⁰

Pero, además, la existencia de una prescripción no consiste en el hecho de su promulgación sino de su vigencia.⁹¹ Que una prescripción, está vigente (*in force*) significa que se mantiene la relación normativa creada por aquélla. La existencia de una norma tiene aquí un sentido fáctico, mientras que validez, un sentido normativo. Validez es, así, sinónimo de legalidad.⁹²

En el caso del Modelo V, habrá que distinguir dos tipos de existencia de una regla. Con respecto a las reglas primarias y secundarias (excepto la regla de reconocimiento), el enunciado de existencia puede ser un enunciado interno que no significa otra cosa que "válido según los criterios de validez del sistema".⁹³ Con respecto a la regla de reco-

⁸⁸ *Norm and Action*, pág. 118.

⁸⁹ O.c., pág. 111. Los subrayados son de von Wright.

⁹⁰ O.c., pág. 110.

⁹¹ O.c., pág. 118.

⁹² O.c., pág. 196.

⁹³ *The Concept of Law*, pág. 107.

nocimiento, la aserción de existencia es un enunciado externo: la "existencia es una cuestión de hecho".⁹⁴

Dice Hart:

"Mientras que una norma subordinada del sistema puede ser válida y en este sentido 'existir' aún si no es observada en general, la regla de reconocimiento existe sólo como una práctica compleja, aunque normalmente concordante, de los tribunales, de la parte oficial y de los particulares, en la identificación de la ley con referencia a ciertos criterios."⁹⁵

Así pues, en el Modelo V aparecen dos conceptos de existencia como resultado de la negación del postulado 2): uno que vale para todas las reglas del sistema menos para la regla de reconocimiento y otro que vale para esta última.

Otra cuestión que está estrechamente vinculada con el problema de la validez, en los modelos aquí considerados, es el de la pertenencia de las normas válidas al sistema respectivo. Llamaré a ésta la "cuestión de la membrecía".

Dice Hart:

"...el 'status' de una regla como miembro del sistema depende de que satisfaga ciertos criterios proporcionados por la regla de reconocimiento..."⁹⁶

Es decir, que en este caso membrecía equivale a validez. Hemos visto, por otra parte, que por razones conceptuales no puede predicarse validez de la regla de reconocimiento. Pero si la regla de reconocimiento no es válida y membrecía fuera siempre equivalente a validez, entonces la regla de reconocimiento no pertenecería al sistema cuyos criterios de validez proporciona. Sin embargo, ésta no parece ser la opinión de Hart y un buen conocedor de su teoría como J. Raz lo dice expresamente: "La regla de reconocimiento es una regla jurídica y pertenece al sistema jurídico."⁹⁷ Parece pues que habrá que aceptar aquí también un doble criterio de membrecía si es que se quiere sostener la tesis de que la regla de reconocimiento pertenece al sistema y, al mismo tiempo negar la posibilidad de predicar su validez. Hart no señala expresamente cuál ha de ser este criterio. Pienso que no es aventurado considerar que también aquí la cuestión de la membrecía se transforma en una cuestión de hecho similar a la de la existencia de la regla de reconocimiento.

En el Modelo I, las nociones de validez y membrecía aparecen como sinónimas:

Dice Kelsen:

"El orden jurídico es un sistema de normas. Surge la cuestión: ¿Qué es lo que hace que una pluralidad de normas constituya un sistema? ¿Cuándo pertenece una norma a un cierto sistema de normas? Esta cuestión está vinculada estrechamente con la de la razón de validez de una norma."⁹⁸

⁹⁴ O.c., pág. 107.

⁹⁵ O.c., pág. 107.

⁹⁶ O.c., pág. 106.

⁹⁷ *The Concept of a Legal System*, pág. 198.

⁹⁸ *Reine Rechtslehre*, ed. 1960, pág. 196.

Una norma pertenece, según este modelo, a un determinado sistema cuando su validez deriva de la norma básica del sistema en cuestión. La norma básica es criterio de identidad del sistema y de membrecía de sus normas. Ahora bien, si el contenido de la norma básica está "determinado por los hechos"⁹⁹ propios de cada acto de creación de un sistema positivo, parece que primero tengo que identificar el sistema para luego resolver el contenido de la norma básica y si esta es, a su vez, criterio de validez y membrecía, es indudable que no podemos dejar de experimentar aquí la inquietante insatisfacción que provoca todo círculo vicioso.¹⁰⁰

En el Modelo II, la noción de membrecía se desarrolla alrededor del dudoso concepto de soberano.

Con respecto al Modelo VI, dice von Wright:

"Todas las normas que son eslabones en al menos una cadena que se origina en las normas soberanas dictadas por una misma autoridad se dirá que pertenecen a la misma jerarquía u orden o sistema. Las normas soberanas mismas serán incluidas por definición en el sistema."¹⁰¹

Así pues en el Modelo VI existen dos criterios de membrecía: uno es el de legalidad y otro es el de pertenencia a un sistema por definición. En el primer caso, membrecía equivale a validez.

En el Modelo II, las nociones de existencia y de membrecía (al exigir un determinado contenido de justicia a las normas) hacen referencia no sólo a la legalidad sino también a la legitimidad de las normas. La cadena de subordinación y derivación: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex positiva*, legitima las normas del sistema positivo y admite como tales tan sólo a las leyes justas, que son las "verdaderas leyes".

En el Modelo IV, la solución es similar a la del Modelo III ya que la justicia de una norma es condición necesaria de su existencia como derecho. El fundamento de su legitimación es aquí su concordancia con la "naturaleza de las cosas".

2. La consideración de las nociones de existencia (cuya dilucidación había quedado pendiente en los modelos V y VI) y de membrecía (a la que no se había hecho mención expresa en ninguno de los seis modelos) sirve para poner de manifiesto los diversos usos de la palabra "validez".

Por lo pronto, tanto en el Modelo V como en el VI aparecen expresiones que contienen una referencia fáctica que, hasta ahora, no había tenido en cuenta. En el Modelo V se dice que la existencia de la regla de reconocimiento es una "cuestión de hecho" y en el Modelo VI se habla de la vigencia (*in force*) de una norma. Hasta ahora me había ocupado de la existencia de las normas individuales pero ahora surge también la cuestión de la existencia de los ordenamientos jurídicos po-

⁹⁹ Cp. supra nota 34.

¹⁰⁰ Cp. al respecto J. Raz, *The Concept of a Legal System*, págs. 100 y ss. y Carlos S. Nino, *Notas...* pág. 36.

¹⁰¹ *Norm and Action*, pág. 199.

sitivos. La cuestión no es ociosa ya que, de acuerdo con nuestras consideraciones preliminares, debía ocuparme del derecho positivo.

Cuando se trata de la existencia del sistema positivo, todos los modelos, aún hasta los más "formalistas" establecen como condición necesaria la eficacia del sistema.

Así dice Kelsen:

"...no puede negarse que un orden jurídico como totalidad, al igual que una norma jurídica individual, pierde su validez cuando cesa de ser eficaz..."¹⁰²

O:

"Un orden jurídico es considerado como válido cuando sus normas en general (*im grossen und ganzen*) son eficaces, es decir cuando son realmente obedecidas y aplicadas."¹⁰³

También en el Modelo II, la consideración de la *lex positiva* se hace dentro del marco de un derecho existente en donde cuenta no sólo la promulgación y el contenido de la ley sino también la actitud de los súbditos frente a ella. Así la validez de una ley y su capacidad de obligar desaparece "si de hecho la mayor parte del pueblo no observa la ley".¹⁰⁴

El Modelo III está concebido para su aplicación al derecho positivo y la idea central del soberano tiene, como hemos visto, un fundamento eminentemente fáctico.

Con respecto al Modelo IV, dice Welzel:

"El más ideal de los órdenes que no posea este poder de configuración de la realidad no cumple con la característica esencial del derecho, mientras que una ordenación precaria, por más incompleta que sea, siempre tiene una ventaja con respecto al orden ideal: ser derecho. Pertenecer a la esencia del derecho el ser real. En el derecho la *existentia* pertenece a la *essentia*: la existencia al concepto de esencia. Por eso en el derecho, la facticidad está indisolublemente unida a lo normativo."¹⁰⁵

En el Modelo V, dice Hart:

"Hay por lo tanto, dos condiciones mínimas necesarias y suficientes para la existencia de un sistema jurídico. Por una parte, aquellas reglas de conducta que son válidas de acuerdo con los últimos criterios de validez del sistema tienen que ser generalmente obedecidas y, por otra parte, las reglas de reconocimiento que especifican los criterios de validez jurídica y sus reglas de cambio y de adjudicación tienen que ser efectivamente aceptadas como cánones comunes y públicos de conducta oficial por parte de sus funcionarios."¹⁰⁶

Además:

"Quien formula un enunciado interno relacionado con la validez de una regla particular del sistema puede decirse que *presupone* la verdad del enunciado externo de hecho que dice que el sistema es generalmente eficaz."¹⁰⁷

¹⁰² *Reine Rechtslehre*, 1960, pág. 216.

¹⁰³ *O.c.*, pág. 219.

¹⁰⁴ *De legibus*, Libro III, Cap. XX, 13. Ver también Libro IV, Cap. XVI.

¹⁰⁵ "Derecho natural y positivismo jurídico" en *Más allá del derecho natural y del juspositivismo*, pág. 33.

¹⁰⁶ *The Concept of Law*, pág. 113.

¹⁰⁷ *O.c.*, pág. 101.

Con respecto al problema de membrecía, hemos visto que el Modelo V plantea algunas dificultades con respecto a la inclusión de la regla de reconocimiento dentro del sistema respectivo. En el Modelo VI, se dice que las normas soberanas son incluidas en el sistema por definición. Esto último apunta a algo que me parece importante: el o los criterios que se acepten para determinar la validez (membrecía) de las normas de un sistema no pertenecen a él (pretender lo contrario nos plantea la cuestión de la recursividad o de la regla de reconocimiento de Hart). Pueden, en este sentido, ser fijados por "definición" como sostiene el Modelo VI. Toda definición es desde luego arbitraria pero si lo que nos importa es obtener una buena definición, entonces debemos exigir que nos sea útil para el tratamiento del problema que nos ocupa. Y como lo que aquí nos interesa es el problema de la validez de las normas de un sistema positivo, me parece que aquí es relevante recoger la nota de efectividad que está presente en todos los modelos considerados.

La definición de validez deberá establecer entonces criterios de existencia y de membrecía no para un sistema que exista sólo "en el papel" o que pertenezca al pasado, sino que sea vigente en la actualidad (si es que lo que nos interesa no es un sistema cualquiera de normas sino de normas positivas). Y, en este sentido, me parece que los criterios que menciona Hart cuando habla de la regla de reconocimiento, son aceptables. En este nuevo modelo se trataría pues de recoger las ventajas lógicas del Modelo VI y aceptar también las sensatas consideraciones jurídico-positivas que están presentes en el Modelo V.¹⁰⁸

3. Ha quedado también abierta la cuestión de sí, sobre la base de los postulados que he analizado es posible construir otros modelos fuera de los ya considerados. Para simplificar las cosas, tomaré como base sólo los tres primeros postulados. Al cuarto me referiré por separado, más adelante. Así pues si tenemos estos tres postulados que caracterizan los distintos modelos según estén afirmados o negados, es obvio que el número de modelos lógicamente posible es $2^3 = 8$. Veamos cuáles son:

1):	2):	3):	4):	5):	6):	7):	8):
1) +	1) +	1) +	1) +	1) -	1) -	1) -	1) -
2) +	2) +	2) -	2) -	2) +	2) +	2) -	2) -
3) +	3) -	3) +	3) -	3) +	3) -	3) +	3) -

Los modelos I y II satisfacen las condiciones de 1).

El Modelo III corresponde a 2).

Los modelos V y VI caen bajo la columna 4).

El Modelo IV ha de ser incluido en 5).

Es decir, que de los ocho modelos lógicamente posibles, he presentado ejemplos sólo de cuatro. La falta de los restantes ejemplos puede

¹⁰⁸ Cp. Carlos S. Nino, *Notas...*, vol. 3.

deberse, desde luego, a mi propia ignorancia. Creo, sin embargo, que ha de ser difícil encontrar ejemplos de 3) y de 7), vale decir, de autores que sostengan que la validez de una norma equivale a deber de obediencia y nieguen que validez y existencia son términos también equivalentes. La razón de esta dificultad reside en que el deber de obediencia (tal como es afirmado por el postulado 3) responde a una postura iusnaturalista (con la excepción de Kelsen a quien hemos calificado de cuasi positivista, precisamente por aceptarlo) que, por lo tanto, hace hincapié en el contenido de las normas exigiendo para su validez y existencia una cierta dosis de justicia. Por consiguiente, sería incongruente, dentro de esta posición, propugnar la obediencia de un sistema jurídico y no referir este deber de obediencia a las normas válidas o sea que "verdaderamente" existen como "derecho", de acuerdo con las distintas versiones iusnaturalistas (ilustradas por los modelos II y IV).

No conozco tampoco representantes de las posiciones 6) y 8). Pienso que en este último caso debería tratarse de un jurista que adoptara con respecto al postulado 1) la posición de J. Searle, por ejemplo, (elijo a Searle por ser su posición más neutral a los valores que la de los juristas del Modelo IV, lo que permitiría negar también los dos restantes postulados) y siguiera luego una línea de pensamiento similar a la del Modelo VI, en lo que respecta a los postulados 2) y 3).

La inclusión de los modelos I y II bajo la columna 1) podría hacer pensar que ambos son idénticos y que entre los sistemas propuestos por Kelsen y Suárez no hay ninguna diferencia. Mi respuesta sería que esta diferencia aparece cuando consideramos el postulado 4) que hace referencia a la justicia de las normas como condición necesaria de su validez. Así si incorporamos este postulado en la columna 1), tendremos dos modelos diferentes. (La negación del postulado 4) se entenderá aquí que significa la no consideración de un contenido justo como condición necesaria de validez.)

1)':	1)":
1) +	1) +
2) +	2) +
3) +	3) +
4) -	4) +

La posición de Kelsen sería pues la de 1)' y la de Suárez la de 1)".

La columna 2) podría dividirse en:

2':	2)":
1) +	1) +
2) +	2) +
3) -	3) -
4) -	4) +

Austin estaría representado por 2)' y me parece difícil encontrar representante de 2)" pues no tendría mucho sentido negar 3) para lue-

go afirmar 4) ya que el contenido justo de las normas es lo que suele aducirse para afirmar su obligatoriedad.

No consideraré las columnas 3), 6), 7) y 8) por las mismas razones señaladas más arriba con respecto a estos casos.

La columna 4) da origen a:

4)':	4)":
1) +	1) +
2) -	2) -
3) -	3) -
4) -	4) +

Pienso que tanto Hart (a pesar de que en su obra habla de "un contenido mínimo de derecho natural") y von Wright responden al caso 4)'. No conozco representante de 4)".

La columna 5) puede dividirse en:

5)':	5)":
1) -	1) -
2) +	2) +
3) +	3) +
4) -	4) +

La posición de los representantes de la teoría de la "naturaleza de las cosas" responden al caso 5)". No conozco representante de 5)'.

IV

Pienso que lo que aquí he expuesto o insinuado permite ver con una cierta claridad el carácter ambiguo de la palabra "validez", reflejada en sus sinónimos parciales tales como "existencia de una norma o de un sistema", "membrecía", "obligatoriedad", "deber de obediencia". Esta misma ambigüedad requiere también una cierta cautela en la comparación de los modelos presentados. Ellos son, desde luego, simplificaciones esquemáticas y como tales han de ser tomados para que su comparación pueda ser de alguna utilidad.

Por otra parte, como he tomado como hilo conductor los postulados del modelo kelseniano y me he limitado a modelos referidos al derecho positivo legislado, no hay duda de que esta exposición es fragmentaria y como tal insuficiente para dar cuenta de todos los problemas que se presentan alrededor del concepto de validez. El carácter voluntario de estas delimitaciones puede excusar la limitación de este trabajo.

Universidad de Bonn, Alemania.

ABSTRACT

Six models of theories about the validity of legal norms are presented and characterized according to the following criteria: 1) **validity** as a normative concept that cannot be grounded on facts (distinction between **is** and **ought**); 2) equivalence between **validity** and **existence**; 3) equivalence between **validity** and **obligatoriness**; 4) criteria of **validity** plus the fulfilment of criteria of a material sort (justice) for validity. The models correspond to the theories of philosophers of very different extraction, e.g., Kelsen, Francisco Suárez, Austin, Welzel, Hart and von Wright. This comparative approach helps to understand the variable content of such difficult notions as **existence**, **membership**, **legality**, **efficacy**, **duty**, etc., and also to clarify the role played by Kelsen's **Grundnorm** and Harts' rule of recognition. Hart and von Wright's models are the most successful ones with reference to the problems so far discussed.

UMA INTERPRETAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE LIBERDADE E RAZÃO NO ÂMBITO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA *

Valério Rohden

1. Conceito de razão e de liberdade de razão

Na investigação do conceito teórico de liberdade presente na *Crítica da Razão Pura*, é minha intenção proceder a uma das várias determinações possíveis da relação entre liberdade e razão em Kant.

A *Crítica da Razão Pura* contém dois conceitos fundamentais de razão: Em primeiro lugar, o conceito de razão como um poder de inferir mediatamente. Mediante este uso lógico a razão visa apenas realizar uma unidade subjetiva de conceitos do entendimento. Em segundo lugar, o conceito de razão como um poder do conhecimento sintético mediante conceitos. Através deste uso transcendental e real a razão visa produzir uma unidade objetiva do conhecimento ¹.

Visto que a razão, na sua própria atividade originária, não conhece nenhum limite fora de si, acha-se o seu conceito indissolúvelmente ligado com o conceito de liberdade ². Como, pois, tem que ser interpretada esta liberdade da razão?

A fundamento da maneira pela qual Kant entende como livre a razão encontra-se uma dupla compreensão de liberdade. Por um lado, Kant concebe a razão como uma espontaneidade absoluta do pensamento, cuja ação dirige-se à formação de princípios e de sínteses daí decorrentes. A esta mesma espontaneidade do pensamento pertence a formação da idéia de liberdade, como um princípio explicativo da totalidade da causalidade de fenômenos numa série. A consciência da espontaneidade do pensamento, todavia, de modo algum identifica-se com a

* Leído en las II Jornadas Internacionales de Filosofía organizadas por el Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, diciembre de 1976.

¹ KrV, p. 311 e segs. (B 355) e p. 566 e segs. (B 674). Sobre a controvertida questão da objetividade dos conceitos da razão, cf. J. E. Dister, "Kant's Regulative Ideas and the 'Objectivity' of Reason", in: L. W. Beck (Ed.), *Proceedings of the III International Kant Congress*, University Rochester 1970 (1972), p. 225-233.

² KrV, p. 630 (B 766) e p. 639, (B 779). Não me parece casual o fato que a determinação do conceito transcendental da razão seja sucedida por uma reflexão sobre a liberdade, ou seja sobre a necessidade de reconduzir as leis ao seu fundamento.

consciência da liberdade de existência do sujeito pensante³. Por outro lado, Kant compreende a liberdade da razão num sentido prático, como causalidade espontânea do arbítrio. A liberdade é pensada aqui não mais com vista à *explicação* de ações, e sim pensada positivamente com vista à *determinação* prática do arbítrio para agir⁴. Afirmando no presente trabalho que esta concepção de uma espontaneidade prática da razão é o resultado crítico da solução da III Antinomia, que, com base na distinção entre duas significações de objetos, possibilitou pensar o conceito de liberdade como não contraditório (o qual afora isto não pudera ser fundado suficientemente do ponto de vista teórico)⁵. Em consequência disto, o pensar a liberdade é considerado como teoricamente suficiente para a possibilidade de ações, enquanto a sua validade objetiva é provada pela consciência moral.

Com base no ponto de vista kantiano, de que aquele resultado apresenta a utilidade positiva da Crítica, procurarei explicitar a relação entre liberdade e razão na *Crítica da Razão Pura* desde um interesse prático. Penso que, se nos mantivermos atentos à motivação fundante da solução crítica da Antinomia, encontraremos a explicação por que Kant pensou já a liberdade como espontaneidade em conexão com um sentido peculiar de razão.

2. A crítica da idéia transcendental de liberdade e o propósito prático de tal crítica

O conceito kantiano de liberdade implicou já sempre um conceito de mundo constituído a partir dela. Este conceito de um mundo de liberdade pode ser explicado a partir da relação da liberdade com a razão, mas tem que ser determinado diferentemente segundo os conceitos diversos de razão empregados.

De acordo com isso, a idéia transcendental de liberdade contém a intenção de explicar de modo incondicionado e objetivo a totalidade de um mundo empírico a partir do conceito de causalidade deste mesmo mundo. O problema para Kant é, se a liberdade como idéia transcendental pode assumir uma tal função, que seja teoricamente válida. Sua resposta negativa ao problema aponta os limites da razão especulativa.

Num sentido cosmológico, Kant define a liberdade como sendo "o poder de iniciar *espontaneamente* um estado, e cuja causalidade, pois,

³ Teoricamente, "consciência" significa em Kant uma atividade reflexiva, que consiste em reunir o múltiplo das representações segundo uma regra da unidade (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 429 (BA 27), Nota. Com base nesta definição, pode Kant dizer também a que tem de limitar-se uma consciência da espontaneidade: a uma simples consciência da regra do seu agir, sem um conhecimento teórico propriamente dito (Idem, p. 425 BA 26), ou seja, sem uma percepção empírica do seu eu.

⁴ KrV, p. 500 (B 578) e p. 502, (B 581-2). O arbítrio humano em Kant é entendido como livre. Trata-se da dimensão subjetiva da vontade, como poder de decidir e de agir segundo máximas, isto é segundo regras subjetivas de ação.

⁵ KrV, Prefácio à 2ª ed., p. 31 (B XXVII).

não está por sua vez, como o requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo".⁶ A idéia de liberdade enquanto origem da totalidade dos fenômenos em uma série funda-se sobre a ilimitabilidade da própria idéia enquanto racional⁷. A extensão da categoria de causalidade até a idéia da espontaneidade de uma causalidade é especulativamente justificada pelo argumento, de que a razão não pode encontrar no âmbito da experiência nenhuma totalidade absoluta das condições quanto à relação causal.

Deste o ponto de vista teorico-gnosiológico, contudo, o procedimento da razão especulativa é ilegítimo por diversos motivos: Em primeiro lugar, porque objetivamente a idéia de liberdade pode ser somente negativa, enquanto não toma nada emprestado da experiência e não pode ser provada pela mesma; em segundo lugar, porque a mesma pretensão, de ampliar a experiência até o incondicionado, pode com o mesmo direito levar à reivindicação contrária, de explicar o mundo como um todo ilimitado da causalidade natural, isto é, ambas as representações são igualmente transcendentais e antinômicas; em terceiro lugar, porque o princípio de razão suficiente⁸, que é utilizado como motivo para a extensão da categoria de causalidade, somente pode encontrar aplicação na experiência.

O erro lógico, que se encontra à base da formação da idéia especulativa de liberdade, consiste em que a razão converte uma totalidade empírica, que permanece sempre incompleta, em uma totalidade transcendental, fazendo, deste modo, de fenômenos coisas em si mesmas⁹.

Tal erro poderá eventualmente ser evitado, se a razão prescindir do uso especulativo das suas idéias. Em vista disso, é preciso perguntar-se, não somente por que a razão necessita a idéia de liberdade, mas também por que, apesar das dificuldades teóricas, procura uma solução para o problema da liberdade.

Na solução da III Antinomia, constata-se uma aplicação da idéia à prática. A partir disto pode ser explicada também aquela insatisfação da razão, que a leva a transcender a experiência: "...Aqui se mostra logo que é um objetivo prático, e não um teórico, que torna tal procedimento uma necessidade"¹⁰. A limitação e a ampliação da prática formam uma exigência unitária da *razão crítica*.

Se assim é, então me reconheço no direito de afirmar que a solução, pelo menos da III Antinomia, é dirigida por um interesse da razão na

⁶ KrV, p. 488 (B 561).

⁷ A *Crítica da Razão Prática* confessa que é a universalidade racional da idéia que conduz à antinomia, e que é também a causa da infundabilidade da liberdade cf. KpV, p. 185 (A 118).

⁸ A exigência da razão é, que a universalidade ilimitada da causalidade natural — se ela não quiser contradizer-se — tem de conduzir necessariamente ao conceito de liberdade, já que, segundo a lei da natureza, nada acontece sem uma causa suficientemente determinada a priori. KrV, p. 428 (B 474).

⁹ Em ambas as premissas o termo médio é tomado em duas significações diversas, como se contudo se tratasse de uma e mesma significação. Cf. KrV, p. 318 (B 365).

¹⁰ KpV, p. 170 (A 95). Cf. Prefácio à II edição da KrV, p. 28 (BXXII).

existência da liberdade¹¹. Esta asserção encontra a sua confirmação na parte da *Crítica da Razão Pura* que apresenta a liberdade como espontaneidade em relação com a práxis humana.

A solução da III Antinomia pressupõe, como condição da não-contraditoriedade da idéia de liberdade, a idealidade de tempo e espaço, assim como a correspondente “teoria do duplo ponto de vista”. De acordo com esta teoria, que suscitou as maiores dúvidas sobre a concepção kantiana da liberdade, o mesmo objeto poderá ser considerado ora como naturalmente necessário, ora como livre. Todavia é condição indispensável da liberdade, segundo essa teoria, que as ações do homem sejam fenômenos, pois somente enquanto tais podem ser contempladas como efeitos da sua liberdade¹².

Se, além disso, a idéia de liberdade quiser possuir também uma significação teórica, então, conformemente à opinião de Kant, só poderá obtê-la na qualidade de um princípio *regulativo*. Mas com isso se tem que conceder ao mesmo tempo, que a liberdade, enquanto regulativa, não se limita propriamente a ser um fundamento hipotético da experiência em geral —o que seria antes o caso da antítese da III Antinomia— mas está em condição de tornar-se fundamento possível de princípios práticos¹³. A significação da liberdade como um princípio regulativo geral da razão é claramente expressa pela *Crítica do Juízo*, ao afirmar: “Tal princípio não determina objetivamente a propriedade da liberdade como forma da causalidade, mas, com não menor validade, como se isto acontecesse, torna a regra das ações, conformemente àquela idéia, um mandamento para qualquer um”¹⁴.

¹¹ Wilhelm Keller confirma, e até estende a toda a filosofia de Kant, este ponto de vista, ao escrever: “Agora ao contrário o noumenon torna-se manifestamente uma realidade efetiva própria e positiva, que atua no mundo fenomênico, e deveras uma efetividade com uma significação fundamental e uma realidade original: ele é o sujeito, seguro de si mesmo, do agir moral. É o sujeito que justamente tem de ser livre, se puder querer fornecer a lei do dever e a possibilidade do seu pleno cumprimento, e se esta lei originar-se da própria essência da existência humana. Este pensamento é o motivo condutor originário do pensamento kantiano. É a partir dele também que a “liberdade transcendental” propriamente toma sua significação”. *Psychologie und Philosophie des Willens*. München-Basel. Reinhard, 1968², p. 308. Considero contudo falsa a sua crítica, de que a liberdade de Kant se perca no mundo puramente inteligível, enquanto a existência real intramundana fica entregue à causalidade totalitária do mundo empírico (cf. p. 311). Seria mais correto dizer —embora esta asserção não elimine todas as dificuldades— que inclusive o mundo sensível pode ser subordinado à liberdade do homem enquanto ente racional. Cf. *KpV*, p. 156 (A 74).

¹² Cf. *KrV* p. 491 (B 564) *KpV*, p. 227 (A 182); Reflexão n. 7316, dos anos 1796-8, Ak. ausg., V. XIX, p. 314.

¹³ *KrV* p. 593 (B 713). A idéia como regra postula “o que a nosso respeito deve acontecer no regresso, e não *antecipa* o que é dado no objeto em si mesmo, antes de todo o regresso” *KrV*, p. 472 (B 537). Ela não pode ser constitutiva, porque lhe falta um esquema na sensibilidade. Entretanto, como um analogon daquele esquema, recebe uma objetividade indeterminada, enquanto forma uma máxima racional da dedução o reunião do conhecimento do entendimento segundo um princípio. Cf. *KrV* p. 583 (B 699).

¹⁴ K. U., p. 520 (B 343).

Sobre isso é preciso observar o seguinte: Primeiro, não me parece claro como uma idéia *hipotética* (com uma função puramente metodológica e lógica) possa permitir pensar a partir de si leis capazes de gerar uma obrigação. Ao contrário, na prática requer-se um uso apodítico da razão¹⁵, como é pela primeira vez mostrado claramente na *Crítica da Razão Prática*, relativamente ao “fato da razão”. De acordo com o exemplo dado por Kant para a aplicação prática da idéia regulativa de liberdade, a capacidade do mentiroso para deixar de praticar a sua ação significa “que ela se encontra sob o poder imediato da razão”¹⁶. Que outra coisa prova este exemplo, senão a realidade da liberdade da pessoa que age? Segundo, quando Kant fala dos princípios regulativos, ele refere-se a uma função da razão *teórica* e ao seu correspondente modo de conhecimento, cujo uso prático ele mais tarde várias vezes põe em questão¹⁷. Terceiro, se a liberdade não devesse passar de um conceito problemático, então seríamos forçados a dar razão a aqueles críticos, para os quais na teoria prática de Kant o conceito de liberdade não joga nenhum papel essencial, sendo até mesmo supérfluo (p. ex. para G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Goettingen, Vandenhoeck, 1971). Se todavia a liberdade é absolutamente indispensável à práxis humana, então ela não poderá fundar-se sobre meros conceitos problemáticos da razão. Antes, os argumentos que apresentei acima reivindicam uma limitação do princípio regulativo no campo prático.

As dificuldades para a fundamentação da realidade da liberdade, como da própria razão prática, residem em que:

- a) Kant não desenvolveu nenhuma teoria satisfatória do conhecimento prático¹⁸;
- b) a determinação da relação entre liberdade e natureza, bem como entre razão teórica e prática, permanece igualmente insatisfatória.

Se essas dificuldades forem superáveis, tal superação só poderá ocorrer fora do âmbito da *Crítica da Razão Pura*. Isto significa que não

¹⁵ Kant estabelece a diferença entre uso apodítico e uso hipotético da razão da seguinte maneira: “Se a razão é um poder de deduzir o particular do universal, então o universal é já *em si certo* e dado, e em tal caso ele requer somente *capacidade de juízo* para a subsunção, e o particular é necessariamente determinado através da mesma. Chamo a este de uso apodítico da razão. Ou, num segundo caso, o universal admitido só *problematicamente*, e é uma simples idéia, o particular é então certo, mas a universalidade da regra para esta consciência é ainda um problema... Chamo a este de uso hipotético da razão.” *KrV*, p. 566 (B 674).

¹⁶ *KrV*, p. 505 (B 584).

¹⁷ *KU*, p. 517 (B 339), Cf. tb. *KrV*, p. 674 (B 829).

¹⁸ Kant pondera, na *Crítica da Razão Pura*, sobre a possibilidade de demonstrar indiretamente a possibilidade da liberdade. Ele realiza esta tentativa através do caráter empírico do homem, o qual, como uma espécie de esquema da liberdade, aponta para uma certa regra da razão; e ainda, através das regras práticas, enquanto o dever-ser conecta-se necessariamente com um fundamento diverso da natureza (Cf. *KrV*, p. 499 (B 577)). De outro modo, é verdade, não poderia realizar-se a apercepção da atividade humana, por ele mencionada.

se pode esperar por uma perfeita solução teórica das mesmas, pelo menos enquanto não se reconstruir a relação entre teoria e práxis sobre a base do conceito de liberdade.

No prefácio à *Crítica da Razão Prática* há uma referência à liberdade como a pedra conclusiva de um sistema que reúne razão teórica e prática. Mas a liberdade passa a ser esse elemento conectador de teórico e prático, somente sob a condição da consciência da sua realidade¹⁹. A partir deste novo fundamento torna-se claro que a liberdade não pode mais servir como idéia especulativa para a mera explicação da natureza, e que tampouco o conhecimento pode ainda ter um sentido autônomo, porque a liberdade transforma o conhecimento em geral em um meio com vista à autonomia do homem. A função libertadora do conhecimento torna-se com isso o contrapolo de um uso da liberdade, que ameaça cada vez mais aniquilá-la sob a irracionalidade dos produtos técnico-científicos.

Uma viravolta decisiva na interpretação de Kant realizou, neste mesmo sentido, F. Kambartel, através de sua explicitação da *Crítica da Razão Pura* sob a perspectiva da liberdade do homem²⁰. Sua tese pode ser resumida da seguinte maneira: A necessária interconexão dos acontecimentos, isto é a experiência, é uma atividade da razão, e uma tarefa da razão a serviço da autonomia da ação humana. E por sua vez a possibilidade de conhecimento empírico seguro é a condição da autonomia o da ação fundadas na razão. Kambartel demonstra a relação entre experiência e autonomia, enquanto 1) a razão é o conjunto de espontaneidade e de condições da autonomia; 2) a razão é uma aspiração a agir a partir de conhecimento, isto é a partir de fundamentos objetivos; 3) a fundamentação pressupõe uma interconexão sistemática de desempenhos gerais da razão. A validade universal da experiência, daí resultante, não é jamais *dada*, mas repousa sobre ações do sujeito cognoscente, sob determinações da razão. Em consequência disso, a razão é, por um lado, o inteiro poder de conhecimento; por outro lado, ela é, enquanto poder de princípios e de interconexões teleológicas, ao mesmo tempo razão prática.

No meu entender a tese de Kambartel é certa somente sob o princípio da unidade de razão teórica e prática. Kambartel não trata desta necessária pressuposição. Com outras palavras, ele desenvolve sua tese como se tal pressuposição pudesse encontrar fundamentos suficientes dentro da própria *Crítica da Razão Pura*. Ao contrário, para isso são necessários tanto o "fato da razão", como o conceito de autonomia da *Crítica da Razão Prática*. Pois a concepção do conhecimento humano como uma atividade com vistas à autonomia do homem implica uma determinação positiva da liberdade, que ultrapasse os limites da *Crítica*

¹⁹ KpV, p. 107 (A. 4). Cf. sobre isto ainda D. Henrich, "Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung", in: *Kritik und Metaphysik*; Festschrift zu H. Heimsoeth, Bonn, Bouvier, 1966, p. 40 ss.

²⁰ F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt Suhrkamp, 1968, p. 87-148.

da *Razão Pura*. Não obstante, esta *antecipa* o pensamento de uma liberdade positiva da razão, o qual todavia permanece abstrato e não se identifica com o conceito de autonomia presente nos escritos práticos.

3. A liberdade positiva da razão como uma causalidade da faculdade de arbítrio

Desejo agora abordar mais de perto a questão da natureza da relação entre liberdade e razão dentro da *Crítica da Razão Pura*. Para tanto tenho que esclarecer inicialmente a diferença entre liberdade e razão, para a seguir poder responder à questão, em que sentido Kant pensou a própria razão como uma certa forma positiva da liberdade.

Em primeiro lugar, no sentido de atuar espontâneo, a liberdade significa o conceito transcendental da causalidade de um ente cósmico em geral. A espontaneidade identifica-se com a ausência de leis. Esta é a significação imediatamente apreensível das expressões contrapostas na III Antonomia: "causalidade segundo leis da natureza" e "causalidade mediante liberdade". E também no Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* a liberdade da vontade é explicada no mesmo sentido, ou seja pela sua insubordinação ao princípio de causalidade. E uma última prova para este argumento, de que Kant, no contexto da primeira *Crítica*, pensou a liberdade como *em si alegal*, embora a restringindo sob condições práticas da razão, oferece a passagem já referida uma vez, na qual afirma: "A razão põe limites à *liberdade em si sem leis*" (*Die Vernunft setzt Schranken der an sich gesetzlosen Freiheit*)²¹.

A concepção de uma espontaneidade absoluta da liberdade, cuja consciência pode conduzir todas as ações humanas à unidade sob uma lei da razão, é mantida na *Crítica da Razão Prática*, e ainda na *Religião Dentro dos limites da Simples Razão*, com a diferença apenas de que na primeira é admitida a realidade da liberdade, enquanto na segunda ela é referida a um fundamento inteligível e indeterminável, como liberdade para o bem o para o mal²².

Em segundo lugar, essa espontaneidade da razão, que mediante conceitos próprios determina a vontade à ação, distingue-se essencialmente de uma simples espontaneidade do pensamento, enquanto aquela contém uma eficácia prática. No âmbito da *Crítica da Razão Pura*, por

²¹ KrV, p. 512 (B 596).

²² Uma tal concepção da liberdade como espontaneidade incondicionada não se distingue essencialmente da liberdade absoluta de Sartre. Sendo tal liberdade, todavia, meramente subjetiva e indeterminada, requer regras e critérios do seu uso, que para Sartre inicialmente não existem. Tampouco se pode entender como ele, mais tarde, pode passar de um conceito individual para um conceito social de liberdade. Para Kant, a razão fornece os critérios para a avaliação objetiva do uso da liberdade. Além disso, a razão transcendental está referida a um uso real para fins práticos, enquanto se pensa a si mesma como forma positiva da espontaneidade com vista à determinação do arbítrio humano. Sobre o conceito de liberdade absoluta em Sartre, cf. *L'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. 508-642.

falta de um conceito suficiente de razão prática, permanece não obstante em aberto de que modo tal eficácia possa ser explicada.

Como uma espontaneidade segundo conceitos, a razão produz leis para o livre-arbítrio. E como um poder de autodeterminação mediante a razão, a racionalidade da liberdade é idêntica com a sua objetividade. Pretendo demonstrar a seguir ambas estas asserções.

O arbítrio humano é praticamente livre, por uma dupla razão: primeiramente por uma razão negativa, enquanto ele é *afetado* pela sensibilidade, mas não determinado necessariamente por ela; em segundo lugar por uma razão positiva, enquanto o homem possui um poder interno de autodeterminação²³. A capacidade do arbítrio para ser determinado mediante motivos representados pela razão constitui a condição de possibilidade da sua liberdade.

Na qualidade de *livre*, o arbítrio não pode tomar por regra das suas ações o que acontece, mas somente o que *deve* (soll) acontecer. Pois, se tivesse que ser determinado meramente pelo existente e pelo passado, converter-se-ia numa simples causalidade natural. A liberdade, ao contrário, tem que poder nascer novamente em cada instante dela. A liberdade do arbítrio reside no fato de poder determinar-se *de modo diverso* do que pelo simplesmente acontecido. As regras objetivas, ou leis, para essa liberdade são produtos da razão pura²⁴. A razão pode produzir duas espécies de regras através de suas representações: 1) Com vista à felicidade, ela forma regras com base em considerações sobre o que é desejável, isto é "bom" e útil com respeito ao estado completo da nossa vida²⁵. O conceito de razão, que se encontra a fundamento deste tipo de regras, é o de uma razão puramente pragmática, que se satisfaz com a reunião de regras e com a concordância de meios e fins dentro de um todo aspirado. 2) Com vista ao que podemos querer em si mesmo e de um modo geral como hom, a razão fornece leis e imperativos, que são leis objetivas da liberdade. Somente este último é um bem que depende totalmente da liberdade do homem. Os demais, bens úteis, dependem em parte da natureza.

O objeto do dever ser é uma ação possível com base em simples conceitos. O conceito prático, como determinação racional da ação devida ou possível, é o fundamento que distingue uma ação livre de uma ação meramente natural. Ele contém a representação daquilo que é bom segundo a razão. A razão projeta com plena liberdade uma ordem própria de realidade, cuja execução ela confia ao arbítrio humano: "Que se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável) ou também da razão pura (o bem), a razão nem cede àquele fundamento que é empiricamente dado, nem segue a ordem das coisas tal qual estas se apresentam no fenômeno; pelo contrário, com toda a espontaneidade ela se constrói uma ordem própria segundo idéis, *) à qual adapta as con-

²³ KrV, p. 489 (B 562).

²⁴ KrV, p. 673 (B 828).

²⁵ KrV, p. 674 (B 830).

dições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda *não ocorreram*, e que talvez nem venham a ocorrer. Apesar disto, a razão pressupõe poder ter uma causalidade em relação a todas estas ações; com efeito, de nenhum outro modo nenhum efeito na experiência poderia ser esperado de suas idéis²⁶.

Em conclusão, a liberdade do homem pode, portanto, ser pensada de duas maneiras: 1) subjetivamente, como ausência de leis. Sobre esta qualquer explicação é impossível. 2) Objetivamente, como um poder de autodeterminação da razão, que se dá a conhecer como uma liberdade para o bem. A liberdade do homem torna-se objetiva mediante a sua racionalidade²⁷. Fundamentos racionais e universalidade de determinações são a mesma coisa. Consequentemente, a objetividade da liberdade depende da sua universalidade. Os limites da realização da universalidade da liberdade não são estabelecidos a priori, "porque precisamente a liberdade pode ultrapassar todos os limites dados"²⁸.

Logo, se vinculamos a liberdade às condições de um ente racional e definimos a sua atividade livre como um poder de autodeterminação pela razão, permanece pouco claro como um ente que age irracionalmente, isto é com base em objetivos puramente privados, possa ainda ser denominado livre. Como podem conciliar-se racionalidade e espontânea ausência de vinculação? A resposta a esta questão requer um ulterior estudo, baseado nos escritos práticos, sobre o conceito de liberdade da vontade de um ente racional-finito.

Resumamos: Em primeiro lugar, a liberdade enquanto fundamento teórico para a explicação dos fenômenos fracassa, porque ela mesma não pode ser mais determinada sob nenhuma condição. Isto esclarece também por que a tentativa de pensar positivamente, desde uma perspectiva prática, a espontaneidade como uma causalidade da razão, permanece abstrata. Com efeito, a possibilidade da obrigação mediante a liberdade depende da autoconsciência da realidade desta liberdade. Em segundo lugar, a liberdade não pode ser denominada uma simples propriedade da razão, uma vez que ela se distingue do conceito de razão. Antes, pode a razão em certo sentido ser denominada uma propriedade do conceito prático de liberdade. É com base na liberdade que a razão contém as condições do seu uso num todo cósmico moral, que mediante os conceitos da razão é um projeto da própria liberdade.

²⁶ KrV, p. 498 (B 576) *) O primeiro grifo é meu.

²⁷ "A condição prática da razão é, que toda a ação subordine-se a regras universalmente válidas. Segundo a natureza a liberdade é ausência de leis (*Gesetzlosigkeit*) portanto uma espécie de disposição fisiológica e um simples jogo das inclinações; mas se ela houver de ser objetiva, isto é conforme à razão, então tem que possuir regras universalmente válidas." Reflexão n. 6962, provavelmente dos anos 1776-1778, Ak. Ausg., V. XIX, p. 215.

²⁸ KrV, p. 324 (B 374).

ABSTRACT

I will examine the relation between freedom and reason in Kant's *Critique of Pure Reason*, from a practical standpoint, as the *Critique's* basic motive. I affirm that the critical solution of the III Antinomy in the Transcendental Dialectic, and the corresponding distinction between the two meanings of "objects", is guided by an interest of reason in the existence of freedom.

The speculative concept of freedom already contains, as "idea", the representation of a world of freedom. But the objective possibility of this world will only be ascertained afterwards, by the practical conscience of freedom (that requires a theory of practical knowledge).

In this I disagree with Kambartel, who pretends to ground, in the mere limits of the *Critique of Pure Reason*, knowledge on practice. I also distinguish freedom from reason, affirming that reason is a "property" of freedom.

DISCUSIÓN

COMENTARIO A ROHDEN *

Eduardo García Belsunce

Ya que estoy de acuerdo con la presentación general del problema que hace Rohden y con buena parte de los análisis que realiza en su trabajo, me limitaré a plantear dos objeciones a sus conclusiones.

1. La *KrV* no "anticipa el pensamiento de una libertad positiva de la razón" (Rohden p. 75). A menos que lo que se quiera decir sea que la *KrV* presupone de alguna manera —no suficientemente explícita— el sistema de la filosofía crítica, y que en consecuencia anuncia el uso práctico de la razón pura y el *factum moral*. Esto nadie lo discutiría, pero me parece que no es lo que quiere decir Rohden.

Es cierto que Kant toma en consideración el punto de vista del "interés práctico" (B 494), pero lo que quiero subrayar es que la *KrV* es una investigación de la razón pura en su *uso teórico* y que el interés práctico no está *propriadamente* en discusión en ella (B 772, 827, 831). Es cierto que "la limitación de la especulación y la ampliación de la práctica forman una exigencia unitaria de la razón crítica" (Rohden p. 71), pero no hay que olvidar que el mismo Kant nos advierte que "la razón especulativa nos ha dejado al menos un lugar para esa ampliación, aunque ella al mismo tiempo debió dejarlo vacío" (B XXI).

La idea de libertad sólo puede poseer significación teórica como principio regulativo (Rohden p. 72). La libertad como idea trascendental es un concepto racional y "los conceptos racionales son, como se ha dicho, meras ideas y no tienen por cierto, ningún objeto en experiencia alguna... Sólo están pensados problemáticamente, para que, en relación a ellos (en cuanto ficciones heurísticas) se funden principios regulativos del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia" (B 799).

Sin embargo, Rohden infiere a continuación que la libertad, en cuanto idea regulativa, no se limita a ser un fundamento hipotético de la experiencia en general, sino que está en condiciones de tornarse un fundamento posible de principios prácticos (p. 72).

* Leído en las II Jornadas Internacionales de Filosofía organizadas por el Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, diciembre de 1976.

Pregunto ¿qué paso hay de fundamento hipotético a fundamento posible? Kant explica claramente a qué llama "uso hipotético" (B 674/675) y afirma que este uso es "solamente regulativo". Regulativo es lo que determina por medio de reglas. La posibilidad de la experiencia no se regula, se constituye por medio de leyes. (Se puede replicar, por cierto, que Kant no hace un uso unívoco de la diferencia entre "reglas" y "leyes", pero la diferencia existe.) Posible indica relación con lo existente. Y este plano es justamente el que Kant ha eludido con todo cuidado al tratar estos problemas de la dialéctica.

Me parece que Rohden extrae aquí conclusiones que no se siguen con claridad de afirmaciones tuyas que son verdaderas. Afirma que la práctica requiere un uso apodíctico de la razón, tal como se muestra por primera vez en *KpV* (Rohden, p. 73) y acertadamente señala que estas dificultades sólo serán superables "fuera del ámbito de la *KrV*" (Rohden p. 73). Pero sostiene que si la libertad es indispensable a la praxis humana no podrá fundarse sobre meros conceptos problemáticos de la razón. Lo que ocurre es que esta libertad indispensable para el uso práctico, sólo encontrará su fundamentación en la *KpV*.

Entonces ¿en qué sentido la *KrV* "anticipa" el pensamiento de una libertad positiva de la razón (Rohden p. 75)?

El concepto de libertad en sentido práctico se funda en la idea trascendental de libertad (B 561). Al llamar a la idea trascendental, Kant hace que la cosa en sí alcance significación trascendental; como idea trascendental u objeto trascendental ocupa el lugar de lo incondicionado y puede controlar la contingencia, poniendo una necesidad que no sea hipotética sino "incondicionada" (Cf. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, 1918, p. 644). En el párrafo final de la *Explicación de la idea cosmológica de una libertad en combinación con la necesidad universal de la naturaleza* dice Kant: "Téngase presente que no hemos pretendido exponer la realidad de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos de nuestro mundo de los sentidos... ni siquiera hemos pretendido demostrar la posibilidad de la libertad... nos limitamos a tratar la libertad como idea trascendental" (B 586). Y en B 827 dice: "estas tres proposiciones [la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios] siguen siendo siempre trascendentes para la razón especulativa y no tienen ningún uso inmanente, es decir, lícito para objetos de la experiencia".

Me parece que una posición como la de Rohden amenaza con borrar los límites entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, y aunque la razón sea una en su esencia, esta delimitación de sus usos es indispensable para la coherencia del sistema kantiano.

2. La razón no puede ser una propiedad del concepto práctico de libertad. En las conclusiones de la tercera sección de su trabajo Rohden sostiene *primero* que la libertad en cuanto fundamento teórico para la

explicación de los fenómenos fracasa (p. 77). A esto puede volver a oponerse lo dicho anteriormente, que la idea de libertad, en el ámbito de la *KrV*, no pretende ser un fundamento teórico, sino una idea regulativa.

En *segundo* lugar concluye que "la libertad no puede ser denominada una simple propiedad de la razón, una vez que ella se distingue del concepto de razón. Antes, puede la razón, en cierto sentido, ser denominada una propiedad del concepto práctico de libertad".

No se entiende por qué una propiedad cuando se distingue de aquello de lo cual es propiedad, deja de serlo. Tradicionalmente se ha considerado que las condiciones para que una cosa sea propiedad de otra son: a) que la propiedad misma sea alguna cosa; b) que de algún modo se distinga de aquella de la que es propiedad; c) que le convenga de modo adecuado o que se convierta con ella; d) que el sujeto, o sea aquel a quien pertenece la propiedad, no forme parte intrínseca y esencialmente de la propiedad. (cf. F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Disp. III, sec. I).

Según d) si la libertad como sujeto a quien pertenece la propiedad razón, no forma parte esencial del concepto de razón, entonces todo lo dicho antes es contradictorio. Porque la libertad es esencial a la razón, como lo dice el mismo Rohden al comienzo: "hállase su concepto indisolublemente ligado con el concepto de libertad" (p. 69).

La libertad es una propiedad de la razón que le conviene de modo adecuado o se convierte con ella.

La *KrV* es un "tratado del método" (B XXII). La doctrina de Kant corre peligro de malentenderse si se impone la tendencia a pensar en términos de cosas en lugar de en términos de método. Las formas puras de la sensibilidad, las categorías del entendimiento, y los principios regulativos de la razón, son procedimientos metódicos para pensar esos dos grandes supuestos de Kant: el hecho de que existe un fundamento de los fenómenos que no es a su vez fenomenal, la cosa en sí, y el *factum* moral. En ese marco debe entenderse el papel que juega la libertad dentro de la *KrV*.

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.

RESPOSTA AS OBJEÇÕES DE GARCÍA BELSUNCE

Valério Rohden

1. Concorde com a primeira afirmação de García Belsunce, de que “a *KrV* é uma investigação da razão pura em seu uso teórico e que o interesse prático não está *propriamente* em discussão nela” (p. 79). Todavia, é preciso ter-se presente que a investigação crítica, concluindo pela necessidade da limitação do uso teórico (especulativo), introduz a necessidade de um uso prático da razão para preencher aquela limitação. O fato de a razão crítica unificar limitação teórica e ampliação prática atesta a sua orientação prática.

Em Kant pode-se distinguir razão teórica: empírica e especulativa, de razão crítica: empírica e prática. A razão crítica, que julga qualquer uso da razão, considera o uso empírico da primeira correto, e o seu uso especulativo incorreto. Somente a razão crítica pode ser autônoma em sentido próprio, e não a razão teórica ou especulativa por si só. A posição de García Belsunce a respeito deste ponto, ao referir *KrV* 772, parece ambígua. Nesta passagem Kant de fato afirma que na polémica especulativa o interesse prático é desconsiderado, e isto porque a especulação supõe orientar-se para o conhecimento puro. O interesse especulativo termina frustrado, e é mesmo explicado posteriormente como um velado interesse prático (*KpV*, A 95). Uma razão teórica inteiramente independente termina caindo no abuso de desconsiderar o seu caráter técnico como conhecimento científico, e de pretender dominar universal e tecnocráticamente a práxis, como no caso da razão empírica prática, criticado pela *KpV*. A crítica reorienta as idéias com vista à prática, que então deixam de ter uma função meramente metodológica, estimuladora do progresso da experiência in indefinitum, e passam a ditar normas tanto para o comportamento teórico como para o prático. Considero o uso regulativo das idéias na *KrV* uma solução insatisfatória para a prática, pelo fato de o seu uso não ser constitutivo e de a prática requerer, com base na sua peculiar experiência de liberdade, idéias ou leis constitutivas.

No meu trabalho usei a expressão, de que a *KrV* “antecipa” o pensamento de uma liberdade positiva da razão, embora tenha frisado que nessa obra Kant careça ainda de um conceito adequado de razão prática. A *KrV* tenta pensar a liberdade transcendental e a própria razão como um poder positivo de autodeterminação, que, fundando a liberdade prática, possibilita ao arbítrio sua independência da coerção sensível (B 562). Em B 581, Kant afirma: “A razão é, pois, a condição permanente de todas as ações do arbítrio sob as quais se manifesta o homem...”

Esta sua liberdade não pode ser encarada de modo exclusivamente negativo... mas ela também pode ser indicada positivamente por um poder de iniciar espontaneamente uma série de eventos” (B 581).

Creio que, antes que confundir os limites entre os usos teórico e prático da razão (García Belsunce p. 80), procuro superar o divórcio entre ambos. Entendo a razão crítica como o caminho desta superação. Este caminho, aberto pela *KrV*, deve ser prolongado e transformado por nós, se, fiéis a Kant, quisermos que a razão humana seja completamente satisfeita (B 884).

2. Não concordo com a segunda afirmação fundamental de García Belsunce, de que “a liberdade é uma propriedade da razão que lhe convém de modo adequado ou se converte com ela” (p. 81). Esta concepção mantém-se na linha da interpretação tradicional de Kant sobre a relação entre liberdade e razão. Se nos apoiarmos nas suas considerações, extraídas da tradição, para determinar de que modo uma coisa é propriedade de outra, inferiremos de acordo com d) que para García Belsunce a razão é o sujeito da liberdade, que por sua vez é uma propriedade da qual aquela pode dispor, e da qual a razão não participa intrínseca e essencialmente (Cf. as observações de H. J. Fuchs sobre o conceito de propriedade (“Eigenschaft”). In: J. Ritter (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Darmstadt, 1972, p. 333).

A razão, para realizar a investigação da verdade, tem de submeter-se à liberdade de crítica. Ela requer tanto condições políticas como práticas, que a justifiquem como atividade teórica. Para poder ser verdadeira, a teoria tem que ser livre. Mas a liberdade é essencialmente liberdade prática como autodeterminação racional. Por isso, se a verdade de um conhecimento racional pressupõe a liberdade da razão, a razão prática possui a absoluta primazia sobre a teórica (Cf. Picht, G. *Kants transzendente Grundlegung des Völkerrechts*, Manuscrito, Heidelberg, 1971). A *KrV* afirma explicitamente que a razão somente pode *existir* sobre a base da liberdade (*KrV*, B 766, B 780). Neste sentido, o conceito prático de liberdade torna-se o ponto de partida para toda a tentativa de fundamentação da razão, bem como para a crítica das condições que impeçam o seu exercício.

Concluo com uma referência ao *Jachmannsprospectus* e a seu comentário por Henrich. Segundo esse texto de Kant, a Filosofia possui já no seu conceito princípios da razão prática. Fundamento desta concepção é que “a razão (prática) é o seu próprio fim último” (veja Henrich, D. “Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung”. In: Kaulbach, F. (ed.) *Kritik und Metaphysik*, Berlin, Gruyter, 1966, p. 43). A razão é aí simbolizada com uma abóboda, cujo fecho conclusivo é a liberdade. A meta da Filosofia é um caminhar em direção ao fundamento da razão, um esclarecimento da liberdade. Segundo Henrich em um anterior ensaio (1963), Kant não podia encerrar o inteiro sistema enquanto a sua teoria da liberdade não estivesse elaborada. É a liberdade, pois, o conceito-chave do sistema de Kant, sobre o qual a própria razão se funda, e não inversamente.

HEGEL Y EL PROBLEMA DEL FIN DE LA ETICA

Jorge A. Díaz A.

La interpretación, de corte heideggeriano, que nos ofreció el Profesor Danilo Cruz Vélez en el primer número de esta revista, me ha dado pie para escribir este somero comentario, con el propósito de aportar algunas ideas a tan interesante tema.

El Profesor Cruz Vélez concluye sus reflexiones, señalando cómo el intento hegeliano de interpretación de la ética condujo a "la voluntad absoluta del Estado y de lo social que el Estado organiza, en la cual el individuo se ahoga", y propone una "ética provisional" al estilo cartesiano, "ética individual" cuyo campo sería "la interioridad humana, la vida privada, la individualidad, la soledad . . . , sin necesidad de volver a Kant". Conclusión que considero sospechosa de esa parcialidad "lógica" (no dialéctica) que tanto reprocha a Hegel y a la filosofía occidental. La superación de una etapa, de un momento histórico, no puede hacerse sino desde el interior mismo de su realidad concreta. Pretender superar la ética hegeliana desarrollando un individualismo subjetivante, es querer dar marcha atrás, es predicar un retorno a Kant, al de las Críticas, que no puede evitarse con sólo proponérselo.

¿No valdría la pena, más bien, tomar en serio el intento de Marx, quien pretendió superar la concepción hegeliana del derecho desde el interior mismo de su sistema dialéctico? El que los intentos políticos marxistas hayan desembocado en Estados totalitarios, caricaturescamente "hegelianos", no debe desorientarnos con respecto al propósito de la crítica de Marx a la concepción del derecho en Hegel. Oponer a una ética totalitaria el retorno a la vieja ética liberal carece de sentido histórico.

Si nos preguntamos cuál pudiera ser el origen de esta conclusión del Profesor Cruz Vélez, no hay duda de que debemos buscarla en la visión heideggeriana de su interpretación de Hegel. El artículo trata de mostrarnos que el intento hegeliano de estructurar una metafísica como ética estaba condenado al fracaso, ya que "la *Fenomenología* no podía desarrollar una metafísica como ética, porque su marco general era el *logos*, la *ratio*, la teoría. Pero tampoco podría servir de fundamento al sistema que debía llevar a su plenitud el imperio del *logos*, porque la praxis seguía siendo en ella un horizonte del pensar". Es decir, el intento hegeliano de pensar la ética era una *contradictio in adiecto*, como dirían los escolásticos.

Tal argumentación se derrumba por su base. Nadie más consciente

de ella que el mismo Hegel, quien elabora todo su sistema en base al esfuerzo por pensar la contradicción en toda su intensidad. "*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*", estampó en su primera tesis de habilitación de 1801 (ver el comentario de Rosenkranz en su *Hegels Leben*, p. 156ss.). Por esto me extraña sobremanera leer que "Hegel no podía continuar la construcción del sistema de la metafísica como ontología, sin admitir un momento contradictorio que enturbiaba la armonía sistemática en el *Sistema de la Ciencia*". Si cada momento contradictorio enturbiara la armonía de su sistema, este no sería más que una especie de magma primitivo, como ha parecido a no pocos de sus lectores.

Sin desconocer en ningún momento el valor de los comentarios del Profesor Cruz Vélez, no puedo menos de considerarlos inadecuados al verdadero espíritu del pensar hegeliano. No me parece que, en el estado actual de la exégesis hegeliana, puedan revivirse los argumentos de Otto Pöggeler sobre la ruptura sistemática entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Es precisamente en el proyecto de una comprensión sistemática que hiciera justicia al propósito griego y a la crítica kantiana, donde debe buscarse la razón misma de esa aparente diversidad de concepciones que vemos en sus diversos escritos de madurez. Pretender una contraposición inconciliable entre la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* (o la *Lógica*), y entre éstas y los Cursos de Berlín (no sólo el de *Filosofía de la Historia*) parece hoy insostenible.

Para no entrar en complejas disquisiciones metodológicas, baste referirnos al cuidadoso análisis elaborado por el brasileño L. B. Puntel, publicado en el *Beiheft 10* de *Hegel Studien: Darstellung, Methode und Struktur*. Allí se prueba, con lujo de detalles, que toda interpretación de Hegel que desconozca la unidad indisoluble del sistema, tal como se enuncia en los tres silogismos que clausuran la *Enciclopedia* y que se encuentra ya presente al escribir la *Fenomenología*, no hace justicia al núcleo fundamental del pensar hegeliano.

Parece que el Profesor Cruz Vélez no hubiera tomado en serio la insistente diferencia que establece Hegel entre el entendimiento y la razón, y pretendiera reducir ésta a los límites del entendimiento o, como diría Kant, a los de la razón pura. Es precisamente el esfuerzo por mantener en toda su intensidad la tensión desgarradora de la contradicción, lo que empuja a Hegel a estructurar un sistema que permita comprenderla, sin caer en el terreno pantanoso de un pensar incontrolable, puramente subjetivo, intuitivamente poético. La razón no es, para él, el dominio de lo *inteligible*, sino el movimiento sin fronteras de lo viviente, el constante devenir de lo impredecible, pero no por eso menos comprensible. Aquí se encuentra el motivo por el cual la filosofía no puede lanzarse a predecir el futuro, ya que su labor es comprender lo real, y sólo llega a justificar lo inesperado sin lograr adelantarse a su efectividad.

Estas reflexiones no quitan el valor a las afirmaciones del Profesor Cruz Vélez sobre la crisis de la ética, pero tal vez deberían servir para

buscar sus orígenes en una ruptura no menos profunda que la iniciada por Sócrates y que culmina en Kant. ¿No será, acaso, el llamado a una conciencia colectiva, más honda y profunda que la conciencia individual, lo que está poniendo en tela de juicio a todo el edificio de la civilización occidental?

*Universidad Católica Andrés Bello
y Universidad Simón Bolívar, Caracas.*

ABSTRACT

Professor Cruz Vélez considers in his article that the hegelian interpretation of ethics has lead to a totalitarian idea of the State that oppresses the individual; and proposes instead a kind of private and individual provisional ethics. This seems to imply a return to the liberal idea of ethics, a proposal that lacks historical sense. Cruz Vélez's interpretation, moreover, doesn't respect the hegelian system of thought by reviving arguments against the unity of the system. Better than a heideggerian interpretation as proposed by the author, it would be worth while to consider seriously the marxist attempt to oppose the awakening of a collective conscience to the individual conscience.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. III, Nº 1 (marzo 1977)

RESPUESTA A JORGE A. DIAZ A.

Danilo Cruz Vélez

Al frente de sus objeciones a mi artículo sobre "Hegel y el problema del fin de la ética", publicado en el primer número de esta revista, pone el profesor Díaz unas palabras mías, pero para interpretarlas de modo tan forzado, que las hace decir todo lo contrario de lo que quieren decir. Al procedimiento que emplea para ello, tan viejo como la costumbre de citar, un lingüista lo podría llamar cambio de significado de las palabras por su dislocación del campo semántico a que pertenecen. El logra, en efecto, su propósito aislando mis palabras de su contexto y dejándolas en el aire, inermes frente al intérprete. De aquí que yo tenga que comenzar esta respuesta a mi objetor haciéndolas retornar a su lugar originario.

Para ello, hay que recordar primeramente que el tema de fondo de mi artículo es la crisis de la ética en nuestro tiempo. Hegel aparece allí como el pensador que reconstruye la historia del *ethos* occidental y desarrolla la última posibilidad de una ética construida de acuerdo con el modelo establecido por los griegos. En este horizonte, al final, me planteo la pregunta por el *ethos* de nuestros días, y digo que es el mismo de la época de Hegel, a saber: el que impone la "voluntad absoluta del Estado y de lo social que el Estado organiza, en la cual el individuo se ahoga" (p. 26).

Pues bien, mi objetor afirma que yo sostengo que lo que condujo a semejante estado de cosas fue el "intento hegeliano de interpretación de la ética". La paternidad de este aserto tengo que rechazarla. El Estado ideal esbozado por Hegel aparece en mi artículo claramente deslindado del Estado moderno, tal como comenzó a desarrollarse a partir del siglo XVII, del cual es una forma el Estado prusiano de la Restauración, que es el Estado de la época de Hegel, cuando publica su *Filosofía del Derecho*.

Sería anacrónico buscar en Hegel el origen del Estado absoluto. Si se quisiera rastrearle una fuente filosófica, habría que retroceder hasta Jean Bodin, quien en el siglo XVI fijó su esencia al determinar la soberanía estatal como el poder que no admite ninguna clase de limitaciones a su imperio sobre los individuos: *Summa in cives ac subditos legibus soluta potestas*. El proceso de hipertrofia del Estado moderno comienza en Francia a fines del siglo XVII, en la época de Luis XIV, con el debilitamiento de los poderes religiosos, la limitación de la autonomía de las ciudades, el desgaste de los Estamentos y la organización

de una burocracia poderosa y de un ejército permanente, todo lo cual hizo posible una tal centralización en el Estado de todas las fuerzas políticas, económicas y culturales como no había existido antes. Y, al nacer Hegel, todo esto estaba en marcha desde hacía un siglo; de manera que mal podía yo atribuirle semejante engendro.

En cuanto al Estado ideal esbozado por Hegel, creo haber demostrado *usque ad nauseam*, en consideraciones históricas y sistemáticas, que es una negación del Estado absoluto, en cuanto le atribuye a lo individual y a la libertad subjetiva la misma importancia que a la universalidad del Estado. De este modo tomé posición frente a una vieja discusión en torno a la concepción hegeliana de la relación entre el individuo y el Estado, iniciada pocos años después de la muerte de Hegel, sin que aún se haya acallado. Rudolf Haym la puso en marcha en 1857 con su libro *Hegel y su tiempo*. Continuando la línea crítica iniciada por Marx en sus comentarios a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, Haym acusa a éste de ser el filósofo del Estado prusiano de la Restauración y de olvidar la libertad individual frente a la voluntad omnimoda del Estado. Esta línea se prolonga hasta nuestros días con Karl R. Popper (*Los falsos profetas*, t. II de *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1945) y Ernst Topitsch (*La filosofía social de Hegel como doctrina de salvación e ideología de dominación*, 1967). Por otro lado, Karl Rosenkranz publicó en 1858 una *Apología de Hegel*, contra los ataques de Haym. Esta línea apologetica se prolonga también hasta nuestros días con Eric Weil (*Hegel y el Estado*, 1950), Joachim Ritter (*Hegel y la Revolución francesa*, 1965) y J. Habermas (*Teoría y praxis*, 1963), entre otros, en la cual aparece un Hegel defensor del individuo frente al Estado. Pero esta larga lucha entre interpretaciones contrapuestas no ha dado la victoria a ninguno de los partidos, a pesar de que se ha examinado el problema por todos los lados. Yo creo que la pugna no va a terminar nunca. Pues, por una parte, el movimiento dialéctico entre el individuo y el Estado que describe Hegel invitará siempre, una y otra vez, a aislar, apoyándose en sus mismos textos, uno de los dos momentos para exorbitarlo en detrimento del otro; y, por otra, aunque se mantenga el equilibrio dialéctico, la conducta del profesor Hegel frente al Estado prusiano, determinada por motivos políticos y psicológicos, dará siempre pie para atribuirle una acomodación a dicho Estado. Yo no mencioné esta discusión en mi artículo. Si lo hubiera hecho, quizás me habría ahorrado en este punto la crítica de mi objetor. Pero preferí salirme de este campo de Agramante y, haciendo a un lado cuestiones políticas, históricas y psicológicas, asumir una actitud estrictamente ontológica. Por ello me atuve sólo al concepto de lo universal concreto, el genial invento de Hegel, base de su filosofía teórica y de su filosofía práctica. Y creo haber demostrado cómo lo universal concreto, síntesis de lo universal y de lo individual, corre desde sus escritos juveniles sobre ética hasta su *Filosofía del Derecho*, en la cual esboza una *philosophia practica universalis* en la que el individuo y el Estado son términos correlativos.

La interpretación que hace mi objetor de las palabras mías que aparecen en la segunda cita también tengo que rechazarla. En ellas se

habla de la necesidad de elaborar una ética que tenga en cuenta al individuo, olvidado por la ética institucional de nuestros días. Por lo cual el profesor Díaz me atribuye la intención de superar a Hegel "desarrollando un individualismo subjetivante", que identifica con un "retorno a Kant".

Lejos de querer superar a Hegel —esta es una tarea que ha llevado a cabo la filosofía de los últimos cien años para la cual yo habría llegado demasiado tarde— y de volver a Kant, lo que yo me propongo es un retorno a Hegel. Pero no para jurar sobre sus textos como si fueran Evangelios, pues esto sería tan anacrónico como el retorno a Kant que me imputa el profesor Díaz. Hegel, como todo pensador del pasado, pertenece a su tiempo. Yo no recurro a Hegel para superarlo ni para fundar una escolástica más, sino para situar en su horizonte histórico el problema de una ética individual provisional, interesada en salvar ciertos valores individuales caídos en el olvido, lo cual no implica un rechazo del Estado y de lo social.

Por otra parte, el intento de salvar lo individual para la ética no equivale a un "individualismo subjetivante". Una ética que cuente con lo individual para la fijación del deber ser no tiene que ser necesariamente "subjetivante". Mi objetor parece confundir lo individual con lo subjetivo, tomado como lo no objetivo en el sentido de lo gratuito, arbitrario e infundado. (Al menos esto es lo que resulta de su texto, que identifica lo "puramente subjetivo" con el "terreno pantanoso de un pensar incontrolable"). De acuerdo con lo cual, una ética individual, a diferencia de la ética institucional, tendría que sacar sus mandatos del capricho de cada individuo. Pero el supuesto en que se basa esta conclusión es erróneo. Lo individual puede muy bien ser objetivo, en el sentido de bien fundado en las "cosas mismas". Aquí las "cosas mismas" son el ser peculiarísimo e incanjeable del individuo, al cual le corresponde un deber ser individual, fuente de mandatos individuales, pero objetivos. Al revés, una ética institucional, cuyo deber ser se fija en vista del Estado o de lo social, no tiene que ser necesariamente objetiva, a pesar de que sus mandatos valen universalmente para todos los miembros del Estado o de la sociedad. Esta ética también puede ser "subjetivante". Esto ya lo vio Marx en su crítica a la *Filosofía del Derecho de Hegel*. Marx contempla el caso en que el Estado se confunde con un soberano, es decir, con un individuo, que puede mandar arbitrariamente y según su capricho. Esta acusación de Marx se podría extender a un grupo social o a un partido que estén deteniendo el poder.

Finalmente, la ética kantiana no es individualista. El intento de elaborar una ética individual no equivale, pues, a un retorno a Kant. No se puede negar que Kant no busca la fuente del deber ser en el Estado ni en la sociedad, sino en la subjetividad. Pero la subjetividad en este caso es para él la razón pura práctica, que no es individual sino universal, la misma en todos los hombres. El mandato moral no se puede fundar en el individuo, porque para Kant lo individual corresponde

sólo al "carácter empírico" del hombre, que no es otra cosa que la sensibilidad. Y si los mandatos morales se basaran en la sensibilidad, no podrían tener un carácter *a priori*, que es para Kant, al lado de la universalidad, la otra condición indispensable de una auténtica legislación moral.

El profesor Díaz remata estas primeras objeciones preguntando si "no valdría la pena, más bien, tomar en serio el intento de Marx, quien pretendió superar la concepción hegeliana del derecho desde el interior mismo de su sistema dialéctico". Supongo que la pregunta va dirigida a mí. Pero el profesor Díaz me la hace demasiado tarde. En los últimos decenios se ha tomado tan en serio dicho intento de Marx, que lo que hay que preguntar ahora es si vale la pena tomar en serio la montaña de libros sobre el asunto que se nos ha venido encima, en la cual hay mucha ganga al lado del metal legítimo.

Independientemente de lo anterior, mi objetor dirige sus flechas también a mis observaciones sobre la suerte que corrió el proyecto juvenil de una filosofía práctica en la primera exposición que hace Hegel de su sistema filosófico.

Dicha exposición comenzó en 1807 con un libro titulado *Sistema de la ciencia*. Primera parte: *Fenomenología del espíritu*. En esta primera parte del *Sistema de la ciencia* se abre el horizonte de la filosofía práctica. Pero Hegel no termina el sistema, sino que abandona su proyecto por otro. La segunda parte, proyectada como una Lógica seguida de una Filosofía de la naturaleza y una Filosofía del espíritu, no la publicó como tal. La *Lógica*, en dos tomos, aparecidos respectivamente en 1812 y 1816, se convirtió en una obra autónoma, lo cual hizo correr la misma suerte a la *Fenomenología del espíritu*. Y en lugar del *Sistema de la ciencia*, publicó una nueva exposición del sistema en 1817 bajo el título de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la cual desaparece la disposición de la primera exposición, pues los fundamentos del sistema no están ahora a cargo de la *Fenomenología* sino de la *Lógica*, con la cual comienza la obra, para continuar después con una Filosofía de la naturaleza y una Filosofía del espíritu, en la que se encuentra, como un mero apartado, una *Fenomenología del espíritu*.

Ahora bien, yo digo en mi artículo que el proyecto del primer sistema fracasó porque había una contradicción entre el proyecto de un Sistema de la ciencia, es decir, del saber, de la teoría, del Logos, de la *ratio*, y el proyecto de una Filosofía práctica, es decir, de la acción, de la praxis.

La palabra *contradicción* en este contexto exasperó el espíritu crítico del profesor Díaz. Y, en realidad, yo no debería haber hablado de contradicción en este caso, porque no se trata de una contradicción lógica ni ontológica, sino más bien de una diferencia de horizontes. En el Sistema de la ciencia, en el *System der Wissenschaft*, el tema era la *Wissenschaft*, es decir, la totalidad del *Wissen*, la totalidad del saber esencial; y en lo que podríamos llamar el Sistema de la praxis el tema era la coexistencia activa de los hombres en la *polis*. Por moverse en

horizontes diferentes, cada uno de estos sistemas exigía un tratamiento y una articulación diferentes. Por eso digo en mi artículo que a causa de la contradicción entre los dos sistemas en la *Fenomenología del espíritu* (perdón, profesor Díaz, quería decir: a causa del cruce de los dos horizontes diferentes) fracasó Hegel con el proyecto de sistema de 1807. Mi objetor dice que yo hago semejante afirmación porque desconozco el carácter dialéctico del pensamiento hegeliano. Pero creo que este reproche va dirigido también contra Hegel, porque él mismo consideró imposible desarrollar dicho proyecto, elaboró un sistema de filosofía teórica diferente, el de la *Enciclopedia*, y construyó un sistema de filosofía práctica independiente en su *Filosofía de la historia* y en su *Filosofía del Derecho*.

Al final de su escrito, mi objetor roza también críticamente mis consideraciones sobre la crisis de la ética en nuestro tiempo. Refiriéndose a mi intento de explicar la crisis en un horizonte histórico, como un proceso que comienza en Grecia y termina en el siglo XIX, pregunta en una actitud igualmente crítica y aleccionadora, pero un poco sibilina: "¿No será, acaso, el llamado a una conciencia colectiva, más honda y profunda que la conciencia individual, lo que está poniendo en tela de juicio a todo el edificio de la civilización occidental?". Supongo que esta pregunta también va dirigida a mí. Pero me declaro incapaz de responderla. Espero que las publicaciones futuras del profesor Díaz me traigan una respuesta a esta interesante pregunta.

Bogotá.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

EL LEGADO DE MARTIN HEIDEGGER

Mario A. Presas

MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*,
Frankfurt/M., Klostermann, 1975.

Pocos meses antes de la muerte de Heidegger, acaecida en el mes de mayo de 1976, la editorial Vittorio Klostermann, de Francfort del Meno, lanzó el primer volumen de las *Obras completas* del filósofo, cuya lista abarcará probablemente más de ochenta títulos. La primicia de esta ambiciosa empresa editorial corresponde al tomo 24 de la ordenación general dada a conocer por Klostermann, y reproduce el texto de las lecciones profesadas por Heidegger en la Universidad de Marburgo durante el semestre del verano de 1927 bajo el título *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*¹. Se ha comenzado, pues, con una obra correspondiente, como veremos más adelante, a la segunda sección de la *Gesamtausgabe*, en la que se incluyen los cursos universitarios dictados por Heidegger entre 1923 y 1944. Y quizá no sea casual esta elección de un curso que el filósofo dio precisamente cuando recién había aparecido *Ser y Tiempo*.

En efecto, es conocida la fama de que gozaba el joven Heidegger, aun antes de ser profesor en Marburgo, cuando era asistente de Husserl y *Privat-Dozent* en la Universidad de Friburgo de Brisgovia². Hanna Arendt informa que, en aquel entonces, un rumor proclamaba que alguien por fin había alcanzado aquellas "cosas" que la consigna de Husserl: *Zu den Sachen selbst!* había establecido como rebelde oposición a todo huerio academicismo. Quienes anhelaban, después de la Primera Guerra Mundial, estudiar filosofía, pero sin encadenarse a la vacía escolástica de algunos "retornos" (a Kant, a Hegel, a Platón...), sabían que "hay un maestro; quizá se pueda aprender a pensar"³. Los seminarios de este joven

¹ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Band 24, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944. Gesamtausgabe* (Frankfurt/M., Klostermann, 1975), X y 473 páginas.

² Heidegger escribió su trabajo de habilitación bajo la dirección de Rickert, en Friburgo, justamente antes de que éste fuera llamado en 1916 a Heidelberg para ocupar la cátedra de filosofía vacante por el fallecimiento, el año anterior, de Windelband. Husserl sucedió a Rickert en Friburgo. Heidegger comienza su actividad en Marburgo en el semestre del invierno 1923-24.

³ Hanna Arendt: "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", en *Merkur*, Stuttgart, Nº 258, 1969, p. 895. Cfr. Walter Biemel, *Heidegger* (Hamburg, 1973), pp. 10-17.

maestro, Martin Heidegger, no versaban sobre un diálogo de Platón, por ejemplo, sino que consistían en una tenaz discusión con el pensador griego, discusión en que la doctrina de las Ideas dejaba de ser una venerable teoría milenaria para convertirse en la urgencia de un problema actual y eterno del hombre pensante.

Lo sorprendente es que tal fama se cimentaba casi exclusivamente en las clases de Heidegger, cuyos apuntes corrían de mano en mano, pues Heidegger no publicó prácticamente nada en la década que va desde su trabajo de habilitación sobre Duns Scotus hasta la época en que tienen lugar justamente las lecciones ahora editadas en el tomo 24 de la *Gesamtausgabe*. Apremiado en ese entonces por el Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo, quien lo había propuesto como sucesor de Nicolai Hartmann, Heidegger decide dar a publicidad la "primera mitad" de una obra que había comenzado a escribir hacía algunos años. Con el título *Sein und Zeit*, dicho trabajo apareció en febrero de 1927 en el *Jahrbuch* de Husserl⁴; pronto habría de convertirse, dentro del clima expectante creado por la fama de las clases de su autor, en uno de los libros más conocidos e influyentes del siglo.

Las lecciones sobre "problemas fundamentales de la fenomenología", dictadas pocos meses después de la publicación de *Ser y Tiempo*, son en gran medida el intento de expresar el tema propuesto como 3ª sección de la primera parte en el plan original de esa obra, es decir, "Tiempo y Ser". Como es sabido, hasta la séptima edición de su libro, en 1953, Heidegger no renuncia a la advertencia ya mencionada de que se trata de la "primera mitad"; a partir de entonces suprime esa nota y con ello abandona la idea de terminar el libro, pero conservando la convicción de que el camino abierto por *Sein und Zeit* seguirá siendo necesario e ineludible⁵. Estas lecciones, pues, nos permiten vislumbrar con más claridad los motivos y las dificultades del pensamiento de Heidegger en esta primera época.

La *fenomenología* sigue siendo en este curso el "modo de tratar" el objeto de la ontología, como ya había explicado en *Ser y Tiempo*; es el único modo en que se puede presentar hoy la filosofía como ciencia del ser. Pero con ello no se dice que la fenomenología, en la forma peculiar que adopta en la obra de Husserl, pueda reclamar para sí el privilegio de ser una nueva doctrina o un método absolutamente original que dé por tierra con todas las teorías y métodos tradicionales de la filosofía. Por el contrario, para Heidegger, la fenomenología no hace sino retomar y profundizar lo que originariamente fue pensado por Aristóteles y por la filosofía griega en general como *aletheia*, como "desocultamiento de lo presente". Pero el propio Husserl, cree Heidegger, traicionó en gran medida lo auténticamente filosófico de su pensamiento, para adaptarse al ambiente neokantiano de la época, especialmente por obra de la gran influencia de Natorp, terminando por dar un giro trascendental a su fenomenología, sobre todo a partir de la publicación del primer libro de *Ideas*, en 1913⁶. Por cierto, a pesar de las cordiales

⁴ Cfr. Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie", en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, 1969) p. 88. Véase también "Aus einem Gespräch von der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959), p. 95.

⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, Siebente unveränderte Auflage (Tübingen, 1953), "Vorbemerkung", p. V.

⁶ Cfr. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. cit., p. 286. En adelante las citas entre paréntesis en el texto, sin aclaración de fuente, pertenecen a esta obra. Véase también "Mein Weg in die Phänomenologie", ed. cit., p. 87.

relaciones entre el maestro y su discípulo, era inevitable que la diversidad de sus enfoques condujera a una mutua incompreensión, luego de que Heidegger, con motivo de la redacción por parte de Husserl de un artículo sobre "Fenomenología" destinado a la *Encyclopaedia Britannica*, hiciera llegar a éste algunas observaciones y se intercambiaron algunas cartas. Husserl no veía con buenos ojos que su discípulo insistiera tanto en examinar en seminarios especiales la *VI Investigación lógica*, y concluirá, más tarde por desautorizar indirectamente las interpretaciones que Scheler y Heidegger hacen de su fenomenología, anatematizándolas con los calificativos de "psicologismo" y "antropologismo"⁷.

No es de extrañar, pues, que las lecciones que hoy nos ocupan comiencen con una vaga aclaración acerca de qué es fenomenología, distinguiendo con rigor la reducción fenomenológica de Husserl de la del propio Heidegger. Para Husserl, dice, la reducción fenomenológica consiste en el método tendiente a reconducir la mirada desde la actitud natural del hombre que vive (o "se deja vivir", *hineinlebt*) en el mundo de las cosas y de las personas, a la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos precisamente de esa conciencia (página 29). Para el propio Heidegger, en cambio, la reducción fenomenológica indica la reconducción de la mirada desde la *aprehensión del ente* a la *comprensión del ser* de ese ente (p. 31). Al "momento" negativo de esa reconducción debe seguirle el positivo de traer efectivamente el ser ante la mirada en una "construcción fenomenológica" que lo comprenda proyectado sobre la temporalidad. Esta "construcción reductiva" del ser supone la historicidad de la comprensión y por ende la necesidad de una "destrucción" de la historia de la ontología o, mejor dicho, una reconducción de los conceptos de que necesariamente debe echar mano el filósofo a la fuente primordial que les dio su originario sentido. Reducción-construcción-destrucción son los pasos del "método" cuya "aplicación" Heidegger ciertamente no aclara con más precisión. Pero, de todos modos, esta introducción explícita en parte la tendencia de la fenomenología hermenéutica que a continuación se pone en obra al examinar cuatro tesis tradicionales sobre el ser. En primer lugar es analizada la tesis de Kant según la cual el ser no es un predicado real. Entre tanto han sido publicados varios trabajos de Heidegger sobre este tema, que van desde *Kant und das Problem der Metaphysik*, de 1929, hasta *Kants These über das Sein*, de 1962. Sin embargo, la riqueza y profundidad de los análisis de estas lecciones de 1927 superan con mucho en claridad expositiva a las obras luego publicadas y permiten conocer más en detalle alusiones a contemporáneos y a otros filósofos del pasado que luego fueron suprimidas en los mencionados trabajos, y que muestran el enorme conocimiento que Heidegger tenía de la historia de la filosofía y el carácter polémico de su visión de Kant frente a muchos aspectos de la versión neokantiana.

En segundo lugar se expone la tesis de la ontología medieval, basada en

⁷ Cfr. Husserl, "Epílogo" incluido en la versión castellana de *Ideas...* (México-Buenos Aires, 1959), p. 374. En realidad se trata de un "Prólogo" escrito por Husserl para la versión inglesa de su obra. Para la relación Husserl-Heidegger es importante la reproducción de los diversos proyectos del artículo de la Enciclopedia Británica y notas de Heidegger en: Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. von Walter Biemel, Huserliana Bd. IX (La Haya, 1962), pp. 237 ss. y Walter Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu" en *Tijdschrift voor Filosofie*, Jg. 12, Nº 2, 1950, pp. 246-280.

Aristóteles, según la cual al ser del ente pertenecen *essentia* y *existentia*. Heidegger estudia luego la tesis de la ontología moderna: los modos fundamentales del ser son el del ser de la naturaleza (*res extensa*) y el del ser del espíritu (*res cogitans*). Por último, examina los problemas ontológicos implícitos en la cópula, en el "es", en un enfoque muy fecundo para la actual filosofía analítica, al hilo de un análisis de obras de Aristóteles, Hobbes, J. Stuart Mill, Lotze y Husserl, entre otros.

De este estudio de las cuatro tesis debía surgir, según el plan inicial de las clases, que no llegó a completarse, la visión de la interna conexión de esos enfoques que constituyen para Heidegger la problemática total de la ontología y que se resumen en el problema de la diferencia ontológica, el problema de la articulación fundamental del ser en esencia y existencia, el problema de las posibles modificaciones del ser y el de la unidad del concepto de ser dentro de su multivocidad, y por último el problema de la verdad del ser.

El primer problema, el de la diferencia ontológica estaba ya implícito en *Sein und Zeit*, pero es tan sólo en estas lecciones que es formulado expresamente por primera vez⁸. A él está dedicado un extenso capítulo (pp. 321 a 470) que en cierto modo resume lo anunciado por la ya mencionada nota inicial de la introducción, tomada del título que Heidegger había puesto a sus manuscritos: "Nueva redacción de la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*", esto es, la mostración de "la temporalidad como condición ontológica de posibilidad de la comprensión del ser" (p. 323). Allí se plantea, decididamente, la cuestión de ir no sólo desde el ente y más allá del ente a la comprensión de su ser, sino también de ir todavía "más allá del ser" (*über das Sein hinaus*) para preguntar por aquello sobre lo cual el mismo es proyectado precisamente como ser (p. 399). Ya aquí, pues, se vislumbra la necesidad de sobrepasar el enfoque todavía "metafísico" o "trascendental" en que se movía Heidegger, necesidad que lo habría de llevar a la discutida *Kehre*, al giro posterior de su pensamiento.

Sobre el plan de la edición de las Obras completas de Heidegger

La edición de los manuscritos de Heidegger depositados en Marbach, en el Deutsches Literaturarchiv, junto al Schiller-Nationalmuseum, ha sido planeada en cuatro secciones. La *primera sección* reunirá en 16 tomos la reimpresión de escritos publicados entre 1914 y 1970 (con excepción de cursos universitarios ya publicados). La reimpresión tendrá en cuenta las anotaciones que el propio Heidegger ha hecho en algunos ejemplares de sus obras, lo que será sumamente interesante en el caso de *Sein und Zeit*, pues, como sucede en la nueva edición de *Ideen* de Husserl hay aquí varios ejemplares del mismo libro con muchas anotaciones. De esta sección, y con la impresión de las notas marginales del autor, acaba de aparecer *Wegmarken*, obra editada originalmente en 1967, que contiene doce trabajos publicados entre 1929 y 1958.

⁸ Cfr. "Nachwort des Herausgebers" en Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 473. Sobre este tema es muy importante el libro de Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz* (Colección "Phaenomenologica", La Haya, 1970), cuyo resumen puede leerse en el trabajo del mismo autor "El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger", *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Nº 15-16, 1971, pp. 195-205.

La *segunda sección*, a la que pertenece el tomo 24 que hemos comentado, reproducirá los textos de las lecciones dictadas por Heidegger entre 1923 y 1944. En todos los casos, anuncia la editorial, se trata de manuscritos cotejados por el propio autor con la versión mecanográfica. Esta segunda sección comprende, por una parte, diez tomos correspondientes a los cursos de la Universidad de Marburgo (1923-1928) y, por otra, 31 tomos de las lecciones dadas en Friburgo (1928-1944). En 1976 apareció el tomo Nº 21 de esta sección, del que informaremos en otra oportunidad; se trata de las lecciones tituladas: *Lógica. La pregunta por la verdad*. La edición fue confiada a Walter Biemel, profundo conocedor de la obra de Husserl y de Heidegger, quien contó con la colaboración del Dr. Heinrich Hüni, Schultze y Marly Biemel. El profesor Klaus Held, quien cuenta también con la colaboración del Dr. Hüni, está concluyendo el trabajo editorial del tomo 26, que versa sobre las últimas clases dictadas por Heidegger en Marburgo en el semestre de verano de 1928 sobre *Leibniz y los fundamentos metafísicos de la lógica*. Este tomo será publicado probablemente en 1977, lo mismo que el tomo 25: *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura de Kant*, curso dictado en Marburgo durante el semestre de invierno de 1927/1928, cuya edición está a cargo de la profesora Görland.

Aún no ha sido decidido, aclara la editorial en un folleto de presentación de la *Gesamtausgabe*, si se añadirá a esta sección, a modo de apéndice, el texto de las lecciones profesadas por Heidegger en su primera época en Friburgo, es decir, entre 1916 y 1923, lecciones que algunos intérpretes consideran muy importantes para la comprensión del surgimiento de *Sein und Zeit*. Esta indecisión quizá refleje cierta perplejidad ante la tarea de editar los ochenta o más volúmenes de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, tarea que se ve agravada por el hecho de que no existe una institución universitaria, con un cuerpo estable y bien definido de investigadores, que tenga a su cargo el trabajo de fijación de los textos, redacción de las notas críticas, etc., como sucede, por el contrario, en la edición de la *Husserliana*.

La *tercera sección* incluye trabajos y conferencias aún inéditos, escritos entre 1919 y 1967. El folleto de la editorial selecciona sólo diez títulos de esta sección, que van desde *El concepto de tiempo*, de 1924, hasta *Los principios del pensar*, de 1957.

La *cuarta sección* recogerá notas, observaciones e indicaciones de Heidegger referentes a algunas obras suyas.

Es de lamentar que los dos tomos que hemos tenido ocasión de ver no incluyan índices analíticos de temas y nombres, que, en el caso de una obra de tal magnitud, facilitan enormemente el trabajo de investigación. Suponemos que no se trata de una omisión y que, aunque no ha sido anunciado en los folletos explicativos de la editorial, quizá sea confeccionado un tomo especial con dichos índices.

Universidad Nacional de La Plata y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

JESÚS JULIÁN AMURRIO GONZÁLEZ. *El positivismo en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1970 (Estudios Universitarios, 16). 229 p.

La presente obra estudia las expresiones positivistas del período correspondiente a la llamada "revolución liberal" en Guatemala, que se extendió aproximadamente entre 1871 y 1898 y se caracterizó por una política anticlerical y, en lo económico, progresista en términos liberales. De las investigaciones del autor se desprende que no hubo en Guatemala producciones intelectuales positivistas de consideración. No encontramos un autor que reúna a la vez una intensa adhesión al positivismo y un grado considerable de originalidad o de compleja elaboración filosófica.

Según Amurrio González, la primera manifestación positivista en la legislación de Guatemala es la que se revela en la Ley Orgánica y Reglamentaria de Instrucción Pública, de 1882, aunque durante el mismo período "liberal" se habían promulgado antes otras leyes educativas que otros autores consideran influidas por ideas positivistas.¹ Por la ley de 1882 se establece la enseñanza de la filosofía positiva (p. 88). La Psicología, la Lógica, la Ética y la Estética debían estudiarse "dedicando preferente atención a la Filosofía Positiva" (*ibid.*). Tal, por lo menos, el texto de la ley.²

Las discusiones del Primer Congreso Pedagógico Centroamericano (1893), a las cuales el autor dedica un capítulo especial, permiten apreciar el arraigo del positivismo en el país y a la vez la existencia de sectores contrarios a esa filosofía, esencialmente liberales opuestos a las ideas políticas de Comte y representantes del pensamiento tradicional. Gran parte de la polémica, en esa ocasión, giró en torno a la cuestión de la enseñanza religiosa.

Señales del positivismo se encuentran en las obras de varios autores. Valero Pujol (1844-1915), español de origen y profesor de Historia Universal y de Filosofía de la Historia en la Facultad de Derecho, es autor de una *Historia de la Filosofía* (Guatemala, 1885) que en el último capítulo expone al positivismo (p. 128). Según nuestro autor, Pujol revela aprecio por la doctrina positivista, "pero no se puede concluir que hubiera hecho suya tal filosofía" (p. 157).

Distinto es el caso de Manuel Antonio Herrera, quien en 1888 publica *Idea general de la filosofía positiva y de la psicología moderna*, que Chinchilla Aguilar define como "una antología sistemática del Positivismo"³. Herrera escribió esta obra porque por ley se prescribía la enseñanza de la filosofía positiva, pero no había texto alguno sobre el asunto (p. 128). Amurrio considera a Herrera "el más fiel intérprete de Comte" en Guatemala (p. 157), e inclusive lo caracteriza de "fanático positivista" (*ibid.*).

El autor de mayor complejidad habría sido Darío González (de origen salvadoreño), autor de *Principios de filosofía positiva* (Guatemala, 1895) y profesor

¹ Así, Ernesto Chinchilla Aguilar, en "El positivismo y la reforma en Guatemala". *Antropología e Historia de Guatemala*, Guatemala, Vol. XII, núm. 2, 1960.

² Al examinar las razones para considerar o no a una ley de orientación positivista, el autor roza con buen sentido el tema del llamado "positivismo autóctono", asunto en el cual no podemos entrar en esta breve reseña.

³ Artículo citado, p. 41.

de Filosofía Positiva en el Instituto Nacional Central. El positivismo de González no es excluyente. En él se mezclan la adhesión al positivismo en lo que es su campo propio (el plano de lo experimental y científico) con cierto respeto por los problemas y la indagación que exceden a ese plano. Herrera otorga gran importancia a la filosofía positiva para orientar la educación (p. 153). Aunque afirma que "todo se reduce a materia y movimiento en el universo conocido" (p. 148), defiende la libertad moral (pp. 156-157). Para Amurrio, de los autores tratados González es "el caso más original" (p. 158). Es interesante señalar que a González llegó la influencia del chileno Lastarria.

Jorge Vélez escribió una obra titulada *Filosofía natural de A. Z., o sea filosofía positiva bajo su punto de vista objetivo* (2 vols., Guatemala, 1901-1902). Pese a su título, Amurrio la considera "una mezcla inconexa" (p. 165).

Por último, Adrián Recinos, con sus *Lecciones de filosofía* (1914, 2ª edición 1921), en las que sigue el "realismo positivista" de Abel Rey (p. 179), representaría, a nuestro juicio, un momento de transición. Destaca los méritos del positivismo, pero a la vez señala sus defectos y considera que la filosofía positiva no puede satisfacer todos los problemas e inquietudes del hombre (p. 191).

Aunque no siempre la exposición tiene toda la claridad que fuera deseable, la obra es de evidente utilidad, porque tanta elaborada información sobre el positivismo en Guatemala no se encuentra, que sepamos, en ninguna otra parte⁴.

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA, *Potomac, Maryland, USA*

⁴ De la no muy abundante bibliografía sobre Guatemala véase: Ernesto Chinchilla Aguilar, artículo citado en nota 1; del mismo autor, "Corrientes filosóficas en Guatemala anteriores al positivismo", en *Historia y sociedad en el mundo de habla española*. Homenaje a José Miranda, Editado por Bernardo García Martínez y otros. (México, El Colegio de México, 1970); Constantino Láscaris, *Historia de las ideas en Centroamérica* (San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1970), lo más completo sobre el grupo de países centroamericanos, pero que lamentablemente sólo llega hasta la primera mitad del siglo XIX; el capítulo "Ideas filosóficas", en Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro América*, (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura, 1960); del mismo autor, "Influencias ideológicas en Centro América", en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 2, 1960; José Mata Gavidia, *Panorama filosófico de la Universidad de San Carlos de Guatemala al final del siglo XVIII* (Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1948). También son útiles para el trasfondo socio-cultural, algunos capítulos del libro de David Vela, *Martí en Guatemala* (Guatemala, Ministerio de Educación, 1954).

CARLOS ALCHOURRON y EUGENIO BULYGIN. *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. Buenos Aires, Editorial Astrea, Colección Filosofía y Derecho, serie mayor, N° 3, 1975, 277 páginas.

Este importante libro en el ámbito de la filosofía de las ciencias habitualmente denominadas "normativas" (v. g. ciencia jurídica y ética), constituye una traducción efectuada por los propios autores de la versión original publicada en inglés, con el título *Normative Systems*, por Springer-Verlag, Library of Exact Philosophy, New York-Wien, en el año 1971. La traducción castellana contiene algunas modificaciones no sustanciales.

Los autores se proponen: i) efectuar una reconstrucción racional (esto es, el reemplazo de un concepto vago por otro más preciso, que sin embargo cumpla las mismas funciones) de la noción de "sistema" utilizada en lo fundamental, aunque no exclusivamente, en la ciencia jurídica (pp. 30-31); ii) mostrar la fertilidad explicativa del modelo que resulta de esa reconstrucción en relación a problemas tradicionales de ciencia y filosofía del derecho (pp. 111 y sig.).

Alchourron y Bulygin consideran que la importancia de la elucidación en cuestión, para la ciencia jurídica y otras ciencias normativas, resulta del hecho de que la misma puede poner en evidencia la lógica de la resolución de problemas "normativos". Un problema normativo se presenta cuando se interroga acerca del status deóntico que le corresponde a ciertas acciones (es decir, su calificación como obligatorias, prohibidas o facultativas) en relación a ciertos estados de hecho (universo del discurso) en los cuales ocurren (pp. 32 y sig.). Ambos elementos, acciones y universo del discurso, delimitan el ámbito del problema. Habitualmente, su resolución depende de la presencia o ausencia de determinadas circunstancias consideradas relevantes. Un conjunto de circunstancias o propiedades relevantes definen un "caso". En el análisis de la imprecisa noción de "caso" en uso entre los juristas, se recurre a las ideas de Carnap sobre las descripciones de estado posibles en un cierto universo del discurso. Así, cualquier propiedad P divide el mundo en dos clases de casos: aquella donde P está presente, y aquella donde está ausente (p. 54). Con respecto a P se excluye otra posibilidad.

Las propiedades que definen los casos (universo de propiedades) tienen que ser independientes, esto es, compatibles con la presencia y con la ausencia de las otras, puesto que se pretende eliminar de la consideración los casos imposibles o necesarios. De aquí, que se adopte la hipótesis del atomismo lógico que habilita un inmediato análisis extensional de los casos posibles.

La resolución de un problema normativo requiere el recurso a "normas". Una norma es una expresión del tipo "Obligatoria (prohibida, facultativa o permitida) la acción a en el caso C". Es decir, un enunciado que vincula un caso con una solución. Una solución es una expresión del tipo "Obligatorio a", donde un carácter deóntico precede la descripción de una acción. Cualquier conjunto de normas constituye un "sistema". Para precisar la noción de sistema normativo, los autores aceptan la definición de Tarski para quien un sistema es un conjunto de enunciados que contiene todas sus consecuencias. Un conjunto tal será normativo si tiene consecuencias normativas, esto es, si entre ellas hay algunas (no necesariamente todas) que permiten correlacionar deductivamente un caso con una solución. Lo cual sólo es posible, si entre esos enunciados algunos son normas en el sentido definido (pp. 92-93).

El rendimiento del modelo de sistema normativo, con miras al análisis metodológico de la ciencia del derecho es puesto a prueba desde dos puntos de vista. En primer lugar, los autores sostienen que la noción de sistema conduce a distinguir tres órdenes de problemas que no pueden abordarse de la misma manera. Así tenemos: i) problemas lógicos, que consisten en la sistematización del material normativo relevante para un problema o una determinada clase de problemas. Esto es, la construcción de un sistema mediante la aplicación de sus reglas de inferencia y el análisis de sus propiedades formales (p. 112); ii) problemas empíricos, que tienen que ver, verbigracia, con la identificación de los enunciados a ser admitidos como axiomas del sistema. La cuestión de la "validez" de las normas es reformulada, entonces, de la siguiente manera: "válidas" son las normas que, definidas de acuerdo a reglas de aceptación y rechazo, son admitidas por los juristas como bases del sistema (pp. 118 y sig.).

Asimismo, la cuestión de saber si un determinado hecho constituye o no un ejemplo de un caso genérico, que puede ser oscurecida por las imperfecciones del lenguaje, es una cuestión empírica (pp. 61 y sig.); iii) problemas axiológicos que se refieren al cuestionamiento del contenido del sistema. La insuficiencia valorativa puede resultar del hecho de la inadecuación de las soluciones, o de una discrepancia en relación al criterio de relevancia de propiedades previsto en el sistema (pp. 156-157).

El análisis de problemas lógicos absorbe, como es previsible, la mayor parte del libro. En especial, la cuestión de la completitud de los sistemas normativos que permite un nuevo enfoque de las tradicionales "lagunas del derecho". Un sistema tiene "lagunas" cuando no es completo en relación a un universo de casos, es decir, cuando ninguna solución es inferible del mismo para uno o más casos de ese conjunto. El concepto de completitud es, pues, un concepto relacional (pp. 41, 100, 149). La "laguna lógica" que tiene que ver con la propiedad formal de la completitud tiene que ser distinguida de la "laguna axiológica". La "laguna axiológica" es un caso que tiene una solución, con respecto al cual existe una propiedad que debería ser relevante, pero que es irrelevante para el sistema, esto es, que su presencia o ausencia determinan la misma solución o no determinan ninguna solución (pp. 158 y sig.; 153). También se aborda la tesis de que los sistemas normativos, en especial los sistemas jurídicos, son necesariamente completos en virtud de la norma de clausura "Todo lo no prohibido está permitido". Los autores sostienen que la intuitiva plausibilidad de esta tesis reposa en una sistemática ambigüedad del término "permitido". Si el mismo se refiere a un modalizador deóntico, dado que "prohibido" equivale a "no permitido" y viceversa, entonces la tesis es tautológicamente verdadera, pero no implica la imposibilidad de las "lagunas". Si se refiere, por otro lado, a una calificación de acciones, hay que distinguir la "permisión fuerte" que requiere una norma expresa, y la "permisión débil" que resulta de la mera ausencia de prohibición. Las lagunas se eliminan si la permisión se entiende en sentido fuerte. Pero esto supone una norma expresa cuya presencia en un sistema es asunto contingente (confr. pp. 170 y sig.; 176 y sig.).

En segundo lugar, existe la afirmación de que la elucidación permite no sólo la reconstrucción racional de la ciencia del derecho, sino también de las sentencias judiciales. Así, se analiza la posición del juez frente a las lagunas (pp. 214 y sig.); la función de la jurisdicción (pp. 202 y sig.); la justificación de sentencias judi-

ciales (pp. 211 y sig.). La posibilidad de reconstrucción es asumida como patrón de medida de racionalidad tanto de los productos de la actividad cognoscitiva, como de los productos de la praxis autoritaria de decisión de conflictos. Paralelamente a la tarea de explicar fenómenos mediante el recurso a una teoría, la labor de aquel (juez o jurista) que tenga que vérselas con normas es caracterizada como "justificación normativa" en relación a un sistema de normas, esto es, la demostración de que un calificativo deóntico se infiere del sistema para una conducta determinada (pp. 228-230).

A pesar de que existen numerosas cuestiones que abren un campo fértil para la discusión de los puntos de vista sostenidos en este libro, me limitaré a indicar dos problemas que tienen que ver, justamente, con la idea según la cual un solo modelo teórico (como el propuesto, por ejemplo) tiene que posibilitar la reconstrucción de ambos tipos de actividades. Una idea que, por otra parte, no es nueva en la filosofía del derecho.

En relación a la posibilidad de utilizar el modelo para la reconstrucción de una sentencia judicial que pretenda fundarse en un conjunto de normas C, identificado mediante un determinado criterio de "validez", parece necesario presuponer alguno de los siguientes pares de condiciones. Uno fuerte: i) la invariancia del significado de C, y ii) la invariancia de las reglas de inferencia con respecto a C. O bien, uno débil: i') la existencia de un criterio de determinación del significado de C, admitido por el juez, con independencia de la decisión normativa, y ii') la existencia de un criterio de identificación de las reglas aceptadas por el juez, también con independencia de la decisión. Los autores suponen la invariancia de las reglas de inferencia (p. 143), pero no se pronuncian acerca de la cuestión del significado de las normas, la que es relegada al plano de los problemas empíricos. Pero pareciera que las dos condiciones operan conjuntamente. Porque si el único criterio disponible fuera el hecho de que el juez ha decidido el caso de una determinada manera, se sigue que toda sentencia está a fortiori justificada normativamente, en razón de que el significado o las reglas no pueden conducir, en este caso, a una decisión distinta que la adoptada. La cuestión de saber si se cumplen o no esas condiciones tiene que ser distinguida de esta otra: una sentencia puede ser revocada si se aparta de una "interpretación normal" del conjunto C. Pero es claro aquí, que la revocación tiene lugar no porque la sentencia carezca de justificación, sino porque carece de una determinada justificación. Por consiguiente, una discusión sobre la justificación de una sentencia, tendría que ser considerada una controversia sobre las bases del sistema. Y este es un problema que cae fuera del ámbito del modelo.

Por otro lado, no es posible asimilar ambas actividades bajo el rótulo común de "justificación normativa" aún admitiendo que la tarea de la ciencia jurídica consista en dar cuenta del calificativo deóntico que ha sido otorgado a una conducta. En efecto, si la afirmación "La conducta p está permitida en el sistema jurídico" significa "La norma Permitido p" pertenece al sistema (Cfr. p. 174) entonces es un enunciado (verdadero o falso) que no se infiere de un sistema de normas. En consecuencia, no puede ser "justificado" por el sistema. Otro asunto es probar la verdad del enunciado. Que baste indicar que la norma en cuestión es consecuencia lógica de un conjunto admitido previamente como "derecho" es el resultado de una hipótesis: a saber, que aquel puede ser reconstruido, al igual que una teoría, como un sistema deductivo (Cf. p. 116). Sin embargo, esta hipó-

tesis tendría que considerarse falsa, si se admitiera, por ejemplo, que las "sentencias ilegales" forman también parte del derecho vigente, lo que resulta difícilmente discutible.

RICARDO ALBERTO CARACCILO

LUDWIG LANDGREBE, *Fenomenología e Historia*, traducción de Mario A. Presas. Venezuela, Monte Avila, 1975, 248 páginas.

En una obra anterior a la que hoy nos ocupa, *El camino de la fenomenología*, Landgrebe reúne una serie de trabajos cuyo centro de interés lo constituye el seguir hasta el final ese "camino" abierto por Husserl para lograr una nueva fundamentación de la metafísica; o, mejor dicho, un nuevo pensar que supere la metafísica tradicional; pues justamente la destrucción de los conceptos tradicionales permitirá recobrar una experiencia inmediata, olvidada poco a poco a partir de las especulaciones de Descartes, Kant y Hegel en particular, pero cuya fuente arraiga tal vez en los comienzos mismos del pensamiento occidental.

La obra que ahora comentamos, traducida como la anterior por Mario Presas, agrupa nueve trabajos redactados por el Profesor Landgrebe en ocasiones y épocas diversas, cuyo tema general se anuncia ya en el título de la obra: *Fenomenología e Historia*. En efecto, ya el trabajo inicial de la serie, titulado "El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl", muestra que no son inconciliables, como a primera vista parece, el "historicismo" de Dilthey y el pensamiento aparentemente "ahistórico" de Husserl. Afirma Landgrebe que "la reducción a la subjetividad trascendental, no significa el retroceso a una esfera de puras idealidades...; por el contrario, en tal planteo inicial, es decir en la reducción a una base absoluta, la subjetividad llega a su concreta historicidad". El tema de la historicidad, por lo demás, había sido tratado anteriormente por Husserl, en cuanto historicidad de la fluyente conciencia intencional. Ahora bien, ¿cómo puede esta historicidad de la conciencia brindar la clave para comprender la historicidad en sentido amplio? Es en los textos del último Husserl —según Landgrebe— en donde hay que buscar la clave para resolver esta espinosa cuestión. En ellos ya no se trata solamente de investigar la historicidad de la conciencia individual, sino el devenir de la conciencia trascendental intersubjetiva, que supera la dimensión de la conciencia individual, y traslada la historicidad a la conciencia de la humanidad. En efecto, la importancia de este problema se le revela a Husserl en el momento en que abandona el análisis fenomenológico estático, emprendiendo el camino regresivo propio de la fenomenología genética, a mediados de la década del veinte.

Los problemas que se insinúan en este trabajo aparecen agudizados en la obra póstuma de Husserl sobre *La crisis de las ciencias europeas*. En el trabajo titulado: "El problema de la ciencia trascendental del *a priori* del mundo de la vida", indaga Landgrebe, el concepto husserliano de la *Lebenswelt*, concepto que adquiere central importancia en dicha obra. Ahora bien, el problema de la *Lebenswelt* o mundo de la vida, "no comporta un tema especial o aislado del aná-

lisis fenomenológico constitutivo, sino que atañe a la dimensión más profunda de la subjetividad trascendental." De esta manera, y precisamente en su obra sobre *La crisis...*, el pensamiento de Husserl aparece con una fuerza capaz de volver a cuestionar todo lo hasta entonces alcanzado, y de abrir nuevas dimensiones problemáticas, tales como: a) el tema de la crisis de las ciencias europeas, la cual es consecuencia del olvido de ese mundo originario, pre-científico, que debe servir de base al mundo interpretado de la ciencia, b) la reformulación de la pregunta por la actividad constituyente del mundo de la subjetividad trascendental, la cual permite experimentar el mundo de la vida como mundo histórico y c) el problema del *a priori* del mundo de la vida, entendido como mundo histórico.

Continuando con la exposición de temas generales de la fenomenología, incluye Landgrebe una serie de trabajos titulados: "La fenomenología de la corporeidad y el problema de la materia", en donde se analiza el concepto de corporalidad en Husserl, a partir del cual, según cree, se abre una nueva perspectiva para resolver el problema de la materia; "La confrontación de Merleau Ponty con la fenomenología de Husserl" y "La historia en el pensamiento de Kant", trabajo que sirve de introducción al último artículo de la serie, titulado "El problema filosófico del final de la historia", en el cual realiza una crítica a la tesis de Löwith acerca del concepto de teleología.

El libro incluye también un artículo titulado "El problema de la dialéctica", destinado al estudio de dicho problema a partir de Hegel. El tema es expuesto tratando de mostrar, "cómo el desarrollo del problema de la dialéctica descansa sobre supuestos últimos que desde un comienzo dirigieron el pensamiento metafísico de Occidente, y cómo han sido justamente éstos los que no permitieron apoderarse del núcleo de verdad yacente en la tesis de la estructura dialéctica del universo". Sirve de introducción a dicho tema, el trabajo "El concepto de sistema en Hegel", el cual posee carácter propedéutico.

En síntesis, aunque fundamentalmente Landgrebe, desde una perspectiva fenomenológica, desarrolla temas que en su maestro Husserl quedaron meramente esbozados como problemas, el libro encara también el problema filosófico de la historia en la línea de la tradición alemana. Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Husserl y Heidegger, en cierto modo, son los hitos de esta obra que en definitiva ofrece un original enfoque de la cuestión de si aún es posible y en qué sentido una filosofía de la historia.

MARÍA JULIA BERTOMEU

MANUEL CABADA. *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Madrid, La Editorial Católica, S. A. - Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

La aparición de esta obra representa un hecho sin duda significativo por cuanto es prácticamente el primero de los trabajos amplios que en lengua española se dedica a la crítica de la filosofía de Feuerbach. La fecha reciente de su publicación brinda además la ventaja de que el autor ha tenido en cuenta la bibliografía más importante que al respecto se publicara anteriormente, no sólo en cuanto a

exégesis interpretativas sino también en lo referente al movimiento de "recuperación" del filósofo de Bruckberg, redescubierto en los últimos cincuenta años por varias corrientes filosóficas y teológicas. Cabada mismo se sitúa en esta perspectiva recuperadora, en su caso desde la óptica de filósofo católico, lo que representa asimismo un aporte destacable ya que los pensadores interesados en Feuerbach han sido principalmente de filiación protestante.

Aparte de estas caracterizaciones contextuales, la obra en sí misma constituye un trabajo amplio y profusamente documentado, que reconstituye la filosofía feuerbachiana en general como una suerte de sistema unitario, no obstante el más o menos sinuoso itinerario que llevó al filósofo de sus primeras posiciones idealistas hasta las perspectivas materialistas-naturalistas de sus obras más tardías, luego de haber pasado por el camino de la antropología de base empírica y humanista. Cabada, en efecto, a diferencia de otros autores, señaladamente H. Arvon, no contrapone distintos períodos en la evolución de Feuerbach sino que armoniza toda su producción en torno a la elaboración humanista, fundamental por su originalidad y que naturalmente interesó primordialmente a críticos y redescubridores. Este trabajo exegético es prolijo y erudito, y apunta centralmente a la consideración antropológica a que Feuerbach somete la teología y la filosofía, en particular la religión cristiana y la filosofía de Hegel. En los distintos temas se llega a consideraciones críticas que constituyen una suerte de argumento ontológico que destaca repetidamente la posición de la finitud y el empirismo feuerbachiano como una reducción limitante, puesto que la inmanencia, ya sea humana o natural, sólo encuentra sentido último y fundamento en la trascendencia de lo Absoluto. Para Cabada, pues, el subjetivismo religioso y el empobrecimiento ontológico que opera en definitiva Feuerbach hacen que éste retroceda en relación a la concepción hegeliana, totalizadora de la realidad y consecuentemente de la religión.

En cambio, el humanismo de Feuerbach es reivindicado en desmedro de su discípulo Marx, quien luego de sus primeras opciones radicalmente feuerbachianas terminaría denunciando en su maestro un materialismo contemplativo, tan abstracto e "interpretativo" como la filosofía anterior que éste criticara, incapaz de hacerse cargo de la historia y de transformarla. Frente a esto, el autor subraya los intereses prácticos de Feuerbach y hasta llega a afirmar, aunque sin precisar sus alcances, las potencialidades renovadoras de su filosofía la que exhibe además, frente a un exagerado practicismo marxismo, la ventaja de tener en cuenta el momento interpretativo, reflexivo, teórico, ideológico —conceptos todos que Cabada identifica un poco apresuradamente— como necesario constitutivo de cualquier praxis que se pretenda lúcida.

Sin duda, y aun a despecho de sus ambigüedades y vacilaciones, es en esta doble dimensión teórica y práctica que el humanismo de Feuerbach puede despertar interés en la teología merced a su llamado para que ésta no vuelva sus espaldas al mundo, al "más acá", como lo señala el autor. Pero esa misma empresa de recuperación es ambigua y ardua, porque si la humanización de Dios o, lo que es igual, la divinización del hombre cabe más o menos coherentemente dentro de los marcos de la cristología protestante, en cambio parece dificultosamente asimilable por la ortodoxia católica. En este sentido la obra de Cabada es también valorable por cuanto obliga a plantear decididamente el problema.

ALBERTO ORLANDI

MILTON CHARLES NAHM (edit.), *Readings in Philosophy of Art and Aesthetics*. New Jersey, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975, XVI-587 p.

En las primeras páginas, dedicadas al lector, el editor nos señala la importancia que tiene, para este tipo de obra, la exposición clara y precisa de la tesis que le sirve de estructura. Dicha idea central se transforma en el punto de referencia para juzgar lo acertado o no de la selección y elección de los textos, y también suya es la responsabilidad del aspecto orgánico que presente el conjunto. Nahm dedica extensos capítulos introductorios a la descripción de su tesis. El punto del cual parte es el contraste existente entre dos concepciones acerca del hecho artístico. No obstante su oposición, ambas tienen ciertos caracteres en común, como, por ejemplo, el hecho de ser herederas de concepciones metafísico-teológicas más generales y presuponer una noción muy precisa de la libertad humana, encarnada en el artista. Por una parte, de la teoría expuesta por Platón en el *Timeo* acerca de la "producción" del mundo, deriva la visión del artista que, análogamente al Demiurgo, se encuentra con un material ya dado y que, sin embargo, es libre de elegir entre las posibilidades de actualizar lo potencial. A esta concepción del artista como un artesano se enfrenta la teoría del genio creador que puede trascender las leyes naturales y crear, por medio de la imaginación, una nueva naturaleza, producto únicamente del poder del hombre. En esta concepción influye la tradición judeo-cristiana del Dios Creador y encuentra en la teoría de Croce su más acabada expresión. Nahm no cree que el paso de una tradición a otra implique un incremento de la libertad del artista, sino que reconoce que la evolución se produce en un sentido cualitativo, pues se trata, en realidad, del paso hacia una concepción diferente de la libertad. Cree que el siglo XVIII (y no el Renacimiento, aún cargado con el peso de la tradición griega y judeo-cristiana) es el momento crucial en el cual se entrelazan ambas corrientes. Precisamente, a juicio del editor, la importancia de la *Estética* de Baumgarten, aparecida en 1750, radica en que por vez primera un pensador intenta aislar el "universo de discurso" propio de lo estético, con lo cual era posible juzgar las artes en términos de belleza, sublimidad, gusto o bellas artes, y no ya en términos de la metafísica, la epistemología, religión, moralidad, matemáticas o teología. El campo de lo puramente estético se acota sobre el terreno más amplio de la filosofía del arte.

La tesis de Nahm es que este proceso se inició en los comienzos de la especulación filosófica en Grecia, y se continúa en el presente. Es por ello que incluye textos de autores presocráticos, lo cual es un aporte de innegable importancia. La perspectiva histórica en la cual se ubica le permite, asimismo, rastrear el proceso en autores de diferente importancia filosófica, y así conviven Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche junto a Longino, Dante, León Hebreo, Leonardo Da Vinci, Fray Benito Feijoo y Schiller. Sin embargo, es posible objetar la ausencia de textos de autores contemporáneos, pues la búsqueda del editor se detiene en la obra estética de Benedetto Croce. La razón de tal omisión es expuesta en el prólogo "Al lector". Allí afirma Nahm que tal carencia se debe al poco interés que tiene por las posiciones contemporáneas y a la especial atención que presta a lo que él considera clásico. Lo que Nahm no advierte es que de esa manera, queda sin precisar qué significa lo "presente" cuando lo toma como punto terminal de la evolución de su tesis. Con el análisis de las posiciones del siglo XX esta obra, cuyos méritos y aciertos son muchos, hubiera ganado una

mayor dimensión histórica y las conclusiones extraídas por el editor de su tesis acerca del hecho artístico hubieran ganado en claridad.

ALBERTO GUILLERMO RANEA

PETER KAMPITS: *Gabriel Marce's Philosophie der zweiten Person*, Viena y Munich, R. Oldenbourg, 1975, 212 páginas.

El presente trabajo corresponde a la segunda parte de la tesis de habilitación presentada por el autor ante la Universidad de Viena, en 1972. La primera parte, dedicada a Jean-Paul Sartre, apareció también en la misma editorial. Ambas se proponen estudiar dos aspectos, en gran parte antitéticos, de "la cuestión del otro", es decir, de la pregunta por los fundamentos y la posibilidad de comprensión de la comunicación humana. El ámbito en que Kampits intenta responder a esta problemática es el de la cuestión del *ser del otro*, ligada por ende a la ontología. De ahí que califique a sus investigaciones, tomando una palabra de Theunissen (*Der Andere*, Berlín, 1965), de "ontología social".

Kampits considera que esta debatida cuestión ocupa el núcleo más íntimo de la filosofía de Gabriel Marcel, y que en su enfoque y tratamiento sería posible hallar algunos rasgos originales que permitirían distinguirlo de dos corrientes con las que, por lo demás, tiene muchos puntos en común: el personalismo y el pensamiento dialógico; el primero, representado sobre todo por E. Mounier, pero también por algunas obras de Max Scheler, Romano Guardini, Berdiaef y otros. El pensamiento dialógico abarca pensadores como Martin Buber y en parte la orientación fenomenológica del ya mencionado Theunissen y Waldenfels (*Das Zwischenreich des Dialogs*, La Haya, 1971).

La posición de Marcel está caracterizada particularmente por su rechazo de toda filosofía que parta del *cogito* para tratar este problema de la comunicación, pues considera que el *cogito* "proteje sólo el suelo de lo válido universalmente", del "yo en general", pero es incapaz de dar cuenta de lo inagotable concreto que funda el *co-esse*. El enfoque fenomenológico-trascendental, lo mismo que todo enfoque basado en la tradición de la metafísica moderna, parte, en efecto, de la certeza del yo, y es dentro de éste, por así decirlo, que se constituye el otro, perdiendo así la realidad de la comunicación su peso ontológico y el otro su presencia, su densidad.

Al partir del *cogito*, como dice Marcel, todo se convierte en "problema", esto es, en algo que me sale al encuentro, que me hace frente, que es por esencia *objectum* para un sujeto privilegiado. La filosofía concreta que propone Marcel, en cambio, parte de la indisoluble presencia del tú que me hace ser yo mismo, y en pasos progresivos trata de examinar esta presencia en términos ontológicos, en vista sobre todo de las experiencias que la confirman, como el amor, la fidelidad, etc. o bien parecen aniquilarla, como la muerte.

Al ir distinguiendo un tú puro más allá de las apariencias de la encarnación, y luego, al buscar el fundamento de la comunicación en un Tú absoluto, podría pensarse que se opera en Marcel, a pesar de su propia convicción, una desvalorización

zación del tú concreto. Hay, pues, una dificultad que amenaza con hacer surgir nuevamente el dualismo de la metafísica moderna que Marcel intentaba superar con su reflexión. Esta dificultad también es vista por Theunissen, a quien cita nuevamente Kampits: "O bien el encuentro inmediato con el tú es buscado en su medio peculiar y propio, la *praxis* existencial, pero entonces no es realmente analizado sino meramente anunciado... o bien el encuentro inmediato con el tú es relegado a la esfera de la intencionalidad y luego, por cierto, analizado, pero con conceptos inadecuados y en vista de modelos insuficientes".

MARIO A. PRESAS

FERNANDO SALMERÓN, *La filosofía y las actitudes morales*, México, Siglo Veintiuno, 1971, 172 pp.

O fio condutor que organiza o livro de Salmerón é um diagnóstico: o da metamorfose e mudança de função da filosofia em nossa época. Este "diagnóstico de nosso tempo" confere unidade aos três ensaios que compõem a obra. O primeiro é aqui publicado pela primeira vez; escrito em 1966, circulou em forma mimeografada em anos posteriores. Intitulado "Sobre la investigación en filosofía", reclama-se das teses de Popper sobre a evolução do conhecimento científico e o problema da demarcação, mas constitui-se sobretudo como reflexão a partir de Brentano e Husserl. Deste último é recolhido o tema central: se no passado a filosofia era simultaneamente ciência e "concepção do mundo", saber rigoroso e cristalização da experiência e da sabedoria, da cultura e das crenças de uma época, nosso tempo assiste a uma mutação determinando a consolidação de uma filosofia que se afirma exclusivamente como ciência, como saber exato. O segundo ensaio, "Filosofía, ciencia y sociedad", fora já publicado em 1968 pelas Ediciones Productividad de México, juntamente com um ensaio de José Adem sobre "Matemáticas puras y aplicadas", no volumen intitulado *La filosofía y las matemáticas: su papel en el desarrollo*. Nele se prolongam os temas do primeiro, sobretudo na dupla discussão das relações entre ciência e filosofia, e entre filosofia e sociedade. O problema das condições sociais da investigação filosófica, assim como o de sua institucionalização, recebem, no entanto, maior desenvolvimento autônomo. O último dos três ensaios e quicá o mais importante, que leva o mesmo título do volume, persegue o mesmo desenredar do mesmo fio, mantendo e ampliando a oposição entre filosofia rigorosa e concepções do mundo, concentrando-se na diluição do caráter destas últimas mediante uma inquirição sobre a natureza do que é por Salmerón chamado "atitudes morais". Este ensaio fora já publicado em 1969 em *Diánoia*, anuário do Instituto de Investigaciones Filosóficas de México.

Embora de modo algum a única, a principal das contribuições originais deste livro é talvez a discussão nele oferecida do conceito de atitude moral. A reflexão filosófica sobre o tema germina a partir do significado adquirido pela expressão "atitude moral" tanto na linguagem científica quanto no discurso cotidiano. O que é retido é fundamentalmente o sentido disposicional da expressão: não a atitude como gesto isolado, mas como disposição para determinados comporta-

mentos. Não que o conceito exclua completamente a evolução progressiva, e mesmo a mutação brusca do comportamento; mas o que esperamos deste tipo de atitude é sempre, da parte de um sujeito, uma conduta caracterizada pela coerência e por uma relativa permanência. Uma atitude moral é sempre vista como "direção orientadora de todas as aversões e simpatias", e como permitindo-nos atribuir uma certa unidade a um comportamento individual. E ao mesmo tempo como caracterizando-se pela extensibilidade e pelo que Salmerón chama "universalizabilidade", não porque toda atitude moral aspire a legislar para todos os homens, mas simplesmente porque pretende apresentar razões justificativas do comportamento de seu sujeito face às perspectivas e interesses alheios. Embora não explicitada, é aqui bem clara a opção do autor, olhando ao longe a história da filosofia: Hume, e não Kant. Pois a pretensão à legislação universal é a que anima o imperativo categórico kantiano, enquanto que na concepção humeana a linguagem moral também se separa do do interesse, mas simplesmente porque espera justificar o locutor face a um auditório constituído por perspectivas e interesses distintos do seu (veja-se a conclusão da segunda *Investigação*).

É por este caminho que o terceiro ensaio procura responder às questões levantadas no primeiro. Naquela, a atitude moral vem agora servir de rosto ao que este chamava concepções do mundo - ou mais exatamente, as atitudes morais aparecem como a realidade mais funda da qual as concepções do mundo são expressão. A discussão do conceito de atitude se desenvolve a partir das contribuições da fisiologia, da psicologia experimental, da psicologia social, das ciências sociais e da psicanálise, num esforço para determinar, por um lado, as fontes, e por outro os efeitos das atitudes morais. O peso do elemento emotivo nestas atitudes é medido através do confronto com as teses sartreanas acerca da emoção como forma de apreensão do mundo, e com as análises propostas pela teoria emotiva da ética. Deste percurso tira o autor o reconhecimento de uma situação peculiar das atitudes morais: entre o irracional, dada sua dependência para com os estados emotivos, e o racional, dados os elementos cognoscitivos presentes ao nível da própria emoção. Com o que já antecipamos um dos principais resultados da obra: as concepções do mundo se opõem ao modelo de uma filosofia mais exata e mais racional, mas tal não as remete para o domínio da pura irracionalidade, domínio que é também insuficiente para abarcar as atitudes onde aquelas concepções têm suas raízes, ou das quais são expressão.

O contraste entre as atitudes e suas expressões, de um lado, e de outro lado os empreendimentos científicos, revela dois pontos centrais de oposição. Um deles é a pretensão totalizante, fundamental nas primeiras e ausente nos segundos - nestes, e na filosofia que quer aproximar-se do modelo por eles traçado. O outro é o que de uma perspectiva popperiana pode considerar-se a fundamental irrefutabilidade das atitudes morais: uma recusa de abrir o flanco à crítica e ao controle, quer da argumentação lógica quer da comprovação empírica. Apesar do ingrediente cognoscitivo que contém, as atitudes e suas expressões sistemáticas caracterizam-se por um "formidável poder de adaptação", que sempre lhes permite a reinterpretação mais ou menos arbitrária dos novos resultados da investigação, sempre reajustados a suas convicções básicas de maneira a garantir a relativa imutabilidade de cada concepção do mundo.

Poder-se-ia propor uma objeção, a esta obra explicitamente inspirada nas teses de Popper, derivada de um autor cujas teses são frequentemente contrapostas

às deste último: Thomas Kuhn. Este sustenta que as ciências se caracterizam precisamente por um considerável poder de adaptação, face às mudanças na evidência empírica, e por uma firme determinação, em circunstâncias normais (isto é, fora das épocas de crise científica e de revisão crítica das teorias), de preservar os paradigmas centrais que lhes servem de guia, de modelo e de programa. Embora em termos diferentes, essa adaptabilidade foi sugerida também por Stephen Toulmin, e por continuadores de Popper como Imre Lakatos. Não poderia assim ficar comprometida a distinção entre ciência e filosofia rigorosa, de um lado, e de outro lado as concepções do mundo? A esta objeção poderia Salmerón responder, mesmo sem pôr em causa a validade das análises kuhnianas, que ainda assim a normal adaptabilidade dos paradigmas é inconmensurável com a "formidável" (e não apenas considerável...) adaptabilidade das atitudes e das concepções do mundo. Mesmo admitindo que a refutabilidade popperiana é mais um ideal do que uma realidade efetiva, no caso das ciências, ainda assim fica espaço para contra-argumentar que a recusa de abertura ao controle e à crítica é no caso das atitudes um fenómeno de ordem incomparavelmente superior. Ou em outros termos: a ciência apresenta uma disponibilidade para admitir as revoluções científicas que não tem paralelo no caso das atitudes morais. A curiosa conclusão seria que são as concepções do mundo as que mais justamente poderíamos acusar de "conservadorismo".

O livro de Salmerón concede às atitudes morais, no entanto, uma certa capacidade de abertura para uma justificação. Não uma validação em sentido estrito mas seguindo a distinção proposta por Feigl, uma "vindicação". Não se trata da validação de conhecimentos, mas da "justificação do ato de aceitar certos critérios básicos de valor, certos marcos ideais de referência ou normas fundamentais". Embora acentue que esta aceitação é ela mesma determinada por uma atitude —perigo de circularidade que abre a brecha por onde se introduz a crítica cética e relativista— Salmerón não deixa de fazer aos proponentes das diversas concepções do mundo um implícito convite para que reforcem o lado racional de seu empreendimento. Como? Simplesmente permitindo que a investigação empírica e a análise filosófica rigorosa exerçam sobre elas uma atividade crítica. Porque se é certa a irrefutabilidade das atitudes morais, o mesmo não ocorre, afinal, com suas expressões doutrinárias que são as concepções do mundo, que foram no passado e no futuro poderão ser eficazmente refutadas, pelo menos quanto a alguns de seus aspectos. É possível a elucidação crítica da função de uma atitude num contexto de ação, ou de sua compatibilidade com uma dada estrutura social, ou da congruência entre seus vários elementos. É possível, em resumo, a vindicação ou justificação parcial das atitudes morais e das concepções do mundo.

O ciclo reflexivo iniciado pelo autor no primeiro dos três ensaios fecha-se assim no último com a atribuição, à "filosofia estrita", de uma função eminentemente crítica. Se em nossa época a filosofia se cinde em dois gêneros, os sistemas que se caracterizam como concepções do mundo e os empreendimentos filosóficos que pretendem constituir-se como saber rigoroso, compete a estes últimos, agora, voltar suas baterias críticas em direção daquelas concepções, e mediatamente, em direção das atitudes morais a elas subjacentes. As duas filosofias, a que é expressão de atitudes e a que é atividade metódica e racional, não apenas são compatíveis mas além disso revelam-se como complementares, estabelecendo entre si recíprocas relações no plano teórico. Afinal, as concepções do mundo são hipóteses muito

gerais e amplas, que não se confundem com as conjecturas científicas mas que ainda assim podem ser submetidas ao crivo da crítica exata e rigorosa, embora elas mesmas sejam incapazes desse trabalho. A filosofia exata não pretende substituir a outra filosofia, do mesmo modo que não tem tal pretensão em relação às outras produções culturais, como as artes e as ciências, que igualmente toma como objetos de sua atividade crítica. Mas procura, e é essencial que o faça, distinguir-se cuidadosamente dessa outra atividade filosófica menos exata, pois além de outros considerandos é forçoso reconhecer, na confusão conceptual que às vezes é a marca dessa outra atividade, uma irresistível tendência para conferir às diversas doutrinas um cariz irremediavelmente autoritário e dogmático, incompatível com o interesse predominantemente cognoscitivo próprio da filosofia rigorosa.

É impossível deixar de ver nesta inflexão do argumento do autor a expressão de uma ética do saber (anti-autoritária e anti-dogmática), e um apelo não menos marcadamente ético em favor de um tolerante pluralismo em filosofia —o que não constitui qualquer problema para quem escreve estas linhas, que abundantemente milita em favor da mesma atitude. Sem dúvida, estamos aqui no terreno das atitudes morais— mas alvez numa obra futura Salmerón possa mostrar-nos que existem, para defesa desta atitude, argumentos filosóficos rigorosos que estão inteiramente fora do alcance das atitudes opostas. Como por exemplo essa outra à qual Salmerón tacitamente, mas nem por isso menos energicamente se opõe: a que exige serem as ideologias (outro nome das concepções do mundo, a determinado nível, como em algumas passagens do livro o autor não deixa de notar) a exercer a crítica da ciência e da filosofia rigorosa, quando nosso tempo parece estar exigindo, por razões morais e políticas igualmente, o preciso inverso. O que transparece nas palavras finais do livro, acerca da importância da filosofia rigorosa na época presente, palavras que qualquer paráfrase só poderia deturpar, e que transcrevo no original: "Al educar a los hombres en la voluntad de conocer y en la disciplina de la argumentación crítica, deja en sus manos un instrumento necesario para cualquier intento serio de cambiar el mundo y una arma de inflexible rigor en la investigación de la verdad, que puede utilizarse también como una forma de violencia".

JOÃO PAULO MONTEIRO
Universidade de S. Paulo (Brasil)

CRÓNICA

El 16 de julio de 1976 murió en Buenos Aires a los 98 años de edad Rodolfo Mondolfo. Nacido en Italia en 1877, inició allí su carrera académica que culminaría como profesor de la Universidad de Bolonia. En 1938 en virtud de las leyes raciales del fascismo italiano fue privado de su cátedra. En esas circunstancias emigró a la Argentina, adonde llegó en 1939. Aquí fue profesor de las universidades de Córdoba y de Tucumán hasta su retiro de la docencia. La obra de Mondolfo comprende fundamentalmente dos grandes campos de la investigación filosófica: la historia del pensamiento antiguo y el estudio del materialismo histórico. En el primero su obra se condensó en centenares de artículos y en tres grandes obras: la traducción y puesta al día de la *Historia del pensamiento griego* de Eduard Zeller al italiano, que él inició y dirigió luego hasta su muerte; *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica* y *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Entre los múltiples escritos dedicados al segundo gran tema de su obra, señalemos *El materialismo histórico de Federico Engels* y la serie de estudios recopilados en *Marx y el marxismo*. Tanto por su dinámica personalidad, su enorme erudición y su infatigable espíritu de trabajo el Prof. Mondolfo ha ejercido un hondo influjo en el desarrollo de las disciplinas filosóficas en la Argentina, en especial en la formación de un continuado interés en la historia de la filosofía, a la que él tanto contribuyó.

Del 20 al 24 de junio tendrá lugar en Caracas el IX Congreso Latinoamericano de Filosofía. Se desarrollarán dos grupos de sesiones: Grupo I. a) La enseñanza de la filosofía en Latinoamérica. Ponente: Risieri Frondizi. b) Historia y evolución de las ideas filosóficas en Latinoamérica. Ponente: Juan David García Bacca. c) Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana. Ponente: Francisco Miró Quesada. Grupo II. Las tendencias de la filosofía en el continente latinoamericano. a) Filosofía de la ciencia y filosofía analítica. b) Filosofía de la praxis. c) Filosofía fenomenológica y existencial.

Sólo habrán sesiones plenarias para el Grupo I. Los temas del Grupo II serán tratados en comisiones de trabajo. Las ponencias no deben exceder las ocho carillas. Deben enviarse antes del 30 abril. Dirigir la correspondencia a: IX Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Apartado 80659, Caracas 108, Venezuela.

Ha aparecido en Santiago de Chile la publicación semestral *Escritos de Teoría* editada por parte del grupo académico que editaba la revista *Teoría*, desaparecida a comienzos de 1976 por la disolución del departamento universitario que la sostenía. *Escritos de Teoría* ha sido incorporada a un proyecto de investigación financiado por la Fundación Ford y auspiciado por la Academia de Humanismo

Cristiano. El número inicial de *Escritos de Teoría* contiene trabajos de índole literaria y filosófica. Entre estos últimos destacamos los siguientes artículos: Carlos Ruiz, "Política de la moderación"; Rafael Hernández, "Notas sobre las teorías del pensamiento como 'expresión'"; Humberto Giannini, "El demonio de la posesión"; Alfonso Gómez-Lobo, "Nota crítica sobre la hermenéutica"; Oscar Velásquez, "Mimesis y contemplación en el libro décimo de *La República* de Platón".

En 1976 cumplió treinta años la *Zeitschrift für philosophische Forschung* (ZphF). Con tal motivo, su fundador y director desde 1945, Georgi Schischkoff, informa acerca de un "cambio generacional" y da a conocer el nuevo Comité de Redacción que sucede al que integraban, junto con Schischkoff, O. Fr. Bollnow (Tübingen), H. Heimsoeth (Colonia), H. Kuhn (Munich), L. Landgrebe (Colonia) y F. J. von Rintelen (Mainz). La nueva generación que dirigirá la ZphF a partir del volumen 31 está compuesta por los profesores K. O. Apel (Frankfurt/M.), M. Riedel (Erlangen), R. Spaemann (Munich), E. Ströcker (Colonia), J. Simon (Tübingen), W. Wieland (Göttingen) y el Dr. O. Höffe (Munich).

La *International Husserl and Phenomenological Research Society* anuncia la fundación de una nueva entidad vinculada con ella, que se denominará *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning*. Entre otros fines, esta entidad mantendrá dos cátedras, cuyos titulares promoverán investigaciones y seminarios especializados en relación con el programa del instituto, la "*Roman Ingarden Chair*" y la "*Edmund Husserl Chair*"; la primera ha sido concedida a la Profesora Sra. A. T. Tymieniecka, Presidente del Instituto. Las investigaciones serán publicadas en *Analecta Husserliana*, *The Yearbook for Phenomenological Research* y en la nueva serie *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, editadas por la Prof. Tymieniecka. Forman parte del cuerpo directivo de la nueva institución Angela Ales Bello (Roma), Alwin Diemer (Düsseldorf, Alemania), M. Dillon (State Univ. of N. York, Bingham, U.S.A.), Gerhard Funke (Mainz, Alemania), Joseph Kockelmans (Pennsylvania St. Univ., U.S.A.), Emmanuel Levinas (Univ. París, Francia), Werner Marx (Freiburg, Alemania), J. N. Mohanty (New School of Social Research, New York, U.S.A.), M. Natanson (Univ. of California, Santa Cruz), Yoshihiro Nitta (Tokio, Japón), J. C. Piguet (Lausanne, Suiza), Paul Ricoeur (Univ. de París y de Chicago), Mario Sancier (Arezzo, Italia), André Schuwer (Duquesne Univ., U.S.A.), B. I. Schwartz (Harvard Univ., U.S.A.), St. Strasser (Univ. Nijmegen, Holanda), Anna-Teresa Tymieniecka (Intern. Husserl and Phenom. Research Soc., U.S.A.), Masato Uno (Tokio, Japón), Dieter Wyss (Univ. Würzburg, Alemania) y Richard Zaner (Southern Methodist Univ., U.S.A.).

Para requerir informaciones, dirigirse a: The Executive Secretary, The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, 348 Payson Road, Belmont, MA 02178 - U.S.A.

DESARROLLO ECONOMICO

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 16

Enero-marzo 1977

Nº 64

SIMON L. GUERBEROFF: Un análisis de la performance del segmento industrial estable y su impacto en el modelo de crecimiento económico argentino (1949-1967).

DONNA J. GUY: La política azucarera tucumana y la generación del ochenta.

GUILLERMO O'DONNELL: Estado y alianzas en la Argentina, 1956-1976.

JUAN CARLOS DE PABLO: Un análisis sectorial de la distribución funcional del ingreso.

JAVIER VILLANUEVA: Elementos de la concepción del comercio internacional en Adam Smith.

HERACLIO BONILLA: La emergencia del control norteamericano sobre la economía peruana.

Crítica de Libros - Informaciones

ISSN 0046-001X

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: Argentina: \$ 3.400; Países limítrofes: U\$S 20; Resto de América: U\$S 22; Europa, Asia, África y Oceanía: U\$S 24. Ejemplar simple: U\$S 6. (Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc., a: INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, Argentina

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

A Quarterly Bulletin

Committee on Bibliography: President R. Klibansky (McGill University Montreal)
Rédacteur en Chef-Administrateur: Prof. L. Jerphagnon (Université de Caen) 173, Bd St-Germain, 75272 PARIS CEDEX 06.

Published since 1937 by the International Institute of Philosophy (173, Bd St-Germain, Paris) with the support of UNESCO and CNRS (France)

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

Is a quarterly providing objective abstracts of recent books on philosophy from all over the world, with the help of the best specialists in the field.

3 Annual Indices: Index of Books (Author-Title-Subject-Index), Index of Names, Index of Publishers.

Publishers are requested to send review copies of newly published books to their respective "National Center"

(USA Center: Prof. H. Lineback, Bowling Green University Ohio 43403).

Subscriptions 100 F. U\$S 27

Single copy: 27 F. U\$S 7

to Librairie J. VRIN, 6, place de la Sorbonne, 75005 PARIS, to be sent to: Banque Nationale de Paris, Agence Sorbonne Compte 270.061 E.

CRITICA

Revista Hispanoamericana de Filosofía

Vol. VIII

Nº 24

México, diciembre 1976

HUGO MARGAIN, Validez, Inferencia e Implicaturas II.

C. ULISES MOULINES, Un concepto estructural de aproximación empírica.

VANDA McMURTRY, La necesidad en el concepto de la causación.

KAI NIELSEN, Can There Be an Emancipatory Rationality?

OSCAR NUDLER, Epistemología, Psicología y Cambio Científico.

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 50.00 pesos mexicanos o \$ 5.00 dólares. Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27414, México 7, D. F. México.

RATIO

edited by Stephan Körner

Volume XVIII

December 1976

Nº 2

Kant on Existence

J. Michael Young

How to Dispense with Things in Themselves

M. S. Gram

Freedom of Indifference

Nicholas Nathan

The Source of the River of Time

Ferrel Christensen

On the Alleged Importance of Moral Rights

William Nelson

Mentezin: On the Problem of the Rehabilitation of Criminals

Kevin McCormick

Annual Subscription: £8.00 (inland) £9.00 (overseas) \$24.00 (U.S.A. and Canada)

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

Orders to: Journals Department, Basil Blackwell & Mott Ltd.,
108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Bajo el Patrocinio del FORO LATINOAMERICANO

Consejo de Redacción: Felipe Herrera, Helio Jaguaribe, José Matos Mar, Alister McIntyre, Cândido Mendes, Mario Ojeda, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho de Paiva Leite, Félix Peña, Juan Carlos Puig, Germánico Salgado, José Agustín Silva Michelena, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidí, Claudio Véliz.

Fundador: Claudio Véliz

Director: Luciano Tomassini

Año IX Julio-septiembre de 1976 N° 35

Richard Fagen: La política exterior de los Estados Unidos y el desarrollo del Tercer Mundo.

Abraham Lowenthal: Ejércitos y política en América Latina.

Walter Sánchez: El triángulo Washington - Moscú - Pekín y el proceso de distensión interna.

Documento: Declaración del Foro Latinoamericano - Club de Roma.

Suscripción Anual: U\$S 30,00
Número suelto: U\$S 10,00

Dirección: Casilla 1653 - Correo Central
Buenos Aires - Argentina

Impreso en ZLOTOPIORO S.A.C.I.F.
Sarmiento 3149 - Bs. Aires, Argentina

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.
3. Los artículos no deberán exceder las 9.000 palabras; los trabajos de discusión las 2.500 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites. Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. Los trabajos presentados deben ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.
7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION N° 2069