

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA — Vol. XIII Nº 3

Jorge J. E. Gracia: La filosofía y su historia

Ernesto Garzón Valdés: ¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?.

Miguel Giusti: La diferencia entre sociedad y Estado como rasgo esencial de la Modernidad.

Concurso Bernardo A. Houssay

Alejandro Herrera Ibáñez: La necesidad de los enunciados existenciales y la teoría del concepto completo según Leibniz.

Alejandro Tomasini Bassols: La experiencia visual y la noción de "ver como"

Renato Janine Ribeiro: A religião de Thomas Hobbes

Risto Hilpinen: La filosofía de Héctor-Neri Castañeda

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

VOL. XIII, Nº 3 - NOVIEMBRE 1987

COMITE DE REDACCION

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

Secretaría: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J. E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (México)
Oswaldo Porchat Pereira (Brasil)	Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torretti (Puerto Rico)	Margarita M. Valdés (México)
Enrique Villanueva (México)	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 A 75
Instituciones A 150

Exterior

Individuos U\$S 18
Instituciones U\$S 26

Por vía aérea, recargo de U\$S 4

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Editor responsable: Osvaldo Guariglia. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1987

Volumen XIII

Nº 3

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Pág.
Jorge J.E. Gracia: La filosofía y su historia.	259
Ernesto Garzón Valdés: ¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?	279
Miguel Giusti: La diferencia entre sociedad y Estado como rasgo esencial de la Modernidad.	299
Concurso Bernardo A. Houssay	334
Alejandro Herrera Ibáñez: La necesidad de los enunciados existenciales y la teoría del concepto completo según Leibniz.	335

NOTAS

Alejandro Tomasini Bassols: La experiencia visual y la noción de "ver como"	343
Renato Janine Ribeiro: A religião de Thomas Hobbes	357

ESTUDIO CRÍTICO

Risto Hilpinen: La filosofía de Héctor-Neri Castañeda	365
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Rogelio Rovira: Teología ética (Mario Caimi), Leopoldiana (Francisco Bertelloni).	368
---	-----

Sumario General	383
-----------------	-----

COLABORADORES

JORGE J. E. GRACIA. Véase RLF XI, 1, marzo 1985.

ERNESTO GARZON VALDES (Córdoba, Argentina, 1927). Doctor en Derecho (1974). Actualmente es profesor en el Instituto de Politología de la Universidad de Maguncia. Es coeditor de las revistas "Doxa" y "Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie". Ha publicado *Derecho y naturaleza de la cosa*, *Derecho y Filosofía* y *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos*, como así también ensayos sobre filosofía del derecho, ética y política. Dirección: Hohenzollern-str. 19 (5300) Bonn 2 - Bad Godesberg, República Federal de Alemania.

MIGUEL A. GIUSTI H. (Perú, 1952). Doctor en filosofía (Universidad de Tübingen) estudios de post-grado en sociología (Pontificia Universidad Católica del Perú). Profesor del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. Ha publicado el libro *Hegels Kritik der modernen Welt* (1987). Dirección: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades, Apartado 1761, Lima, Perú.

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS. Licenciado en filosofía, UNAM. M. Litt., Universidad de Oxford. Doktorat Nauk Humanistycznych (Doctorado), Universidad de Varsovia. Ha publicado el libro *Atomismos Lógicos de Russell y Wittgenstein*. Los artículos "Russell y el Infinito", "La doctrina russelliana del pensamiento", y "Necesidad Matemática en la Filosofía de Wittgenstein". Ha traducido el libro *Wittgenstein on Rules and Private Language*, de S. Kripke. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Torre Uno de Humanidades, Ciudad Universitaria, 04510 Coyoacán, México, D.F.

RISTO HILPINEN (1943). Doctor en filosofía (1969), Universidad de Helsinki, Finlandia. Profesor de filosofía teórica en la Universidad de Turku, Finlandia. Editor de *Synthese* entre 1977 y 1979 y desde 1982. Ha publicado *Rules of Acceptance and Inductive Logic* (1968) y unos ochenta artículos sobre filosofía de la ciencia, lógica filosófica, epistemología y la filosofía de C.S. Peirce. Dirección: Department of Philosophy, University of Turku, SF - 20500 TURKU, Finlandia.

LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

Jorge J. E. Gracia

El tema que voy a tratar en este trabajo es la discutida relación entre la filosofía y su historia.¹ Dividiré el trabajo en tres partes: (I) el planteamiento del problema, (II) la caracterización de la historia, la historia de la filosofía y la filosofía, y (III) la solución al problema. Defenderé tres tesis principales: Primero, que la filosofía y la historia de la filosofía no son incompatibles; segundo, que la historia de la filosofía no es necesaria para la filosofía, aunque es muy útil para ella; y tercero, que la filosofía es necesaria para la historia de la filosofía.

I

Existen dos posiciones filosóficas fundamentales con respecto a la relación de la filosofía y su historia. La primera niega que haya o que deba de haber alguna relación entre ellas. Aquellos que favorecen esta perspectiva señalan que el quehacer y los fines filosóficos, entiéndanse como se entiendan, no tienen nada que ver con el quehacer y los fines históricos, y viceversa. Por ejemplo, se preguntan: ¿Qué tiene que ver lo que Tales pensó sobre la naturaleza del material básico del universo con las cuestiones de actualidad en filosofía? En efecto, razonando por analogía, explican que ningún astrónomo serio de hoy le presta atención a lo que Tolomeo pensaba sobre los cuerpos celestes, y que por lo tanto tampoco los filósofos de hoy tienen que prestarle atención al pensamiento de Tales o al de Aristóteles. Según este punto de vista, no hay nada pertinente que la historia de la filosofía pueda aportar a la filosofía. Y algo similar se podría decir con respecto al aporte de la filosofía a su historia. Pues, continuando con el razonamiento, se preguntan: ¿Cómo pueden los conceptos e ideas desarrollados en el mundo contemporáneo ayudar a entender conceptos e ideas desarrollados en otra edad y contexto? Los historiadores de la filosofía, entonces, no necesitan la filosofía.

Hay otros que van aún más lejos, razonando no sólo que lo que los filósofos hacen y logran no tiene pertinencia para lo que

1. El texto reciente más conocido sobre este tema es el de Richard Rorty, J. B. Schneewind y Quentin Skinner, *Philosophy in History* (Cambridge: University Press, 1984).

hacen y logran los historiadores de la filosofía, y viceversa, sino que son incompatibles. La filosofía, como la astronomía y las demás ciencias, tiene que ver con la investigación de la naturaleza del universo y sus componentes y, por lo tanto, se concierne con la verdad de aserciones que versan sobre tales naturalezas. Pero la historia de la filosofía tiene que ver más bien con lo que los filósofos del pasado han pensado sobre la naturaleza del universo y sus componentes, independientemente de la verdad o falsedad de esas ideas. Los fines del filósofo y los del historiador de la filosofía, por consiguiente, son muy diferentes y no se pueden reconciliar. El uso de la historia de la filosofía en la filosofía termina en confusión al tratar de integrar dos fines distintos e incompatibles que requieren procedimientos diferentes y mutuamente exclusivos. De forma similar, la aplicación de los conceptos filosóficos a su historia interfiere en el logro de la precisión histórica, distorsionando la historia al presentarla en términos ajenos a ella.

Pero, naturalmente, así como hay algunos que rechazan toda relación entre la filosofía y la historia de la filosofía, hay otros que mantienen que tal relación es indispensable tanto para la práctica de la una como de la otra. Estos señalan que el estudio de la filosofía está, y siempre debe estar, centrado en su pasado, ya que desde el momento en que una idea se presenta y/o se defiende, su presentación forma parte de la historia. De manera que no hay, ni puede haber, una separación entre la filosofía y su historia; la distinción entre ellas es artificial y ha sido creada por aquellos que desean separar la historia reciente de la filosofía, de la más distante. Según este punto de vista, entonces, toda filosofía es historia de la filosofía. Por otro lado, hay otros que razonan que en la historia de la filosofía también se puede ver una relación necesaria con la filosofía. Pues el estudio de la historia de la filosofía requiere el estudio de la filosofía y la comprensión de las nociones filosóficas. Según este punto de vista, por lo tanto, la historia de la filosofía requiere la filosofía, así como la filosofía requiere su historia.

En esta presentación breve y necesariamente simplificada del problema que plantea la relación de la filosofía con su historia espero que se hayan aclarado tres puntos. El primero es que parece haber dos posiciones extremas e incompatibles con respecto a esta relación: una rechaza la relación y la otra la considera necesaria.

El segundo punto es que el problema se puede encarar desde dos perspectivas diferentes. Por un lado se puede plantear como el

problema de si la historia de la filosofía puede hacer algún aporte a (o integrarse con) la filosofía o ambas cosas a la vez, y hasta qué punto esto puede suceder. Y, por otro lado, se puede presentar como el problema de si la filosofía puede hacer algún aporte a (o integrarse con) su historia o ambas cosas a la vez, y hasta qué punto lo puede hacer. El problema que se plantea desde el primer punto de vista se podría llamar "el problema de filosofar históricamente" y le atañe principalmente a los filósofos, ya que lo que está en tela de juicio es la naturaleza de la filosofía misma. Pero el problema también se puede plantear desde la segunda perspectiva, aunque con frecuencia ésta se confunde con la primera y se trata en los mismos contextos. En ese caso se trata de determinar si la historia de la filosofía puede llevarse a cabo filosóficamente. Planteada de esta forma la cuestión le atañe principalmente al historiador de la filosofía, pues es la naturaleza de la historia de la filosofía lo que está en tela de juicio.

Finalmente, en tercer lugar, es obvio también por lo dicho que para mantener la claridad en el tema, hay que comenzar por aclarar lo que se entiende con los términos de la relación que se busca determinar: 'filosofía' e 'historia de la filosofía'. Además, como el segundo término de la relación es complejo, debemos decir algo sobre la historia, la historia de la filosofía y la filosofía, en ese orden, confiando que tal explicación nos ayude a entender la relación entre la filosofía y su historia.

II

A. La historia

El término 'historia' es ambiguo. En un sentido se usa para referirse a una serie de acontecimientos.² Por ejemplo, hablamos de "la historia de la Grecia antigua" cuando queremos referirnos a la serie de acontecimientos que tuvieron lugar durante ciertos períodos en la historia de Grecia. Y también hablamos de "la historia de nuestra vida" como incluyendo acontecimientos tales como nacimientos, casamientos, educación, accidentes, etc. Pero el término 'historia' también tiene otro sentido, derivado de la etimología del término griego original que quería decir información, narración e investigación. En este sentido el término se usa para referirse a una relación razonada de acontecimientos pasados, en lugar de referirse a los acontecimientos.

2. Obviamente, la referencia a los acontecimientos implica la referencia a las personas, cosas y circunstancias relacionadas e involucradas en tales acontecimientos.

tecimientos mismos. Por ser una relación razonada va más allá de una simple narración, crónica o anal, pues contiene explicaciones de las causas y relaciones que existen entre los acontecimientos en cuestión. La historia en este segundo sentido es el producto de la empresa humana. Mientras que los acontecimientos mismos pueden o no ser resultado de la acción humana, la historia como relación razonada de tales acontecimientos es necesariamente el resultado de la acción humana. Un terremoto es sin duda un acontecimiento histórico que debe ser registrado en los libros de historia del lugar donde ocurrió aun cuando sea también un acontecimiento natural en cuyo origen el hombre no jugó ningún papel. Y el asesinato de César por Bruto es también un acontecimiento histórico, aunque en este caso el acontecimiento no es natural sino resultado de la voluntad y acción humanas. Pero la relación razonada de cualquiera de estos acontecimientos es necesariamente producto de la voluntad y la acción humanas. De manera que la historia en el segundo sentido, o sea, entendida como una relación razonada de acontecimientos, es necesariamente resultado de la empresa humana.

Pero hay además otro sentido del término 'historia' que no se debe olvidar, y que tiene que ver precisamente con el esfuerzo humano al tratar de producir una relación razonada de los acontecimientos. En este sentido, 'historia' se refiere al procedimiento que se usa en la producción de la relación razonada de los acontecimientos. 'Historia' significa en ese caso una cierta disciplina del conocimiento que tiene como función la producción de relaciones razonadas apropiadas y la formulación de reglas que, cuando se aplican, producen tales relaciones razonadas apropiadas.

Lo que se ha dicho implica que hay diferencias ontológicas importantes entre la historia considerada como una serie de acontecimientos, la historia como una relación razonada de tales acontecimientos, y la historia como una disciplina del conocimiento. Claramente, la primera no está compuesta de elementos lingüísticos. La muerte de César, por ejemplo, no es, aparte de lo que se llame, un hecho lingüístico. Por otro lado, la descripción de tal acontecimiento da origen a hechos lingüísticos, o sea, a proposiciones tales como: 'César murió' o 'César fue asesinado por Bruto'.³ A su vez, la historia, con-

3. Por el término 'proposición' entiendo el significado de oraciones que pueden ser verdaderas o falsas, pero en este trabajo lo usaré para referirme a oraciones en castellano que expresan proposiciones.

siderada como disciplina del acontecimiento, puede involucrar una actividad, un grupo de hechos lingüísticos, o ambos. La actividad ocurre cuando alguien está inmerso en el proceso de producir una relación razonada de ciertos acontecimientos. Obviamente, el proceso no es ni la relación razonada lingüística de los acontecimientos ni los acontecimientos mismos, sino más bien la actividad por la cual los acontecimientos se describen y explican. Por otro lado, la historia, considerada como disciplina, puede incluir un grupo de hechos y/o proposiciones lingüísticas. Pero a esos hechos y proposiciones hay que distinguirlos de los hechos y proposiciones que proponen dar una relación razonada de los acontecimientos no lingüísticos. Son, en efecto, muy diferentes, pues declaran, explican y justifican las reglas que hay que seguir para producir una relación razonada de los acontecimientos históricos. Por ejemplo, una regla de ese tipo puede estipular que "el testimonio de personas presentes tiene más peso que el testimonio basado en rumores". Y otra regla podría establecer que "los documentos contemporáneos constituyen evidencia más segura que testimonios verbales no contemporáneos". La formulación, justificación y explicación de tales reglas constituye lo que se llama "historiografía" para distinguirla de la historia considerada como una serie de acontecimientos, la historia como una relación razonada de esos acontecimientos y la historia como la actividad por la cual la relación razonada de acontecimientos se produce.

La historia, en resumen, puede entenderse de las siguientes maneras:

- I. La historia como una serie de acontecimientos.
- II. La historia como una relación razonada de acontecimientos.
- III. La historia como una disciplina del conocimiento.
 - A. La actividad por la cual la relación razonada de acontecimientos se produce.
 - B. Las reglas que la producción de la relación razonada de los acontecimientos debe observar (historiografía).

Ahora bien, para simplificar la tarea que nos atañe al momento nos limitaremos a entender la historia en el sentido II. De manera que la historia tendrá que ver con la relación razonada lingüística de acontecimientos y, por lo tanto, el objeto de nuestro estudio serán las proposiciones que forman parte de tales relaciones razonadas. Esta concepción de la historia es mínima. La historia, como ya se dijo, puede entenderse de

muchas otras maneras, pero por lo menos consiste en una serie de proposiciones que expresan una relación razonada de acontecimientos. Otras concepciones más complejas de la historia sin duda complicarían el problema que nos atañe, pero no creo que alterarían drásticamente las conclusiones a que llegaremos.

Un vistazo general a las proposiciones históricas, o sea a las proposiciones que forman parte de relaciones razonadas lingüísticas de acontecimientos, nos sugiere tres categorías básicas. Usaré los términos 'descriptiva', 'interpretativa' y 'evaluativa' para referirme a ellas. La función principal de las proposiciones descriptivas es la representación correcta de los acontecimientos sobre los que hay evidencia empírica, así como de las relaciones entre ellos. Por consiguiente, involucran descripciones de acontecimientos y sus relaciones, descripciones de opiniones contemporáneas sobre esos acontecimientos y sus relaciones, y descripciones de las opiniones de historiadores posteriores sobre esos acontecimientos y sus relaciones así como también descripciones de las relaciones entre las opiniones de diversos historiadores. Como ejemplos de este tipo de proposiciones considérense las siguientes:⁴

- 1^h. X asesinó a Y.
- 2^h. X murió.
- 3^h. El asesinato de Y por X causó la muerte de X.
- 4^h. M, un contemporáneo de X, pensaba que X no había asesinado a Y.
- 5^h. M no estaba de acuerdo con N, otro contemporáneo de X, con respecto a la opinión de M de que X no asesinó a Y.
- 6^h. R, un historiador posterior, pensaba que M estaba en lo cierto al pensar que X no había asesinado a Y.
- 7^h. S, otro historiador de época posterior, no estaba de acuerdo con la opinión de R sobre M.

Nótese que en todos los casos mencionados la función de las proposiciones es descriptiva en el sentido ya especificado, aunque en algunos casos la descripción sea de acontecimientos (1^h, 2^h) y sus relaciones (3^h) y en otros casos de opiniones sobre esos acontecimientos y sus relaciones (4^h - 7^h).

Por otro lado, la función primaria de lo que he llamado

4. Los ejemplos que uso en este trabajo no deben interpretarse como exhaustivamente paradigmáticos.

"proposiciones interpretativas" no es la descripción de acontecimientos de los que hay evidencia empírica, sino más bien ir más allá de ellos y reconstruir la maraña de motivos secretos, factores intangibles y circunstancias implícitas, en el contexto de los cuales ocurren los acontecimientos y de los cuales no hay evidencia empírica. Además, algunas de estas interpretaciones contienen generalizaciones muy amplias, basadas en evidencia limitada pero apuntaladas por principios historiográficos interpretativos más o menos aceptados, y otras incluyen inferencias de las que no hay evidencia empírica. Esto indica que en las proposiciones interpretativas existe un elemento empírico y una intención descriptiva, pero el historiador sabe bien que la descripción está basada solamente en la reconstrucción de elementos que no se adhieren a criterios evidenciales empíricos estrictos. Como ejemplos de estas proposiciones considérense las siguientes:

- a^h. X debe de haber asesinado a Y para heredar su fortuna.
- b^h. El asesinato de Y por X indica que X odiaba intensamente a su propia madre.
- c^h. El asesinato de Y causó una serie de acontecimientos que resultaron en la destrucción de la monarquía.

El uso de términos y expresiones tales como 'debe de haber' e 'indica' en las dos primeras proposiciones y el carácter general de la tercera muestran que estas proposiciones van más allá de los hechos de los que hay evidencia empírica. La primera proposición (a^h) expresa una conjetura sobre las razones que llevaron a X a asesinar a Y. La segunda (b^h) presenta una interpretación del significado de la acción de X. Y la tercera (c^h) expresa una generalización muy amplia sobre los efectos del acontecimiento al que se refiere. Ninguna, entonces, se limita a presentar una descripción de acontecimientos de los que hay evidencia empírica estricta. Las dos primeras proposiciones tienen que ver con motivos que podrían ser causas de los acontecimientos en cuestión, pero que de ninguna manera se pueden considerar como hechos sobre los que hay evidencia empírica observable. Y la tercera va mucho más allá de los hechos. Todas ellas, entonces, involucran un edificio de circunstancias reconstruidas que se usan a su vez para interpretar y dar sentido a acontecimientos históricos particulares en un contexto más amplio.

Por último, la tercera categoría de proposiciones históricas es

la evaluativa. Estas proposiciones se caracterizan porque contienen evaluaciones tanto de acontecimientos históricos como de las opiniones de los historiadores sobre esos acontecimientos. En este caso no se intenta la descripción. Además, las evaluaciones en cuestión se basan en principios que no son parte ni de proposiciones históricas descriptivas ni interpretativas y, por lo tanto, se derivan de fuentes diferentes de lo que hemos entendido aquí por historia; forman parte de la historiografía, cuya función es establecer las reglas para la producción de la historia, o se derivan de otras disciplinas. Como ejemplos de proposiciones evaluativas considérense las siguientes:

- Ah. X fue un mal gobernante.
- Bh. La muerte de X fue ventajosa para el país C.
- Ch. M, contemporáneo de X, estaba equivocado al pensar que X asesinó a Y.
- Dh. R, historiador posterior, que pensaba que M estaba en lo cierto, estaba equivocado.

Esta es claramente la categoría más controversial de proposiciones, pues algunos historiadores objetarán que la tarea del historiador no incluye evaluaciones de ningún tipo, ya que consiste esencialmente en la descripción de los acontecimientos históricos de forma objetiva e inteligible. Y la controversia se arrecia en el contexto de la historia de la filosofía, como veremos más tarde. A pesar de todo lo que se diga en contra, sin embargo, la historia involucra una evaluación tanto *de facto* como *de jure*. Es evidente, de facto, que la gran mayoría de los historiadores y ciertamente los mejores entre ellos, juzgan el valor de los personajes y acontecimientos históricos. ¿Qué historia de Portugal, por ejemplo, no caracterizaría el terremoto de Lisboa del siglo dieciocho como desastroso? ¿Y qué historiador del imperio romano no hace comentarios sobre la falta de inhibición moral de Nerón y Calígula? Pero no sólo *de facto*, sino también *de jure* tiene sentido decir que la historia sin evaluación no es historia, o por lo menos que no es buena historia. Por lo tanto, sólo si entendemos esos valores *qua* valores, juzgando su propiedad y validez, podremos entender el proceso histórico. La evaluación y las proposiciones evaluativas, por consiguiente, forman parte de la relación histórica.

De todo esto se colige que la historia comprende una gran variedad de proposiciones y que es un error pensar, como algunos filósofos de la historia lo han hecho, que la historia es

exclusivamente descriptiva, interpretativa, o evaluativa. Pero tampoco se debe pensar, por otro lado, que estas categorías son exclusivas y exhaustivas. No son exclusivas porque hay casos en que una proposición no pertenece a ninguna categoría particular y hay otros en que la proposición pertenece a más de una. En suma, la línea divisoria entre las categorías de proposiciones presentadas es tenue, pero aún así la gran mayoría de las proposiciones pertenecen claramente a una de estas categorías y sólo a una de ellas. Tampoco deben considerarse las categorías como exhaustivas, pues es posible que algunas de ellas necesiten subdividirse en otras categorías o que haya categorías que no se reduzcan a las tres mencionadas. Además, parece haber factores interpretativos y evaluativos que no se ajustan al análisis categórico que se ha dado. Por ejemplo, está claro que el historiador "selecciona" sus materiales y que tal selección determina hasta cierto punto la naturaleza de la relación razonada resultante. Pero ¿dónde ponemos la selección? Ciertamente no entre las categorías mencionadas, ya que la selección es una acción y no una proposición. En efecto, habría que clasificarla como una acción basada en un principio historiográfico expresado por una proposición. Como tal, sin embargo, la selección influye sobre las relaciones razonadas históricas y, como se basa en la evidencia empírica, involucra interpretación y/o evaluación. Pero la selección no es una proposición que forma parte de la relación histórica razonada misma. Y todo esto indica que el análisis categórico de las proposiciones históricas que se ha dado aquí tiene sus ventajas pero también sus limitaciones.

Permítaseme terminar esta sección, entonces, diciendo que si examinamos los ejemplos de proposiciones históricas que se han dado, parecen estar limitados en sólo dos aspectos: temporalidad y origen. El fin de la historia es dar una relación razonada del pasado, y ese fin se lleva a cabo a través de la descripción, la interpretación y la evaluación. Pero en las descripciones, interpretaciones y evaluaciones que resultan hay siempre una referencia temporal así como de origen, y estas referencias son partes esenciales de la historia.

B. La historia de la filosofía

La historia de la filosofía en cuanto es historia debe contener proposiciones descriptivas, interpretativas y evaluativas. Y, en efecto, muchas de las proposiciones que forman parte de la

historia de la filosofía no difieren mucho de las proposiciones que forman parte de la historia, y en muchos casos las mismas proposiciones aparecen en ambas. Por ejemplo, la proposición 'Marco Aurelio fue un emperador romano' necesariamente se incluirá en toda buena historia del imperio romano así como en toda buena historia de la filosofía romana. Por lo tanto, la historia de la filosofía y la historia no difieren en cuanto que describen, interpretan y evalúan acontecimientos.

Sin embargo, la experiencia nos dice que existen diferencias entre la historia y la historia de la filosofía. Sólo se necesita darle un vistazo a una historia del imperio romano y a una historia de la filosofía romana para advertir en qué consisten esas diferencias. En efecto, a pesar de que la información que contienen las dos historias se duplicará de cuando en cuando, como vimos en el caso de la mencionada proposición, la mayor parte de la información contenida en la historia no se duplica en la historia de la filosofía. La razón de la diferencia entre ambas es que la historia de la filosofía tiene que ver principalmente con la filosofía, o sea, con un grupo particular de "hechos". Y pongo el término 'hechos' entre comillas porque los hechos en cuestión son peculiares. En efecto, el fin principal de la historia de la filosofía es describir, interpretar y evaluar las opiniones, doctrinas y argumentos de los filósofos del pasado así como sus relaciones con las opiniones, doctrinas y argumentos de otros filósofos y no con lo que propiamente se podrían llamar acontecimientos. En suma, a los historiadores de la filosofía les atañe la historia de las ideas filosóficas y sus relaciones. Naturalmente, como esas ideas no ocurren en el vacío, una historia de la filosofía contendrá referencias a los acontecimientos y circunstancias relacionados con esas ideas. Como se vio en el ejemplo dado anteriormente, que Marco Aurelio haya sido emperador romano es un dato que pertenece a la historia de la filosofía, aun cuando el fin principal del historiador de la filosofía sea el entender las ideas filosóficas de Marco Aurelio y no los acontecimientos y cargos políticos que afectaron su vida. En general, por lo tanto, el tipo de proposiciones que la historia contiene son diferentes de las proposiciones contenidas en la historia de la filosofía simplemente porque el objeto que estudia el historiador de la filosofía es sólo parte del objeto más amplio del historiador. La historia de la filosofía de un período, entonces, es parte de la historia de ese período, mientras que sólo algunos acontecimientos del período son pertinentes para la historia de la filosofía del período.

Naturalmente, la historia de la filosofía no trata de todo tipo de ideas. Por ejemplo, a pesar de que una historia de la filosofía alemana del siglo diecinueve pueda contener referencias a los desarrollos de las ideas científicas de la física, astronomía y psicología en Alemania durante el siglo diecinueve, su tarea principal no tiene que ver con esas ideas sino con las ideas filosóficas. La diferencia entre las ideas mencionadas y las filosóficas puede ser materia de disputa, pero esa controversia no nos concierne al momento. Es suficiente para nosotros el reconocer que la historia de la filosofía no es la historia de todas las ideas, sino solamente la historia de las ideas filosóficas, sean ellas lo que fueren.⁵

Como en el caso de la historia, la historia de la filosofía está compuesta de proposiciones descriptivas, interpretativas y evaluativas. El propósito de las proposiciones descriptivas contenidas en la historia de la filosofía es la presentación fiel de las ideas de filósofos particulares así como el registro de las opiniones contemporáneas sobre esas ideas. En todos los casos se presupone que hay evidencias explícitas⁶ (tales como escritos o reportes verosímiles de pronunciamientos y declaraciones verbales) de que los filósofos en cuestión, o aquellos que escribieron u opinaron sobre sus ideas, mantenían las ideas que se les atribuyen. Las siguientes proposiciones son ejemplos del tipo de proposiciones que aparecen en las historias de la filosofía:

- 1hf. X mantenía que P (donde, por ejemplo, P = Dios es omnipotente, omnisciente y benevolente).
- 2hf. X mantenía que Q (donde, por ejemplo, Q = Dios no es la causa del mal).
- 3hf. X dio como razón de mantener que Q que mantenía que P.
- 4hf. M, un contemporáneo de X, mantenía que X no mantenía que P.
- 5hf. M no estaba de acuerdo con N, otro de los contemporáneos de X, con respecto a la opinión de M de que X no mantenía que P.

5. Hay ideas que son obviamente filosóficas. Por ejemplo, la noción de que todo lo existente está compuesto de materia y forma. Y hay otras ideas que no tienen nada que ver con la filosofía, como la idea de que el agua hierve a 100 grados centígrados cuando está al nivel del mar. Pero hay otras ideas en que no está tan claro si son o no son filosóficas.

6. He sustituido 'evidencia explícita' por 'evidencia empírica' en este contexto histórico porque las ideas, a diferencia de los acontecimientos, son perceptibles sólo si se dicen o expresan, o sea, en cuanto se hacen explícitas de alguna u otra forma.

- 6hf. R, un historiador posterior, mantenía que M estaba correcto al mantener que X no mantenía que P.
 7hf. S, otro historiador posterior, no estaba de acuerdo con la opinión de R sobre M.

Los historiadores de la filosofía en su papel descriptivo, entonces, se concierne principalmente con la presentación de las ideas de las que hay evidencia explícita. Pero a esas ideas hay que entenderlas ampliamente, de manera que incluyan no sólo opiniones y doctrinas, sino también argumentos. Además, la tarea descriptiva del historiador de la filosofía no consiste solamente en describir esas ideas y opiniones, sino también en presentar sus interrelaciones en cuanto que haya evidencia explícita de ellas. O sea, si Y dice que sacó P de X, entonces obviamente los historiadores en su papel descriptivo tienen que registrar ese hecho. Y si X dice que mantiene que P porque mantiene que Q, también esto habrá que registrarlo, aun cuando resulte que P y Q no estén relacionadas. En suma, en su capacidad descriptiva, los historiadores de la filosofía no deben ir más allá de la evidencia explícita que tienen a su alcance.

Por otro lado, como intérpretes, los historiadores de la filosofía pueden y en efecto van más allá de la evidencia explícita al sugerir, como ya se dijo en el caso de la historia, relaciones tácitas entre las ideas mismas o entre esas ideas y las ideas de otros filósofos. Además, el historiador de la filosofía formulará amplias generalizaciones cuyo fin es caracterizar la perspectiva general de un filósofo, de un período histórico. Y, por último, tratará de traducir las ideas de filósofos anteriores al lenguaje y estructura conceptual de su época. Como ejemplos de los diversos tipos de proposiciones interpretativas que ocurren en la historia de la filosofía considérense las siguientes:

- ahf. X mantenía que Q porque mantenía que P.
 bhf. X mantenía que P porque Y mantenía que P.
 chf. Que X mantuviera que P llevó a filósofos posteriores a rechazar ~Q.
 dhf. Lo que X quería decir con C es D.

Las proposiciones interpretativas de la historia de la filosofía, entonces, van más allá de ideas establecidas y proponen relaciones tácitas (ahf), razones implícitas (bhf), y amplias generalizaciones (chf). Además, tratan de hacer inteligible el

lenguaje y la estructura conceptual de las figuras históricas, traduciéndolos a un lenguaje y estructura conceptual comprensible en otra época sin distorsionar la intención original y el contenido de ese lenguaje y estructura conceptual (dhf). Hasta qué punto se puede llevar a cabo esta labor, naturalmente, es materia de disputa entre los historiadores, pero un principio generalmente aceptado de la historiografía nos dice que por lo menos alguna traducción del tipo de la mencionada es necesaria en la historia de la filosofía.

Ahora bien, las proposiciones interpretativas no se deben confundir con aquellas que contienen evaluaciones de ideas filosóficas o de su impacto en la historia futura. Las evaluaciones se hacen en una categoría diferente de proposiciones, que he llamado "evaluativas". Considérense los siguientes ejemplos:

- Ahf. La opinión de X, que P, es verdadera.
 Bhf. El argumento A de X es válido.
 Chf. El argumento A' de X no es válido.
 Dhf. X fue perspicaz al preguntar p.
 Ehf. X estaba en lo cierto, al plantear el problema N en la forma en que lo hizo.
 Fhf. X no fue claro con respecto al asunto I.
 Ghf. X es un filósofo excelente.
 Hhf. X se contradijo.
 Ihf. La opinión de X, que P, fue útil en el desarrollo de la opinión de Y, que Q.
 Jhf. M, un contemporáneo de X, estaba equivocado al pensar que la opinión de X, que P, era falsa.
 Khf. R, un historiador posterior, que pensó que M estaba en lo cierto, estaba equivocado.

Todas estas proposiciones tienen en común que evalúan un filósofo, una idea o un argumento. En general creo que hay pocos historiadores de la filosofía que objetarían a proposiciones del tipo de Dhf, Ghf, o Ihf. Algunos aceptarían aún proposiciones del tipo de Ehf o Fhf. Pero muchos tendrían dificultad en aceptar como parte de la historia de la filosofía proposiciones del tipo de Ahf, Bhf, Chf, Hhf, Jhf o Khf. La razón por la que objetarían al segundo y tercer grupo de proposiciones es que esos grupos contienen juicios sobre la verdad y el valor de las ideas filosóficas que estas proposiciones expresan, mientras que estos

historiadores asumen que la historia de la filosofía no puede hacer tales juicios. El historiador, según ellos, puede a lo más interpretar pero nunca juzgar. Pero este supuesto historiográfico no tiene sentido por varias razones. En primer lugar, aún las proposiciones del tipo de Dhf, Ghf e Ihf, que les parecen inocuas a los historiadores que objetan a las otras, involucran juicios de valor, aunque tales juicios no son obvios. Pues, ¿por qué le llamaríamos a un filósofo "perspicaz" o "excelente" si no es porque se aproximó a la verdad? ¿No es la tarea de la filosofía la búsqueda de la verdad? Y si eso es así, el conocimiento de la verdad debe ser un criterio fundamental para juzgar el éxito filosófico.

Pero esto no es todo, puesto que nuestra comprensión de los filósofos y sus ideas depende de nuestra comprensión del éxito que tuvieron, y los filósofos han interpretado tradicionalmente su tarea como la búsqueda de la verdad. Además, parecería que para rendir inteligible las ideas y posiciones filosóficas del pasado tenemos que saber no sólo su valor de verdad, sino también la validez de los argumentos en que están basadas.

La historia de la filosofía, entonces, contiene muchos tipos de proposiciones, incluyendo las descriptivas, las interpretativas y las evaluativas. Y, como en el caso de la historia, hay un elemento esencial a toda la historia de la filosofía: su preocupación con el pasado y su origen. En el caso de la historia, son los acontecimientos del pasado los que constituyen la materia de la disciplina, mientras que en el caso de la historia de la filosofía son sólo las ideas pasadas y los acontecimientos relacionados con ellas los que tienen importancia. En ambos casos, sin embargo, tanto el origen como la referencia temporal son esenciales, aun cuando la referencia no sea explícita en las proposiciones que forman parte de la historia de la filosofía.

C. La filosofía

Lo primero que hay que notar es que el término 'filosofía', como el término 'historia', tiene cierta ambigüedad. Más arriba establecimos que 'historia' tiene por lo menos los siguientes sentidos: (I) una serie de acontecimientos, (II) una relación razonada de acontecimientos, y (III) una disciplina del conocimiento que se puede interpretar como (A) la actividad por la cual la relación razonada de acontecimientos se produce, o (B) un conjunto de reglas a la que la producción de la relación razonada

de acontecimientos debe adherirse. A la última la llamamos "historiografía". Además, dijimos que aquí nos limitaríamos a usar 'historia' con el sentido de relación razonada de acontecimientos, y que tal relación habría de ser entendida lingüísticamente como un conjunto de proposiciones. Ahora bien, los diversos significados del término 'filosofía' coinciden con algunas de estas categorías, pero no con todas. No hay sentido de 'filosofía' que corresponda al sentido de 'historia' como serie de acontecimientos. Es verdad que la filosofía trata sobre el mundo y la experiencia humana, pero ni el mundo ni la experiencia humana se pueden llamar filosofía. Por otro lado, hay cierta correspondencia entre las otras categorías. En primer lugar, la filosofía es una disciplina del conocimiento que involucra tanto una actividad como un conjunto de reglas que gobiernan tal actividad. Estos significados corresponden a los de 'historia' como actividad e historiografía respectivamente, aunque la contrapartida filosófica de la historiografía tendría que llamarse "metodología filosófica". Por último, el producto de la filosofía entendida como disciplina consiste en una vista panorámica, consistente y precisa del mundo, y este producto es la contrapartida de la historia considerada como una relación razonada de una serie de acontecimientos. De tal manera, entonces, la filosofía consistirá en un conjunto de proposiciones que, como las proposiciones históricas, describa, interprete y evalúe. Independientemente de si se acepta el sentido, objetividad y verdad de las proposiciones filosóficas, se esperaría que por lo menos la mayoría de aquellos autores que las han propuesto intentaban describir, interpretar y/o evaluar. Pero la distinción tripartita que hemos estado usando con respecto a la historia y la historia de la filosofía no parece funcionar tan bien en el caso de la filosofía. Me explico.

A primera vista parecería que la filosofía en efecto contiene proposiciones puramente descriptivas. Los ejemplos siguientes parecen substanciar el punto:

- 1f. P (donde, por ejemplo, P = Dios es omnipotente, omnisciente y benevolente).
- 2f. Q (donde, por ejemplo, Q = Dios no es la causa del mal).
- 3f. P, por lo tanto, Q.

Sin embargo, si reexaminamos nuestro análisis original de las proposiciones descriptivas e interpretativas, nos encontramos con que la función de las proposiciones descriptivas era la

representación correcta de los acontecimientos de los cuales hay evidencia empírica, mientras que la función de las proposiciones interpretativas era ir más allá de los hechos y reconstruir la maraña de motivos secretos, factores intangibles y circunstancias implícitas en el contexto de los cuales ocurren los acontecimientos y las ideas y de los que no hay evidencia empírica. Pero, naturalmente, si la distinción se explica en esos términos, entonces es claro que ninguno de los ejemplos de proposiciones filosóficas que se han dado y que *prima facie* parecían ser descriptivas se puede considerar como tales, ya que no hay evidencia empírica que la sustente. Pues, ¿qué evidencia empírica se puede traer a colación para substanciar la omnipotencia y omnisciencia divinas, por ejemplo? Las proposiciones de ese tipo deben ser clasificadas, por lo tanto, como proposiciones interpretativas. Y, en efecto, un vistazo general de las proposiciones filosóficas mostrará que la filosofía como tal no contiene proposiciones puramente descriptivas en el sentido en que lo entendemos aquí. Obviamente las relaciones razonadas filosóficas contienen proposiciones tomadas del discurso de nuestra vida diaria que se refieren a hechos empíricos. Pero estas proposiciones se usan sólo como ejemplos o se mencionan sin usarse. Como tales, entonces, no se las puede considerar parte del discurso filosófico como tal. De manera que, la primera diferencia que hay que notar entre la filosofía por un lado y la historia de la filosofía por el otro es que en la filosofía no hay proposiciones puramente descriptivas, mientras que en las dos últimas disciplinas las hay.

Por otro lado, la filosofía, como la historia y la historia de la filosofía, contiene proposiciones evaluativas. Las siguientes servirán de ejemplo:

- A^f. P es verdadera.
- B^f. El argumento 3^f es inválido.
- C^f. No hay prueba de P.
- D^f. La doctrina 1 no es coherente.

Pero hay otras diferencias importantes entre las proposiciones filosóficas por un lado y las proposiciones de la historia y de la historia de la filosofía por el otro. Una de ellas es que en la filosofía hay otra categoría de proposiciones además de las mencioandas que no existe ni en la historia ni en la historia de la filosofía. La función de estas proposiciones es describir las relaciones entre las ideas o, mejor dicho, las relaciones lógicas

entre las ideas expresadas en proposiciones. Como ejemplos daremos las siguientes:

- I. $P \rightarrow Q$.
- II. $(P \cdot Q) \rightarrow P$.

En primer lugar, estas proposiciones difieren de las estrictamente descriptivas en que no describen acontecimientos o ideas de los cuales hay evidencia empírica sea ésta explícita o no. Ni tampoco describen relaciones entre acontecimientos o relaciones entre las ideas de un autor u otro; describen las relaciones entre las ideas mismas, sin referencia a la temporalidad o el origen. Segundo, difieren de las proposiciones evaluativas en que no hacen juicios de valor sobre acontecimientos o ideas. Y, en tercer lugar, difieren de las proposiciones interpretativas en que no tienen que ver con razones tácitas, generalizaciones amplias, etc., aunque se parecen a ellas en que explicitan las conexiones lógicas entre las ideas.

Por último, hay otra diferencia importante entre la filosofía por un lado y la historia y la historia de la filosofía por el otro. Como vimos anteriormente, dos características esenciales de las proposiciones de la historia y la historia de la filosofía son la referencia a la temporalidad y la referencia al origen. Pero tales referencias no se dan en las proposiciones filosóficas. Sin duda se pueden encontrar referencias al origen y al tiempo en la filosofía, pero cuando eso ocurre las referencias no son pertinentes a su tarea como tal. Pues la tarea filosófica, a diferencia de la tarea de las dos disciplinas mencionadas, es el logro del conocimiento filosófico y ese conocimiento, a diferencia del conocimiento histórico, no tiene nada que ver con los acontecimientos que ocurren en un tiempo o lugar particulares.

En suma, lo que separa a la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía es que (1) no contiene proposiciones descriptivas de acontecimientos o ideas de los que hay evidencia empírica, (2) contiene proposiciones cuya función es describir las relaciones lógicas entre las ideas y (3) sus proposiciones no hacen referencia al tiempo o al origen.

III

Habiendo establecido estas diferencias, podemos volver a la cuestión planteada al principio de este trabajo y ver si tiene solución. La cuestión tiene que ver con la relación de la filosofía

con su historia y las preguntas que habíamos hecho versaban sobre el problema de si la filosofía y su historia son incompatibles, mutuamente pertinentes, o si están necesariamente ligadas. Ahora bien, por lo que se ha dicho con respecto a la filosofía y la historia de la filosofía, se colige, primero, que no hay incompatibilidad entre la filosofía y su historia. Si las proposiciones de la filosofía y las de la historia son tan diferentes como hemos indicado, entonces no se podrán contradecir y, por lo tanto, no podrán ser incompatibles. Un vistazo rápido a las proposiciones de la filosofía y de la historia de la filosofía que hemos examinado anteriormente como ejemplos nos demuestra este hecho:

- 1hf. X mantenía que P.
- 1f. P.
- 2hf. X mantenía que Q.
- 2f. Q.
- 3hf. La razón que X dio de mantener que P es que mantenía que Q.
- ahf. X mantenía que Q porque mantenía que P.
- 3hf. P, por lo tanto Q.
- bhf. X mantenía que P porque Y mantenía que P.
- 4hf. M, un contemporáneo de X, mantenía que X no mantenía que P.
- Etc.

Obviamente no hay contradicción en este grupo de proposiciones, y tampoco encontramos contradicción entre las proposiciones evaluativas de la filosofía y de la historia de la filosofía. La integración de las proposiciones evaluativas que hemos dado como ejemplo anteriormente resulta en el siguiente grupo:

- Ahf. La opinión de X, que P, es verdadera.
- Bhf. El argumento A de X es válido.
- B. El argumento 3^f es inválido.
- Chf. El argumento B de X es inválido.
- Cf. No hay prueba de P.
- Dhf. X fue perspicaz al preguntar p.
- Df. La doctrina 1^f es incoherente.
- Ehf. X estaba en lo cierto al plantear N en la forma en que lo hizo. Etc.

De nuevo, no hay contradicción en el grupo, y eso es suficiente para indicar que no hay incompatibilidad entre la filosofía y su historia. Pero todavía tenemos que resolver la cuestión de la utilidad y/o necesidad de la relación. Para resolver esta cuestión más fácilmente debemos dividirla en términos del fin que se busca, ya que el fin de la filosofía difiere del fin de su historia. Ahora bien, planteada desde un punto de vista filosófico, la cuestión se refiere a si la historia de la filosofía tiene que ver con (y es o no es necesaria para) la filosofía. Y la respuesta se encuentra fácilmente. Primero, si por un lado (1) la función de las proposiciones filosóficas, según lo que vimos anteriormente, es presentar una interpretación del mundo en términos de la experiencia humana, describir las relaciones lógicas que se usan para presentar tal interpretación y evaluar tales ideas y sus relaciones y, por otro lado, (2) el fin de la historia de la filosofía es presentar una relación razonada de ideas donde la referencia al tiempo y el origen son esenciales, es obvio que la filosofía no depende necesariamente de su historia. El filósofo como filósofo no necesita referirse a la historia de la filosofía, sus actores y/o sus ideas.

Y no servirá objetar a esto (1) que toda la filosofía es histórica desde el momento en que se expresa, o (2) que la filosofía, dada su naturaleza dialéctica, debe contener referencias a su historia, o aún (3) que los conceptos e ideas que los filósofos usan para filosofar tienen un origen histórico y, por lo tanto, implican una dependencia por parte de la filosofía de su historia. Y no es así porque, a pesar del carácter espacio-temporal y dialéctico de la filosofía y del origen histórico de las ideas y conceptos que usa, el fin de la empresa filosófica como tal no es dar cuenta del pasado. De manera que, a pesar de que la filosofía considerada como una empresa humana es en sí misma un fenómeno histórico, que además establece un diálogo con el pasado y usa conceptos y un lenguaje de origen histórico, nada de eso convierte a la filosofía en historia o la hace dependiente de su historia.

Pero el que la historia de la filosofía no sea necesaria para la filosofía no quiere decir, por otro lado, que la historia de la filosofía no tenga que ver con la filosofía. En efecto, la historia de la filosofía es enormemente útil para el filósofo, pues es una fuente inestimable de posturas y argumentos que facilitan su tarea y en muchos casos le suple de las soluciones o las semillas de las soluciones que el filósofo busca, o le muestra que algunas opiniones son demasiado simples, o que ciertos argumentos son inválidos. La historia de la filosofía, entonces, aunque no sea

esencial para la filosofía, es una fuente de lo que se podrían llamar "datos básicos", pues es donde el filósofo encuentra la información sobre la que reflexiona. Esto se puede ver claramente si examinamos los ejemplos de proposiciones de la filosofía y la historia de la filosofía que se presentaron anteriormente, pues su íntima relación es evidente. Pero esto no quiere decir que la historia de la filosofía se convierta en filosofía cuando los filósofos la usan. La historia de la filosofía continúa siendo historia de la filosofía, pero precisamente como tal es útil para el filósofo.

Con respecto a la historia, por otro lado, la situación es un poco diferente. Pues, a pesar de que las proposiciones contenidas en la historia de la filosofía son diferentes de las proposiciones filosóficas en que algunas de ellas son puramente descriptivas y todas ellas contienen referencias al tiempo y el origen, también contienen conceptos filosóficos y la comprensión de tales conceptos necesariamente cae dentro de la filosofía. Por consiguiente, la historia de la filosofía presupone la filosofía. De otra manera se reduciría a la mera repetición de términos, frases, fechas y fuentes sin la comprensión de lo que esos términos y frases, etc. significan. Por lo tanto, mientras que la historia de la filosofía puede ser útil para la filosofía, la filosofía es esencial para su historia; pues las proposiciones que componen la historia de la filosofía implican ciertas proposiciones filosóficas que están implícitas en ellas. Considérese, por ejemplo, la proposición 'X mantuvo que Dios es omnipotente, omnisciente y benevolente'. Alguien podría decir tal proposición, me imagino, sin entender las nociones de divinidad, omnipotencia, omnisciencia y benevolencia que expresa. Pero eso equivaldría a decir una proposición en una lengua extranjera y, por lo tanto, no se podría llamar "entender" ni, por consiguiente, se podría considerar como historia. La historia de la filosofía implica la comprensión de lo que se dice y, por lo tanto, una estructura conceptual así como un análisis de los términos que usa. Y es ahí que la filosofía viene a ser indispensable para ella. La historia de la filosofía, entonces, es necesariamente filosófica, a no ser que sea mala historia de la filosofía o que no sea historia de la filosofía.

En conclusión, la filosofía es indispensable para la historia de la filosofía aunque no presupone ni requiere la historia de la filosofía. Pero esto no quiere decir que la historia de la filosofía no le sea útil. En efecto, le es de una utilidad incalculable.

*State University of New York,
at Buffalo.*

¿ES ÉTICAMENTE JUSTIFICABLE EL PATERNALISMO JURÍDICO?*

Ernesto Garzón Valdés

En su influyente ensayo *On liberty* (1859), John Stuart Mill afirmaba:

"...el único fin en aras del cual la humanidad, individual o colectivamente, está autorizada a interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la autoprotección... el único propósito para el cual el poder puede ser correctamente ejercido sobre cualquier miembro de una sociedad civilizada, en contra de su propia voluntad, es el de evitar un daño a los demás. No puede correctamente ser obligado a hacer u omitir algo porque sea mejor para él hacerlo así, porque ello vaya a hacerlo más feliz, porque, según la opinión de los demás, hacerlo sería sabio o hasta correcto." (1978, 135)

La intervención coactiva en el comportamiento de una persona a fin de evitar que se dañe a sí misma es generalmente llamada "paternalismo" y desde la formulación radical de Mill, ha sido objeto de una no siempre fecunda discusión. Si Rousseau podía todavía hablar de la "autoridad paternal" como de lo más opuesto al "espíritu feroz del despotismo" (1964/III, 182), no son pocos hoy quienes sienten una marcada aversión frente a los términos "paternalismo" o "paternal" y prefieren recurrir a expresiones tales como "intervencionismo" o "principio de bienestar" para designar los apartamientos éticamente justificados del principio del daño a terceros. En la presente exposición habré de utilizar preferentemente el término "paternalismo" sin recurrir a eufemismos.

En los últimos años, la aparición del llamado "neoonervadurismo" y su consecuente esfuerzo por dismantelar el Estado social, considerado también como una forma moralmente inaceptable de "agresión paternalista" (Robert Nozick 1974, 34),

*Una primera versión de este trabajo fue leída en las Jornadas de ética hispano-mexicana en el Paso de Mariñán (España), septiembre de 1986 y en el "Congreso Internacional sobre Protección Penal de los Derechos Humanos", Buenos Aires, abril de 1987. Agradezco las observaciones críticas que me formularan Hartmut Kliemt, Carlos S. Nino, Ernesto Sosa y Ruth Zimmerling.

por una parte, y la existencia en nuestras sociedades de medidas francamente paternalistas que parecen tener un elevado grado de plausibilidad (tales como la prohibición de la venta de drogas, la imposición del uso de cinturones de seguridad en los automóviles o la obligación de hacer aportes jubilatorios, las disposiciones sobre la incapacidad jurídica de los débiles mentales, pródigos, alcohólicos o drogadictos) por otra, ha reactualizado la lectura de Mill y encendido una vez más la polémica acerca de si debe o no admitirse como único principio de justificación ética de la coacción estatal la prevención o el castigo de daños infligidos a terceros o si también existen tipos de paternalismo que son justificables éticamente.

En lo que sigue, me propongo lo siguiente:

- I. Establecer algunas diferencias conceptuales entre el paternalismo jurídico y otras formas de coacción estatal que presentan algunas semejanzas con aquél desde el momento en que se apartan del principio del daño a terceros propiciado por Mill.
- II. Analizar los argumentos que suelen ser formulados en contra del paternalismo jurídico.
- III. Considerar la posibilidad de establecer tipos de paternalismo jurídico justificables éticamente.

El paternalismo jurídico sostiene que siempre hay una buena razón en favor de una prohibición o de un mandato jurídico, impuesto también en contra de la voluntad del destinatario de esta prohibición o mandato, cuando ello es necesario para evitar un daño (físico, psíquico o económico) de la persona a quien se impone esta medida. Tal es el caso de las disposiciones relacionadas con la obligación de usar casco protector en las motos, de las leyes que prohíben bañarse en playas donde no hay bañeros, de la prohibición de venta de medicamentos sin receta, de las leyes que prohíben ciertos juegos de azar aduciendo que ellos suelen atraer más a los pobres que a los ricos, con el consiguiente perjuicio para aquéllos.

El problema del paternalismo jurídico suele ser también tratado dentro de un contexto más amplio, es decir, el de una posible función moralizante del orden jurídico, que no se limitaría a procurar prevenir daños físicos, psíquicos o económicos, sino que también podría prohibir conductas por considerarlas intrínsecamente inmorales. Como es sabido, Lord Devlin ha sostenido esta posición que ha sido llamada "mo-

ralismo jurídico". Ejemplos al respecto pueden ser la prohibición de la homosexualidad entre adultos, de sex-shows o de actividades sexuales como la de Miss Tan, quien en un periódico londinense publicó el siguiente anuncio:

"Entusiasta de la humillación, mi pasatiempo favorito es humillar y disciplinar hombres maduros y sumisos, fuertemente atados; dama encantadoramente bronceada invita humildes solicitantes, TV y ropa de cuero, 12 del mediodía hasta 7 de la tarde." (cfr. Tur, 1985, 176 s.).

Se consideró que los servicios prestados por Miss Tan eran de naturaleza "particularmente repugnantes y perversos" y aun cuando los clientes se sometían a ellos por su propia voluntad y pleno consentimiento, significaban un insulto a la decencia pública. Miss Tan fue condenada a seis meses de arresto domiciliario y los voluntarios candidatos a ser humillados se vieron privados de sus servicios.

Existen otras dos formas de intervención coactiva relacionadas, aunque no idénticas, con el paternalismo jurídico propiamente dicho: cuando el Estado interviene con el propósito de asegurar un beneficio (físico, psíquico o económico) del destinatario de la medida en cuestión; y el perfeccionismo: siempre es una buena razón en apoyo de una prohibición jurídica sostener que es probablemente necesaria para perfeccionar el carácter de la persona a quien se le impone (cfr. Feinberg 1984, 27). En estos dos tipos de intervenciones la idea de aumentar o promover el bien es la decisiva y es considerada por algunos como la única justificación éticamente admisible (cfr. Dan Brock 1983).

He de dejar de lado aquí los problemas vinculados con el moralismo jurídico, sin perjuicio de volver al final a plantear la cuestión de hasta qué punto es posible justificar el paternalismo jurídico sin recurrir de algún modo al moralismo jurídico y asumir una posición contraria a lo que Neil MacCormick ha llamado "el principio del moral disestablishment" (1982, 18-38).

Tres son los argumentos que básicamente se hacen valer en contra del paternalismo jurídico:

- 1) el argumento utilitarista,
- 2) el argumento del respeto a la autonomía de la persona,
- 3) el argumento de la violación del principio de igualdad.

1) El argumento utilitarista fue ya formulado por el propio Mill y puede ser resumido de la siguiente manera:

a) Nadie es mejor juez que uno mismo con respecto a lo que daña o no daña los propios intereses: "...el hombre o la mujer más común tiene (al respecto) medios de conocimiento que superan inconmensurablemente aquellos que puede poseer cualquier otro." (1978, 207)

b) "Las interferencias de la sociedad para anular su juicio y sus propósitos en aquello que únicamente le compete al individuo tienen que estar basadas en presunciones generales, que pueden ser todas equivocadas y, sin ser correctas, es probable que sean mal aplicadas a los casos individuales." (1978, 207)

c) "Todos los errores que el individuo puede cometer en contra del consejo y la advertencia están contrarrestados ampliamente por el mal de permitir a otros que lo obliguen a hacer aquello que consideran que es su bien." (1978, 207)

d) "La humanidad sale ganando si permite que cada cual viva como le parezca bien y no lo obliga a vivir como le parece bien al resto." (1978, 188)

Si las premisas de Mill pretenden ser universalmente válidas son, sin duda, falsas.

En efecto, no es verdad que siempre sepamos mejor que nadie cuáles son nuestros reales intereses y mucho menos sabemos con exactitud qué medidas pueden proverlos o dañarlos. El mismo Mill vio que tal es el caso por lo menos en dos circunstancias:

a) Cuando alguien cree que lo que más le conviene es firmar un contrato de esclavitud y renunciar de esta manera a su libertad para siempre. Estos contratos deben estar absolutamente prohibidos aun cuando quien los firma lo haga voluntariamente y convencido de que ello satisface sus intereses (por ejemplo obtener una suma de dinero que le permita salvar a sus hijos de la miseria y del hambre). Pero si ello es así, con la introducción de la libertad como valor absoluto, se abandona la línea del argumento utilitarista. La salida de Mill será sostener que la libertad es una condición necesaria de la felicidad individual o colectiva. (Como contraejemplo podría pensarse en los campesinos libres de Castilla y León que en la Alta Edad Media renunciaban voluntariamente a su libertad en aras de la seguridad que les brindaba el señor feudal; y para los casos individuales, la felicidad que pretende tener una monja de clausura (pretensión que debería ser respetada según el argumento de que cada cual es el mejor juez de sus propios intereses).

b) El segundo caso es aquel en el que los ciudadanos no han llegado a un nivel de desarrollo comparable con el de los pueblos civilizados de Europa.

"El despotismo es un modo legítimo de gobierno para manejar a los bárbaros, dado el fin de su promoción y los medios realmente destinados a tal fin. La libertad, como principio, no tiene aplicación a ningún estado de cosas anterior al tiempo en el cual la humanidad se ha vuelto capaz de ser mejorada por la discusión en libertad a igualdad." (1978, 136)

En ambos casos, el o los sujetos sometidos a la acción paternalista parecen presentar algún tipo de déficit, debilidad o incompetencia que justificaría una excepción al principio del daño a terceros como fundamento exclusivo de la coacción estatal. El argumento de las presunciones generales es por cierto paradójico. Como lo ha señalado Lyons (1984, 174):

"Se basa en la suposición de que sabemos la suficiente acerca de cómo la gente ha sido afectada por acciones pasadas para concluir que sus intereses han sido afectados por los intentos pasados de intervención paternalista. Pero ello sugiere que tenemos conocimiento suficiente de los intereses de los otros y esto parece estar en conflicto con la idea de que no conocemos los intereses de los otros lo suficientemente bien como para determinar cuándo la intervención paternalista puede estar justificada." (Y contradiría también la primera premisa de Mill).

Y cabría también preguntarse si el principio de daño no se basa igualmente en presunciones generales; porque se supone que una acción A daña a terceros se la prohíbe con carácter de generalidad, aun cuando en un caso particular la suposición sea falsa.

Por último, no hay duda que si no conocemos bien los intereses de cada cual, también se vuelve muy difícil, por no decir imposible, un cálculo del bienestar general, tal como el perseguido por el utilitarismo. Y no es tan claro que la humanidad salga siempre ganando si se permite a cada cual que viva como le plazca. También el principio de daño excluye normativamente la posibilidad de realizar todo tipo de vida, con una clara ventaja para la sociedad en general.

Si se abandona el argumento del utilitarismo, puede buscarse una nueva vía recurriendo al argumento de la libertad también sostenido por Mill, es decir,

2) el argumento del respeto de la autonomía de la persona

La intervención paternalista del Estado destruye la autonomía individual, se dice, y conduce fatalmente a la servidumbre (F.A. Hayek).

Conviene detenerse un poco y analizar el concepto de autonomía en su relación con el paternalismo. Para ello seguiré la propuesta de Douglas N. Husak (1981). Pueden distinguirse, por lo menos tres versiones de la autonomía.

a) Autonomía como oportunidad del agente para ejercer su capacidad de elección:

"Una persona es autónoma en este sentido en la medida en que se han eliminado todos los impedimentos para que en la oportunidad del caso pueda ejercer su libertad de acción." (1981, 34)

Un ejemplo claro de este tipo de impedimento es cuando se coloca a alguien una camisa de fuerza. Parece que hay pocos casos de paternalismo jurídico que puedan ser encuadrados dentro de este tipo de restricciones. Los cinturones de seguridad no pueden ser considerados como una camisa de fuerza y las personas que en un accidente resultan dañadas por no haber usado cinturón de seguridad tienen menos oportunidades de llevar a cabo sus decisiones. Ronald Dworkin habla por ello en estos casos de "freedom-maximizing-paternalism".

b) Autonomía como capacidad de elección:

Una persona con una camisa de fuerza tiene capacidad de elección aunque no pueda ejercerla. Algunas técnicas psiquiátricas con personas que tienen un comportamiento desviado pueden ser considerados como casos paradigmáticos de interferencias con la capacidad de elección.

Es difícil decir que las intervenciones paternalistas privan por lo general a las personas de este tipo de autonomía. Puede estarse bajo coacción y, sin embargo, no perder este tipo de autonomía. Y más aún, hasta puede sostenerse con Husak que:

"Si una intervención paternalista es eficaz para proteger el bienestar físico del agente, su capacidad de elección está en realidad preservada por la interferencia." (1981, 37)

Supongamos, sugiere Husak que el uso aditivo de ciertas drogas disminuye la capacidad de elección; en este caso, los filósofos que sostengan el valor de este tipo de autonomía tendrían que estar a favor de medidas razonables para inducir coactivamente a estas personas a que no consuman drogas, a pesar de que aquéllas tendrían carácter paternalista.

Pero habría otra estrategia para argumentar contra el paternalismo desde el punto de vista de esta concepción de la autonomía. Podría decirse que cuando se actúa paternalistamente no se le permite a la persona que elija y que la elección es hecha por otro. En este sentido deja de ser autónoma, es decir, no obedece las leyes que ella misma se impone y se entra en el campo de la heteronomía con lo que se abandona el ámbito de la moral.

Pero si se toma en serio este argumento, esto valdría para todo tipo de interferencias, también para aquéllas que no son paternalistas, es decir, que se basan en el principio del daño a terceros. En este caso, si se quiere ser coherente habría que decir que la prohibición de matar impuesta al asesino potencial lo priva de su libertad de elección (matar o no matar impunemente) y que por lo tanto violaría su autonomía, es decir, se trataría de una prohibición moralmente injustificable, argumento que no estaría dispuesto a aceptar quien defiende la vigencia exclusiva del principio de daño.

c) Autonomía como conformidad con la ley moral:

Esta tercera versión sostiene que no hay que confundir autonomía con libertinaje y, por lo tanto, lo que interesa es no sólo la capacidad de elegir sino el contenido de la elección. Podría hablarse de autonomía si este contenido coincide con la moral.

Pero la incompatibilidad o compatibilidad del paternalismo con esta versión de la autonomía, como afirma Husak, "no puede ser afirmada independientemente de una investigación del contenido de la moral. Es simplemente una petición de principio asumir sin argumento que la teoría moral correcta tiene que proscribir todo tipo de interferencia paternalista." (1981, 39) Lo que habría que demostrar es que el paternalismo es inmoral para poder luego inferir que se ha producido una violación de la autonomía.

Si se considera que la estrategia de la autonomía no es muy fecunda para combatir el paternalismo, podría recurrirse a una tercera vía:

3) El argumento de la violación del principio de igualdad.

Toda medida paternalista, se dice, presupone por definición una relación de *supra* y subordinación, que viola uno de los principios básicos de una sociedad democrática: el principio de igualdad.

Si se miran las cosas más de cerca, no es difícil concluir que esta afirmación radical es falsa. Existen por lo pronto los casos de paternalismo recíproco: un matrimonio que no desea engordar pero que tiene una tendencia a comer dulces puede establecer una relación de control mutuo en el que cada uno de los cónyuges impida al otro ceder a la tentación de las confiterías. Estos casos, en los que se procura combatir la debilidad de la propia voluntad, se dan también en el ámbito del paternalismo jurídico cuando el Estado interviene para impedir que con su compartamiento el individuo lesione intereses propios a los que reconoce como más importantes que los deseos que motivan su conducta actual (Nino 1984, 144). David Hume (1956, II, 237) ha dado una formulación clásica de las causas psicológicas de la aceptación de este paternalismo:

"Cuando reflexiono sobre una acción que habré de realizar dentro de un año, prefiero siempre el bien mayor, sin impotarme si en ese momento estará más o menos próximo; ninguna diferencia al respecto influye en mis actuales intenciones y decisiones. La distancia que me separa de la decisión final hace que se desvanezcan estas pequeñas diferencias de modo que no me veo afectado sino por las casualidades generales y discernibles del bien y del mal. Pero cuando me voy acercando a la fecha, las circunstancias que al principio no había tenido en cuenta comienzan a cobrar importancia e influyen en mi conducta y en mis afectos. Surge ahora una inclinación especial hacia el presente y me resulta ya difícil adherirme inflexiblemente a mi intención y resolución primeras. Esta debilidad natural puedo lamentarla en alto grado y procurar por todos los medios posibles liberarme de ella. Puedo recurrir al estudio y a la reflexión o al consejo de los amigos, a la frecuente meditación y a la reiterada resolución. Y habiendo experimentado cuán ineficaz es todo ello, puedo recurrir con alegría a cualquier otro medio mediante el cual me puedo imponer una restricción a mí mismo y me protejo frente a la flaqueza."

Los llamados "contratos Ulises" pueden ser incluidos también dentro de este tipo de paternalismos, en los cuales no parece ser muy feliz la expresión de *supra* y subordinación, si es que con ella se quiere indicar una violación del principio de igualdad.

El ciudadano, precisamente porque suele razonar como Ulises o de acuerdo con la explicación psicológica de Hume, puede recurrir al Estado y solicitarle su intervención paternalista para que retire de su sueldo todos los meses los aportes necesarios para la jubilación, justamente para evitar el daño futuro que podría resultar de su debilidad de voluntad. Es realmente extraño sostener que cuando el Estado actúa en estos casos viola el principio de la igualdad democrática. Más bien se podría hablar de aquello que Gerld Dworkin (1983, 29) llama "políticas de seguro social" y que son el resultado "racional y prudente del conocimiento de nuestras debilidades y propensiones irracionales". En los regímenes democráticos, los electores suelen dar un consentimiento a la adopción de medidas por parte de sus candidatos cuando asuman el gobierno, por ejemplo, para combatir la inflación o la contaminación ambiental, que, al no ser especificadas de antemano pueden en su caso significar una intervención paternalista estatal. Lo que se otorga en estos casos es una especie de "cheque en blanco", que puede ser cobrado también en contra de la voluntad actual de quien lo emitió.

Pero si el consentimiento anterior de la persona en cuestión justifica la intervención paternalista del Estado, podría avanzarse por esta vía y sostener que en todos los casos en los que existió este consentimiento en realidad no puede hablarse ni siquiera de paternalismo ya que éste exige por definición la posibilidad de un daño y nadie puede dañarse voluntariamente. En apoyo de esta afirmación podría recurrirse a una fórmula bien conocida por los juristas: "*Volenti non fit injuria*". Esta máxima tiene una larga tradición que se remonta no sólo al derecho romano sino a Aristóteles: "...por necesidad, lo justo y lo injusto requieren más de una persona... nadie comete adulterio con su propia mujer, ni allana su propia casa ni roba lo que le pertenece." (1985, 265) En este caso, Aristóteles se refiere a una interpretación de la fórmula "*Volenti*" según la cual "*injuria*" significa "agravio" en el sentido de la violación de un derecho. Los juristas conocen también la máxima "nadie puede invocar su propia torpeza", que apunta en esta misma dirección. Y ésta fue la interpretación que utilizó Mill para la formulación de su principio de daño (cfr., Feinberg, 1983, 12).

Pero también Aristóteles había señalado una segunda versión

de "injuria" cuando decía que "nada sufre contra su voluntad, de suerte que, al menos en esto no es tratado injutamente, sino que, en todo caso, sólo es perjudicado". (1985, 260) Es esta segunda versión de "injuria" la que es relevante para el tratamiento del problema del paternalismo jurídico.

Sostener que los argumentos aducidos en contra del paternalismo jurídico no son muy convincentes no significa, desde luego, haber demostrado la posibilidad de su justificación moral. A este punto quiero ahora referirme.

III

Si se admite que es posible que alguien se dañe voluntariamente, es decir se acepta la segunda versión de la máxima "Volenti", y al mismo tiempo se desea poner el acento en la impotencia del respeto de la autonomía de la persona, podría centrarse la argumentación justificante de algunos tipos de paternalismo en el consentimiento expreso o hipotético de quien es tratado paternalistamente. Esta es la vía seguida por Gerald Dworkin:

"...la noción básica de consentimiento es importante y me parece ser la única vía aceptable para tratar de delimitar el área del paternalismo justificado."
(1983¹29)

Es obvio que, por definición, este consentimiento no puede ser otorgado en el momento en que se aplica la medida paternalista, sea porque la persona se opone directamente a ella (como en el caso de Ulises cuando pide a sus marineros que lo desaten), sea porque no está en condiciones de hacerlo (por estar inconsciente o tener alteradas sus facultades). Al cabo del consentimiento expreso anterior me he referido al mencionar a Hume y los "cheques en blanco" de Dworkin. Y puede por supuesto suceder que una vez pasado un tiempo después de aplicada la medida paternalista quien fue objeto de la misma reconozca que ella fue acertada. Con el otorgamiento de su consentimiento, la medida paternalista quedaría justificada.

La apelación al consentimiento futuro presenta, sin embargo, dos graves inconvenientes señalados por Murphy (1974, 482): por lo pronto, el consentimiento posterior podría de alguna manera ser "fabricado" por el proceso paternalista. Esto es lo que suele suceder en el caso de regímenes políticos no sólo paternalistas

sino también autoritarios. La sospecha de los liberales extremos al estilo Nozick en el sentido de que el paternalismo jurídico es el primer paso hacia la dictadura quedaría así conformada. Pero, por otra parte, podría también suceder que aún años después de la intervención paternalista, quien fue objeto de ella no esté dispuesto a aceptarla. En este caso habría que decir que la persona en cuestión debe seguir siendo objeto de atención paternalista porque no comprende la bondad de la medida. Es decir, se argumentaría circularmente: la bondad (o justificación) de la medida paternalista depende del consentimiento futuro y cuando éste no se da decimos que no ha comprendido la bondad de la medida.

El recurso al consentimiento parece indicar más bien otro aspecto: no se trata tanto de la existencia efectiva del mismo sino más bien de un "consentimiento hipotético" (Dworkin 1983, 102), de una hipótesis de racionalidad o de normalidad. Podría pensarse que la medida paternalista está justificada si "toda persona racional podría estar de acuerdo con esta medida" (Gerd/Culver 1979, 201).

Pero si esto es lo que se quiere decir con "consentimiento futuro e hipotético", lo que en verdad se dice es que quien rechaza la medida paternalista lo hace porque en ese momento no está en condiciones de comprender el alcance de la misma. Un concepto al que podría recurrirse para aclarar esta situación es el de "competencia".

En una primera aproximación, puede sostenerse que "competencia" indica la capacidad de una persona para hacer frente racionalmente o con un alta probabilidad de éxito a los desafíos o problemas con los que se enfrenta. Como existen distintos ámbitos de desafíos o problemas, puede también decirse que la competencia de una persona es siempre relativa al contexto de que se trata. Pedro puede ser competente para interpretar un contrato de compra-venta (Pedro es abogado), pero incompetente para resolver un problema de astrofísica. Pero la competencia o incompetencia puede ser relativa también dentro de un mismo ámbito con relación a diferentes personas. Juan, quien también es abogado, por ser más inteligente que Pedro, puede estar en condiciones de solucionar más rápidamente un problema de interpretación de un contrato. Sin embargo, la mayor o menor rapidez en encontrar la solución es irrelevante para la corrección de la misma. Pero podríamos decir que a pesar de que Pedro y Juan son igualmente competentes, Juan es más competente que Pedro. La aparente contradicción de esta frase indica

que aquí estamos utilizando dos conceptos de competencia. Siguiendo una sugerencia de Daniel Wikler (1983, 85 s.), llamaré a la competencia que es común a Pedro y a Juan "competencia básica" o "Cb" y la diferencia de competencia que existe entre Juan y Pedro "competencia relativa" o "Cr".

En la vida de sociedad, el cumplimiento de las disposiciones jurídicas presupone que los ciudadanos poseen "Cb", por lo menos para aquellas disposiciones que se refieren a cuestiones de la vida cotidiana (celebración de contratos simples, comprensión de las disposiciones del Código Penal). Y en los casos en los que se requiere una mayor competencia, es decir, una "Cr", el propio sistema así lo establece (por ejemplo, las disposiciones que exigen la presencia de un abogado para actuar en juicio).

La falta de "Cb" diré que es condición necesaria aunque no suficiente para la justificación de medidas paternalistas. Pienso que es plausible decir que alguien carece de "Cb" por lo menos en los siguientes casos:

a) cuando ignora elementos relevantes de la situación en la que tiene que actuar (tal es el caso de quien desconoce los efectos de ciertos medicamentos o drogas o de quien se dispone a cruzar un puente y no sabe que está roto, para usar el ejemplo de Mill);

b) cuando su fuerza de voluntad es tan reducida o está tan afectada que no puede llevar a cabo sus propias decisiones (es el caso de Ulises, el de los alcohólicos y drogadicto que menciona el art. 114 del Código Civil alemán, o el de la flaqueza del que hablaba Hume);

c) cuando sus facultades mentales están temporaria o permanentemente reducidas (a estos casos refieren las disposiciones jurídicas que prohíben los duelos, o las relaciones con la curatela de los débiles mentales);

d) cuando actúa bajo compulsión (por ejemplo, bajo hipnosis o bajo amenazas);

e) cuando alguien que acepta la importancia de un determinado bien y no desea ponerlo en peligro, se niega a utilizar los medios necesarios para salvaguardarlo, pudiendo disponer fácilmente de ellos. La incoherencia que resulta de querer X, saber que Y es condición necesaria para lograr X, disponer de Y, no tener nada que objetar contra Y y no utilizarlo, es un síntoma claro de irracionalidad (Dworkin 1983, 30). Ello permite incluir a la persona en cuestión en la categoría de quienes carecen de una competencia básica (es el caso de la obligación de los cinturones de seguridad en los automóviles y de los cascos de las motocicletas).

En todos estos casos, quien presenta una carencia de "Cb", es decir es incompetencia básica ("Ib") tiene un déficit con respecto a la generalidad de sus congéneres y en este sentido puede decirse que se encuentra en una situación de desigualdad negativa. Que esta "Ib" puede ser permanente o temporaria, sectorial o total, se infiere de los casos aquí mencionados.

Es obvio que la "Ib" puede ser atribuida con mayor o menor arbitrariedad y calificar de "Ib" a un individuo o a todo un pueblo como cuando, por ejemplo, se le atribuye incapacidad para el manejo de las instituciones democráticas. Por ello si lo que nos interesa es referirnos a la "Ib" como condición necesaria para la justificación del paternalismo, convendrá exigir que esta incapacidad básica tenga un fundamento objetivo. En este sentido, parece acertado recurrir como criterio para la atribución o rechazo de una competencia básica a relaciones causales seguras (tal es el caso, por ejemplo, de los efectos de las drogas o del alcohol o de la hipnosis o aquellas situaciones que Dworkin (1983, 30) llama "cognitive delusions" (cuando alguien cree que si salta por la ventana habrá de flotar en el aire) o a criterios de incoherencia lógica como en el caso (e).

El limitar los casos de paternalismo justificable a los "Ib" y no extenderlos a los "Ir" es importante para evitar caer en una sociedad regida sólo por los más talentosos o informados de sus miembros. El paternalismo justificable no tiene por ello nada que ver con un Estado platónico gobernado por filósofos.

Que la existencia de una "Ib" elimina la objeción contra el paternalismo planteada por los propios liberales es algo que Mill parece también advertirlo cuando hablaba en el pasaje citada al comienzo de "cualquier miembro de una sociedad civilizada". La inclusión del calificativo "civilizada" indica por otra parte, que la "Cb" es también en cierto modo relativa. La competencia básica que se exige en una "sociedad civilizada" o "moderna" puede ser muy diferente a la de una "sociedad primitiva". Y es probable que a medida que aumenta la complejidad de una sociedad, aumente también el nivel de la "Cb" y consecuentemente el número de "incompetentes básicos" (basta pensar en la incompetencia del ciudadano común para llenar un formulario de impuestos). En esto reside el peligro que muchos ven en una sociedad altamente tecnificada. Pero esto no altera la relevancia de la "Ib" como condición necesaria para la imposición de medidas paternalistas justificables.

Desde luego, la verificación de que alguien es "Ib" no basta para justificar la intervención paternalista. Podrá muy bien

sostenerse como el juez Brandeis de la Suprema Corte de los Estados Unidos que "El derecho que más aprecia toda persona civilizada es el derecho a que la dejen tranquila" o afirmar que cada cual tiene que hacer su vida con las competencias y capacidades que les son propias y que lo más que puedo hacer cuando me encuentro con un "Ib" es compadecerme verbalmente de su destino y dejar que se las arregle por su cuenta. El paternalismo justificable requiere, además, un interés benevolente (Murphy 1974, 465) en el "Ib" con miras a superar los inconvenientes que trae aparejada la incompetencia básica para el propio incompetente, es decir, procurar que no se dañe a sí mismo. Si este interés benevolente no está presente, entonces o bien se interviene sólo en los casos en los que es aplicable el principio de daño a terceros o se instrumentaliza al "Ib".

Es obvio que la aplicación de medidas paternalistas supone una relación de superioridad en muchos casos y, en este sentido, de desigualdad. Ello se debe a la definición misma de incompetencia. Pero el propósito de la medida paternalista justificable es justamente la superación de la desigualdad. Porque ello es así, puede Rawls afirmar que en la posición originaria, las personas:

"desearán asegurarse en contra de la posibilidad de que sus facultades estén subdesarrolladas y no puedan promocionar racionalmente sus intereses, como en el caso de los niños; o que por alguna desgracia o accidente sean incapaces de tomar decisiones para su propio bien como en el caso de quienes están severamente dañados o mentalmente perturbados. Es racional para ellas protegerse en contra de sus inclinaciones irracionales... aceptando ciertas disposiciones destinadas a evitar las consecuencias desafortunadas de su comportamiento imprudente. Para estos casos, las partes adoptan principios que estipulan cuando otros están autorizados para actuar en su nombre o para dejar de lado sus deseos actuales si es necesario..." (1971, 248 s.)

Precisamente porque el paternalismo justificable apunta a la superación de una desigualdad resultado de una incompetencia básica, podía decir Rousseau (1964/III, 182) que la autoridad paternal "toma más en cuenta la ventaja del que obedece que la utilidad del que ordena". Fotion (1979) parece haber recogido esta

idea con su sugerencia de la "implicación completa" aplicada al modelo paternalista, es decir, que quien actúa paternalistamente (sea que se trate de un individuo, de una institución o del Estado) tiene que hacerlo no sólo por ser más sabio o estar mejor informado sino guiado por el interés de la persona a quien se dirige su tratamiento paternalista (1979, 197).

Las dos condiciones mencionadas son necesarias y su conjunción las transforma en suficientes. El razonamiento justificante de una medida paternalista tiene pues que partir de dos premisas, una de tipo empírico (la verificación de una incompetencia básica) y otra de tipo ético normativo (el déficit provocado por una incompetencia básica debe ser superado, justamente en aras de la autonomía y la igualdad que quienes sostienen la vigencia exclusiva del principio de daño consideran que son puestas en peligro por el paternalismo jurídico).

Si se admite esto, habrá que concluir que no está éticamente justificable interferir en los siguientes casos:

a) cuando alguien con competencia básica quiere dañarse y hasta privarse de la vida para castigarse a sí mismo o porque considera que la vida carece ya de sentido y la muerte es una liberación. Es el caso de quienes toman conciencia de su propia culpa y se convierten en jueces de ellos mismos como en los ejemplos de Edipo, Judas o Rascolnicov. La segunda alternativa es el caso de Werther o de Séneca cuando decía: "En contra de todas las ofensas de la vida tengo siempre el refugio de la muerte";

b) cuando alguien que posee competencia básica prefiere correr el riesgo de un daño seguro o altamente probable en aras de su propio placer o felicidad:

"Sin cuidado me tiene el más allá. De esta tierra es de donde manan mis goces y este sol el que alumbra mis dolores; luego que yo los deje a ambos, que pase lo que pasar quiera y pueda... Si logras lisonjearme, trapacero, con la idea de que podré yo alguna vez estar contento de mí mismo, si con el deleite puedes engañarme, sea ese para mí el último día de mi vida... Luego podrás cargarme de cadenas y yo me iré gustoso a pique."

"Todos estamos cerca de la muerte. Lo único que sucede es que nosotros estamos un poco más cerca de ella porque sobre nosotros pende la espada de

Damocles. A veces hay que correr riesgos en la vida; en caso contrario ella no valdría nada. Piense en el caso de los alpinistas. Me parece estupendo lo que hacen. Y, por otra parte, ¿qué significa riesgo? Todas las vías conducen a la muerte."

La primera frase la dice el Dr. Fausto en la escena III del primer acto de la obra de Goethe; la segunda, Alain Prost, campeón de Fórmula 1 en una entrevista con el semanario *Der Spiegel* del 25 de agosto de 1986.

c) cuando alguien con competencia básica arriesga su vida en aras de los demás. En esta categoría pueden ser incluidos quienes sustentan el ideal del héroe.

En los casos de un "Cb" que desea poner fin a su vida o correr riesgos extraordinarios, el paternalismo jurídico no es justificable de acuerdo con la fórmula aquí propuesta. Lo único que aquí cabe es, si se considera oportuno, utilizar el consejo o el llamado a la reflexión. Sólo si se acepta una concepción metafísico-religiosa del valor de la vida, como la que sostenía, por ejemplo Locke, o William Blackstone cuando afirmaba que "el mero acto del suicidio es prueba evidente de locura" (con lo que por supuesto se coloca al suicida en la categoría de los "Ib") (cfr. Bom-Cooper y Drewry 1976, 203) es posible justificar la prohibición del suicidio o de las actividades que ponen en grave peligro la vida.

El concepto de incompetencia básica fija un límite que algunos podrán considerar demasiado bajo. Sin embargo, me parece que es aconsejable mantenerse en esta línea de mínima y que los casos situados por encima de ella se encuentran en una zona de penumbra en la cual es muy difícil proponer criterios de aplicación universal. Basta pensar en el caso de una posible prohibición general de fumar. El fumador podría ser asimilado al caso (e) de las incompetencias básicas pero también el caso (b) de quienes prefieren correr un riesgo más o menos seguro de reducir sus posibilidades de vida en aras del placer de fumar. Personalmente me inclino por esta segunda posibilidad. El argumento del peso de la tradición sugerido por Glover (1977, 180) o el de Donald H. Regan (1983, 120) en el sentido de que el montañismo "es una actividad intrínsecamente más valiosa que fumar" me parecen aventurados y me hacen pensar que tanto Glover como Regan no son fumadores. Otra es la cuestión de saber si el Estado puede desalentar ciertas actividades consideradas como riesgosas (tal es el caso de la prohibición de la

propaganda de cigarrillos o la negativa de las compañías de seguros a celebrar contratos de seguros de vida con montañistas o con corredores de Fórmula 1). Y por supuesto que tampoco es justificable intervenir en el comportamiento de los "Ib" cuando ello no se hace con intención de superar el déficit de una incompetencia básica sino justamente para reforzar una desigualdad. Nada más fácil y más reprochable moralmente que la instrumentalización de los "Ib".

La aceptación de estas dos condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para la justificación ética del paternalismo jurídico permite interpretarlo no sólo como éticamente permitido sino que también es posible afirmar que está éticamente ordenado como un medio eficaz para la reducción de las desigualdades. Es en este sentido un complemento necesario del principio de daño a terceros susceptible de ser interpretado como una obligación ética positiva.

Es claro que las disposiciones jurídicas se refieren a grupos de personas y tienen en este sentido un carácter general. La inclusión de una determinada persona en una clase de "Ib" es un problema con el que los juristas están bien familiarizados. Pero de aquí no puede inferirse que sobre la base del principio del paternalismo jurídico no es posible prohibir u ordenar "tipos generales de conducta" como sostiene John D. Hodson (1983, 49).

En esta exposición he recurrido continuamente al concepto de daño. Alguien podría sugerir que este concepto no ha sido aquí definido y que por lo tanto lo aquí dicho es insuficiente para tratar el problema del paternalismo. A esta posible objeción quiero referirme con unas breves consideraciones finales. El concepto de "daño" es un concepto con carga moral que presupone la determinación previa de lo que debe ser considerado como valioso y digno de protección. Todo sistema jurídico es en este sentido expresión de la moral positiva o "mores" de quienes adoptan frente a él lo que Hart ha llamado "punto de vista interno". En este nivel conviene situar el problema de la legitimación de un sistema jurídico-político. Si se admite que el concepto de daño es un concepto moral que es recogido por el orden jurídico vigente, la tesis del "moral disestablishment" es falsa.

Es claro que la lista de bienes dignos de ser protegidos varía según las sociedades y los tiempos históricos. Con la lista de los bienes varía también la lista de los daños. En este sentido se puede hablar de medidas paternalistas permitidas u ordenadas en el sistema jurídico S y prohibidas en S'. Pero en ambos casos,

dentro del marco de cada sistema jurídico, el concepto de daño que se utiliza cuando se habla de daños a terceros y de daños que la propia persona puede causarse es el mismo. No es que el daño a terceros sea más importante que el que uno puede causarse a sí mismo.

Si se admite, como creo que es correcto, que el punto de vista interno es condición necesaria aunque no suficiente de la existencia de un ordenamiento jurídico positivo y que aquél es expresión de la *mores* de los grupos políticamente significativos, no hay duda que el ordenamiento jurídico cumple, en este sentido, una función moralizante y si un refleja necesariamente el consenso moral de la población, al menos trata de generarlo (MacCormick 1982, 34). Admitir esto significa adoptar una posición menos radical que la de Lord Devlin cuando decía que una sociedad no es un pueblo sino una comunidad de ideas, sin caer necesariamente en la identificación de crimen y pecado como temían los autores del Wolfenden Report. Sólo si se acepta la tesis extrema de la coparticipación unánime de una moral positiva puede concluirse que su violación, aun en la esfera privada, es una especie de traición a la sociedad, como afirmaba Devlin. Pero también es verdad, cosa que no está tan clara en las críticas de Hart a Devlin (1963), que una alteración de la moral positiva de los grupos dominantes implica un cambio en el punto de vista interno y en este sentido puede significar una alteración del sistema político-jurídico.

Muy distinta es la relación que existe entre un sistema jurídico positivo y la moral crítica o ética. Cuando un sistema jurídico positivo responde a las exigencias de la moral crítica puede decirse que posee legitimidad. A diferencia de la legitimación, la legitimidad no es condición necesaria para la existencia de un sistema jurídico positivo, como parecen sostenerlo los partidarios de una versión extrema del moralismo jurídico.

Los argumentos que he procurado presentar apuntan a una justificación ética de algunas formas de paternalismo jurídico. Por ello la referencia al respecto de la autonomía de la persona y al principio de igualdad. Sólo cuando la medida en cuestión, aplicada a un "Ib", promueve o defiende su autonomía o aspira a la superación de un déficit de igualdad puede hablarse de paternalismo éticamente justificado. Es obvio en este sentido que formas de paternalismo jurídico practicadas en el pasado o en la actualidad no son éticamente justificables por más que puedan ser justificables desde el punto de vista de la moral positiva de los

grupos dominantes. Estos casos ilustran una vez más la diferencia entre legitimación y legitimidad de un sistema jurídico-político, que no he de entrar a analizar aquí (para una exposición de este problema cfr. Garzón Valdés 1987).

Por supuesto que alguien podría poner en duda la posibilidad de una fundamentación racional de la ética o recoger la sugerencia de Borges en el sentido de que la ética es "una ilusión de los hombres" y concluir que existen tantos paternalismos éticamente justificables como morales positivas. Pienso que esto es falso pero la demostración de su falsedad superaría los límites que aquí se había impuesto.

Universidad de Mainz (R. F. Alemana)

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles (1985): *Ética Nicomachea*, Madrid.
- Blom-Cooper, Louis y Gavin Drewry (1976): *Law and Morality*, Londres.
- Brock, Dan (1983): "Paternalism and Promoting the Good" en Rolf Sartorius, *Paternalism*, University of Minnesota Press.
- Fotion, N. (1979): "Paternalism" en *Ethics*, vol. 89, n. 2, 191-198.
- Dworkin, Gerald (1983¹): "Paternalism" en Rolf Sartorius (comp.).
- Dworkin, Gerald (1983²): "Paternalism: Some Second Thoughts" en Rolf Sartorius (comp.), *Paternalism*, University of Minnesota Press.
- Fainberg, Joel (1983): "Legal Paternalism" en Rolf Sartorius (comp.), *Paternalism*, University of Minnesota Press.
- Garzón Valdés, Ernesto (1987): El concepto de estabilidad de los sistemas políticos, Madrid.
- Gerd, Bernard y Charles M. Culver (1979): "The Justification of Paternalism" en *Ethics*, vol. 89, n. 2, 199-210.
- Glover, Jonathan (1977): *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth.
- Hart, H. L. A. (1963): *Law, Liberty and Morality*, Stanford University Press.
- Hobson, Peter (1984): "Another Look at Paternalism" en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 1, n. 2, 293-305.
- Hodson, John D. (1983): *The Ethics of Legal Coercion*, Dordrecht.
- Hume, David (1956): *A Treatise of Human Nature*, 2 vols. Londres.

- Husak, Douglas N. (1981): "Paternalism and Autonomy" en *Philosophy and Public Affairs*, 1981, vol. 10, n. 1, 27-46.
- Lyons, David (1984): *Ethics and the rule of Law*, Cambridge.
- MacCormick, Neil (1982): "Against moral disestablishment!" en del mismo autor *Legal Right and Social Democracy*, Oxford.
- Mill, John Stuart (1978): *On Liberty*, Glasgow.
- Murphy, Jeffrie G. (1974): "Incompetence and Paternalism" en *ARSP*, LX, n. 4, 465-486.
- Nino, Carlos S. (1984): *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Oxford.
- Regan, Donald H. (1983): "Paternalism, Freedom, Identity, and Commitment" en Rolf Sartorius (comp.), *Paternalism*, University of Minnesota Press.
- Rousseau, J. J. (1964): *Oeuvres complètes*, 4 vols., París.
- Tur, Richard (1985): "Paternalism and the Criminal Law" en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 2, n. 2, 173-190.
- Daniel Wikler (1983): "Paternalism and the Mildly Retarded" en Rolf Sartorius, *Paternalism*, University of Minnesota Press.

ABSTRACT

After reviewing the main arguments that are usually put forward against juridical paternalism, other kinds of paternalisms, which could be ethically justified, are proposed. Paternalistic measures could be justified on two premises: an empirical premise (the verification of a basic incapacity) and an ethical normative premise (the deficit provoked by the basic incompetence should be overcome in benefit of the autonomy and equality of the person for whom the paternalistic measure is taken). Juridical paternalism is therefore not only ethically allowed; furthermore, it is possible to say that it is ethically prescribed as an effective mean for the reduction of inequalities.

LA DIFERENCIA ENTRE SOCIEDAD Y ESTADO COMO RASGO ESENCIAL DE LA MODERNIDAD.

Reconsideración de la Filosofía de Hegel a la luz de la publicación de sus Lecciones sobre Filosofía del Derecho

Miguel Giusti

A Georg Zenkert

La relación categorial entre "sociedad civil" y "Estado", tal como aparece formulada en la Filosofía del Derecho, es la expresión conceptual y sistemática última del problema central de la filosofía práctica de Hegel¹. Este problema fue abordado polémicamente, en sus escritos anteriores, a través de la crítica de la positividad de la religión, a través de la vinculación de la Ilustración a la filosofía de la reflexión y, más en general, a través del cuestionamiento radical del rol de la subjetividad moderna. El establecimiento de esta relación entre "sociedad civil" y "Estado" constituye una respuesta compleja y diferenciada a la cuestión del extrañamiento entre individuo y mundo, entre singularidad y universalidad, entre acción y razón —una respuesta que pretende dar cuenta de los presupuestos históricos del principio de la subjetividad propio del mundo moderno y que aspira, así, a superar las deficiencias teóricas que caracterizan a la filosofía práctica moderna en su conjunto.

El hecho mismo de que se trate aquí de una "relación" entre dos esferas separadas la una de la otra debe considerarse ya como una contribución teórica genuina, pues ella evita un doble error frecuente en la filosofía política anterior, a saber: sacrificar la autonomía de la acción social en función de la fundamentación puramente política del Estado (como por ejemplo en el caso de Hobbes), o bien explicar el rol de las instituciones políticas a través de los mecanismos internos de coordinación de intereses sociales meramente privados (como por ejemplo en el caso de Locke). La insistencia de Hegel en una

¹ Las reflexiones aquí propuestas se basan en una investigación más amplia del autor sobre la posición crítica de Hegel frente a la filosofía práctica de la Modernidad: Miguel Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg 1987.

estrategia de mediación que no anule sino preserve la diferencia, encierra la necesidad de reconocer la libertad subjetiva, aun cuando ésta sólo sea caracterizada plenamente dentro de un universo de instituciones. "El principio de los estados modernos" —afirma Hegel— "tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así a ésta en aquel principio mismo."²

A consecuencia de la crítica temprana y de la adopción del concepto de "sociedad civil" por parte de Marx (aunque sin conservar el sentido de la diferenciación hegeliana), a consecuencia igualmente del proceso paulatino de independización de la ciencia económica, el derecho y la ética a lo largo del s. XIX, pero también debido a la interpolación de argumentos incoherentes o históricamente condicionados por parte de Hegel, la diferencia mencionada entre sociedad y Estado sufrió un tal descrédito que su fundamentación sistemática desapareció casi por completo del horizonte de la

² *Principios de la Filosofía del Derecho*, § 260. Citaré aquí la traducción de Juan Luis Verma, Buenos Aires 1975. La cita se halla p. 291. En lo sucesivo, esta obra (publicada por Hegel en 1821) será citada bajo las siglas "FD", indicándose el número del párrafo respectivo y añadiendo entre paréntesis la paginación de la traducción de J. L. Verma. Gracias a la obra editorial de Karl-Heinz Ilting, del Archivo de Hegel en Bochum y de otros especialistas, se han venido descubriendo y publicando en los últimos años los cuadernos de apuntes de clase (redactados por los alumnos) de las siete Lecciones sobre Filosofía del Derecho dictadas por Hegel entre 1817/18 y 1831. Dichos cuadernos son bastante confiables pues son, en la mayoría de los casos, reproducción literal de las clases que Hegel dictaba; poseen además un gran valor documental respecto de la evolución de la filosofía práctica de Hegel. Dichas Lecciones se citarán de acuerdo a las siguientes ediciones: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, edición y comentario en seis tomos (sólo cuatro publicados) de K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Canstatt 1973ss; G.F.W. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann* (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), edición, introducción y comentario de K.-H. Ilting, Stuttgart 1983; G.F.W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de Dieter Henrich, Frankfurt del Meno 1983. De acuerdo a una convención que se va difundiendo entre los especialistas, las Lecciones se citarán aquí de la siguiente forma (el nombre indicado después de la fecha es, en caso de conocerse, el del alumno que redactó la Lección):

FD I	: 1817/18 (Wannenmann)	(paginación según Ilting 1983)
FD II	: 1818/19 (Homeyer)	(paginación según Ilting 1983)
FD III	: 1819/20	(paginación según Henrich 1983)
FD IV	: 1821/22	(Lección aún no publicada)
FD V	: 1822/23 (Hotho)	(paginación según Ilting 1973, t.3)
FD VI	: 1824/25 (Griesheim)	(paginación según Ilting 1973, t.4)
FD VII	: 1831 (Straus)	(paginación según Ilting 1973, t.4)

discusión. El cuestionamiento superficial de las influencias o las referencias históricas de la Filosofía del Derecho —cuando no la condena estereotipada de la obra como ensalzamiento del Estado prusiano— impidieron un análisis más serio de la concepción hegeliana de la filosofía práctica y de su visión crítica del mundo moderno. Sólo a raíz de los trabajos de Joachim Ritter —cuya tendencia, sin embargo, debido a la polémica precedente, es a acentuar el extremo opuesto³—, la investigación sobre la obra de Hegel recibió un nuevo impulso, que ha llegado a traducirse en la publicación de un gran número de trabajos particulares y de nuevas ediciones.

Gracias a este amplio espectro de investigaciones, hoy en día es posible tener una idea más clara de la originalidad y la coherencia sistemática de la filosofía política de Hegel, así como del trasfondo histórico en el que se ubica su idea del Estado. En tal contexto, la problemática relativa a la relación entre "sociedad civil" y "Estado" representa una vía de acceso particularmente fecunda para comprender el significado y los límites de la solución propuesta por Hegel. Comenzaremos (1.) con un breve análisis de la estructura de la sección Eticidad de la filosofía del Derecho para situar allí el tema que nos ocupa. Analizaremos enseguida (2.) la ambivalencia de la "superación" (Aufhebung) de la "sociedad civil" en el "Estado", recurriendo a la caracterización lógica que hace Hegel de ambas esferas. Dicha ambivalencia se halla en la base de (3.) la idea de "constitución" (Verfassung); veremos que Hegel elabora dicha idea guiado por un interés histórico-sistemático en diálogo con la obra de Montesquieu. Estas consideraciones nos permitirán abordar más en detalle (4.) la concepción de la monarquía constitucional, respecto de la cual será preciso tener en cuenta la polémica de la época (principalmente en Francia) sobre la forma correcta de interpretar y estructurar la constitución en el período post-revolucionario. Hemos de constatar que en la argumentación hegeliana se entremezclan criterios estrictamente sistemáticos y criterios políticos, y que el recto enjuiciamiento de

³ K.-H. Ilting llega incluso a afirmar, en esta dirección, que la famosa tesis de Ritter —que considera la filosofía de Hegel como una "filosofía de la revolución"— es un "grotesco malentendido" (FD I, p. 342, nota 293). Un tal juicio puede admitirse, por cierto, sólo si se extrae la tesis en cuestión del contexto en que se halla inscripta y si se lee en ella meramente el peligro de acentuación del extremo opuesto. Por lo demás, otro tanto podría decirse respecto de la afirmación, extraída también de su contexto, según la cual Hegel habría modificado su *Filosofía del Derecho* "por temor a la censura" —afirmación que, como es sabido, constituye la hoy igualmente famosa tesis de Ilting.

su obra debe partir de una más clara diferenciación entre ambos. Finalmente (5.) nos ocuparemos del rol de la "corporación" en la constitución hegeliana, pues sobre esta institución reposa el intento de mediación entre sociedad y Estado. Discutiendo este concepto, es posible poner de manifiesto la relevancia y la validez de la pregunta planteada por Hegel, más allá de las ostensibles limitaciones de su respuesta.

1. Sentido de estructura de la Eticidad

La idea de la Eticidad constituye la genuina respuesta de Hegel al problema moderno de la escisión entre subjetividad y mundo. A través de las diferentes versiones, reformulaciones y reordenamientos de su obra, mantiene Hegel siempre un mismo planteamiento teórico dirigido a establecer un nexo inmanente entre la comprensión crítica de las razones del proceso de extrañamiento y los medios de su superación sistemática. En la estructura lógica de la Filosofía del Derecho, esta relación entre crítica y sistematicidad adquiere una relevancia especial: en virtud del análisis de las figuras y del concepto de la voluntad, la Eticidad aparece al final del desarrollo como el mundo objetivo de instituciones humanas animado por la subjetividad misma.

No obstante, de acuerdo al método de desarrollo de la obra, las diferentes figuras de la voluntad —a las que se concede un "derecho" relativo— no deben desaparecer, sino más bien reaparecer en este último nivel categorial, en el marco de relaciones más complejas. Esto puede mostrarse con respecto a todas las figuras de la voluntad, por ejemplo con respecto al "derecho abstracto" y a la "doctrina de la felicidad": la caracterización totalmente abstracta del hombre como "persona" o el establecimiento (y satisfacción) de fines subjetivos son ambos tanto una presuposición como un componente esencial de la "sociedad civil"; es más, esta última, en cuanto realidad histórica, confiere vigencia al entrelazamiento concreto de aquellos principios. Gracias a esta relación de las partes de la obra entre sí, la última figura puede ser definida también mediante la reformulación de conceptos anteriores, en cuanto éstos han adquirido una determinación más rica. Así, la Eticidad es el "bien viviente", cuya realidad es obtenida mediante la "acción" de la subjetividad; ella constituye "el

concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia"⁴.

Vista desde la perspectiva de la tradición filosófica, la idea de la Eticidad establece un nexo entre la concepción aristotélica de la estructura de la acción y el proyecto de fundamentación racional de la subjetividad moderna. Ella no designa pues únicamente la identificación inmediata del individuo con las formas de vida institucionalizadas de su propio pueblo —no representa sólo la "confianza" frente a las "costumbres"—, sino incluye simultáneamente el momento del "saber" y de la "racionalidad" del sujeto y de la sustancia. Por esta razón aborda Hegel el problema a partir del análisis del concepto de voluntad: de esta manera puede considerar la autonomía y la autoreferencialidad de la razón como principio de la Eticidad, mas sólo en la medida en que interpreta la voluntad bajo el modelo de una estructura reflexiva de la acción. Al mundo ético puede atribuírsele "racionalidad" en cuanto éste representa no sólo la organización subyacente de instituciones sociales y políticas, sino además la realización de la autonomía y la autoidentidad de la razón. El primer aspecto —la racionalidad como forma de vida institucionalizada— se debe, en palabras de Hegel, a que la figura de la Eticidad posee una complejidad interna y coherente de relaciones: "El hecho de que lo ético sea el sistema de estas determinaciones de la idea constituye su racionalidad"⁵. Aquí se hace referencia a la conexión inmanente entre las "leyes e instituciones" concretas de esta figura de la voluntad y a la necesidad de su estratificación y sus relaciones mutuas en el marco de la reconstrucción conceptual. El segundo aspecto —la racionalidad como autorealización consciente— nos ofrece más bien la clave de la relación entre las diferentes partes de esta figura; dicho aspecto permite, en efecto, considerar al "Estado" como instancia "superadora" (aufhebende) de la "sociedad civil" en la medida en que sólo aquél satisface la exigencia de universalidad y autoidentidad de la razón. El "Estado" es —escribe Hegel— "lo racional en y por sí"; ello significa —nos explica— que es "según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por

4 FD § 142 (p. 195).

5 FD § 145 (p. 196).

lo tanto un actuar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir, universales"⁶.

La división de la Eticidad, en familia, sociedad civil y Estado se remonta a una vieja tradición de la filosofía práctica, pero implica además una reinterpretación de los conceptos tradicionales. Esto puede verificarse no sólo respecto de la relación entre "sociedad civil" y "Estado", sino también respecto de la desvalorización política de la familia en la sociedad moderna.

Pese a que la relación establecida por Aristóteles entre status oeconomicus-status civilis fue reemplazada por la distinción moderna entre status-naturalis-status civilis, su concepción del oikos siguió ejerciendo una influencia latente en la tradición; al igual que en Aristóteles, también entre los modernos el rol del individuo en el oikos (de acuerdo a la estructura estamentaria de la sociedad) servía de legitimación de su participación política en la civitas. El mismo Kant, que refiere inequívocamente la igualdad de los hombres al carácter universal de la razón, hace depender el derecho de ciudadanía del status de "independencia civil" (bürgerliche Selbstständigkeit) e interpreta éste último, siguiendo el modelo de la tradición, como el poder de disposición económica del "señor de la casa" (Hausherr)⁷. Incluso Locke, que comienza su Primer Tratado con una refutación principista de la esclavitud⁸ y que parte, en su concepción del Estado, de la existencia de individuos atomizados que defienden su propiedad privada, trata la familia como una forma de sociedad ("conjugal society") que comprende las relaciones entre hombre y mujer (en igualdad de derechos) y las relaciones entre el señor y sus

6 FD § 258 Obs. (p. 284).

7 Cf. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* § 46, A 165 ss, así como § 30, A 114ss sobre el "derecho de la sociedad doméstica" (das Recht der häuslichen Gesellschaft) y el "derecho del señor de la casa" (das Hausherren-Recht); cf. igualmente *Über den Gemeinspruch...* A 244ss. Ya Fichte se distancia explícitamente de esta concepción estamentaria en la medida en que interpreta la "casa" como una suerte de prolongación de la propiedad privada: "Debe haber... un sucedáneo del cuerpo, mediante el cual se designe absolutamente como mi propiedad todo aquello que le esté vinculado, por el simple hecho de estarle vinculado. Algo así es lo que llamamos nosotros la casa (la casa como caja —Gehäuse— en el sentido más amplio del término: la habitación que alguien alquila, el baúl de la criada, la maleta que se deja en el correo, etc.)". *Grundlage des Naturrechts* (1796), en: J. G. Fichte, *Werke*, editadas por I. H. Fichte, Berlín 1845-46 (repr. fot. 1971), t. III, p. 242.

8 *Of Government* (First Treatise), en: *The Works of John Locke*, edición nueva y corregida en diez volúmenes, Londres 1823 (reed. Aalen 1963), t. V, pp. 207-485.

siervos o esclavos⁹. Los últimos restos de la concepción tradicional de la "sociedad doméstica" desaparecen ya en el modelo filosófico de sociedad de los revolucionarios franceses, modelo que contiene una crítica demoledora de los privilegios de los estamentos y las corporaciones. Así pues, si bien Hegel trata de recuperar la concepción aristotélica de la comunidad política, al mismo tiempo se distancia de la antigua representación de la "casa", en la medida en que desplaza la tarea de la satisfacción de las necesidades económicas al ámbito de la sociedad. También en este caso trata Hegel de hacer justicia al desarrollo histórico, es decir, extrae las consecuencias de la difusión del principio de la subjetividad racional. Su concepto de familia no es pues primeramente de tipo económico, sino de tipo sentimental; es un concepto ligado a relaciones y sentimientos privados, emparentado en tal sentido con la idea de familia de los primeros románticos¹⁰. Su intención no es, sin embargo, eximir a la familia de los nexos jurídicos de la sociedad, sino más bien darle una fundamentación teórica no contractual. Evita, por eso, llamarla "sociedad" y la considera como la primera forma de relación "ética". En el contexto de la Filosofía del Derecho, este planteamiento es interesante, porque nos hace ver, por un lado, una asociación institucional. En todo caso, no son familias, sino individuos, quienes entran en relación unos con otros en la "sociedad civil". Es decir, el reconocimiento del carácter jurídico de la familia en cuanto institución es simultáneo a la descalificación de su rol constitutivo del cuerpo social.

Al fijar semánticamente la expresión "sociedad civil", Hegel no se propone sólo reconocer la independencia de esta esfera, sino pretende al mismo tiempo poner de manifiesto su deficiente naturaleza. Esta deficiencia se expresa fundamentalmente en la forma de concebir, desde el punto de vista lógico, la diferencia entre sociedad y Estado, así como en la forma de definir la "superación" (Aufhebung) de la primera en el segundo. Pasaremos por eso a recapitular las determinaciones lógicas que caracteizan esta diferenciación, antes de preguntarnos si la

9 *Of Civil Government* (Second Treatise), ib., t. V, cap. VI (p. 367ss) y cap. VII (p. 383ss). La reintroducción de la esclavitud en la sociedad doméstica se explica, en Locke, por su interpretación de la "guerra justa".

10 Cf. O. Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen 1956, p. 444. Sobre el concepto de familia en Hegel cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Berlín y München 1920, t. 2, p. 114ss.

integración de ambas esferas —a la que se aspira en el Estado— es o no convincente.

2. Ambivalencia de la "superación" (Aufhebung) de la "sociedad civil en el "Estado"

El interés de Hegel en preservar la diferencia entre "sociedad civil" y "Estado" se pone de manifiesto, en la construcción lógica de su Filosofía del Derecho, en el hecho de que el "Estado", en cuanto última figura de la Eticidad, si bien "supera" a la "sociedad civil", no por ello deja de mantenerse "en relación" con ella. La relación dialéctica de "superación" no debe entenderse, en efecto, sólo en un sentido progresivo —es decir, como mera sustitución de lo precedente—, sino debe considerarse al mismo tiempo como instauración de una nueva (y diversamente determinada) relación entre ambos polos¹¹. Desde la primera perspectiva de la "superación" lineal, la "sociedad civil" es caracterizada como estadio de la "reflexión" o de la "diferencia"¹². Todas las determinaciones lógicas que se emplean en este contexto tienen por finalidad interpretar esta figura como propia de la lógica de la esencia: ella es —leemos— el "aparecer de la universalidad"¹³ o de la "racionalidad"¹⁴, un "Estado del entendimiento"¹⁵, el "mundo fenoménico de lo ético"¹⁶. Mediante estas determinaciones, Hegel quiere dar cuenta, de modo sistemático, de la relación existente, en la sociedad económica moderna, entre los fines privados egoístas y la satisfacción de las necesidades del conjunto. Esta relación entre particularidad y universalidad no es en modo alguno "querida" (gewollt) o "sabida" (gewusst), sino resulta más bien del entrelazamiento de las necesidades con la división del trabajo. Se puede hablar en sentido estricto de "aparecer" (como figura propia de la lógica de la esencia) porque la universalidad

11 Véase a este respecto: K. Hartmann, *Ideen zu einem neuen systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en: *Perspektiven der Philosophie (Neues Jahrbuch)*, t. 2 (1976), pp. 167-200; y *Linearität und Koordination in Hegels Rechtsphilosophie*, en: D. Henrich, R.-P. Horstmann (Editores), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, pp. 305-316.

12 FD § 181 (p. 225).

13 Ib.

14 FD § 189 (p. 234).

15 FD § 183 (p. 228).

16 FD § 181 (p. 226).

en cuestión se impone, por así decir, pese a que los individuos aislados pretenden hacer valer sólo sus intereses privados. La nueva ciencia de la economía política ha mostrado precisamente —nos dice Hegel— esta interdependencia: ha reconocido "la apariencia de racionalidad actuante"¹⁷ en la infinita multiplicidad de los hechos. La estructura de interrelaciones necesarias entre dos polos supuestamente separados uno del otro es expresada igualmente por medio de la referencia al "entendimiento" (Verstand) en esta esfera.

Que Hegel emplee categorías de la lógica de la esencia para caracterizar la "sociedad civil" y que describa, por su intermedio, principalmente las relaciones económicas, es un indicador adicional de que está tratando de fundar la sociedad sobre una base diferente a la del contrato social. El blanco habitual de su crítica de las teorías contractuales es, en efecto, la incapacidad de estas últimas de hacer surgir convincentemente la unión política (la "universalidad") a partir del aislamiento de los individuos que ellas dan por supuesto. Ello explica que Hegel interprete dichas teorías por medio de categorías de la lógica del ser; lee, en otras palabras, la oposición entre singularidad y universalidad como una forma de reflexión que no es consciente de la mutua determinabilidad de los términos opuestos. Es precisamente al analizar las contraposiciones cualitativas en el libro sobre la Doctrina del Ser que Hegel hace referencia a las presuposiciones teóricas de las doctrinas contractuales: "La visión atomística ha llegado a ser, en los últimos tiempos, más importante aún en la política que en la física. Según esta visión, la voluntad de los particulares como tales es el principio del Estado; la fuerza de atracción es la particularidad de las necesidades y tendencias, y lo universal, el Estado mismo, es la relación externa del contrato"¹⁸. La situación es muy distinta en el caso de la caracterización lógica de la "sociedad civil"; por cierto, también aquí el punto de partida es la particularidad de las necesidades y del propio arbitrio, pero ella es considerada en su relación necesaria con las instituciones sociales, implícitamente reconocidas, de la producción y el derecho —en palabra de Hegel:

17 FD § 189 Obs. (p. 234).

18 *Enciclopedia* (1830) § 98 Obs. Citaré aquí la traducción española de Ovejero y Maury, México 1974, pero corrigiéndola constantemente, pues es una traducción muy imprecisa. La cita se halla p. 86. Cf. además: *Ciencia de la Lógica*, tr. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires 1968, p. 147, 151-152 y los pasajes correspondientes sobre "el límite y el deber ser", p. 117ss.

ella es considerada como parte inconscientemente conformadora de un "sistema de necesidades".

La estructura de la "sociedad civil", propia de la lógica de la esencia, se pone de manifiesto igualmente en la interrelación de las determinaciones de la "necesidad" y la "contingencia". En virtud de la división del trabajo, los individuos se hallan en relación unos con otros. De una parte, esta relación implica el entrelazamiento necesario de todos los fines, necesidades e intereses privados. El proceso productivo posee, por así decir, una lógica inmanente, de la cual no puede abstraerse ninguno de los actores que participan en él. El hecho mismo de "cultivarse" (*Bildung*) —que constituye una forma de universalidad— aparece ante los individuos como un medio indispensable para realizar sus intereses respectivos; de esa manera, "se transforman en un eslabón de la cadena que constituye el conjunto"¹⁹. Pero, de otra parte, un tal entrelazamiento "necesario" paradójicamente no es capaz de garantizar la satisfacción de la particularidad que le ha dado inconscientemente existencia; si las necesidades privadas del individuo en el proceso global de producción son o no satisfechas, y si la estructura inmanente de este proceso no conduce más bien a una profundización de sus contradicciones, es algo que depende en última instancia de la casualidad o la contingencia.

Que frente a tal situación caracterice Hegel a la "sociedad civil" por medio del "aseguramiento y protección de la propiedad" no es pues más que una confirmación de la escisión y la coincidencia casual entre individuo y sociedad sobre la que reposa dicha figura. La "universalidad" es concebida en ella sólo como regulación de intereses antagónicos. Si prescindimos del rol de la corporación, la estructura de esta parte de la obra reproduce la imagen de sociedad que se remonta a la concepción de la "political society" de Locke: el sistema de las necesidades tematiza la dependencia e interrelación de los hombres dentro de la esfera de la producción; la administración de justicia se ocupa de la inviolabilidad de dichas relaciones por medio de su reglamentación jurídica y la policía, en fin, trata de la protección eficaz de la propiedad y de la "prevención" máxima posible. Al igual que Schiller —quien había reparado ya en las consecuencias dualistas de la concepción kantiana del Estado—, llama Hegel la "sociedad

¹⁹ *FD* § 187 (p. 231).

civil" un "Estado de la necesidad" (*Notstaat*)²⁰.

Un aspecto decisivo de la estructura de la "sociedad civil" es que la "individualidad" es entendida en el sentido de la arbitrariedad subjetiva de los modernos, como un concepto completamente abstracto de persona sobre la base de la división del trabajo. Esta idea sirve de fundamento a la diferenciación de los estamentos sociales (*Stände*). Hegel define los estamentos como una suerte de sectores laborales institucionalizados que se van formando a consecuencia de las interrelaciones económicas; los llama "sistemas particulares de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica"²¹. Ahora bien, la pertenencia del individuo a un estamento particular es un asunto en el que posiblemente jueguen un rol ciertas diferencias naturales, pero "la determinación última y esencial radica en la opinión subjetiva y en el arbitrio particular"²². Hegel es plenamente consciente del alcance de esta determinación, sobre todo respecto de las estructuras sociales tradicionales; esto lo demuestra, por ejemplo, al tematizar, justamente en un tal contexto, la diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno. Es claro —nos dice— que en el Estado platónico se desestima el principio del arbitrio subjetivo, pues no son allí los individuos, sino el regente quien decide sobre la composición de los estamentos sociales²³. Será preciso tener en cuenta estas consideraciones cuando se discuta el problema del rol que juegan los estamentos dentro del Estado. Veremos entonces que, si bien la intención sistemática no es idéntica, ambas concepciones son difícilmente compatibles entre sí.

De todo lo anterior se desprende que la deficiencia de la "sociedad civil" no radica, para Hegel, únicamente en su incapacidad de reglamentar los mecanismos internos de la producción, sino en una separación más profunda entre el individuo y su

²⁰ Cf. F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 9a. carta, en: *Werke in drei Bänden*, München 1981, t. II, pp. 446-447. Hegel se refiere explícitamente a Fichte en *FD* III, p. 152 (en Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), en: *Werke*, o.c., t. IV, p. 230 ss y *Grundlage des Naturrechts* (1796), ib., t. III, p. 302). No obstante, ni en Schiller ni en Fichte se establece una relación entre el "Estado de necesidad" y el proceso económico, de modo que la referencia de Hegel a ambos tiene sólo por finalidad destacar un aspecto en cada caso: en Schiller la necesidad de la superación del dualismo kantiano y en Fichte el carácter opresor del Estado.

²¹ *FD* § 201 (p. 241).

²² *FD* § 206 (p. 245).

²³ *FD* § 206 obs. (pp. 245-246).

mundo —separación que Hegel describe, en su terminología sistemática, como una insuficiente caracterización de los conceptos de libertad y acción—. Pero ambos aspectos son importantes para la argumentación posterior. En efecto, la publicación de los apuntes de clase sobre filosofía del derecho ha demostrado cada vez con mayor claridad que Hegel no sólo tenía una idea bastante exacta de la configuración del proceso económico moderno, sino que había comprendido además cuáles eran los problemas estructurales y los efectos sociales de la industrialización y la competencia (por lo menos a nivel nacional). Sus análisis son tanto más interesantes cuanto que se desarrollan dentro de la parte dedicada a la "policía", es decir a la instancia que debe velar por el aseguramiento de la propiedad de todos. La "acumulación de riquezas" y la "creación de la plebe" son —piensa Hegel— fenómenos concomitantes del desarrollo de la "sociedad civil", que no pueden ser resueltos por un mayor gasto público ni por el crecimiento de la producción: no por el gasto público, porque ello contradiría el principio mismo de la "sociedad civil", a saber, el arbitrio y la autonomía del individuo a través de su propio trabajo; tampoco por el crecimiento de la producción, porque éste depende de las leyes del mercado, y estas leyes constituyen precisamente la causa del mal que se pretende remediar²⁴. Estos fenómenos no son para Hegel casos marginales, sino formas necesarias de expresión de una organización social basada en el antagonismo básico entre los individuos. En la "sociedad civil" se pone de manifiesto, históricamente, el desarrollo de la situación moderna de alienación; tras la difusión del derecho de la subjetividad se oculta una variada serie de oposiciones que se reflejan en las diversas filosofías morales y políticas.

Frente a ello, el "Estado" designa una determinación nueva y más rica de la relación entre singularidad y universalidad. A diferencia de la "sociedad civil", que es considerada como una "pérdida de la eticidad" en virtud de su deficiencia lógica, el "Estado" representa el nivel de la identificación ética de la subjetividad actuante con las instituciones políticas animadas por ella misma. La relación de "superación" se expresa en la serie de determinaciones que caracterizan al "Estado" como figura de la voluntad: ésta se halla estructurada de acuerdo a una lógica propia del concepto, tematiza por eso la mediación entre sustancia y sujeto, y hace posible una relación positiva (ya no sólo antagonica) entre los individuos en el sentido de la autodetermina-

24 FD §§ 244-245 (pp. 274-275).

ción política. Hegel hace hincapié en que el análisis filosófico se ocupa de la "idea" del Estado y no de su "origen histórico"²⁵, pero paradójicamente sólo este análisis permite situar adecuadamente el rol histórico de la subjetividad en la constitución del Estado, mientras que las teorías políticas guiadas por el modelo genético suelen hipostasiar la subjetividad atomizada. La "idea del Estado" es interpretada en la Filosofía del Derecho de acuerdo a la idea de la voluntad libre porque ésta permite pensar simultáneamente la racionalidad y la estructura de la acción de esta última figura. El "Estado", dice Hegel, es "la voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe"²⁶; la reflexividad de esta estructura nos remite al nexo sistemático existente entre las determinaciones de la "exteriorización" (Entäusserung) y la "autoreferencialidad" (Selbstbezüglichkeit), nexo que la subjetividad actuante puede comprender en la medida en que se reconoce a sí misma en el contexto institucional del "Estado".

Como última figura de la Eticidad, el "Estado" representa el nivel categorial de la autodeterminación política de la totalidad sólo en cuanto incluye en sí mismo las etapas anteriores con sus "derechos" respectivos. Llegamos así a la segunda perspectiva de la relación de "superación". En el marco de la determinación completa de la voluntad aquí alcanzada, las tres figuras que la conforman entran en relación entre sí; dicho en el lenguaje de Hegel: es propio de la "idea del Estado" que éste se diferencie internamente a fin de mostrar así la racionalidad de su estructura. Esto significa que en la explicación de lo que es el "Estado", éste no sólo aparece como relación política afirmativa y universal de los individuos con respecto de sí mismos en cuanto totalidad institucional, sino aparece además como una institución "particular" frente a la "sociedad civil" y a la "familia". Es muy importante tener en cuenta este punto para hacer justicia a la concepción hegeliana del Estado. Es preciso, en efecto, distinguir cuidadosamente entre el planteamiento sistemático de la Eticidad y la concepción específica de la monarquía constitucional, antes de llegar a la conclusión de que Hegel ha identificado "tendenciosamente"²⁷ ambas cosas o de que Hegel es "monár-

25 FD § 258 Obs. (p. 284).

26 FD § 257 (p. 283).

27 Tal es la interpretación de J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort del Meno 1985, p. 52.

quico no por preferencias políticas, sino por deber de la teoría"²⁸. En la exposición detallada de la monarquía constitucional por parte de Hegel, hay consideraciones de carácter político —motivadas principalmente por el desarrollo post-revolucionario en Francia— que juegan un rol muy importante; en algunos casos, estas consideraciones no sólo no pueden deducirse a partir de motivos sistemáticos inmanentes, sino se hallan incluso en contradicción con ellos. No obstante, el interés de Hegel es indudablemente de tipo sistemático, de modo que en todos los casos, en que se yuxtapongan las referencias históricas y los pasos lógicos en la argumentación —como por ejemplo en el caso de la corporación—, habrá que distinguir con claridad entre la posible justificación de la pregunta filosófica y la relatividad de la respuesta a ella ofrecida.

3. La idea de "constitución" (Verfassung)

La doble perspectiva de la relación de "superación" se muestra con especial claridad en la concepción hegeliana de la constitución. La constitución de un pueblo es, por un lado, su forma concreta, institucional y reconocida de organización, coincidente por ello con su "Eticidad"; es "la ley que penetra todas sus relaciones, las costumbres y la conciencia de sus individuos"²⁹. Hegel es, en tal sentido, consecuente cuando afirma que la pregunta: "¿quién debe hacer la constitución?" carece de sentido³⁰ o cuando sostiene que todo pueblo posee la constitución que le es adecuada³¹. En efecto, del planteamiento sistemático se desprende consecuentemente que el conjunto de formas de vida institucionalizadas de todo pueblo, en la medida en que es asumido por los individuos que participan de él, representa una forma de racionalidad y, por ende, de organización política, frente a las cuales las concepciones ideales del Estado sólo pueden tener el carácter de una abstracción. La pregunta por el autor de la constitución carece de sentido porque presupone que el pueblo en cuestión es una "mera aglomeración de individuos"³² o, dicho en

28 Así se expresa D. Henrich en la Introducción a su edición de *FD* III, p. 31.

29 *FD* § 274 (p. 322).

30 *FD* § 273 Obs. (p. 321).

31 *FD* § 274 Obs. (p. 322).

32 *FD* § 273 Obs. (p. 321).

forma más teórica, porque le desconoce implícitamente a la praxis concreta de los hombres la racionalidad que sólo cree poder hallar en la constitución ideal. No obstante, la constatación de una cierta correspondencia entre la constitución y las formas de vida de un pueblo, exigida por la teoría, va acompañada en Hegel, por otro lado, de su comprensión histórico-filosófica del desarrollo del mundo moderno. Esta comprensión es la clave de la propuesta de un tipo concreto de constitución que no dé cuenta solamente de las relaciones éticas en general, sino también del rol fundante de la subjetividad racional en los tiempos modernos. Una constitución que, ante este trasfondo, pretenda tener relevancia filosófica, debe poder hacer valer por consiguiente no sólo la autodeterminación política del Estado moderno, sino además la separación entre sociedad y Estado y la autonomía de la libertad subjetiva a ella ligada. "El principio del mundo moderno en general es la libertad de la subjetividad: que todas las partes esenciales presentes en la totalidad espiritual se desarrollen haciendo valer su derecho... Es superfluo preguntarse qué constitución es mejor: la monarquía o la democracia... Son unilaterales todas aquellas antiguas formas de constitución que no son capaces de integrar en sí mismas el principio de la subjetividad libre y que no saben adecuarse a una razón desarrollada"³³.

El análisis sistemático del desarrollo histórico del espíritu, que coloca el concepto de voluntad como base de la Eticidad moderna, exige pues una forma de constitución que sea capaz de articular entre sí los elementos esenciales del nuevo mundo (sus "derechos" respectivos), a saber: la absoluta abstracción de la persona, la autonomía de la conciencia moral, la libertad del arbitrio subjetivo y la estructura institucional del Estado. Este es el fundamento teórico de la concepción hegeliana de la monarquía constitucional, y es con respecto a él que debería juzgarse en realidad la validez de su concepción.. "En un pueblo que ha llegado a desarrollarse hasta la sociedad civil —más en general hasta la conciencia de la infinitud del yo libre en su existencia, en sus necesidades, su arbitrio y su conciencia moral— sólo es posible

33 *FD* V, pp. 750-752. En *FD* § 273 Obs. (pp. 319-320) puede leerse: "En cierto sentido se puede decir que también para la idea son indiferentes estas tres formas (la *monárquica* incluida en su significado restringido, en el que se la coloca *junto* a la *aristocrática* y la *democrática*). Pero esto precisamente en el sentido opuesto al comentado antes, porque son igualmente inadecuadas al desarrollo racional de la idea (§ 272), que no podría alcanzar en ninguna de ellas su derecho y su realidad efectiva. Por eso ha devenido también totalmente ocioso preguntarse cuál de ellas es preferible; de esas formas sólo se puede hablar de un modo histórico".

la monarquía constitucional"³⁴. A tal conclusión llega Hegel luego de haber examinado las formas antiguas de constitución en base al criterio de si ofrecen un suficiente espacio institucional para el desarrollo de la sociedad civil y si permiten la integración de ésta última en la esfera ética del Estado bajo el principio de la autodeterminación racional. Es posible reconocer, a este respecto, la influencia de Montesquieu.

En su análisis de las formas antiguas de constitución, Hegel se remonta a la vieja clasificación de Aristóteles, pero la considera desde un punto de vista histórico-sistemático análogo al de Montesquieu; el criterio decisivo es, sin embargo, su propia interpretación de la diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno. Que Aristóteles clasifique las constituciones simplemente por medio del criterio formal de la cantidad de quienes participan en el gobierno³⁵ es para Hegel una cosa muy comprensible, pues la característica fundamental del Estado antiguo es "la unidad sustancial aún indivisa", en la que el individuo vive en identidad ética con la totalidad del Estado; "para la perspectiva del mundo antiguo, esta clasificación es pues la verdadera y correcta"³⁶. Si se considera, en cambio, esta identidad sustancial en una perspectiva histórica, entonces hay que dar la razón a Montesquieu, que ve en la polis griega y en la república romana la realización de la constitución "democrática" bajo el predominio general del "principio de la virtud"³⁷. La concepción hegeliana de la democracia se explica por esta asociación de su enjuiciamiento histórico-filosófico de la Eticidad antigua con la interpretación de la constitución republicana propia de Montesquieu.

"Que el principio de la democracia sea la virtud" —así comenta Hegel la clasificación de Montesquieu— "es del todo acertado en el sentido en que, en tal Estado, lo primero debe ser la simplicidad de las costumbres (Sitten) y el modo de vida exclusi-

34 *FD* I, pp. 160-161. Así también en *FD* § 273 Obs. (p. 318): "El desarrollo del Estado hacia la monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha alcanzado la forma infinita".

35 *Pol.* III, 7, 1279a22ss.

36 *FD* § 273 Obs. (p. 318).

37 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1a parte, libro III (edición en dos tomos en la colección Garnier-Flammarion, París 1979, p. 143ss.). Véase a este respecto: H. Trescher, *Montesquieu's Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels*. Tesis de Doctorado de la Universidad de Leipzig, 1917; Guy Planty-Bonjour, *L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le Volkgeist hegelien*, en: *Hegel et le siècle des Lumières* (publicación bajo la dirección de J. D'Hondt, París 1974, pp. 7-24.

vamente dedicado a lo universal"³⁸. Interpreta pues el concepto de "virtud" de Montesquieu como una forma de identificación del individuo con las costumbres universales en el marco del pequeño territorio de la antigua república, en la cual todos podían participar directamente en los asuntos políticos. Pero esto nos permite entender, al mismo tiempo, por qué Hegel considera una tal constitución como inadecuada para el mundo moderno; si se concibe de esta manera, la democracia no deja, en efecto, ningún espacio para el desarrollo de la esfera autónoma del arbitrio y de la "sociedad civil". Hallamos aquí pues, con respecto a la clasificación de las formas de constitución, la misma consideración sistemática de la historia que Hegel hace valer para relativizar la teoría política de los antiguos y criticar la de los modernos. "El principio de la particularidad no está contenido en la democracia, y cuando se introduce, tiene efectos aniquiladores sobre ella"³⁹. A partir de esta interpretación, Hegel concluye que, en un mundo determinado por el principio de subjetividad, no es posible ya esperar una semejante identificación inmediata del individuo con el Estado —es decir, una semejante "virtud"—, pues ella lesionaría un derecho propio de la más compleja Eticidad moderna. Por no tener en cuenta este hecho, Rousseau, por ejemplo, lleva a cabo una nivelación política de la diferencia entre sociedad y Estado, ya que, bajo su concepción de la "voluntad general" sólo existe un espacio para el comportamiento virtuoso de los ciudadanos. Hegel va más lejos aún, y considera el rol de Robespierre como una tentativa extemporánea de revivir precisamente la virtud de la antigua república, la cual se ve ante la necesidad de combatir todo rasgo de autonomía de la libertad subjetiva como ausencia de virtud. "En una fase de la Revolución Francesa, la virtud fue elevada a principio, de modo que no debía existir nada más que virtud; fue la época y el principio de Robespierre... Montesquieu sólo tenía la virtud; aquí, en cambio, la virtud tenía un otro en su contra, que ella no debía dejar surgir, por lo cual tuvo que agregarse al principio de la virtud el principio del terror... Por la historia se conoce cómo se comportó el terror: la virtud se volvió temible, pues pretendía ser convicción en un pueblo moderno, en el que se hallaba igualmente presente la autonomía de la libertad subjetiva"⁴⁰.

38 *FD* III, p. 235; cf. también *FD* I, p. 158ss; *FD* II, p. 272; *FD* § 273 Obs. (p. 318ss); *FD* VI, p. 656ss.

39 *FD* I, p. 158.

40 *FD* VI, p. 657. Cf. también *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. de José Gaos, Madrid 1974, p. 695.

Montesquieu caracteriza la monarquía mediante el principio del "honor", definido como el orgullo y el apetito subjetivos que mueven a las personas en el marco de una estructura social estamentaria y fija⁴¹. Con tales rasgos se refiere, naturalmente, no a las formas antiguas, sino más bien a las formas feudales o absolutistas de monarquía que le eran más cercanas. Hegel se percató de esta correspondencia y le dio por eso la razón a Montesquieu desde el punto de vista histórico, pues también en su opinión lo propio de la monarquía feudal es, por un lado, que "las relaciones existentes de su derecho político interno se han consolidado en propiedades privadas jurídicas y en privilegios de individuos y corporaciones" y, por otro lado, que, en virtud de dicha constitución estamentaria, lo "objetivo" de las prestaciones para la subsistencia del Estado "no está establecido como deberes, sino en la forma de la representación y la opinión, de modo que lo que mantiene cohesionado al Estado es sólo el honor en vez del deber"⁴². También respecto de este tipo de monarquía se hace valer, por tanto, la crítica de desconocer las características del mundo moderno, a saber la autodeterminación política universal y la libertad del arbitrio subjetivo —características que, bajo la forma de leyes universales y de autonomía relativa de la "sociedad civil"—, debieran ser componentes de una constitución. La crítica inequívoca y radical de las relaciones feudales en razón de su carácter histórico obsoleto y de su limitada universalidad es un motivo recurrente a lo largo de toda la filosofía práctica de Hegel, que no debiera perderse de vista cuando se trata de explicar su concepción de la monarquía. "Cuando se menciona la monarquía, hay que tener muy en cuenta de qué monarquía se está hablando. Aquí no hay lugar a pensar en una monarquía de tiempos pasados, opuesta a la aristocracia y a la democracia. Ni en las monarquías patriarcales ni en las asiáticas existe una división de poderes. Menos aún se la puede encontrar en la monarquía feudal, la cual representa un estadio añorado por algunos hombres necios, mientras que la batalla de los tiempos modernos consiste justamente en depurar la vida política de las relaciones feudales"⁴³.

41 *De l'esprit des lois*, 1ª parte, libro III, cap. VI-VIII, o.c., p. 148ss.

42 *FD* § 273 Obs. (p. 321).

43 *FD* III, p. 238.

4. La concepción hegeliana de la monarquía constitucional

¿Cómo debe entenderse entonces la concepción hegeliana de la monarquía constitucional? De lo dicho hasta ahora se desprende, en primer lugar, que, bajo la perspectiva sistemática, Hegel piensa en una forma de constitución que sea capaz de establecer un nexo entre las determinaciones de la racionalidad y la libertad subjetiva dentro de una situación moderna de Eticidad. Dado que en la Eticidad debe tener lugar una mediación entre la universalidad de las leyes e instituciones y el libre arbitrio de los individuos actuantes, esta constitución debe tener la forma de una interrelación rigurosa de diferentes "poderes". La reconstrucción orgánica de las relaciones internas de la totalidad política exige que cada uno de los poderes esté esencialmente vinculado a los demás (en mediación con ellos), pues el punto de partida del análisis es la positividad de una situación ética y no, como en el caso de las teorías sobre la división de los poderes, la determinación negativa de un equilibrio que debe lograrse a través del control de los poderes entre sí. No hay ningún lugar aquí tampoco para una tematización del "pueblo", porque un tal concepto, referido a una entidad meramente cuantitativa o formal, adolecería de imprecisión conceptual con respecto al grado de complejidad de la "sociedad civil" o el "Estado". No obstante, el equivalente que halla Hegel para el "pueblo" —la sociedad estructurada estamentaria y corporativamente— conduce, por su parte, como veremos, a problemas sistemáticos inmanentes.

Ahora bien, de acuerdo a la concepción general, no sólo se exige una determinación orgánica de la totalidad política, sino además su individualización, es decir, la relación de la universalidad de la constitución consigo misma como instancia con capacidad de funcionamiento y de decisión. Hegel trata de mostrar la articulación de estos rasgos llevando a cabo una "deducción" de la división de poderes y de sus relaciones mutuas a partir de la estructura del concepto de la voluntad. Sin embargo, el paso de una instancia máxima e individualizada del Estado (prevista por la constitución) al monarca y, más aún, a la sucesión hereditaria a la corona no tiene justificación sistemática alguna⁴⁴ y debe explicarse más bien en virtud de consideracio-

44 Ya Marx había llegado a esta conclusión en su comentario de la última parte de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Cf. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en: *Marx-Engels-Werke*, Berlín 1956ss, t. 1. P. 223 ss.

nes relativas a la situación política de su época. La clarificación del trasfondo político de estas consideraciones permite, por cierto, entender lo que Hegel quería lograr o evitar en su concepción global mediante un salto tan manifiesto en la argumentación (y, como éste, hay algunos otros saltos análogos). Pero no es posible sostener en modo alguno que ellas sean el resultado de un "deber de la teoría"⁴⁵.

El problema principal de la concepción hegeliana de la constitución no es tanto el rol del monarca —hay en realidad numerosas referencias, suficientemente claras, a la relativización constitucional de sus atribuciones—, cuanto la forma concreta de mediación constitucional entre el Estado político y la sociedad en cuanto tal, mediación que es efectuada recurriendo nuevamente a la estratificación estamentaria⁴⁶. En cierto sentido, la incorporación de la monarquía hereditaria podría considerarse como parte de esta problemática. En todo caso, un problema de esta naturaleza no se puede ya explicar sólo en función de consideraciones políticas relativas a la época, sino afecta más bien un punto esencial de la estructura sistemática de la Eticidad, a saber: la necesidad de pensar una totalidad social no sólo en términos de la confrontación de intereses privados antagónicos y atomísticos, sino como articulación de formas parciales de solidaridad. Es cuestionable, sin duda, que la estructura de la totalidad deba ser garantizada por un ordenamiento estamentario y corporativo de la sociedad. Pero ello no le resta valor a la cuestión de fondo: ¿cómo caracterizar conceptualmente la pluralidad misma de individuos (y de sus relaciones institucionales) respecto de su cualificación y participación políticas?

La problemática relativa a las reflexiones políticas de Hegel, en especial sobre la polémica constitucional en el período post-revolucionario en Francia, puede explicarse bastante mejor hoy

45 El mismo K.-H. Ilting, que se había trazado la tarea de poner manifiesto las diferencias entre la concepción más bien progresista del "poder del príncipe" desarrollada en las Lecciones y la versión definitiva y, en su opinión, reaccionaria de la *Filosofía del Derecho* enviada a publicación, debe reconocer que el principio del poder monárquico "es extraño a su 'Filosofía del Derecho', especialmente a su teoría del Estado, y exteriormente añadido a ellas" (FD I, p. 334, nota 257).

46 Cf. sobre este punto K. Hartmann, quien denomina la propuesta de Hegel un "Estado estamentario" (*Ständestaat*) (*Ideen zu einem neuen systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie*, o.c., p. 180ss.) y M. Riedel, quien habla de una reintroducción del *oikos* en la concepción del Estado (*Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied y Berlín 1970, p. 69ss).

en día gracias a los detallados comentarios y a los trabajos editoriales de Karl-Heinz Ilting⁴⁷. En dichos trabajos se ha mostrado con claridad que la concepción hegeliana del "poder del príncipe" debe ser entendida como una toma de posición en el debate contemporáneo acerca de las prerrogativas reales, debate desatado en Francia a raíz de la promulgación de la *Charte constitutionnelle* de 1814 y de su interpretación por parte del liberalismo doctrinario. La expresión "monarquía constitucional" (*monarchie constitutionnelle*) surgió ella misma recién de esta polémica, en los inicios de la Restauración francesa, y Hegel la emplea por primera vez en la Lección de 1818/19 (no la emplea pues todavía en la *Heidelberger Enzyklopädie* ni en la *Ständeschrift*)⁴⁸. El grupo de liberales franceses conocido como "los doctrinarios" había formado parte del gobierno de Luis XVIII hasta 1820 con el propósito de defender los aspectos progresistas de la *Charte* en contra de la tendencia restauradora extrema de los ultrarealistas. Hegel elogia explícitamente la *Charte* por haber incorporado "todas las ideas liberales que el espíritu del pueblo había desarrollado desde la Revolución"⁴⁹, pero va mucho más lejos que los "doctrinarios" en la medida en que establece una distinción entre los "ministerios" y el "poder del príncipe". Mientras que el artículo 13 de la *Charte* dice aún claramente: "el poder soberano pertenece sólo al Rey" la separación hegeliana entre "poder del príncipe" y "poder gubernativo" hace posible, en cambio, plantear teóricamente la pregunta por la efectiva responsabilidad y las atribuciones políticas de ambas instancias. Con esta distin-

47 La toma de posición más clara de Ilting respecto de la discusión sobre el trasfondo político de la concepción hegeliana del "poder del príncipe" y sobre el supuesto "cambio de posición política" (*politischer Standort-wechsel*) de Hegel se halla en su reseña de la Lección editada por Henrich: *Zur Genese der Hegelschen 'Rechtsphilosophie'*, en: *Philosophische Rundschau* 30 (1983), pp. 161-209.

48 Cf. K.-H. Ilting, FD I, p. 339, nota 282. Ilting se refiere a la obra de Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les Gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France* (París 1815), en: *Oeuvres*, París 1957, pp. 1097-1249, en la cual se emplea la expresión "monarquía constitucional" en relación con la *Charte constitutionnelle*. Es probable que Hegel haya recibido una información directa de las actividades de los "doctrinarios" y del desarrollo de la polémica constitucional en Francia por intermedio de Victor Cousin (Cousin visitó a Hegel en 1817 en Heidelberg), el cual fue alumno y representante de Royer-Collard, uno de los líderes liberales en el Parlamento (cf. K.-H. Ilting, *Zur Genese...*, o.c., p. 188s). Véase, a este respecto: Rolf K. Hocevar, *Hegel und der preussische Staat*, Munich 1973, p. 98ss; E.W. Böckenförde, *Der Typ der konstitutionellen Monarchie im 19. Jh.*, en: *Beiträge zur deutschen und belgischen Verfassungsgeschichte im 19. Jh.*, Stuttgart 1967, pp. 70-92.

49 FD I, p. 156.

ción, Hegel se remite a la polémica mencionada, en especial a la original interpretación de Benjamin Constant sobre la constitución francesa⁵⁰. De acuerdo a Constant, en la "monarquía constitucional" de la *Charte* puede verse con claridad que se han separado el "poder real" (*pouvoir royal*) —una suerte de "poder neutro"— y el "poder ejecutivo" —como "poder activo"— con la finalidad de garantizar la "inviolabilidad" del primero y la "responsabilidad" del segundo. Si bien a primera vista parece extraña, esta separación entre el "poder del príncipe" y el "poder gubernativo", así como entre monarca y ejecutivo, reposa pues sobre la distinción entre la inviolabilidad (no-responsable) de un monarca hereditario y la responsabilidad (eximible) de los ministros activamente gobernantes; con la ayuda de esta distinción esperaba Constant (y, con él, también Hegel) contrarrestar la aún inminente amenaza de la cohesión del Estado que se había hecho patente en la experiencia de la Revolución. "Un monarca hereditario puede y debe ser irresponsable" —escribe Constant— "es un ser aparte en la cúspide del edificio... La no-responsabilidad obliga al gobierno a no actuar sino a través de sus ministros. Pero entonces, ¿cuál es la utilidad del poder superior a los ministros? En una monarquía, la utilidad es impedir que otros se apoderen de ella y establecer un punto fijo, inatacable, al que no puedan aproximarse las pasiones"⁵¹.

Estas reflexiones nos permiten reconocer con nitidez el trasfondo de la concepción hegeliana del "poder del príncipe", incluyendo su diferenciación entre la no-responsabilidad del monarca y la responsabilidad de los ministros. Hegel fundamenta esta diferenciación afirmando que sólo el contenido o la "objetividad de la acción" puede pretender una justificación, mientras que la decisión meramente formal o la "subjetividad de la acción" sería un asunto del todo contingente. "Por tal razón el monarca no es responsable; pues en sus actos de gobierno no le compete esta objetividad, sino sólo la pura formalidad de la voluntad"⁵². Un monarca dispensado de toda responsabilidad consti-

50 No hay pruebas claras de que Hegel haya conocido las obras de B. Constant. Las similitudes en la interpretación de las prerrogativas del monarca y de los ministerios son, sin embargo, un indicio suficiente. De B. Constant cf.: *Reflexions sur les Constitutions et les Garanties* (1814), en: *Cours de politique constitutionnelle*, ed. por E. Laboulaye, París 1872 y *Principes de Politique...* (1815), o.c.

51 *Principes de politique...*, o.c., pp. 1118-1119.

52 *FD I*, p. 164.

tuye así un jefe de Estado carente de atribuciones políticas; si bien es "el máximo representante de su pueblo"⁵³, no posee ninguna responsabilidad gubernativa, sino asume sólo el rol de protector de la constitución. La soberanía del Estado reposa, en efecto, sobre el carácter universal de la constitución. La soberanía del Estado reposa, en efecto, sobre el carácter universal de la constitución⁵⁴. "En una constitución desarrollada (*gebildet*), la individualidad del monarca, en virtud de la firme y racional organización del Estado, no es importante; la fuerza y la racionalidad de la constitución se basa precisamente en esta insignificancia de la persona del regente"⁵⁵. Ante la posibilidad de que de esta manera algo contingente (como lo es aquí el monarca) pudiese poner en peligro la organización política, piensa Hegel que la única garantía es la racionalidad de la constitución misma. Pero frente a la pregunta: ¿por qué habría de ser necesario incorporar a la constitución un "poder del príncipe" así interpretado?, ofrece una respuesta ambivalente, cuya explicación nos permite volver a nuestro punto de partida. La inclusión y el tratamiento del rol del monarca son necesarios, dice Hegel ya en la primera de sus Lecciones, porque (a) el monarca constituye "la singularidad última e inmediata del Sí-mismo absoluto de la voluntad", y añade (b): "De esta manera se refrena y elimina la posibilidad de convertir la unidad última y real del Estado en un fin arbitrario, reduciéndola a la esfera de la particularidad en contra de otras particularidades —la lucha de las facciones por el trono y el debilitamiento del poder estatal en su propio beneficio"⁵⁶. El primer punto es, sin duda, una reflexión de carácter sistemático, pero no conduce necesariamente a un "monarca hereditario". Sólo el segundo punto permite entender por qué se la ha incorporado a la constitución; pero ésta no es una reflexión de carácter sistemático, sino de carácter político, muy similar, por lo demás, a la de B. Constant.

53 *Ib.*

54 *FD* § 278 (p. 325).

55 *FD I*, p. 162.

56 *FD I*, pp. 161-162. Cf. igualmente *FD* § 281 (p. 333). Véanse también las reflexiones políticas de Hegel sobre la historia de la constitución en el período de la Revolución Francesa en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, o.c., p. 688ss. Es muy interesante advertir en este texto que Hegel considera retrospectivamente el desarrollo efectivo de la "monarquía constitucional" de Luis XVIII como "una farsa de quince años". La monarquía ha fracasado, nos dice, por no haber sido capaz de resolver el problema de la mediación entre sociedad y Estado; y añade: "Esta colisión, este nudo, este problema es el que enfrenta y habrá de resolver la historia en los tiempos venideros" (*ib.*, pp. 696-697).

Frente a la tesis de K. -H. Ilting es preciso admitir, sin embargo, que la concepción del "poder del príncipe", tal como la acabamos de presentar, no es tan clara, en la versión definitiva de la *Filosofía del Derecho* (1821), respecto de un punto importante, a saber: la atribución de responsabilidad y competencia objetiva sólo a los ministros. Pero no se trata de una modificación sustancial de la argumentación, sino en todo caso de una ambigüedad; si se tiene en cuenta, además, que Hegel procura evitar aquí las observaciones que relativicen el rol del monarca (que reaparecerán en las Lecciones posteriores), podría interpretarse dicha ambigüedad como un acto de cautela o —si se quiere— de "temor" ante la censura. No obstante, ello no pone absolutamente en cuestión la intención política de separar el "poder del príncipe" del "poder gubernativo" ni, menos aún, la interpretación sistemática del Estado como figura ética del mundo moderno. Lo paradójico de los trabajos de Ilting es que precisamente sus detalladas e ilustrativas investigaciones sobre la polémica constitucional minan las bases de su propia tesis sobre el "cambio de posición política" de Hegel. En efecto, si se remite la concepción hegeliana de la división de poderes a esta polémica, entonces pierden manifiestamente importancia las modificaciones llevadas a cabo en la obra publicada —todas ellas, por lo demás, mínimas y en ningún caso inequívocas. Tras el planteamiento de dicha tesis se oculta más bien una discrepancia más profunda de Ilting con la concepción hegeliana de la Eticidad⁵⁷.

⁵⁷ Una de las dificultades principales para discutir la tesis de Ilting sobre el "cambio de posición política" de Hegel reside en determinar con exactitud qué es lo que "cambia" a fin de cuentas. Ilting mismo no ha contribuido a facilitar la discusión. En efecto, por un lado afirma, con sorprendente modestia: "Nunca he creído que la constatación de que Hegel llevó a cabo un cambio de posición política fuese algo más que una consideración histórico-biográfica, es decir empírica y, por tanto, irrelevante en cuanto tal para la historia de la filosofía" (*Zur Genese...*, o.c., p. 193). Llega incluso a trivializar su tesis al juzgarla "comparable" con los acontecimientos "ante los que se ve confrontando un observador cuando un pequeño partido político que forma parte de una coalición en el poder cambia de aliado y se une al hasta entonces partido de oposición para formar una nueva coalición de gobierno" (ib., p. 192) —haciendo una manifiesta alusión al viraje del Partido Liberal de la República Federal de Alemania en los meses anteriores a la publicación de este artículo. Pese a la aparente claridad de estas afirmaciones leemos, sin embargo, por otro lado, que el "cambio de posición" consiste en una "modificación de las tesis más importantes", tesis que se refieren "nada menos que a la tarea de la filosofía del derecho y a la relación de la filosofía con el proceso de realización histórica del derecho y la libertad" (ib., p. 182). Esta oscilación en el enjuiciamiento del supuesto "cambio de posición" puede hallarse en todos los trabajos de Ilting. En sus investigaciones, Ilting se concentra en la variación de ciertas expresiones claves y en el cambio de acentuación entre las diferentes Lecciones, teniendo en cuenta el agra-

La incorporación de la "monarquía hereditaria" puede explicarse pues por consideraciones de naturaleza política, en concreto por el propósito de Hegel de garantizar así la estabilidad de la estructura constitucional. Lo mismo debe hacerse valer respecto de la incorporación del estamento o clase de los latifundistas, que resulta tanto más sorprendente cuanto que no es compatible con la concepción anteriormente desarrollada de los estamentos ni con el planteamiento sistemático global. También en este caso hay una reflexión política que interfiere en la argumentación, a saber que la existencia de una esfera social económicamente in-

vamiento de la situación política en los años 1819-1820. Pero el "cambio" que trata así de documentar no se limita, en realidad, a una modificación de la "posición política", sino afecta un punto fundamental de la filosofía práctica de Hegel, a saber su concepción misma de la Eticidad. Las numerosas pruebas reunidas por Ilting —referidas principalmente a la famosa sentencia sobre la "racionalidad de lo real"—, por medio de las cuales intenta documentar el "cambio", tienen por finalidad, en efecto, demostrar que Hegel habría ido paulatinamente abandonando una teoría política "normativa", inspirada en la tradición del derecho natural racional, en favor de una concepción "especulativa" que no se enfrentaría ya críticamente al orden institucional establecido. Creo, sin embargo, que esta interpretación no puede ser extraída en modo alguno de la discusión política de la época ni, menos aún, de una reflexión psicologizante sobre el "temor" o la actitud "acomodatícia" (Akkomodation) de Hegel. Se trata más bien de una tesis sumamente discutible sobre la lectura hegeliana del derecho natural racional. No sólo en sus Lecciones sobre Filosofía del Derecho, sino también en otros escritos (sobre todo en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*), es evidente y manifiesta precisamente la crítica hegeliana de la normatividad abstracta del derecho natural moderno que él considera incluso como una reproducción a nivel lógico del extrañamiento del individuo frente al mundo. La tesis de Ilting nos informa más bien sobre su propia concepción de las normas que se pone implícitamente de manifiesto en sus comentarios sobre algunos párrafos claves de la *Filosofía del Derecho* —por ejemplo, cuando afirma que Hegel no pudo establecer un concepto de "persona" genuinamente normativo, que malinterpretó el imperativo categórico kantiano o, como vimos, que a través de la reformulación especulativa de la Eticidad renunció al supuesto carácter normativo de su concepto inicial de Estado. Así pues, cuando Ilting, "con todo respeto" ante la filosofía sistemática de Hegel, lamenta "que su concepción del pensamiento especulativo sea poco apropiada para elaborar una teoría normativa de la libertad, el derecho y el Estado" (ib., p. 208), está en realidad —aunque no deliberadamente— interpretando con toda corrección el propósito sistemático de Hegel, de acuerdo al cual el único fundamento del examen concreto de la normatividad no es "enseñar cómo debe ser el mundo", sino comprender especulativamente las formas institucionales de la praxis humana.

Sobre la problemática en general de la tesis de Ilting cf., además de los textos ya citados: R.-P. Horstmann, *Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen?*, en: *Hegel-Studien* 9 (1974), pp. 241-252; H. Ottmann, *Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation*. Zu Ittings Hegels Kritik und seiner Edition der Hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979), pp. 227-243; H.-Ch. Lucas, U. Rameil, *Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: *Hegel-Studien* 15 (1980), pp. 63-93.

dependiente que tome parte activa en la conducción política del Estado puede constituir una garantía adicional del desarrollo de éste último e impedir, al mismo tiempo, que se repitan las luchas internas del parlamento ocurridas en el período de la Revolución⁵⁸.

El sistema bicameral propuesto por Hegel presenta, en fin, una serie de similitudes (al menos exteriores) con la organización política prevista en las constituciones inglesa, francesa y americana de la época —lo cual constituye una prueba más de la estrecha relación de su idea de la constitución con la polémica contemporánea⁵⁹. Pero, como ya se dijo, todas estas reflexiones nos remiten a un problema sistemático más profundo: el problema de la mediación constitucional entre "sociedad civil" y "Estado", que pasaremos a discutir enseguida en relación con el status de la corporación.

5. La corporación como nexo mediador entre sociedad y Estado. Significado y límites de la solución hegeliana.

Determinar el rol de la corporación en el conjunto de la Filosofía del Derecho constituye ya de por sí un problema. La corporación forma parte, en efecto, de la "sociedad civil", pero representa un estadio de "relación ética" dentro de ella; no es aún una instancia genuinamente política, pero tampoco una forma asociativa adicional para defender mejor los intereses privados. Como institución del "estamento industrial" o "profesional" (*Stand des Gewerbes*), es decir del estamento que no crea ningún tipo de integración entre sus miembros, la corporación es un claro ejemplo de la intención hegeliana de establecer una mediación entre las esferas social y política, pero una mediación que tenga como punto de partida, en la esfera social, no la atomiza-

58 Precisamente al introducir el "estamento sustancial", comenta Hegel los peligros que por su intermedio se habrán de evitar y evoca los problemas del período de la Revolución con las siguientes palabras: "Esto fue lo que ocurrió en Francia, donde (llegaron) a la Asamblea comediantes, abogados, capuchinos desenfrenados, etc. Por una exagerada conciencia de legalidad, los miembros del primer corps constituyente promulgaron una ley, de acuerdo a la cual (ninguno) de ellos —que habían mostrado valor, decisión y competencia a lo largo de algunos años— podía ser elegido en el nuevo corps legislativo; y así llegaron al poder estos charlatanes y capuchinos y produjeron los extravíos de la Revolución" (*FD I*, p. 179).

59 Cf. K.-H. Ilting, *FD I*, p. 344ss. El mismo B. Constant propone una división del parlamento en un "poder representativo de la duración" ("asamblea hereditaria") y un "poder representativo de la opinión" ("asamblea electiva"): cf. *Principes de politique...*, o.c., p. 1114.

ción de individuos e intereses, sino un cierto grado de institucionalización de formas de vida. Esta suerte de reordenamiento estamentario del Estado, si bien constituye una limitación (y, en cierto sentido, una inconsecuencia) de la concepción política de Hegel, pone de manifiesto sin embargo de modo indirecto la contradicción específicamente moderna entre el formalismo de la acción política y el carácter antagónico de los intereses sociales.

Ante todo, es preciso aclarar que Hegel no adopta simplemente el significado político tradicional de la corporación, ni su versión romántica por parte de los teóricos de la Restauración, ese a que parece haber ciertos puntos de contacto en ambas direcciones⁶⁰. En lo que respecta a la primera de ellas, Hegel desautorizó inequívocamente los privilegios tanto de los estamentos como de las corporaciones y ciudades, sobre todo teniendo en mente el período pre-revolucionario en Francia, por dos razones para él importantes: por un lado, dichas instituciones obstaculizan la formación de un Estado unitario más universal, ya que defienden intereses meramente particulares; por otro lado, sus privilegios contradicen el principio moderno del derecho a la personalidad (abstracta) consustancial a todos los individuos. "En la Edad Media, estos círculos" —dice Hegel acerca de los estamentos y las corporaciones— "habían adquirido una autonomía demasiado grande, eran Estados dentro del Estado (como el clero, por ejemplo), eran completamente independientes, tenían propiedad privada y perturbaban sobremanera la ejecución de fines universales"⁶¹. Y a diferencia de la concepción romántica de los teóricos de la Restauración (Fr. Schlegel, A. Müller, F. Gentz, entre otros), de acuerdo a la cual el concepto de corporación, como "principio y signo distintivo del Estado cristiano"⁶², debiera extenderse a todas las organizaciones sociales, espirituales y mundanas (como la familia, la iglesia, el estado, los estamentos, los monasterios, etc.), la corporación en Hegel se define por su vinculación al "estamento industrial", por su función mediadora entre la autonomía social y la participación política, y por su ubicación en el marco de una constitución "racional". La corporación aparece pues en Hegel en un contexto muy peculiar que no

60 Véase a este respecto R. K. Hocevar, *Hegel und der preussische Staat*, o.c., p. 54ss.

61 *FD VI*, p. 691. Cf. ib., p. 628; *FD III*, p. 255; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, o.c., pp. 691-692; *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. de W. Roces, México 1955, t. III, p. 390.

62 Cf. Fr. Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters* (1820-23), en: *Werke*, ed. crítica, Paderborn 1958ss, 1a. sección, t. 7 (*Studien zur Geschichte und Politik*), p. 583.

debiera perderse de vista si se desea establecer algún punto de contacto entre su concepción y las dos direcciones que acabamos de mencionar.

Con una formulación que llama sin duda la atención, sostiene Hegel: "la corporación es el punto crucial, en torno al cual gira actualmente el problema de la constitución en el mundo"⁶³. Se asigna a esta institución —y a su consagración constitucional— una importancia que para nosotros pareciera comprensible hoy en día sólo como un rasgo restaurador de la concepción hegeliana del Estado. No obstante, su relevancia para la polémica sobre la constitución reside, según Hegel, en la posibilidad de una mediación intrasocial entre la "libertad profesional" (*Gewerbe-freiheit*) —basada en el derecho moderno de la libertad subjetiva— y la pertenencia ética del individuo a la totalidad política. Qué tan importante sea esta institución para cumplir con tal fin, lo muestra un análisis más detallado de su función dentro de la estructura estatal: ella no sólo aparece, en efecto, al lado de la "policía" como una forma adicional de organización que permita corregir las deficiencias del mecanismo social, sino determina además el modo de la representación de la sociedad en la esfera política, tanto respecto del "poder legislativo" como del "poder gubernativo".

Desde el punto de vista sistemático, la corporación es definida como un "eslabón ético" (*sittliches Mittelglied*)⁶⁴ entre los individuos (o las familias) y el Estado. Pero, ¿qué significa aquí "ético"? La determinación adecuada de la "sociedad civil" en el conjunto de la obra es, como hemos visto, el estadio de la "diferencia" propio de la lógica de la esencia, de acuerdo al cual los individuos atomizados, persiguiendo sus intereses privados, establecen entre sí una relación de dependencia mutua sólo inconsciente y, por así decir, instrumentalizada; en tal situación no tiene sentido alguno hablar de "Eticidad". Por otro lado, sólo en el "Estado" se desarrolla plenamente la estructura de determinaciones de la "voluntad libre", de modo que sólo en él se puede tematizar categorialmente de manera adecuada la mediación política y afirmativa del individuo con la totalidad institucional, es decir la "Eticidad" en sentido estricto. La caracterización de la corporación como figura "ética" deja entrever un problema de sistematización, cuyas razones debe ser discutidas con más detenimiento.

63 *FD VI*, p. 619.

64 *FD VI*, p. 620.

El problema mencionado se muestra también en ciertas referencias ocasionales de Hegel a la corporación como a "un pequeño Estado"⁶⁵. Esta denominación es posible porque la corporación aparece como una institución en la que el interés particular coincide efectivamente con el interés universal, y no simplemente a consecuencia de un cálculo contractual, sino en razón de la identificación del individuo con la forma de vida institucional respectiva. Lo universal es perseguido "conscientemente", sin que ello vaya en detrimento de los intereses particulares del individuo. Si bien en virtud de esta coincidencia la corporación puede ser caracterizada en forma análoga al Estado, ella no constituye sin embargo una instancia política ni tiene atribuciones sobre otras instituciones; su "universalidad" es, en este sentido, "particular". Pero su relevancia reside justamente en que ella representa un tipo de universalidad establecida y elegida por los individuos mismos en el nivel de los intereses privados —vale decir, en el nivel de la "sociedad civil". Una vez presupuesta su existencia, se hace posible plantear la cuestión de la "superación" (*Aufhebung*) de la sociedad por el Estado de manera tal que la sociedad aparezca, dentro de la esfera política, como una entidad "estructurada orgánicamente", es decir no configurada de manera atomística. A esta solución tiende Hegel no sólo por medio de la corporación, sino más en general por medio del rol de cualificación política atribuido a todos los estamentos. El caso de la corporación es, sin embargo, un caso paradigmático, en la medida en que ella debe cumplir el rol mencionado dentro del estamento que expresa con mayor nitidez la atomización de la sociedad moderna. En otras palabras, el status especial de la corporación en la estructura sistemática de la obra nos permite entender mejor el sentido de la articulación estamentaria de la sociedad, a saber: que las formas de vida surgidas por el arbitrio de los individuos, pero institucionalizadas a su vez socialmente, aparezcan como niveles graduales de participación en el interés político universal. Para el caso, no es tan importante saber de qué forma específica de organización se trata; lo decisivo es que la instancia en cuestión encarne y, por ende, otorgue universalidad a fines privados intrasociales, de modo que garantice dos cosas a la vez: la libertad subjetiva y el reconocimiento de normas comunes. "El interés de la razón" —afirma Hegel— "es que en la totalidad del Estado no exista nada de manera atomística, sino

65 *FD VI*, p. 621, 623.

que cada una de sus partes esenciales aparezca orgánicamente, como sustancialidad concreta, y que todo lo particular que surge en el Estado se relacione estrechamente con él como un miembro orgánico —que no surja según la particularidad abstracta, sino según la particularidad desarrollada orgánicamente⁶⁶.

Hay dos razones más que explican la importancia que Hegel concede a la corporación y que se hallan directamente relacionadas con la estructura y las deficiencias de la "sociedad civil": la corporación debe "asegurar la subsistencia" y garantizar el "reconocimiento social" de sus miembros⁶⁷. También en este caso se trata, en cierto modo, de una primera forma, intrasocial, de superar la atomización básica de la sociedad moderna, sin poner en cuestión el principio del arbitrio subjetivo. Habíamos visto que, de acuerdo al análisis de la "sociedad civil", sería contradictorio querer compensar la oposición entre riqueza y pobreza resultante de la lógica del mecanismo de la economía por medio del gasto público, pues ello iría en contra del principio del trabajo como único generador de valor. Ahora vemos, sin embargo, que la corporación debe hacer posible una solución inmanente (aunque completamente utópica) de este conflicto, en la medida en que ella no es producto de los intereses económicos, sino de las formas de organización de las diferentes ramas de trabajo. Más comprensible es, en cambio, el segundo aspecto, a saber la relación entre la corporación y el reconocimiento social. En efecto, si dicha institución es definida desde el punto de vista sistemático en virtud de la identificación del individuo con el interés (parcialmente) universal, entonces no es sino una consecuencia lógica interpretar la pertenencia a la misma como superación del aislamiento social y como expresión del reconocimiento colectivo (el "honor" del estamento social). Pero ambos aspectos nos remiten por igual al problema principal de la mediación estamentaria de los antagonismos sociales.

Antes de someterlo a discusión, debemos abordar este problema desde una última perspectiva, de mucho mayor alcance que las mencionadas hasta el momento. Al insistir en la consagración constitucional de la corporación, Hegel trata de escapar a una doble contraposición en el ámbito socio-político, a saber: la contraposición entre "libertad profesional" y centralismo y la contraposición entre formalismo y utopía. Con respecto a la primera de ellas, afirma Hegel que el "laissez aller, laissez faire"

66 FD VI, p. 622.

67 FD §§ 252-253 (pp. 279-280).

es un "principio de nuestro tiempo" sin duda "correcto"⁶⁸, pero que la verdadera cuestión es más bien si "estas determinaciones son transgredidas o fortalecidas por los derechos de la corporación"⁶⁹. La pretensión de validez ilimitada de aquel principio encierra una contradicción, tanto en lo que concierne a sus presuposiciones como a sus consecuencias: en lo que concierne a sus presuposiciones, porque reposa sobre el aislamiento de los individuos en la sociedad y, por ende, sobre la casualidad de la coincidencia entre las necesidades y su satisfacción; en lo que concierne a sus consecuencias, porque conduce al surgimiento de una clase social empobrecida y a la formación de monopolios⁷⁰. La praxis de la "libertad profesional" no confirma pues, sino incluso contradice la validez del principio en cuyo nombre se la defiende. Hegel interpreta este proceso como una consecuencia de la abolición de las corporaciones, pero no porque se hayan eliminado sus privilegios, sino porque de esa manera se ha privado indiferencialmente a la totalidad socio-política de formas de organización de los intereses sociales complejos (no meramente económicos). Bajo la apariencia de la vigencia de la libertad individual se oculta la desorganización de la vida social, la cual no conduce sólo a una polarización económica, sino además a una administración cada vez más centralista de la totalidad. "Para la arbitrariedad del poder gubernativo" —comenta así Hegel— "no hay nada más ventajoso que esta disgregación en átomos, este ser inorgánico"⁷¹. Tal es, en efecto, el otro extremo de esta contraposición: una vez que las instancias sociales pierden su importancia, la capacidad de decisión política se concentra en un poder central —un ejemplo del cual ve Hegel en la Francia de los años anteriores a la Revolución. Como vemos, pues, estas reflexiones resultan ser una consecuencia de la crítica efectuada a la supresión de la diferencia entre "sociedad civil" y "Estado", vale decir a la nivelación de las diferencias sociales y políticas.

La segunda contraposición que debe ser evitada es aquella entre formalismo y utopía a nivel de la actividad política, y también en este caso el trasfondo de la discusión es la diferencia mencionada entre sociedad y Estado. En forma análoga al principio de la "libertad profesional" en el ámbito económico, en el

68 FD VI, p. 625.

69 FD VI, p. 624.

70 Cf. FD VI, p. 626s.

71 FD VI, p. 693.

ámbito político se pretende hacer valer el principio moderno de la participación de todos en los asuntos de gobierno; pero también aquí se plantea la misma cuestión de si la existencia de corporaciones transgrede o más bien contribuye a reforzar aquel principio. Si la participación universal perseguida se limita a la elección de representantes por medio de votaciones periódicas, entonces ello significa que la "sociedad civil" es concebida como "disuelta atomísticamente en individuos que se reúnen únicamente para un acto singular y temporario, sin más consecuencias"⁷². Una concepción de este tipo convierte la participación política en un asunto puramente formal y, en general, la cualificación política de un ciudadano en una "determinación abstracta". Si se tomara realmente en serio la idea de la participación universal, es decir, si se quisiera llevar hasta sus últimas consecuencias el principio básico de la constitución democrática, entonces debería pensarse en restablecer una situación similar a la de la antigua polis, en la que la participación de todos los ciudadanos era realmente posible. No obstante, uno de los rasgos esenciales del mundo moderno es precisamente la independización de la esfera social frente a la esfera política; más aún, sobre ella reposan tanto la libertad del arbitrio subjetivo cuanto el derecho de todos a la participación política. La separación entre sociedad y Estado implica la universalización del derecho político, pero hace imposible la participación efectiva de todos los ciudadanos en los asuntos del Estado. Dicha separación parece conducir pues a un dilema: o bien se defiende una representación política puramente formal, o bien se postula utópicamente (eventualmente por la fuerza) la identificación política de los intereses particulares con el interés universal. Hegel es consciente de este dilema y trata de eludirlo recurriendo a instancias o eslabones intermedios —vale decir, a las corporaciones. Es claro pues que la función de las corporaciones no es obstaculizar, sino, por el contrario, hacer posible la efectiva participación política de todos. Tal como Hegel las define, en ellas se encarna y universaliza un interés particular de los individuos, pero un interés que es un reflejo de la organización espontánea de la sociedad misma. Bajo tal concepción, el individuo no obtiene el acceso a la participación política en virtud de su definición abstracta y artificial como miembro de una "masa" atomizada, llamada esporádicamente a emitir su voto, sino en virtud de la politización de sus vínculos sociales e institucionales.

⁷² *FD* § 308 (p. 356).

Todas estas consideraciones nos permiten entender por qué Hegel le otorga a la corporación una tal trascendencia. En este sentido, no es de primera importancia la forma concreta que adopta dicha institución —Hegel la menciona frecuentemente al lado de "comunidades", "cooperativas", etc. Su función sistemática en el conjunto de la obra es análoga a la de los estamentos: ella debe velar, de una manera imanente a la sociedad, porque los intereses particulares de los individuos sean institucionalmente defendidos y porque sea eficazmente mediada su participación en la organización política de la sociedad.

Hasta aquí el status especial de la corporación dentro de la "Eticidad". Es preciso ahora pasar a discutir en qué medida esta solución del conflicto entre sociedad y Estado sobre la base de la mediación estamentaria de la política constituye o no una consecuencia de la sistematización hegeliana. Es cuestionable, por lo pronto, el hecho de que dicha mediación sea planteada justamente en un estadio en el que se ha tematizado la relación política afirmativa de la "multitud" (*die Vielen*) con respecto al Estado. Porque, de acuerdo a la estructura del concepto de voluntad que subyace a la obra, debería esperarse que la totalidad de los individuos dentro del "Estado" ya no fuese caracterizada por medio de las determinaciones de la atomización y la competencia propias de la "sociedad civil", sino más bien por medio de la nueva determinación del autoreconocimiento de los individuos en un mundo de instituciones creadas por ellos mismos. Así, la universalidad política podría ser definida de una manera distinta a la universalidad social —de carácter sólo instrumental—, y podrían además evitarse las dificultades resultantes de haber vuelto a introducir un concepto de sociedad estructurada estamentariamente.

Es innegable, por otro lado, que la interpretación hegeliana del rol político de la corporación y, sobre todo, de los estamentos o es fácilmente compatible con la caracterización de estas instituciones como formas de organización del trabajo social, basadas a su vez en el principio del arbitrio subjetivo. Como es sabido, Hegel va tan lejos en esta dirección que asocia la cualificación política del "estamento sustancial" al carácter inalienable de la propiedad de la tierra —lo cual responde a una lógica argumentativa análoga a la de la justificación de la sucesión monárquica hereditaria. Al margen de eventuales consideraciones de tipo histórico, semejante propósito se halla en tan flagrante contradicción con el concepto de voluntad subyacente al análisis que Hegel sólo puede justificarlo con la ayuda de una

reflexión sobre la utilidad de las determinaciones "naturales" en este caso. Además, es preciso reconocer que el concepto hegeliano de corporación, si bien se ubica en el marco de la ramificación de actividades producida por la división moderna del trabajo, no obstante permanece ligado a la vieja estructura de los gremios; el resultado es, por eso, una institución con la tarea singularmente utópica de superar las contradicciones de la "sociedad civil" moderna mediante la vinculación solidaria de los individuos dentro de sus respectivos oficios. Es comprensible que Hegel no se refiera a organizaciones del tipo de los sindicatos o de las asociaciones de industriales, pues éstas no hacen más que reproducir la polarización económica. Todos los conceptos empleados en este contexto —corporaciones, cooperativas, comunas, etc.— tienen en común expresar una vinculación entre los individuos que atraviese y no se vea afectada por las contradicciones económicas mencionadas. Pero de esta forma se exige demasiado de las corporaciones.

Aquí no se agota, sin embargo, el problema de la mediación estamentaria de la esfera política. Más allá de las ostensibles limitaciones de la concepción hegeliana de los estamentos, la cuestión esencial es la siguiente: ¿cómo debe llevarse a cabo una mediación constitucional entre sociedad y Estado, si ella debe tener en cuenta la crítica de teorías modernas como las de Locke o Rousseau, es decir, si no debe incurrir nuevamente en la manipulación económica de la esfera política ni en la renuncia al arbitrio subjetivo? Hegel no podía aceptar una solución en la cual la reconciliación buscada se produjese, por así decir, sólo a nivel político, porque ella estaría demasiado ligada al modelo de la representación puramente formal y porque estaría, en consecuencia, aún sujeta a las contradicciones de la "sociedad civil". La idea del autoreconocimiento de la subjetividad en su mundo, puesta de manifiesto en la concepción de la Eticidad, exige la interpolación de estadios sociales intermedios; en la medida en que éstos surgen sobre el terreno de la libertad subjetiva, constituyen una forma de universalidad autoelegida e institucionalizada, cuya existencia misma es ya una primera respuesta a la pregunta por la participación política. Pretender determinar la universalidad genuinamente política sin tener en cuenta la articulación ya existente de la sociedad constituye, para Hegel, un puro formalismo. En su modelo constitucional recurre a la estructura estamentaria de la sociedad de su tiempo y tropieza con las dificultades que hemos mencionado. No cabe duda que dicha estructura es no sólo obsoleta, sino sobre todo inadecuada desde

un punto de vista teórico, y que, en consecuencia, su relación con la universalidad política adolece de serias deficiencias sistémicas. El planteamiento del problema sigue siendo, sin embargo, plenamente válido, pues expresa la necesidad de una mediación efectiva, a nivel político, de las diferentes instancias sociales, sin la cual el dilema entre formalismo puro y utopía coercitiva reaparece una y otra vez.

*Pontificia Universidad Católica del Perú
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad de Lima*

ABSTRACT

Hegel's philosophical work comprises a critical judgement of the Modern Age, which clearly comes to light in his original approach to the relationship between "civil society" and "state", as well as in the ambivalent notion of "overcoming" (*Aufhebung*) operating there. In this paper, the A. systematically deals with the aforementioned relationship. Special emphasis is laid on the concept of "corporation" as instrument of mediation between society and state, a distinction being established, in order to ground constitutional monarchy, between strictly systematic arguments and political arguments. It is interesting to stress the philosophical relevance of the problem beyond the ostensible limitations of its solution.

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

La RLF instituye la distinción Bernardo A. Houssay para jóvenes filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudicará cada dos años al autor del mejor estudio filosófico inédito sin limitación de tema.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a otros trabajos.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: deben estar escritos en español o en portugués; no han de exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; deben estar redactados en forma de artículos; han de firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 31 de Julio de 1988. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por Rafael Braun, Osvaldo N. Guariglia, Ezequiel de Olaso y Mario A. Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay, nacido en Buenos Aires hace un siglo, la RLF honra la memoria de quien fue Premio Nobel de Fisiología (1948), fundador y varias veces presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina desde 1958 y consejero y amigo del Centro de Investigaciones Filosóficas desde su fundación en 1965.

LA NECESIDAD DE LOS ENUNCIADOS EXISTENCIALES Y LA TEORÍA DEL CONCEPTO COMPLETO SEGÚN LEIBNIZ

Alejandro Herrera-Ibáñez

En este trabajo me propongo mostrar, en general, cuál es la solución que Leibniz tiene para las dificultades que se derivan del conflicto entre su teoría del concepto completo y la naturaleza de los enunciados contingentes dentro de su sistema, y me propongo, en particular, contra la interpretación de algunos autores, mostrar que, en el caso específico de los enunciados existenciales, Leibniz tenía a la mano en su sistema los elementos necesarios para escapar a la objeción de que el conflicto entre la teoría del concepto completo y la naturaleza de los enunciados existenciales lo obligan a sostener que la existencia no es una propiedad si es que desea que todos los enunciados existenciales sean tautológicos. Leibniz no desarrolló su solución al conflicto en el caso específico de estos enunciados, e intentaré mostrar cuál pudo haber sido dicha solución dentro del sistema leibniziano.

I

Según la teoría leibniziana del concepto completo, en un enunciado de la forma A es B, la noción a que refiere el predicado B está contenida en la noción a que refiere el sujeto A, de manera que la noción a que refiere cada predicado específico B1, ... , Bn estará contenida en la noción a que refiere A. Es decir, la noción con concepto del individuo a que refiere A contiene todas las propiedades que a él son atribuidas mediante los enunciados de la forma A es B1, ... , A es Bn, ...

De esta doctrina parece seguirse que todos los enunciados, incluyendo los contingentes, son analíticos, puesto que el predicado está contenido en el sujeto, y que son, por consiguiente, necesarios, lo cual es contradictorio en la hipótesis de que los enunciados en cuestión sean contingentes. Paradigma de enunciados contingentes son, desde tiempos de Hume, los enunciados existenciales, por lo que parecería seguirse, en el sistema de Leibniz, que todos los enunciados existenciales son analíticos, es decir, que son verdades de razón, y no verdades de hecho como Leibniz quería. Serían, pues, verdades necesarias y no contingentes. Ello ha llevado a sostener que Leibniz debió haber abandonado —para ser consistente— la tesis de la predicatividad de la exis-

tencia al menos en lo que concierne a las creaturas de Dios, dejando para éste un lugar aparte en el sistema.

Saw y Parkinson, entre otros, han visto esta dificultad. Saw, por ejemplo, formula así el problema: Dios "tiene como objeto de su intelecto un número infinito de mundos posibles, cada uno de los cuales consiste en un número infinito de seres posibles, cuyos conceptos son completos y son todos compositos unos con otros. A cada miembro de uno de estos conjuntos Dios añade la existencia, pero la dificultad es que la existencia no puede ser una propiedad; de otra manera, Dios no podría añadirla al concepto ya completo" (p. 232); "la existencia no puede ser una propiedad de los seres finitos, porque si lo fuera sería imposible que Dios escogiese crear o no crear un ser dado" (id.).

Se antojaría responder que el problema se resolvería distinguiendo entre la existencia y el concepto de existencia, es decir, entre la existencia como actualidad y la existencia como posibilidad. El concepto completo de un ente posible está hecho de sus conceptos constitutivos, los cuales son conceptos de propiedades posibles de dicho ente posible. Según esto, Dios da existencia a un ente posible entre cuyos conceptos constitutivos está el concepto de existencia, o sea, el concepto de una existencia posible que es actualizada por Dios. Pero esta solución no le es viable a Leibniz, puesto que él no quiere que las nociones de esencia y existencia, o de posibilidad y actualidad, sean interdefinibles. Estas se excluyen mutuamente, de otra manera se podría hablar de existencia posible y, por consiguiente, de existentes que no son existentes, lo cual para Leibniz sería absurdo. En su correspondencia con Eckard, él insiste en que por existencia entiende siempre algo actual (GP/I/223). Dice también: "Cuando hablo de existencia, hablo de lo actual, pues /ésta/ se opone a la esencia o a la posibilidad de existir" (GP/I/229/Nota marginal 12).

El problema —tal como Parkinson lo ve— es que decir que en "x existe" el concepto de existencia está contenido en el de x, le crea a Leibniz algunas dificultades (p. 54). Si, por ejemplo, decimos que hay en Atenas un edificio llamado el Partenón (o "el Partenón existe"), entonces parecería que —puesto que para Leibniz en toda proposición verdadera el concepto del sujeto contiene al del predicado— el Partenón debe ser un ente necesario (p. 92).

Se plantea, pues, un conflicto doble entre, por un lado, la teoría del concepto completo y la contingencia de las cosas y, por otro lado, entre dicha teoría y la libertad de Dios para elegir qué crear. Leibniz no tiene una respuesta explícita, en sus escritos, para

evitar la indeseable conclusión de que, entonces, todo lo que existe, existe necesariamente, aunque no puede decirse que no estuviese consciente del problema, como lo muestran algunos pasajes que veremos más adelante. Sobre la base de dichos pasajes podremos aventurar la respuesta que Leibniz podría haber dado.

II

La posible respuesta de Leibniz apelaría a su doble distinción entre, por un lado, el concepto de necesidad y el concepto de inclinación y, por otro lado, entre las nociones de necesidad metafísica y la necesidad moral.

Ante todo, Leibniz piensa que hay diferentes clases o grados de necesidad. En el grado más alto está la necesidad absoluta, la cual pertenece a las proposiciones lógico-matemáticas, en tanto que la necesidad de las proposiciones que expresan, digamos, leyes físicas se llama "inclinación". Estas proposiciones expresan verdades contingentes, y lo que es contingente no es (absolutamente) necesario. Así, leemos en los *Nuevos ensayos*:

La necesidad no debe oponerse a la volición, sino a la contingencia... la necesidad no debe confundirse con la determinación... Lo necesario debe distinguirse de lo contingente aunque determinado. No sólo las verdades contingentes no son en absoluto necesarias, sino que tampoco sus conexiones son siempre de una necesidad absoluta... Las consecuencias geométricas y metafísicas necesitan, pero las consecuencias físicas y morales inclinan sin necesitar... (GP/V/163-4).

Ahora bien, los enunciados existenciales son en general contingentes para Leibniz, aunque en 1676 él ve algún tipo de necesidad en ellos; pero, puesto que son contingentes, su "necesidad" debe estar fundada en otro lugar:

De que algo exista se sigue que hay alguna necesidad de esa cosa, y, por ende, o bien todas las cosas son necesarias por sí mismas (lo cual es falso) o bien sus causas últimas /son necesarias/. (Jag., 32)

Leibniz tiene el cuidado de no asociar la noción de necesidad a las proposiciones contingentes, de las que las proposiciones existenciales son un subconjunto:

Debe decirse que ciertamente en las /proposiciones/ contingentes el predicado no se prueba a partir de la noción del sujeto, sino que sólo da de éste una razón que no necesita, sino que inclina. (C 405)

Según esto, la existencia no se da por necesidad:

Si no hubiese en la naturaleza misma de la esencia cierta inclinación a existir, nada existiría, porque decir que algunas esencias tienen esta inclinación y otras no, es decir algo sin razón, puesto que parece en general que la existencia se refiere a toda esencia de la misma manera. (GP/VII/194-5)

Como se ve en el pasaje de los *Nuevos ensayos* citado antes, para Leibniz donde hay necesidad hay necesidad metafísica o geométrica, mientras que donde hay inclinación hay necesidad física o moral. En otros lugares Leibniz habla también de necesidad física o necesidad "hipotética". Las proposiciones contingentes, y específicamente las existenciales, tienen necesidad moral, física o hipotética. Esta se define como algo que surge de ciertos supuestos. Dice Leibniz en *Sobre el origen radical de las cosas*, de 1697:

Las razones del mundo... residen en algo extramundano, diferente de la cadena de estados o de la serie de cosas cuyo agregado constituye al mundo... El mundo actual... es necesario física o hipotéticamente, pero no absoluta o metafísicamente. Es decir, una vez que se da lo que es tal, es una consecuencia que tales cosas se originan después (GP/VII/303)

III

Para entender mejor qué clase de cosa debe presuponerse en un enunciado de la forma "x existe" para ser llamado hipotéticamente necesario, veamos un pasaje en que Leibniz da un ejemplo de proposición contingente, hipotéticamente necesaria, de la que también dice que tiene "necesidad del consecuente".

Se preguntará si, por ejemplo, en "Todo hombre peca" —tomando la proposición como existencial— la necesidad se introduce de esta manera: "Hombre no pecador es no existente" u "Hombre existente no pecador es no ente o imposible". Es decir, finalmente, "Hombre existente pecador es un ente necesario".

Pero debe entenderse /necesario/ con necesidad del consecuente, una vez dada, naturalmente, esta serie de cosas —la cual está siempre marcada por la adición de "existente"—, puesto que hace a una proposición existencial, la cual involucra un estado de cosas. Con esta fórmula, por tanto, designo la necesidad del consecuente. Esa es la manera en que conservo la universal al tratar los enunciados. Pero los contingentes son necesarios por la hipótesis de la existencia de las cosas.

...¿Qué entiendo, sin embargo, cuando digo "hombre pecador existente /es/ necesario"? "Existente", pues, añade algo, o sea, que "hombre pecador" se entiende como se encuentra ahora en el mundo. Puesto que es pecador por hipótesis, ciertamente hombre pecador es necesario. (C 271-2)

Según esto, toda proposición contingente es existencial en virtud de que es posible formularla como una proposición existencial, de manera que "Todo A es B", cuando es contingente, equivale a "A no B es no existente" (nótese que cuando Leibniz no quiere cubrir sólo las proposiciones contingentes, dice que el equivalente de "Todo A es B" es "A no B es no ente", en que "ente" es usado intensionalmente, o sea, sin contenido existencial). En este sentido, "proposición contingente" y "proposición existencial" son usadas por Leibniz como expresiones sinónimas. En el sentido contemporáneo, las proposiciones existenciales serían sólo un subconjunto de las proposiciones contingentes.

La pregunta ahora es qué sucede con nuestras proposiciones existenciales a la luz del ejemplo de Leibniz, citado antes. Tomemos, por ejemplo, la oración:

Gottfried existe.

Puesto que la proposición expresada por ella es contingente, y si tomamos la oración como universal —como era común hacerlo en la época y desde la Edad Media—, tendremos que equivale a

Gottfried no existente es no existente.

o bien

Gottfried existente no existente es no ente o imposible,

la cual finalmente equivale a

Gottfried existente existente es un ente necesario.

Ahora bien, en su lógica Leibniz establece el principio de que $AA=A$, el cual tendría que llevarlo a decir que

Gottfried existe

es equivalente a

Gottfried existente es un ente necesario.

Leibniz ve aquí un conflicto, y su salida consiste en dudar de la aplicabilidad universal de su principio $AA=A$, como se puede ver en una reflexión suya sobre las proposiciones contingentes:

Este enunciado: "Hombre pecador es pecador", que es de identidad, ciertamente puede muy bien ser formulado por medio de "imposible" y de "contradicción", pero no tan fácilmente por medio de "necesario". La primera forma da "Hombre pecador no pecador es no ente". Pero si se dice: "Hombre pecador pecador es un ente necesario", debe primero hacerse una distinción en la duplicación, o sea "[Hombre pecador] pecador es un ente necesario", de otra manera alguien pensará que "Hombre pecador es un ente necesario" puede reemplazar a "Hombre pecador pecador es un ente necesario". Así, "Todo animal es animal" da "Animal animal es un ente necesario". Por consiguiente, parece que no siempre es posible sustituir varios términos yuxtapuestos y equivalentes por un término. Por tanto, no ha de decirse "animal animal es un ente necesario", sino

"no [animal [no animal]]" (C 272)

Aplicando la solución de Leibniz a nuestras proposiciones existenciales, tendremos que

Gottfried existe

es equivalente a

[Gottfried existente] existente es un ente necesario

o

no [Gottfried [no Gottfried],]

en que los corchetes parecen funcionar como marcadores de alcance.

Lo que Leibniz estaba vislumbrando aquí era, por un lado, que su principio, $AA=A$, o la substitutividad en general, no funciona en contextos modales y, por otro lado, que estaba en juego una distinción entre modalidades *de re* y modalidades *de dicto*. En la primera oración con corchetes en esta página, la primera aparición de "existente" señala que Gottfried se da en la serie de las cosas, y toda la oración dice que si esto es así (i.e., que si Gottfried es un existente), entonces Gottfried existe como un ente (hipotéticamente) necesario. Aquí "necesario" expresa —como lo señala Leibniz— necesidad del consecuente (*necessitas consequentis*), en oposición a una posible necesidad de la consecuencia (*necessitas consequentiae*) —no mencionada por Leibniz—, que pienso que correspondería a la modalidad *de dicto*. En otras palabras, el operador de necesidad no corre aquí sobre toda la oración sino sólo sobre el predicado. "Gottfried existe" significa que es un hecho contingente (posible) que Gottfried sea un existente necesario.

Sobre la base de las distinciones anteriores Leibniz rechazaría, por tanto, la objeción de que —dada su doctrina del concepto completo— está obligado a aceptar que todas las oraciones existenciales son tautológicas, es decir, lógicamente necesarias.

En lógica modal, toda proposición p implica su propia posibilidad:

(1) $p \rightarrow M_p$.

Por otro lado, ninguna proposición p implica su propia necesidad:

(2) — $(p \rightarrow L_p)$.

Leibniz, sin embargo, afirma que toda proposición contingente (es decir, no lógicamente necesaria) es moralmente necesaria, incluyendo las proposiciones existenciales. Parece, pues, estar negando (2). Pero en (1) y (2) se habla de posibilidad y necesidad lógicas, que podríamos designar aquí mediante los operadores M y L . Al introducir una nueva noción, la de necesidad moral (y, por consiguiente, la de posibilidad moral, que pueden aquí designarse mediante los operadores M_m y L_m), no se puede decir estrictamente que Leibniz esté negando (2), sino que está introduciendo

(3) $p \rightarrow L_m p$.

que es diferente de

(1') $p \rightarrow Mlp$

y de

(2') $-(p \rightarrow Ll p)$.

podemos inclusive pensar que Leibniz sostuvo que toda proposición contingente es moralmente necesaria, y viceversa, lo cual nos da una ley más fuerte que la establecida en (3), a saber:

(4) $p \leftrightarrow Lmp$

Según esto, podría especularse que de (1') y (4) puede inferirse

(5) $Lm p \leftrightarrow Ml Lmp$,

o sea, que toda proposición moralmente necesaria es también lógicamente posible, es decir, no contradictoria. ¿Pero hasta qué punto podemos jugar con estas dos clases de operadores modales, y hacer con ellos un solo cálculo? Necesitamos antes saber cómo están definidos los operadores de posibilidad y necesidad moral respecto de los otros dos operadores de posibilidad y necesidad lógica. Leibniz no llevó a cabo esta tarea, cuya viabilidad está aún por ser examinada.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas
(UNAM) México, D.F.*

BIBLIOGRAFIA

- C *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. por L. Couturat (Hildesheim: Olms, 1961).
GP *Philosophische Schriften von G. W. Leibniz*. 7 vols., ed. por C. I. Gerhardt (Hildesheim: Olms, 1961).
Jag. Leibniz, *Elementa Philosophiae Arcanae De Summa Rerum*, ed. por I. Jagodinsky con trad. al ruso (Kasan, 1913).
Parkinson, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford: The Clarendon Press, 1965).
Saw, Ruth L., "Leibniz", en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4 (New York: MacMillan & The Free Press, 1967).

NOTAS

LA EXPERIENCIA VISUAL Y LA NOCIÓN DE "VER COMO"

Alejandro Tomasini Bassols

No sería descabellado afirmar que las *Philosophical Investigations* son la obra filosófica más influyente del siglo XX y es bien sabido que dicha obra consta de dos partes. Asimismo, es posible defender el punto de vista de que la influencia de dicha obra no se vería en lo más mínimo mermada si nunca se hubiera publicado la segunda parte. Las grandes controversias suscitadas por el libro de Wittgenstein han girado básicamente en torno a nociones como las de significado, memoria, definición ostensiva, seguir una regla, estados de conciencia, filosofía, etc. y todas ellas se encuentran discutidas en la primera parte. Se ha argüido en ocasiones que la segunda parte no fue preparada por Wittgenstein con la misma meticulosidad, tiempo, tranquilidad, etc. que la primera y que eso explica su carácter poco acabado. Yo creo que esto comporta errores de diverso tipo. Pienso, por ejemplo, que la segunda parte contiene un número importante de ideas nuevas en filosofía, es decir, de ideas no discutidas con anterioridad por nadie y ello, por otra parte, explica por qué el tratamiento de dichas cuestiones sólo podría haberse llevado a cabo en el bien conocido peculiar estilo del filósofo. Creo también que pueden probarse ambas cosas si intentamos reconstruir lo que Wittgenstein dice respecto al concepto de "ver como".

Esta tarea es, no obstante, mucho más difícil de lo que a primera vista podría pensarse. No sólo no hay un planteamiento explícito de ningún enjambre de enigmas que Wittgenstein desee disolver o del mito o mitos filosóficos que aspira a destruir, sino que la literatura al respecto es mínima. Esto es, hasta cierto punto, explicable: el rechazo de la faceta esotérica de nociones como la de "privacidad" orientaron al pensamiento wittgensteiniano en una dirección muy definida, pero no explorada todavía por nadie. A través de su noción de "ver como", Wittgenstein en realidad descubrió una nueva veta filosófica con incalculables consecuencias en muchas áreas de la filosofía e inclusive fuera de ella. Es, pues, normal que no habiendo un trasfondo como el constituido por el *Tractatus* y el positivismo lógico en contraposición con los cuales pudiera ejercerse el nuevo pensar de Wittgenstein, las reflexiones de este último en torno a nociones como

la de "ver como" resulten mucho menos asequibles. En lo que sigue haré una presentación de lo que me parece ser el núcleo de lo afirmado por Wittgenstein, poniéndolo rápidamente en conexión con algunos problemas que, creo, lo inspiraron, y trataré de formular algunas de las consecuencias más importantes que a mi modo de ver están implicadas.

Dado el carácter oracular del texto wittgensteiniano, el cual dificulta enormemente la comprensión, tal vez resulte útil establecer *alguna* conexión, por mínima que sea, entre las reflexiones de Wittgenstein y la tradición filosófica. Recuérdesse entonces que los escritos relevantes de Wittgenstein se ubican temporalmente en el período de mayor auge del positivismo lógico, lo que en este contexto equivale a decir del fenomenalismo. Los defensores de esta doctrina gustaban de sostener que sistemáticamente se produce una especie de discordancia entre el lenguaje natural y la metafísica de la Edad de Piedra, por una parte, y los resultados a los que conduce el análisis lógico de la percepción y de los juicios de percepción, por la otra. Fundándose en argumentos como el de la ilusión y en la teoría empirista del significado, los fenomenalistas se habían convencido de que lo que conocemos directamente en la experiencia son *sense-data* y que el verdadero problema filosófico consistía en encontrar el modo de justificar la transición del lenguaje de *sense-data* al lenguaje de objetos materiales. Los fenomenalistas suponían también que el verbo 'ver' tiene dos significados. Dicho verbo puede, por una parte, usarse para hablar de aquello que todos vemos y que, por extraño e inexplicable que resulte, conduce a juicios en los que todos coincidimos o podemos coincidir. Pero, por otra parte, hay un sentido del verbo, pensaban ellos, de acuerdo con el cual sólo cada uno conoce lo que está viendo, puesto que lo que en este sentido ve son sus *data*, o sea, aquello precisamente que sólo cada quien en su propio caso conoce. El problema para ellos era el de hacer ver que hay forma de relacionar entre sí dichos usos y, más aún, que ciertas relaciones lógicas valen entre los resultados de las aplicaciones de dichos usos del verbo 'ver' (junto, claro está, con algunos supuestos extra-lógicos).

Es en contra (en parte por lo menos) de la mitología fenomenalista que Wittgenstein se subleva. El también admite que 'ver' tiene dos usos, pero los dos usos que él reconoce no corresponden, como veremos en un momento, a los usos imaginados por los fenomenalistas. "La importancia de esto [i.e., de la distinción de los usos de 'ver'] es la diferencia de categoría entre los objetos de

la vista"¹. Es menester aclarar cuáles son esos dos usos que Wittgenstein reconoce y hacer ver que, efectivamente, difieren de los señalados por los fenomenalistas. Estos reconocen, por una parte, un uso "común" y, por la otra, uno enteramente privado. En el pensamiento de Wittgenstein no hay lugar para dicha dicotomía: toda distinción conceptual, por íntima que parezca o resulte, presupone acuerdo social. Su distinción es más bien "natural vs cultural". Intentemos aclarar esto.

Es evidente que los sentidos, como la vista, nos proporcionan algún tipo de "información" respecto de lo que sucede a nuestro alrededor. Pero los sentidos, por sí solos, no nos dicen nada por medio de los "data" procesados a través de ellos. Siempre que haya ojos, nervios, cerebro, etc. se verá y se verá lo mismo. Es aquí donde Wittgenstein se separa de los fenomenalistas: por caótico, desorganizado, incomprendido que sea lo que vemos, todos vemos lo mismo, usando 'ver' en un sentido básico o primario. En este punto es importante percatarse de que el error por evitar es el de confundir la elucidación del concepto o los conceptos de ver con el suministro de supuestas explicaciones causales. "Nos interesa el concepto y su lugar entre los conceptos de experiencia"². Puesto que Wittgenstein claramente distingue la vía de la elucidación conceptual de la vía de la explicación causal y que descarta a esta última como filosóficamente adecuada, resulta claro que, desde su perspectiva, nuestra comprensión de lo que son la percepción y sus objetos vendrá dada en términos de lo que, aquí y ahora, decimos que vemos cuando vemos algo. Es el uso común normal del lenguaje natural lo que nos permite decir que los seres que vemos tenemos nuestras propias percepciones y, no obstante, que no nos las habemos al hablar de visión con entidades u objetos privados, no recogidos en el lenguaje natural (ideas, *sense-data*, etc.). Es perfectamente correcto aseverar que cada "ser visual" tiene su percepción, pero es inválido inferir que cada quien tiene sus objetos privados de percepción. En este fundamental sentido del verbo "ver", todos vemos lo mismo. No hay un nivel más "básico", que sólo el análisis "revele". La garantía de que hemos tocado fondo nos la proporciona nuestro lenguaje natural. En relación a este sentido de 'ver', lo que Wittgenstein recomienda es precisamente que no intentemos aprehender lingüística y conceptualmente aquello que es entera-

1 L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell. (1974), p. 193.

2 *Ibid.* p. 193.

mente subjetivo. "No trates de analizar tu propia experiencia interna"³. (En *Zettel* se nos exhorta del siguiente modo: "Olvida, olvida que tu mismo tienes la experiencia"⁴). Es posible que haya alguna etapa en la vida de un ser humano en la que sus objetos de percepción sean radicalmente diferentes de los objetos que decimos que se ven cuando usamos el verbo en este sentido primario o meramente orgánico, pero en todo caso no sabemos absolutamente nada acerca de ellos. Nosotros nada más podemos conocer aquello de lo que podemos hablar. (En realidad, no es una cuestión de edad). La diferencia a la que apunta Wittgenstein es de otra naturaleza que la que pretendían trazar los fenomenalistas. Más que distinguir entre *sense-data* agrupados por relaciones y cosas elaboradas a partir de ellos, Wittgenstein distingue entre "el 'ver continuo' de un aspecto y el 'caer en la cuenta' de un aspecto"⁵. Aquello a lo que Wittgenstein se refiere aquí como 'ver continuo' es lo que yo he identificado como el ver básico o primario y, en este sentido —en el que no hay todavía ninguna interpretación (noción que examino más abajo)— vemos y ven otros lo que por medio del lenguaje natural decimos que vemos o ven. Por ejemplo, para alguien que ignora todo sobre clasificaciones botánicas (clases, familias, especies, etc. de hierbas y flores), ver un prado equivaldrá a ver una superficie coloreada sobre la cual se puede caminar, correr, descansar, jugar, etc. (así como una vaca vería en él un lugar donde comer). Pero ese mismo objeto de percepción naturalmente se transmuta cuando quien la observa es un botánico. El botánico ve el prado de otra manera, puesto que él sí distingue entre las plantas y las flores de diversa forma, tamaño, olor, etc. Wittgenstein expresa esto diciendo: "El substratum de esta experiencia es el dominio de una técnica"⁶. Aquí ya empieza a dejarse entrever una idea más bien importante, a saber, que inclusive nuestras percepciones dependen de nuestro pensamiento, lo cual implica que dependen de nuestro modo de describirlas. En algún sentido, por lo tanto, nuestras percepciones están efectivamente "cargadas de teoría".

La noción ya mencionada de "notar un aspecto" es primordial. Alguien nota un aspecto de una cosa cuando está en posición de adoptar una actitud determinada, lingüística y extra-lingüísticamente, hacia ese objeto, es decir, cuando la conducta del suje-

3 *Ibid.* p. 204.

4 L. Wittgenstein. *Zettel*. Oxford, Basil Blackwell. (1967), 179.

5 L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, p. 194.

6 *Ibid.* p. 208.

to incluye una posibilidad más de descripción y de acción respecto a o en relación con dicho objeto. Aquí es donde se hace patente la importancia de la noción de "ver como". Una vaca y una persona pueden, en el sentido primario de 'ver', ver lo mismo cuando ven, e.g., un avión, pero la vaca no ve a ese objeto *como* avión. Una cosa es el "ver continuo" y otro el ver a un objeto cuando descubrimos o nos percatamos o caemos en la cuenta de que puede ser visto de cierta manera, de una manera especial (y, en un sentido amplio, usado de cierta manera). Podría inclusive caerse en la tentación de afirmar que estos aspectos de los objetos están allí desde siempre, que son potencialidades suyas, si no fuera porque este lenguaje es realmente demasiado adverso al espíritu de la investigación wittgensteiniana. (Nótese, sin embargo, que él mismo dice algo parecido: "los aspectos en un cambio de aspectos son aquellos que la figura podría tener en ocasiones de manera permanente en un cuadro"⁷). Es claro, por otra parte, que la diferencia entre los objetos de percepción no pueden explicarse fisiológicamente u orgánicamente. Un ser humano podría perfectamente bien ver con el ojo de una vaca y a la inversa. No es de ese modo, por lo tanto, como podrían alterarse, ni siquiera en lo más mínimo, nuestros usos de los conceptos de "ver". Seguiríamos aplicándolos de la misma manera. Esto parecería aclarársenos si vemos la diferencia entre las clases de objetos de la vista como procediendo o emergiendo más bien en conexión con el uso del lenguaje. En otras palabras, dicha diferencia se pone de manifiesto en las descripciones que nosotros mismos estamos capacitados para hacer de nuestras propias experiencias sensoriales. Si esta línea de interpretación de los escritos de Wittgenstein es correcta, entonces puede afirmarse que Wittgenstein está aquí poniendo de relieve algo de suma importancia, a saber, que nuestras experiencias visuales son una mezcla de sensación y pensamiento. "De ahí que el que un aspecto nos deslumbre parezca mitad experiencia visual, mitad pensamiento"⁸. Esto es importante entre otras razones porque si Wittgenstein está en lo cierto, entonces se derrumba el mito de la experiencia pura, tan esencial a tantas escuelas filosóficas. No existe eso para nosotros, los humanos, así como tampoco comprenderíamos una descripción que se desviase de lo que usualmente se dice y fuera propuesta como una alternativa de la des-

7 *Ibid.* p. 201.

8 *Ibid.* p. 197.

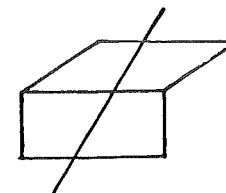
cripción "natural". (i.e., cuando se recurre al uso primario de 'ver'). Nosotros, inevitablemente, vemos a las cosas de determinada(s) manera(s) y esto a su vez es una función del rango de posibilidades abierto para nosotros por nuestra cultura, i.e., por la cultura en la que estamos inmersos. De este modo, Wittgenstein está poniendo los cimientos de una "teoría" social o cultural de la percepción y no, claro está, como un interesante complemento para otras doctrinas, sino como *la* elucidación correcta de los fenómenos de percepción, elucidación lograda a través de la investigación gramatical.

Podría argüirse que los ejemplos de Wittgenstein versan más bien sobre otra cosa, es decir, sobre los cambios en la percepción de un mismo individuo cuando éste ve una cosa de cierta manera en un momento dado y de otra manera en otro momento. Un claro ejemplo de esto lo proporcionaría el pato-conejo de Jastrow. Sin embargo, pienso que esto sería limitar indebidamente el alcance de las reflexiones de Wittgenstein, a más de no constituir sino un examen bastante superficial de lo que Wittgenstein dice. En primer lugar, los ejemplos de Wittgenstein son de lo más variado. Están, por ejemplo, además del caso ya citado, el de la caja, el de la estrella blanca-negra, el de la cara de la luna, el del pecho-casa de los niños, etc. Precisamente lo que no deberíamos hacer es restringir nuestra atención a *un* caso particular y pretender extraer después conclusiones que valdrían para todos ellos. Por otra parte, pienso que si examinamos detenidamente el caso del pato-conejo llegaríamos de nuevo a los puntos de vista que hemos venido sugiriendo. Es cierto que en dicho caso uno "describe la alternancia como una percepción; exactamente como si el objeto se hubiera alterado ante mis ojos"⁹. Esto nadie lo niega. El problema es: ¿Cómo nos explicamos esta transición? Es cierto que las líneas del dibujo están quietas, que no se modifican, y, no obstante, podemos ver en el mismo dibujo ya sea un pato ya sea un conejo. "La expresión de un cambio de aspecto es la expresión de una *nueva* percepción y al mismo tiempo de que la percepción permanece la misma"¹⁰. Lo que Wittgenstein quiere rechazar a toda costa es la explicación en términos de visión interna y ya hemos aducido razones que apuntan a lo que es la justificación de esta perspectiva (sin contar los que se podrían extraer de toda la discusión en torno a los lenguajes privados). Wittgenstein no acepta la idea de que es *mi* percepción, es decir, la constituida por

⁹ *Ibid.* p. 195.

¹⁰ *Ibid.* p. 196.

mis *data*, lo que se modifica como por arte de magia o, quizá, por razones de perspectiva, distancia, etc., aunque el objeto siga siendo el mismo, como sucede con ilusiones, espejismos y demás. En otras palabras, la organización de los datos de los sentidos no es algo que el sujeto pone y que es, por lo tanto, algo privado y que depende enteramente de él. "Si pones a la 'organización' de la impresión visual al mismo nivel que los colores y las formas, estarás procediendo de acuerdo con la idea de la impresión visual como un objeto interno. Esto, desde luego, hace del objeto una quimera; una construcción extrañamente mutante"¹¹. Ahora bien, la única aclaración alternativa posible, una vez que se ha desechado la que recurre a la noción de "privacidad", parecería ser la que se puede ofrecer en términos de instituciones sociales (lenguaje), conducta, reacciones, técnicas, instrucciones, etc. Por ejemplo, sólo a alguien que tenga idea, que haya visto, comprado, dibujado, etc. patos y conejos podría sucederle el fenómeno de la percepción ambigua. "Tu sólo 'ves los aspectos de pato y conejo' si ya estás familiarizado con las formas de esos dos animales"¹². Esto es claro, a pesar de ser un ejemplo que en cierto sentido ilustra poco, porque 'pato' y 'conejo' desde muy pronto forman parte de juegos de lenguaje. Es, pues, difícil, hallar a alguien que no pueda padecer el fenómeno de ver a la figura como un pato y como un conejo (desde luego que no simultáneamente). Este es más bien un caso paradigmático. Más interesante para nosotros es el caso de la caja:



La caja puede verse de diversas maneras. Puede, como Wittgenstein dice, aparecer en un libro de física para ilustrar diversas cosas. Nosotros entonces veremos el dibujo, e.g., como cóncavo o como convexo, en función del texto que lo acompaña, es decir, de la función para la que es usado. Ahora bien, en relación a esto tenemos que distinguir por lo menos dos usos de la expresión 'ver como' (aquí puede trazarse un paralelismo interesante con la noción de "gramática"). En primer lugar, está lo que podríamos llamar el 'uso explicativo' o 'metalingüístico' de la no-

¹¹ *Ibid.* p. 196.

¹² *Ibid.* p. 207.

ción. Este es el uso que se hace en los casos en los que uno recurre a la expresión 'ver como' para describir la percepción de *otro*, siéndole a este último inaccesible el uso de dicha expresión (en ese caso particular). Por ejemplo, si se le dice a alguien que reproduzca lo que ve cuando se le pone frente al dibujo de Jatrow y la persona en cuestión dibuja únicamente patos, se puede decir: 'él ve el dibujo como el dibujo de un pato'. Pero esto supone que el sujeto observado no puede decir: 'Ahora veo esto como pato'. Su juicio no sería en este caso un juicio natural o espontáneo de percepción, que es lo que aquí nos interesa. En segundo lugar, está el uso que uno puede hacer de la expresión para emitir lo que sí parecería ser un juicio de percepción y para describir lo que aparentemente sí sería un estado de percepción. (No podemos decir 'un acto de percepción', porque percibir no es una acción. Cf. *Zettel* 208). " 'Ver como...' no es parte de la percepción. Y por esa razón es como ver y, de nuevo, como no ver"¹³. Este uso, empero, requiere contextos especiales. El arte es un caso obvio de contexto en el que este uso de 'ver como' es legítimo e inclusive necesario. Hablando del concepto de "ver como" en lo que es su uso sofisticado, Wittgenstein dice: "¿En qué ocasiones queda éste formado? ¿Cuándo hay necesidad de él? (Muy frecuentemente en arte)"¹⁴. Por ejemplo, se puede ver el rictus final de Charlot en "Luces de la Ciudad" como expresando amargura o esperanza o desesperación o ilusión o dulzura, etc. y podemos sostener cosas como 'Por mi parte, yo lo veo como...' y a continuación damos nuestras *razones* por las que esta interpretación nos parece la más adecuada. Antes de seguir, empero, será útil decir unas cuantas palabras sobre la noción de "interpretación".

También la palabra 'interpretación' es usada por Wittgenstein de dos maneras. Por una parte, una interpretación es un procedimiento particular mediante el cual establecemos de manera consciente ciertas asociaciones o correlaciones entre objetos, textos, etc., siendo éstas efectuadas *desde* un lenguaje dado. No es interpretación en este sentido lo que nosotros efectuamos cuando vemos y describimos lo que vemos, porque esta clase de interpretación que estamos considerando requiere un cierto esfuerzo, una cierta reflexión. Tomando en consideración las distinciones que se han introducido, creo que podemos afirmar con McGuinn que "ver como" no es en este sentido interpretar lo que

¹³ *Ibid.* p. 197.

¹⁴ L. Wittgenstein. *Zettel*, 208.

uno ve; ello entra directamente en lo que se ve"¹⁵. Esta clase de 'interpretación' determina *un* uso de 'ver como', a saber, el uso que de algún modo está directamente conectado con los estados normales de percepción. En casos de esta clase, nosotros sí podemos decir de alguien que ve algo de determinada manera, por ejemplo, una puerta *como* una puerta y no como una tabla colocada entre dos muros. Hay, empero, *otro* uso de 'interpretación', que es el uso característico que de la expresión se hace en e.g., estética, ética, ciencia, etc. En ambos casos hay experiencia, digamos, visual, pero se trata de conceptos de experiencia distintos. Para que alguien esté capacitado para emplear la expresión 'ver como' y pueda por ende decirse que está en sentido estricto haciendo una interpretación de su objeto de percepción, se requiere el dominio de una técnica, dar razones a favor de su interpretación, etc., pero si hace eso, entonces su uso de 'ver como' deja *eo ipso* de ser un caso de aplicación "natural" o "a-interpretativo" del concepto. Claramente, la experiencia entonces es, como Wittgenstein dice, mitad experiencia mitad pensamiento. "Es sólo si alguien puede hacer, ha aprendido, domina tal o cual cosa, que tiene sentido decir que tuvo esa experiencia."

Y si esto suena loco, necesitas reflexionar que aquí el concepto de ver está modificado"¹⁶.

En el primer caso la "interpretación" viene incorporada con el dominio del lenguaje y, naturalmente, no podemos disociar a nuestro pensamiento de nuestro lenguaje. A través de nuestra *descripción* de lo que vemos se manifiesta nuestra "interpretación". "Pero ¿Cómo es posible ver un objeto de acuerdo a una *interpretación*? La pregunta lo representa como si se tratara de un hecho raro; como si a algo se le forzara a una forma en la que no encaja. Pero ningún apretón, ningún forzamiento tuvieron lugar aquí"¹⁷. Es decir, la descripción de lo que vemos efectuada en el lenguaje natural no nos parece en lo más mínimo una interpretación sino, al contrario, como una descripción enteramente natural y a-teórica. Lo que hay que notar es que aquí ya estamos en el nivel fundamental de descripción de la experiencia visual. Es por eso que los esfuerzos de los fenomenalistas por elaborar un lenguaje de "data", un lenguaje más radical o más puro aún que el lenguaje natural y en el cual podría expresarse lo que sería el

¹⁵ C. McGuinn. *Wittgenstein on Meaning*. Aristotelian Society Series Vol. 1, Oxford, Basil Blackwell, (1984) p. 16.

¹⁶ L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, p. 209.

¹⁷ *Ibid.*, p. 200.

esqueleto lógico de nuestra experiencia estaban desorientados y no podían más que fracasar.

Tenemos, pues, "ver como₁" (usado por uno para describir la percepción de otro) y "ver como₂" (usado para describir su propia percepción (arte, ciencia, etc.)); "interpretación₁" (descripción de lo percibido en el lenguaje natural) e "interpretación₂" (se requiere el manejo de una técnica para "ver" algo de determinada manera). "Ver como₂" no expresa juicios de percepción pura y la interpretación en esos casos ("interpretación₂") no es de un mero estado de percepción. Están involucradas otras cosas. Es claro, quizá, que se nos pueden realmente aclarar "interpretación₂" y "ver como₂" sólo si se nos han elucidado previamente los conceptos de "interpretación₁" y "ver como₂". Puede, pues, afirmarse que lo que Wittgenstein está de hecho haciendo es, entre otras cosas, desplegar un esfuerzo para ofrecer una dilucidación general de nuestros conceptos de experiencia básica. Los resultados a los que Wittgenstein accede contrastan notablemente con los resultados clásicos de los empiristas. Emerge de su investigación que nuestra experiencia es una mezcla de sensación y pensamiento y que se modifica en función de las, por así decirlo, dosis de una y otro, pero que, en mayor o menor proporción, están indisolublemente ligados. Pero esto, dada la "concepción" del pensamiento que surge de la investigación de Wittgenstein, parece tener implicaciones de fundamental importancia. Queda claro, por lo pronto, que no es posible hablar en ningún sentido misterioso de la "materia prima" de la experiencia, que no hay experiencia pura, a-conceptual en un sentido que nos comprometa con entidades privadas. Y esto a su vez acarrea que no tenemos derecho a hablar de los "elementos últimos de la experiencia", objetos epistemológicamente simples y que constituirían "el ajuar del mundo". El programa original de Russell, así como el de los fenomenalistas, se viene, pues, abajo. Nuestra experiencia del mundo es integral y toda abstracción o análisis, si lo que se pretende es dar cuenta de ella, son efectivamente, como ya lo habían dicho pensadores como Bradley, falsificación y mutilación.

Otra observación que permite llegar a la misma idea, i.e., la idea de que ningún lenguaje de *data* podría servir para la descripción de nuestra íntima percepción visual, es la siguiente: si quisiéramos describir con la mayor precisión o exactitud posibles lo que estamos viendo, tendríamos necesariamente que recurrir al lenguaje natural y traducir a él lo que se intentara decir en cualquier código. La observación de Wittgenstein no podría ser más clara y unívoca: "Ahora bien, qué notable es el que

seamos capaces de usar también las palabras de la interpretación para describir lo que es inmediatamente percibido"¹⁸. Cualquier lenguaje artificial, asumiendo *per impossibile* que fuera inteligible, deformaría nuestra experiencia. Los fenomenalistas habían supuesto que la variedad de descripciones en el lenguaje natural podrían en principio reducirse a una que sería lógica y totalmente neutral y de la cual la ambigüedad habría sido expelida. Pero eso no pasa de ser una creencia fantástica. Toda descripción comporta, en alguno de los sentidos ya mencionados, una interpretación. Es perfectamente objetivo que el dibujo de Jastrow se pueda ver como un pato o como un conejo y no podría decirse de nadie que está en un error porque vea la figura de uno u otro modo. "La cuestión de si lo que está aquí involucrado es el ver o un acto de interpretación surge porque una interpretación se vuelve una expresión de la experiencia. Y la interpretación no es una descripción indirecta; no, es la expresión primaria de la experiencia"¹⁹. Wittgenstein, como es bien sabido, sustituye la concepción tradicional de "lo interno" y del supuesto lenguaje posible de la subjetividad por la noción de criterio. Nosotros vemos lo que otros ven y comprendemos perfectamente lo que dicen que ven y lo que ven (vemos inclusive su mirada). Podemos describir sus percepciones. ¿Cómo? Recurriendo a criterios.

Aquí, sin embargo, deseo apelar a la noción de criterio no para justificar la significatividad del lenguaje de la percepción, sino para mostrar que no hay tal cosa como *el* aspecto privilegiado de un objeto, asequible sólo a través del lenguaje de *data*. "¿Cuál es el criterio de la experiencia visual? - ¿El criterio? (¿Qué supones que es?)

La representación de lo que es visto"²⁰.

¿Cómo vamos a entender esto? En primer lugar, permítaseme decir que, en mi opinión, esta cita de alguna manera recoge todo lo que hemos dicho. Y pienso que lo que Wittgenstein quiere ante todo decir es que nuestra descripción de nuestra experiencia visual, nuestro ver a un objeto de tal o cual manera, como esto o como aquello (e.g., como cóncavo o como convexo, como pato o como conejo, como estrella blanca con fondo negro o como estrella negra con fondo blanco, etc.), esto es, nuestra interpretación del objeto, viene con los elementos que conforman el contexto en el que

18 L. Wittgenstein. *Remarks on the Foundations of Psychology*. Vol. 1. Oxford, Basil Blackwell, (1980), 9.

19 *Ibid.*, 20.

20 L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, p. 198.

está ubicado. Es ese complejo de elementos lo que constituye el criterio. En el caso de la caja, por ejemplo, estos elementos son el texto, las definiciones, los objetivos perseguidos por el profesor, los problemas que se quiere resolver, etc. Es así como el objeto queda representado o conformado y es ese modo de ser representado lo que permitirá juzgar la corrección de los juicios de percepción de cualquier persona. Pero, evidentemente, no se afirma que una representación dada sea la única posible. "El concepto de una representación de lo que es visto, como el de una copia, es muy elástico, y así, junto con él, lo que es el concepto de lo que es visto. Los dos están íntimamente conectados. (Lo cual no es decir que son semejantes)"²¹. Dicho de otro modo, nosotros hablamos de experiencia visual y caracterizamos a sus objetos al representarlos (inclusive, podríamos tal vez decir al "construirlos") lingüísticamente, y esto último comporta, naturalmente, mucho más que el mero empleo de signos.

Pienso que el concepto wittgensteiniano de "ver como" tiene importantes aplicaciones, no explotadas todavía, tanto en el terreno de las ciencias naturales como en los de la psicología y la teoría social. Me parece que la incorporación de la compleja noción de "ver como" a explicaciones causales concretas echaría luz sobre un sinnúmero de casos, e.g., de conflictos personales (esquizofrenias, obsesiones, etc.), de pareja o sociales. La noción de "ver como", aunada a la noción de "clase social" por ejemplo, podría rendir los más inesperados frutos. No estará de más recordar que el propio Wittgenstein, hacia el final de las *Investigaciones*, observó que en "en psicología hay métodos y *confusión conceptual*"²². El concepto de "ver como" habría sido pues descubierto o formado para, entre otras cosas, iluminar áreas oscuras de la investigación psicológica. Constituiría entonces una aportación sustancial por parte de Wittgenstein al desarrollo del conocimiento humano.

*Instituto de Investigaciones
Filosóficas. UNAM*

²¹ *Ibid.* p. 198.

²² *Ibid.* p. 232.

ABSTRACT

"Seeing as" has two basic uses. It enables us to judge what other person sees and to describe both his perception and his objects of perception. All this is carried out within language. On the other hand, it enables us to express judgements of perception. In this case, a "theory" is needed. "Seeing as", used to describe somebody else's perception indicates "continuous seeing", while used to give expression to a perceptual state indicates the dawn on us of an object's aspects. Perception is inevitably linked to language and theory.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Secrétaire de rédaction : Michel MEYER

143, avenue A. Buyl, 1050 Bruxelles, Belgique

Fascicules prévus

Théorie de la littérature

Locke

Schopenhauer

Kant et la Raison pratique

Artificial Intelligence

Wittgenstein

Notre dernier numéro est consacré à *Questions sur la technique*

(articles par C. Mitcham, F. Rapp, D. Janicaud, P. T. Durbin, J. Ellul, A. Borgmann, H. Lenk et G. Hottos)

A RELIGIÃO DE THOMAS HOBBS

Renato Janine Ribeiro

O problema de que partimos é o suposto *ateísmo* de Thomas Hobbes - leitura mais corrente que se faz de sua religião, geralmente por parte dos eclesiásticos (católicos, presbiterianos e até anglicanos), empenhados já em sua época em reduzir o anticlericalismo a ateísmo para, assim, desqualificá-lo. Essa suposição se fundamenta no sentido *político* que Hobbes dá ao uso da religião (especialmente na parte 4 do *Leviathan*), subordinando-a ao Estado, e submetendo a Bíblia a uma leitura crítica.

Ora, nossa argumentação será que:

1º) A leitura hobbesiana da Bíblia é de mesma natureza que a de Espinosa, a de Fontenelle, a de todos os que, desde Lorenzo Valla, submeteram os textos antigos (e especialmente o livro *par excellence*, a Bíblia) a critérios rigorosos de exame; donde, por sinal, me parece que provém a nossa prática filosófica de "análise de texto";¹

2º) A teologia hobbesiana, conforme tentaremos provar, embora não seja ortodoxa, coincide na maior parte de seus pontos (senão em todos) com teologias da época;

3º) É preciso distinguir, em Hobbes, dois tipos de homens (e leitores), para os quais há dois distintos *approaches* da religião: começemos por aqui.

Se o sentido da religião é *moralizante* (disso alguns comentadores concluem que Hobbes *não acredita*; erro deles: para quase todos os homens do século XVII o ateu é identificado ao amoral², a quem se destina essa religião que, amedrontando, moraliza? A vasta maioria dos homens aos que se regem pelo medo. Porque, no final do cap. 14 do *Leviathan*, Hobbes distingue os homens conforme eles cumprirão os seus pactos: "there are in man's nature, but two imaginable helps to strengthen [the performance of Covenants]. And those are either a Feare of the consequence of breaking their word; or a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it. This later is a Generosity too rarely

¹ Desenvolvo este ponto em artigo sobre "Lorenzo Valla e os incios, heróicos, da análise de texto", no prelo (*Revista Filosófica Brasileira*). O presente artigo desenvolve temas que trabalhei em *Ao Leitor sem Medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (S. Paulo, Brasiliense, 1984, esp. caps. 1 e 7). Por comodidade, as citações de Hobbes serão feitas (salvo menção em contrário) do *Leviathan*, indicando-se o capítulo e depois a página tanto na edição original de 1651 quanto na de Macpherson pela Penguin (1968).

crítica

Vol. XVIII / No. 54 / México, Diciembre 1986

Artículos

HILARY PUTNAM, Rationality in Decision Theory and in Ethics
JON ELSTER, The Possibility of Rational Politics
R.M. HARE, How to Decide Moral Questions Rationally

Discusiones

ANA ROSA PÉREZ RANSANZ, El proceso de internalización en el desarrollo científico
LEÓN OLIVÉ, Algunos problemas acerca de la objetividad y la racionalidad en ciencia según la concepción de Dudley Shapere

Notas bibliográficas

LAWRENCE BONJOUR, The Structure of Empirical Knowledge [E. Villanueva]
ERNESTO GARZÓN VALDÉS, Derecho y filosofía [I. Klein]

Publicaciones recientes

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$6,000.00. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

found to be presumed on, especially in the pursuers of Wealth, Command, or sensuall Pleasure; which are the greatest part of Mankind. The Passion to be reckoned upon, is Fear; whereof there be two very generall Objects: one, The Power of Spirits Invisible; the other, The Power of those men they shall therein Offend"³. Nuns raros homens, basta a generosidade para cumprirem os pactos e admitirem a paz, mas a grande maioria só respeita o outro e a palavra dada por medo às consequências, que podem ser nesta vida ou depois dela: aqui fala a religião. E são estes os homens que dedicam a vida à busca de bens materiais, de prestígio, de prazeres sensuais.

A mesma diferença entre dois tipos de homens reaparece várias vezes na obra de Hobbes⁴. No cap. 13, ao falar da condição natural de guerra, ele distingue os moderados ("that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds") dos gananciosos ("there be some, that taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires"), que forçam os primeiros à guerra generalizada (p. 61/pp. 184-5). No cap. 15 distingue os homens justos (ou, melhor dizendo, *righteous*), que procuram conformar suas ações à lei, mesmo que eventualmente a infrinjam, dos injustos, que têm o apetite contrário, ainda que por medo a obedçam: "That which gives to humane Action the relish of Justice, is a certain Noblenesse or Gallantnesse of courage, (rarely found,) by which a man scorns to be beholding for the contentment of his life, to fraud, or breach of promise. This Justice of the Manners, is that which is meant, where Justice is called a Vertue; and Injustice a Vice" (p. 74/pp. 206-7).

É esta distinção que permite entender que a religião possa ser arma de dominação, porém, ao mesmo tempo, ser verdadeira. Ela domina, referindo-se aos homens ambiciosos, que se governam pelo medo: os concupiscentes. Há, porém, uma *minoría* de

³ A convicção dominante na época era que não haveria moral possível sem um Deus a amedrontar, a aterrorizar as massas. Cf. Leo Strauss, "On a forgotten kind of writing", in *What is political Philosophy?*, Westport, 1975, e Ch. Hill, apêndice 2 a *The World Turned Upside Down*, esp. sobre Rochester, quase-ateu que reconhece a utilidade da religião como dissuasor social (Penguin, 1975; trad. bras. Companhia das Letras, São Paulo, 1987). "A partir do século XVIII a família cumprirá parte desse papel disciplinador", afirmei em *Ao Leitor sem Medo* (p. 228): "enquadrará os homens por uma sociabilidade e sentimentos 'naturais', e não pela repressão divina; a moral se laicizará." Moral esta que não é sempre distinta da anterior.

⁴ Cap. 14, p. 70/p. 200; cf., sobre os pactos em Hobbes, *Ao Leitor sem Medo*, esp. pp. 158-68.

⁵ *Ao Leitor sem Medo*, pp. 217-23 e 244-49.

homens que se regem pela "glória justa", isto é, por um sentimento autêntico de seu próprio valor, obtido por introspecção. Estes são os homens em quem se destaca a paixão da *curiosidade*⁵: esta só existe no homem, aliás, caracteriza-o tão bem ou melhor que a própria razão, que só dá meios para a ação⁶, enquanto tal paixão lhe dá fins. Ela cresce à medida que diminui a avareza ou predação, paixão animal por excelência. Portanto os verdadeiros homens são os curiosos, que perguntam *por que*; enquanto quem precisa ser governado pelo medo é o homem animalizado ou bestial, o homem comum, que é lobo (ou meio lobo).

A curiosidade leva à ciência. O cientista indaga pelas causas: isto é, pela geração do seu objeto de estudo. Só podemos conhecer o que sabemos produzir. Por isso o modelo para a ciência são as matemáticas e, igualmente, a *ciência política*, desde que criamos o Estado através do contrato. (Obviamente, é este o sentido do contrato hobbesiano: ele não pretende ser uma descrição histórica, ao contrário do que pensou entre outros Sir Henry Maine, mas é simplesmente o recurso epistemológico para nos dar, quanto ao político, certeza igual à que temos na geometria). Por isso Hobbes liberando a causa eficiente de toda e qualquer teleologia, não estabelece contudo uma ciência *experimental*, mas uma ciência da *geração* das coisas: geometria e política basicamente.

A curiosidade também leva à religião. Hobbes, depois de falar na religião dos medrosos (a dos gentios, o politeísmo, a superstição), afirma: "But the acknowledging of one God Eternall, Infinite, and Omnipotent may more easily be derived, from the desire men have to know the causes of naturall bodies, and their severall vertues, and operations; than from the feare of what was to befall them in time to come" (cap. 10, p. 53/p. 170). Há uma religião dos sem-medo, que é a das primeiras causas⁷, e outra, dos medrosos. Esta última é até *necessária*, porque fará os ambiciosos se subordinarem ao Estado e à busca da paz. Contudo, a religião que Hobbes proporá será uma que, mesmo para estes, reduza o medo.

⁶ Carta de 1646 ao marquês de Newcastle, *English Works*, VII, p. 467.

⁷ Cf. cap. 13 do *Leviathan*, in fine, onde a razão sugere meios para os fins escolhidos (estes) pelas paixões; e cap. 5, começo, onde fica explícito o papel da razão como "instrumental" (sem alusão à escola de Frankfurt...).

⁸ Pela curiosidade e a razão (mas sem o medo) concluiremos, da cadeia de causas e efeitos, que tem de haver "(as even the Heathen Philosopher confessed) one First Mover"; etc. Cap. 12, p. 53/p. 170.

Reduzir o medo é ponto principal da teologia hobbesiana. Porque na parte 3 do *Leviathan* é um teólogo quem fala. Lê a Bíblia sem superstição. São estes os seus pontos principais:

1ª) Não existe alma separada do corpo. Ela é o espírito vital, o sopro que anima o homem, a respiração, o ar em nós circulando, movimentando nossos órgãos ("Life it selfe is but Motion", cap. 10, p. 29/p. 130). A alma portanto é tão mortal quanto o corpo. Estaremos mortos até o dia do Juízo Final, quando Deus nos ressuscitará para nos julgar.

2ª) Daí se segue que não há Purgatório (o que é rigorosamente conforme à teologia protestante). Este só existe para afirmar a coesão entre os vivos e os mortos⁸. É lugar temporário, do qual a alma sai depois de purgar sua pena e/ou por intercessão dos vivos mediante dinheiro ou preces (jaculatórias, missas pagas e que são dinheiro, etc.). O Purgatório monta pois o poder da Igreja católica, o que bem se vê no Ano Santo de 1300, quando o papa anistia as almas que estão no purgatório, e no começo do século XVI, quando a venda generalizada de indulgências desperta a revolta de Lutero, e detona a Reforma.

3ª) Não há tormento eterno para alma no Inferno. Este é apenas o lugar em que os mortos aguardam a ressurreição (do corpo-alma) para o juízo final. O tormento dos perversos será, somente, uma segunda e definitiva (everlasting) morte.

A imortalidade da alma não vem de sua natureza, mas da graça de Deus, que a reserva aos bons: aos eleitos. Os maus morrem uma segunda e última vez (o que não deixa de ser-lhes um consolo...). Teologia estranha, esta? Não. Em 1643 o leveller Richard Overton publica um *Mans Mortalitie*, em que defende exatamente a mesma tese. E, num belo livro, D. P. Walker mostrou como ocorre, no século XVII, um *Decline of Hell*⁹. Disso, aliás, o inimigo de Hobbes, bispo Bramhall, tinha perfeita noção, ao dizer-lhe: o mais grave não é o que o senhor faz ao céu (que transforma em "céu sem justiça"), é que abole o inferno¹⁰.

Por aí passa a redução do medo na religião de Hobbes. Porque o medo aos poderes invisíveis é pretexto para o medo ao poder terreno que os manipula - fortalece portanto o clero, a Igreja, contra o Estado.

⁸ Cf. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

⁹ Chicago, University of Chicago Press, 1964.

¹⁰ Cit. in Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance in English Works*, V, pp. 137 ("T. H. hath devised a new kind of heaven upon earth. The worst is, it is as heaven without justice") e 114 ("To take away liberty hazards heaven, but undoubtedly it leaves no hell").

4ª) A salvação (da alma? não: do homem) estará, depois da ressurreição, em vivermos eternamente nesta Terra sob o governo de Cristo, vice-rei e representante de Deus Pai. (O mistério da Trindade, de certa forma, se desfaz: perde-se a unidade, a igualdade de seus membros).

5ª) A salvação dos homens depende de obediência e fé: "All that is NECESSARY to Salvation, is contained in two Vertues, Faith in Christ, and Obedience to Laws. The later of these, if it were perfect, were enough to us" (cap. 43, p. 322/p. 610). A obediência que Deus exige é simplesmente um esforço sério de Lhe obedecer: caridade e amor, *righteousness* (= *iustitia*), arrependimento. A fé se resume em "Jesus é o Cristo", isto é, o Messias - ou seja, na confissão da onipotência de Deus, da ressurreição de Cristo dentre os mortos, etc. Mas são poucos os artigos de fé necessários. O essencial é a obediência, a Deus (portanto às leis de natureza que exigem de nós a busca da paz) e ao soberano (mesmo que este seja infiel: porque ele garante a paz).

Essa teologia é a das coisas indiferentes, que lemos em Erasmo e, na Inglaterra, sobretudo em Thomas Cromwell, o artesão da Reforma Anglicana, que se pode sintetizar como luterana (próxima de Melancthon, o teórico dos *adiaphora*) e imperial. Os *adiaphora*, ou coisas indiferentes, servem especialmente ao reforço do poder estatal, do rei cuja coroa agora se diz imperial, independente do papa. As questões doutrinárias, em sua maioria, deixam de ser importantes: uma lei de Isabel manda só punir as heresias que forma condenadas nos primeiros quatro Concílios (e que obviamente têm pouco, ou nenhum, seguidor mil anos passados); e, como observa Hobbes, no século XVII não existe legalmente castigo para a heresia na Inglaterra¹¹. A regulação do culto é litúrgica, não teológica: é uma "polícia do culto". Até a existência dos bispos, que sob Laud será artigo de fé, para o grande teólogo Richard Hooker não é evidente que seja ordenada por Deus mesmo: como observa A. S. McGrade, começa com um se a célebre exaltação de Hooker aos bispos - "If any thing in the Church's government, surely the first institution of bishops was from heaven, was even of God, the Holy Ghost was the author of it"¹².

Isto implica, em primeiro lugar, o fim dos milagres. A inter-

¹¹ Cf. o cap. 2 do apêndice à edição latina do *Leviathan*, trad. para o francês por F. Tricaud (Paris, 1971), pp. 752-69.

¹² McGrade, A. S., introd. a sua edição de Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, N. York, 1975, p. 28.

venção extraordinária de Deus a que serviria? Se Hobbes O diz Todo-Poderoso, e se para Ele tudo é conhecido e predeterminado desde sempre, restringe-se a necessidade do extraordinário. Neste ponto a teologia de Hobbes coincide muito claramente com a protestante; e, negando o uso extraordinário do poder de Deus, também afeta o poder extraordinário do rei, que no pensamento conservador do século XVII consistia no exercício (tão caro aos Stuart) da prerrogativa para suspender o curso habitual das leis e o uso constitucional dos Parlamentos: na crise mesma que desembocaria na guerra civil, o conde de Strafford afirma que o rei pode fazer milagres, ou seja, suspender as leis por ato de sua simples vontade.

Em segundo lugar, o fim do profetismo. Hobbes pergunta: como identificar o profeta? Não basta a presença do extraordinário (o milagre, sinal de Deus a confirmar-lhe a atuação), porque este pode ser mero índice de nossa ignorância das causas naturais; é preciso que ele pregue a doutrina aceita pela Igreja oficial. Ou seja, o profeta é *desnecessário*. Nisto Hobbes também coincide com a doutrina oficial da Igreja Anglicana, voltada para a eliminação dos perigosos subversivos que são os profetas; não é por acaso que durante a Guerra Civil houve tanto profetismo, como mostra Christopher Hill em *The World Turned Upside Down*. Esse "desencantamento do mundo" por parte das potestades em nada contradiz a religião.

Terceiro, a tolerância religiosa. Desde que não perturbe a paz pública, acredite cada qual no que quiser: Hobbes encerra o *De Cive* citando S. Paulo (*Romanos* xiv, 3-5): "Let not him that eateth, despise him that eateth not, and let not him that eateth not, judge him that eateth; for God hath received him. One man esteemeth one day above another, another esteemeth every day alike. Let every man be fully persuaded in his own mind." O fundamental é evitar o poder autônomo do clero: porque este, manejando o medo, enfrenta com sua mera fala o poder do soberano. As partes 3 e 4 do *Leviathan* complementam - e retificam - as duas primeiras: nestas, as únicas que se costuma ler, vemos o Estado aparentemente leigo, no qual "Covenants, without the Sword, are but Words"; nas últimas, porém, o verbo do clero mostra-se um gládio mais forte que o de metal - o verbo por excelência, fala de Deus ou que alega sê-lo.

Para concluirmos propondo um problema: serão salvos apenas os cristãos, ou Hobbes, tolerante, aponta já para um deísmo? À primeira vista parece que sós os cristãos serão salvos, porque ninguém pode ser perfeitamente justo ("wee are all guilty of diso-

bedience to God's Law, not onely originally in Adam, but also actually by our own transgressions" - cap. 43, p. 322/p. 610). Mas há outros pontos a considerar.

Primeiro, Hobbes parece não acreditar no pecado original. "...Neither of us accuse man's nature in it. The Desires, and other Passions of man, are in themselves no Sin" (cap. 13, p. 62/p. 186). Depois, no cap. 27, diz que não é pecado o deleite apenas imaginário com a posse da mulher alheia, ou a morte do inimigo, - só é pecado "the resolving to put some Act in execution, that tendeth thereto". E explica: "For to be pleased in the fiction of that, which would please a man if it were reall, is a Passion so adhaerent to the Nature both of a man, and every other living creature, as to make it a Sinne, were to make Sinne of being a man" (p. 151/p. 336, grifo meu). Surge a possibilidade então de que ser homem não seja o mesmo que ser, por natureza, pecador.

Segundo, Hobbes define o homem justo assim: "a Righteous man, does not lose that Title, by one, or a few unjust Actions, that proceed from sudden Passion, or mistake of Things, or Persons" (cap. 15, p. 74/p. 206). Havendo a intenção, mais ainda, o apetite ou empenho (*endeavour*) pela justiça, o homem será justo, ainda que forçosamente algumas de suas ações escapem ao seu controle. Então, se há homem que seja justo, poderá ele salvar-se, mesmo não sendo cristão? Chillingworth, cônego de Windsor nos anos 1630, latitudinário (isto é, partidário de uma *broad Church*, na qual poucos requisitos haveria para a salvação), era amigo de Hobbes; e teve problemas com o confessor, no leito de morte, porque acreditava que um católico ou muçulmano poderia salvar-se se fosse justo¹³.

E quanto à exigência hobbesiana de que confessemos que "Jesus é o Cristo" (cap. 43)? Mas ela pode ser entendida, como Hobbes sempre faz, decifrando-se a metáfora: é a crença na remissão dos pecados, trazida pelo Cristo (= messias, salvador), isto é, o arrependimento pelos pecados passados somando-se a um empenho em ser justo no futuro; é, mais uma vez, o que define o *Righteous man* de quem falávamos ainda há pouco.

Pode ser apenas uma hipótese o deísmo de Hobbes; tal vez ele esteja dividido entre o cristianismo do pecado original (Ch. Hill até diz que ele é calvinista, crendo no caráter *danado* do ho-

¹³ É o que vemos no episódio relatado por Cheynell, seu biógrafo e que presenciou a sua morte. Cf. "Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation", p. 135 nota 28, in Ross, Schneider e Waldmann, *Thomas Hobbes in his Time*, Minneapolis, Univ. of Minnesota, 1974.

mem¹⁴) e as potencialidades de uma salvação mais ampla; porém, ainda se for assim, é necessário assinalar uma *tensão* no pensamento dele. Por que deveríamos supor, especialmente em matéria tão grave, uma coerência sem falhas, estrutura lógica desqualificando a história como mera, e impertinente, cronologia? Oscilações, tensões marcam justamente o vigor político de um pensador (não esqueçamos) político, em cujos textos podemos assim divisar uma tendência marcada para a tolerância religiosa e, mais ainda, a síntese das religiões em que tanto se empenhará o século XVIII ao querer limpá-las da superstição-e, sobretudo, da superstição de que só o *meu* rito, só a *minha* religião é a querida de Deus.

Universidade de São Paulo

¹⁴ É o que Hill afirma no apêndice 1 de seu *The World Turned Upside Down*.

ESTUDIO CRÍTICO

LA FILOSOFIA DE HECTOR-NERI CASTAÑEDA

Risto Hilpinen

Agent, Language, and the Structure of the World: Essays Presented to Héctor-Neri Castañeda, with His Replies, edited by James E. Tomberlin, Indianapolis, Hackett Publishing, Indianapolis, 1983. vii + 487 pp.

Este volumen es un panorama abarcador y detallado del pensamiento del Héctor-Neri Castañeda: contiene trece ensayos críticos sobre los principales aspectos de su filosofía, las respuestas de Castañeda a los ensayos y su correspondencia con Robert M. Adams sobre "El conocimiento y el Yo"; un "Testimonio personal" por Alvin Plantinga, y una bibliografía de las obras de Castañeda publicadas hasta 1982. El editor señala en su Prefacio que Héctor-Neri Castañeda es "uno de los filósofos más innovadores y comprensivos que hoy trabajan" (pág. 1)¹. Esta concepción está ampliamente substantiada por el presente volumen. Castañeda es un filósofo "comprensivo" en el sentido de que está interesado por crear un sistema filosófico comprensivo que nos habilite para responder preguntas en filosofía del lenguaje, ontología, teoría del conocimiento, ética y otros campos de la filosofía, y ha escrito vastamente acerca de todos estos dominios. También es un pensador altamente innovador al que la filosofía contemporánea le debe varios conceptos importantes y útiles, por ejemplo, los conceptos de indicador y casi-indicador, guisa individual, y la distinción entre proposiciones y practiciones.

Los ensayos están divididos en tres grupos principales. Los ensayos del primer grupo "Significado, Creencia y Objetos" están principalmente vinculados con la obra de Castañeda en filosofía del lenguaje y ontología. El tema central en este dominio es la teoría de la referencia y la identidad de

1. Excepto indicación en contrario todas las referencias a página remiten a la obra que reseño.

Castañeda. La teoría de Castañeda difiere tajantemente de la concepción de Frege según la cual una expresión se refiere a su objeto mediante su sentido: una expresión puede referir sólo si tiene un sentido, pero toda expresión significativa (es decir, una expresión con sentido) puede carecer de referente. Según Castañeda, por otro lado, el referente de un término individual es lo que llama una guisa, y todo término significativo (sea un nombre propio o una descripción) se refiere a alguna guisa. Una guisa es un particular formado por un conjunto de propiedades mediante un operador especial C que puede denominarse "el operador de guisa". Según Castañeda las guisas individuales son los objetos que constituyen el mundo tal cual es experimentado y en la medida en que las guisas están construidas a partir de propiedades éstas son los "constituyentes últimos" del mundo (experimentado). La teoría de Castañeda es en muchos aspectos similar a la teoría de los objetos de Alexius Meinong: en la tradición fenomenológica es un *teorizador de objeto* como Franz Brentano y Meinong, no un *teorizador de contenido* como Frege y Edmund Husserl². La relación de Castañeda con Frege y Husserl es en ciertos aspectos la imagen espejada de la relación de Husserl con sus predecesores en la fenomenología. La semántica de Frege comparte con muchas otras teorías semánticas la concepción de que los nombres pueden referir a "macro-objetos" o a "cosas ordinarias" con muchas propiedades. Llamaré a esta concepción simplemente la "semántica ordinaria" de la referencia o la "concepción ordinaria" de la referencia.

Para entender la motivación que conduce a la teoría de la guisa es necesario decir unas pocas palabras acerca de la metodología filosófica de Castañeda. Según él las teorías filosóficas tendrían que tener valor explicativo; deberían explicar los "datos" que han sido dados en la forma de problemas y enredos filosóficos, y nuestras creencias iniciales acerca de los enredos. Una de las motivaciones principales que conducen a la teoría de la guisa es la conocida "paradoja de la referencia" de Frege, ejemplificada con los siguientes enunciados ("Respuesta a Perry", pág. 316):

2. Para una discusión de las teorías de objeto y las teorías de contenido de la intencionalidad y los actos mentales, véase Seppo Sajama y Matti Kamppinen, *A Historical Introduction to Phenomenology* (London / New York / Sidney: Croom Helm, 1987) part. I.

- (1a) El padre de Edipo fue (el mismo que) el Rey de Tebas anterior a Edipo.
- (1b) Yocasta cree que el padre de Edipo no fue (el mismo que) el Rey de Tebas anterior a Edipo.

Tanto (1a) como (1b) son proposiciones aceptables. Sobre la base de (1a), (1b) y otros ejemplos análogos, Castañeda acepta los siguientes "datos" adicionales (pp. 316-317):

- (D1) Los términos singulares correferenciales, como 'el padre de Edipo' y 'El Rey de Tebas anterior a Edipo' no siempre pueden ser substituidos entre sí *salva veritate* en contextos psicológicos (por ejemplo, en contextos de creencia).
- (D2) Los dos términos 'El padre de Edipo' y 'El Rey de Tebas anterior a Edipo' representan para Yocasta dos entidades pensables y reales diferentes.

Estos datos aparecen como relativamente no problemáticos y como consistentes con la explicación de Frege y con la teoría de la guisa. Pero Castañeda toma como dato adicional la siguiente observación acerca del uso de términos singulares en diversos contextos:

- (D3) Los términos singulares en las oraciones (1) aparecen teniendo exactamente el mismo significado autoidéntico en todas sus ocurrencias, sea en habla directa (como en (1a)), o en habla indirecta (como en (1b)).

(D3) es inconsistente con la teoría fregeana que asigna sentidos y referentes diferentes a términos individuales en habla directa e indirecta.

Castañeda considera a (D3) como un dato muy importante y como un elemento de prueba para la Teoría de la guisa, según la cual 'el padre de Edipo' y 'el Rey de Tebas anterior a Edipo' refieren a entidades diferentes (a guisas individuales diferentes) en todos los contextos. Pero el status de (D3) como dato parece más problemático que el de (D1) y (D2). Es muy natural mirar una oración atómica de sujeto-predicado de la forma '*Fb*' como un enunciado *acerca de b* (es decir, acerca del referente '*b*'): en la terminología de Peirce, podríamos decir que en este contexto la función de un término individual '*b*' es simplemente

la de *indicar* cierto objeto o individuo (el "sujeto" de la proposición). Esta fue la concepción tradicional de los nombres propios aceptada por John Stuart Mill, Charles S. Peirce y Bertrand Russell (entre otros): los nombres propios "no tienen significación". Esto no significa que los nombres propios deberían referir "directamente" a sus objetos. Por ejemplo, Charles S. Peirce sostuvo la concepción de que algunas muestras de un nombre propio pueden estar existencial o causalmente asociadas al referente del nombre, o el referente puede estar determinado por descripciones que están asociadas sólo contingentemente con el nombre y no pueden ser miradas como parte de su significado (o "significación"). Peirce nota que aunque un individuo es reconocido como objeto (referente) de un nombre sobre la base de ciertas marcas, el nombre no necesita (y normalmente no lo hace) "significar" las marcas en cuestión, de modo que sean aplicables a todo lo que posea esas marcas³. Algunos filósofos han expresado esta concepción peirceana diciendo que tales marcas "fijan la referencia" de un nombre sin ser partes de su significado⁴. Por otro lado cuando un término individual ocurre en un contexto de creencia de la forma ' B_a (Fb)', el término b no funciona necesariamente de la misma manera: con el alcance de un operador de creencia puede también ser usado para caracterizar el "contenido" del estado doxástico de una persona, y no sólo para indicar cierto individuo. (D3) parece negar esta distinción. (Sin embargo Castañeda la discute en las pp. 338-340). Romane Clark discute este punto en su trabajo "Predication Theory: Guised and Disguised" (pp. 111-130). Clark nota que es posible distinguir entre predicaciones genuinas y espúreas. Esta distinción se parece a la conocida distinción entre cambios "de la realidad" y cambios de "Cambridge"⁵; así pues las predicaciones espúreas también podrían denominarse "predicaciones de Cambridge":

"las predicaciones de Cambridge son las que expresan condiciones, cuya adquisición o pérdida determina un cambio en el sujeto. Este cambio, sin embargo, no es un cambio real sino un 'cambio de Cambridge'." (pág. 122).

3. Véase, MS. 283 de la Microfil Edition de los papeles de Charles S. Peirce (Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.).

4. Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pag. 55.

5. Véase, Peter Geach, *Logic Matters* (Oxford: Basil Blackwell, 1972) pp. 321-322.

Según esta concepción una oración de creencia envuelve sólo una "predicación de Cambridge" acerca del objeto putativo de la creencia, no una predicación "real". En su respuesta a Clark, Castañeda advierte que la idea de un cambio de Cambridge no es clara y que el concepto de una predicación de Cambridge es de un modo similar no clara y pide el desarrollo de una teoría articulada de los cambios de Cambridge y de las predicaciones de Cambridge (pp. 380-381). Sin embargo, la diferencia en el rol semántico de términos individuales en el discurso directo o indirecto puede aprehenderse de la manera antes sugerida sin referencia al concepto de "cambio de Cambridge".

Este problema ilustra bien el carácter de los "datos" filosóficos (una expresión que Castañeda usa a menudo en sus discusiones de metodología filosófica): estos datos incluyen juicios intuitivos acerca de casos particulares y creencias generales filosóficas (semánticas, ontológicas, etc.) que conciernen a las cuestiones conceptuales bajo consideración. Parece plausible considerar todas las creencias filosóficas que llevan a problemas o paradojas conceptuales como "datos"; la solución del problema consiste en la revisión de estas creencias de tal manera que la paradoja desaparece. Así pues es engañoso contrastar datos (en el sentido presente de la palabra) con *teoría* filosófica, como hace Alvin Plantinga en su detallado análisis crítico de la teoría de la guisa ("Guise Theory", pp. 43-75). Plantinga atribuye este contraste a Castañeda y alega que este último considera a los datos como "sacrosantos", algo que "toda teoría filosófica tiene que respetar" (p. 57). Castañeda corrige en su respuesta esta interpretación (pp. 332-333), donde llega muy cerca de la opinión (antes sugerida) que los datos de la teorización filosófica son las creencias iniciales que conducen a enredos y paradojas y requieren revisión. Pero también usa la palabra "datum" en un sentido diferente, a saber, para referir a la evidencia que sostiene una teoría (p. 334). En este sentido acentúa correctamente que ciertos datos pueden sostener dos o más teorías mutuamente incompatibles. (Esto es obviamente verdadero si se interpreta probabilísticamente el concepto de evidencia, como relevancia probabilística positiva). El carácter mejorable de los datos mediante la teoría que se pone delante como solución de un enredo o problema filosófico está lindamente ilustrado por (D1) - (D3). Según la teoría de la guisa, 'El padre de Edipo' y 'El Rey de Tebas anterior a Edipo' no son (hablando literalmente) términos correferenciales: (D1) ejemplifica una manera de hablar acerca de términos in-

dividuales (y también la manera fregeana de hablar acerca de la referencia) que es "ingenua", anterior a la manera teórica de la guisa.

Sin reparar en el modo como se interpreta el concepto de *datum*, las teorías están subdeterminadas por los datos; acaso en filosofía más que en muchos otros dominios.

Una de las diferencias principales entre la teoría de la guisa y la explicación fregeana de la referencia puede describirse brevemente (y acaso algo descuidadamente) diciendo que en la teoría de la guisa el referente fregeano (o "Bedeutung") se desprende del cuadro semántico y los referentes de los nombres y otros términos individuales (guisas individuales) son como los sentidos de Frege o los objetos incompletos de Meinong ("Réplica a Perry", pág. 318). Si se excluye el referente "ordinario" de la semántica, ¿cómo se habla de identidad y cómo se debería reformular (D1)? He aquí algunos ejemplos de traducción de varios enunciados de identidad al lenguaje de la teoría de la guisa ("Réplica a Plantinga", pp. 345-346)⁶:

- (i) *a* es (idéntico a) *b* -- $\rightarrow$ *a* está consubstanciado con *b*;
- (ii) *a* existe -- $\rightarrow$ *a* está autoconsubstanciado;
- y
- (iii) *a* es considerado como (se lo toma como siendo) el mismo que *b* -- $\rightarrow$ *a* está consociado con *b*.

Según Castañeda la relación de consociación es relevante (por ejemplo) para la interpretación de nombres ficticiales, cuyos referentes no están consubstanciados con nada (o en el lenguaje de la semántica "ingenua" que no refiere a nada) pero sin embargo puede ser identificado a través de diferentes contextos y situaciones⁷.

Desprender el concepto "ordinario" de referencia del cuadro

6. Esta no es una lista exhaustiva de "la familia de la mismidad"; cf. Héctor-Neri Castañeda, "Identity and Sameness", *Philosophia* 5 (1975) pp. 143-147; y "Fiction and Reality: Their Basic Connections" *Poetics* 8 (1979) pp. 31-62.

7. Podría haberse sugerido que esta caracterización se aplica al uso externo de los nombres ficticios, esto es, a su uso fuera de las narraciones en las que se los introdujo y entonces podría haberse dicho que referían (en el sentido ordinario de referencia) a algo, a saber, a ciertas entidades abstractas llamadas personajes ficticios o criaturas de ficción; véase Peter van Inwagen "Creatures of Fiction", *American Philosophical Quarterly* 14 (1977) pp. 299-308. Para la distinción entre uso "externo" e "interno" de los nombres ficticios, véase Charles Crittenden "Thinking about Non-Being", *Inquiry* 16 (1973) pp. 290-312.

semántico, naturalmente entraña alguna pérdida de poder expresivo de la teoría semántica; Castañeda compensa esta pérdida introduciendo una multiplicidad de relaciones de identidad. En la ontología de Castañeda, los objetos (físicos) ordinarios son sistemas de guisas cada vez más incluyentes y mutuamente consubstanciadas (pág. 53). Es claro que nada nos impide añadir a la teoría de la guisa una expresión para la relación entre un término individual y tal sistema; sin embargo, según Castañeda, tal concepto sería (presumiblemente) ilegítimo en semántica por razones filosóficas (o "ideológicas"). Las personas que están acostumbradas al concepto de referencia empleada en la semántica "ingenua" u ordinaria pueden por supuesto entender la multiplicidad de las relaciones de identidad de Castañeda sólo con traducir las expresiones empleadas para ellas al lenguaje de la semántica ordinaria. A la investigación comparativa de concepciones y teorías filosóficas abarcadoras Castañeda la llama "dia-filosofía" ("Respuesta a Plantinga", pág. 332). La relación entre la semántica ordinaria y la teoría de la guisa parece un tema particularmente interesante para la investigación dia-filosofía: ¿pueden las dos teorías (y los dos lenguajes) ser traducidos recíprocamente?, y si esto es posible, ¿con qué fundamento preferiríamos un lenguaje al otro? (En la pág. 340 Castañeda sugiere que ambas teorías podrían conducir a "dos concepciones del mundo empíricamente equivalentes con isomorfismos maravillosamente instructivos").

En su filosofía de la mente y en su filosofía del lenguaje Castañeda ha estado especialmente interesado en elementos indíexicos y demostrativos de la experiencia y el pensamiento y ha ofrecido una obra de vanguardia en la semántica de las expresiones indíexicas. Su distinción entre indicadores y casi-indicadores pertenece a este dominio: los primeros son expresiones empleadas para hacer referencia (por ejemplo, pronombres personales, demostrativos, etc.) indíexica (o del hablante) mientras los casi-indicadores se emplean para la atribución de referencia indíexica (a alguna persona y situación). Por ejemplo, el pronombre personal 'Yo' puede ser empleado para la autoatribución de la referencia de primera persona; otro casi-indicador que discute Castañeda en varios escritos es 'él mismo' ('he himself')⁸. El presente volumen

8. Véase Héctor-Neri Castañeda "Indicators and Quasi-Indicators", *American Philosophical Quarterly* 4 (1967) pp. 85-100; "The Semiotic Profile of Indexical (Experiential) Reference", *Synthese* 49 (1981) pp. 275-316.

contiene un interesante y vivaz intercambio entre John Perry ("Castañeda sobre El y Yo" pp. 15-42) y Castañeda ("Respuesta a John Perry" pp. 313-327) sobre los problemas de la referencia indéxica. Además de los papeles de Plantinga, Clark y Perry la sección "Significado, creencia y objetos" contiene un papel sobre la identidad intencional y la semántica de los términos singulares debido a Tyler Burge ("El problema de Russell y la identidad intencional") y la discusión de Ernesto Sosa de auto-atribución y auto-conciencia ("Conciencia del yo y del presente").

El segundo grupo de ensayos "Acción humana: intención y obligación", discute la teoría de la acción y del razonamiento práctico de Castañeda. Este usa la expresión 'noema' como un término general para todos los contenidos de pensamiento y divide los noemata en *proposiciones* y *practiciones*; las primeras son los objetos de actitudes "teóricas" y las últimas de actitudes "prácticas"⁹. La aceptación de un contenido de pensamiento se denomina en ambos casos *endoso*. Las actitudes teóricas y prácticas se distinguen usualmente entre sí en términos de la modalidad de la actitud. Charles S. Peirce expresó esta concepción "clásica" así:

"Una y la misma proposición puede ser afirmada, negada, juzgada, puesta en duda, íntimamente investigada, propuesta como pregunta, deseada, interrogada, ordenada efectivamente, pensada, o meramente expresada, y no por ello se convierte en una proposición diferente"¹⁰.

Según Castañeda una y la misma proposición no puede ser afirmada y ordenada: el contenido de una orden no puede ser en absoluto una proposición; tiene que ser un noema de diferente tipo, esto es, una practición. Las practiciones se dividen después en prescripciones (practiciones de segunda y tercera persona) e intenciones (practiciones de primera persona). ¿Cómo difieren las intenciones y las prescripciones (esto es, las practiciones) de las proposiciones? En las practiciones el agente y la acción están conectados de una manera especialmente "exigente"; el sujeto y el predicado (una propiedad de acto) están unidos por una cópula

9. Véase Héctor-Neri Castañeda, *Thinking and Doing* (Dordrecht: Reidel, 1975) Capítulo 1.

10. *The New Elements of Mathematics of Charles S. Peirce*, volumen 4, editado por Carolyn Eisele (The Hague: Mouton, 1976) pág. 248.

"práctica", mientras que las proposiciones envuelven una cópula "indicativa" (Michael Bratman "La teoría de Castañeda del pensamiento y de la acción", pp. 150-151). Esta teoría, como la teoría de Castañeda de la referencia, sería un tema interesante para la investigación dia-filosófica. Podría sugerirse que muchas de las diferencias entre la teoría de Castañeda y la concepción standard acerca de actitudes prácticas y teóricas son meramente verbales; acaso Castañeda está empleando simplemente la palabra 'noema' a la manera como Peirce y otros proponentes de la "concepción clásica" emplean la palabra 'proposición'.

Es interesante notar aquí que según Castañeda el uso del modo indicativo muestra que nos las habemos con una proposición, no con una practición que es expresable con mayor propiedad mediante una cláusula de infinitivo; pero Peirce observa que la *proposición* que subyace a la oración 'Sócrates est sapiens' tendría que expresarse, estrictamente hablando, como 'Sócrates sapientem esse'¹¹. Peirce quiere trazar aquí una distinción entre una proposición y un tipo de acto lingüístico (esto es, entre el contenido y el carácter de un acto lingüístico); esta distinción es por supuesto completamente diferente de la distinción proposición-practicición. Parece claro que la diferencia entre la cópula "proposicional" y la "practicional" puede expresarse formalmente mediante diferentes modalizaciones de una cópula neutral ("noemática"). Pero aún si la "proposición" de Peirce se substituye con la expresión "noema", la concepción clásica sigue siendo por cierto esencialmente diferente de la teoría de Castañeda: según Castañeda no podemos decir que el mismo noema puede (por ejemplo) ser juzgado, interrogado o imperado.

Estas observaciones y cuestiones terminológicas no disminuyen la importancia filosófica de la distinción proposición-practicición. La distinción es importante en la teoría de Castañeda de los sistemas normativos y de la lógica deóntica, donde ayuda a evitar una cantidad de problemas y paradojas conocidos; parece especialmente promisoria en el caso de la "Paradoja del Buen Samaritano" y en el de la "Paradoja del que conoce"¹². En este contexto la distinción proposición-practicición crea un con-

11. Idem., id.

12. Véase Héctor-Neri Castañeda, "The Paradoxes of Deontic Logic: The Simplest Solution to All of Them in One Fell Swoop", en *New Studies in Deontic Logic*, editado por R. Hilpinen (Dordrecht: Reidel, 1981) pp. 52-56.

traste semántico entre las circunstancias de una acción y una acción considerada como foco de obligatoriedad (requeridad)¹³. Sin embargo, en su contribución "Imperativos contrarios al deber y el sistema de lógica deóntica de Castañeda" (pp. 231-249) James Tomberlin argumenta que la "Paradoja de la obligación contraria al deber" no puede resolverse mediante la distinción práctica-proposición, sino que requiere también una distinción entre diferentes tipos de obligación.

Como dije antes, Castañeda considera que creer y tener la intención son casos de suscribir *noemata* apropiados (es decir, ciertas proposiciones o prácticas). Suscribir un noema es asignarle cierto valor semántico — verdad, en el caso de las proposiciones, y *legitimidad* en el caso de las prácticas. La teoría de Castañeda del razonamiento deóntico y práctico está basada en el concepto de legitimidad. Según Castañeda la lógica deóntica es una teoría de *proposiciones* deónticas, esto es, proposiciones obtenidas aplicando algún operador deóntico ('Debe', 'Puede', etc.) a una práctica; las relaciones lógicas entre proposiciones deónticas puede definirse mediante el concepto de verdad (deóntica) del modo usual. El concepto relevante de verdad se explica en términos del concepto de legitimidad: hablando informalmente, una proposición deóntica simple 'Debe_i (*a* a *F*)' es verdadera en cierto contexto si y sólo si la práctica '*a* a *F*' es "necesariamente legítima" en ese contexto.

La "legitimación necesaria" de un acto en un contexto dado significa que el acto en cuestión es necesario para ciertos fines y objetivos; el índice '*i*' unido al operador 'Debe' refiere a fines relevantes¹⁴. La explicación de Castañeda se asemeja a los intentos clásicos de explicar las relaciones lógicas entre normas mediante el concepto de "validez" (o "corrección") de una norma, que (como el concepto de legitimidad) es una relación entre una norma y un contexto normativo dado. Un intento alternativo explica la relación lógica entre normas en términos de la *satisfacción* de una norma mediante una acción particular; buena parte de la obra reciente en lógica deóntica ha estado basada (implícitamente) en este último planteo. A veces se ha argumentado que estos dos planteos de la semántica de normas

13. Idem., id., pág. 42.

14. Véase Michael Bratman "Castañeda's Theory of Thought and Action" en el volumen que reseño, pág. 154.

no conducen necesariamente a teorías semánticas similares¹⁵. En su trabajo "La teoría de Castañeda del pensamiento y de la acción" Michael Bratman discute varias dificultades de la explicación de Castañeda; por ejemplo, parece ser inconsistente con el análisis de la verdad deóntica en términos de implicación práctica que ofrece Castañeda en términos de implicación práctica que ofrece Castañeda en *Thinking and Doing* (pp. 156-159). Bratman también señala que el análisis de "tener la intención de" en términos del concepto de legitimidad conduce a una versión interesante de la conocida paradoja de la *akrasia* (debilidad de la voluntad). Una persona puede hacer algo (intencionalmente) "contra su mejor juicio" en cierta ocasión, por ejemplo, tomar vino; en tal caso parece anti-intuitivo asumir que la persona tendría que adoptar la intención 'tomar vino' para estar legitimada en esa ocasión (pp. 161-162). En su respuesta Castañeda aclara y revisa su explicación de la legitimidad para salir al encuentro de algunas dificultades señaladas por Bratman (pp. 401-409).

El volumen contiene otras tres contribuciones sobre la teoría de Castañeda de la acción y del razonamiento práctico que aquí no se pueden reseñar en detalle: "Tener la intención y creer" de Myles Brand, una discusión de Wilfrid Sellars sobre promesas condicionales e intenciones condicionales, y la contribución de Bruce Aune sobre creer y tener la intención.

La tercera parte del libro ("El conocimiento humano: probabilidad, evidencia y privacidad") contiene tres ensayos sobre el conocimiento, la evidencia y el yo, "Coherencia e indexicalidad en el conocimiento" de Keith Lehrer (pp. 253-270), "Castañeda sobre el lenguaje privado" de Carl Ginet (pp. 271-286) y la contribución de Roderick M. Chisholm "La confirmación como categoría epistémica" (pp. 287-292), así como una colección de cartas intercambiadas entre Castañeda y Robert M. Adams sobre autoconocimiento, referencia indexical y la teoría de la guisa ("El conocimiento y el yo", pp. 293-309). Keith Lehrer critica la concepción de Castañeda según la cual el conocimiento consiste en la capacidad para responder ciertas preguntas en un contexto específico, y también según la cual una persona puede saber algo respecto de una pregunta *Q*, pero no respecto de otra

15. Véase Alf Ross "Imperatives and Logic", *Theoria* 7 (1941) pág. 51 y Risto Hilpinen "The Logic of Imperatives and Deontic Logic" en *Mérites et Limites des Méthodes Logiques en Philosophie* (Paris: Vrin, 1986) pp. 202-203.

pregunta R^{16} . Lehrer muestra que los ejemplos que emplea Castañeda para tratar de substanciar su alegación no son completamente convincentes, y Castañeda lo reconoce en su respuesta. Pero la opinión de que el conocimiento es relativo a preguntas no es tan implausible como sugiere Lehrer: por ejemplo, las teorías confiabilistas (o "teorías de la discriminación") del conocimiento recientemente propuestas por Fred Dretske, Alvin Goldman y Robert Nozick entrañan que una persona puede saber que cierto animal b es una cebra si se considera la proposición ' b es una cebra' como una prespuesta a la pregunta¹⁷ —

$Q = \text{¿Es } b \text{ una cebra?}$

pero *fracasa* en conocer la verdad de la misma proposición si se la considera como una respuesta potencial a la pregunta

$R = \text{Si } b \text{ es una cebra o una mula disfrazada como cebra, ¿es } b \text{ una cebra?}$

Según esta concepción, saber que p , consiste en la capacidad para distinguir p las *alternativas relevantes* de p , esto es de los estados de cosas que podrían haber acontecido en lugar de p^{18} . Tal capacidad es ciertamente relativa a un "contexto epistémico" del modo sugerido por Castañeda (p. 263). Quienes proponen este planteo no han solido ser muy claros acerca del significado de "alternativa relevante", pero se puede suprimir esta vaguedad relativizando el concepto de conocimiento a preguntas: todo conjunto de alternativas puede ser presentado en la forma de una pregunta. Si una persona que visita un zoológico es capaz de distinguir las cebras de todos los demás animales que pueden estar realmente en el zoológico, podemos conceder que sabe que b es una cebra, respecto de la pregunta Q , pero podría sin embargo

16. Héctor-Neri Castañeda, "The Theory of Questions, Epistemic Powers, and the Indexical Theory of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy V: Studies in Epistemology*, editado por P. A. French y otros (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980) pp. 215-221.

17. Tomo este ejemplo de Fred Dretske, "Epistemic Operators", *Journal of Philosophy* 67 (1970) pág. 1016. Véase también Fred Dretske "The Pragmatic Dimension of Knowledge", *Philosophical Studies* 40 (1981) pp. 368-378; Alvin Goldman "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy* 73 (1976) pp. 771-791; y Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981) capítulo 3 (Epistemology).

18. Véase Alvin Goldman, op. cit., pp. 774-775.

ser incapaz de distinguir cebras de mulas hábilmente disfrazadas y así no saber que b es una cebra, respecto de las alternativas presentadas por la pregunta R . Así parece posible saber si cierto animal es una cebra sin saber si el animal es una cebra o una mula disfrazada como cebra, y sin saber si el animal es un mula disfrazada como cebra. (Asumo aquí que saber si p significa saber que p o saber que no- p respecto de la pregunta si p). Esta es una concepción controvertible del conocimiento pero parece más clara y más explícita que formulaciones anteriores de la teoría de la discriminación¹⁹.

Las respuestas de Castañeda cubren 151 páginas y constituyen una impresionante exposición de una "filosofía haciéndose"; en estas respuestas reseña y revisa sus teorías filosóficas y sugiere líneas para ulteriores reflexiones e investigaciones. La colección es testimonio de la extraordinaria fertilidad de la obra de Castañeda en los dominios de la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la semántica y la ontología. Es una de las mejores colecciones de ensayos y respuestas críticos sobre la obra de un filósofo contemporáneo en años recientes: las contribuciones y las respuestas presentan un debate filosófico viviente y profundo y algunas de las contribuciones incluidas en la colección contienen aportes originales y significativos a la filosofía. (Traducción de Ezequiel de Olaso).

University of Turku. Finlandia

ABSTRACT

The volume reviewed is a comprehensive survey of Hector-Neri Castañeda's thought. It contains 13 critical essays on the principal aspects of his philosophy and Castañeda's replies to the essays. The essays are divided into three groups: 'Human Cognition: Meaning, Belief, and Objects', (with contributions by J. Perry, A. Plantiga, T. Burge, R. Clark, E. Sosa), 'Human Knowledge: Probability, Evidence and Privacy', (K. Lehrer, C. Ginet, R. M. Chisholm). The volume contains excellent discussions of Castañeda's philosophy of language, ontology, philosophy of mind, theory of action and practical reasoning, and theory of knowledge. In his replies (which cover almost a third of the book) Castañeda reviews and revises his philosophical theories, and suggests lines for further research. This is an excellent anthology.

19. Para una discusión general del planteo de las "alternativas relevantes". Véase Palle Yourgrau, "Knowledge and Relevant Alternatives" *Synthese* 55 (1983) pp. 175-190.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

ROGELIO ROVIRA: *Teología ética*. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant. Madrid, Encuentro Ediciones, 1986. 280 páginas.

El libro está formado por tres partes, de las cuales la primera (capítulos I a III) contiene la fundamentación de la teología ética; la segunda está dedicada a la elaboración y a la exposición de esta disciplina de acuerdo con los textos del corpus kantiano (capítulos IV a VII). En la tercera parte (cap. VIII) expone el autor sus conclusiones.

En el capítulo primero (pp. 25-26) se desarrolla el concepto de interés, tanto práctico como especulativo, de la razón; para ello recurre el autor a una exposición general de la filosofía práctica de Kant, de la cual obtiene el concepto que constituye el tema del capítulo. Tras establecer el primado del interés práctico sobre el especulativo, se refiere el autor a la metafísica práctico-dogmática (expresión que toma de los *Progresos de la Metafísica* de 1804), indicando que ella procede de aquel interés práctico de la razón. Con ello queda situada la discusión en el terreno metafísico en el cual se desenvolverá en lo sucesivo.

La posibilidad de una metafísica práctico-dogmática y la validez objetiva de sus conceptos se fundan en el *factum* de la razón práctica, y se explican por la realidad objetiva del concepto de libertad moral. Por consiguiente, la libertad debe estar al comienzo de la reflexión metafísica. Este es el motivo por el cual el concepto de libertad es tema del capítulo segundo (pp. 57-110). En él distingue Rovira los varios significados que la expresión 'libertad' posee en los textos kantianos; y explica luego la cuestión de la posibilidad lógica y de la posibilidad real de la libertad práctica. La realidad objetiva de la libertad permite entender la posibilidad de una metafísica práctico-dogmática: la ley moral nos da indicio de la realidad del mundo inteligible; la exploración y determinación de este mundo se realiza también (pp. 98-110) con la guía de esta ley.

El capítulo tercero (pp. 111-128) tiene por tema la analogía, como método de la metafísica práctico-dogmática. Rovira comienza por explicar la esencia y la función de la analogía, para pasar enseguida al problema de su valor cognoscitivo. La aplicación analógica de las categorías a objetos suprasensibles resulta ser el método propio de la metafísica.

Con el capítulo III termina también la primera parte del libro. En la segunda parte se trata precisamente el tema de la teología. En el capítulo IV (pp. 131-153) se explica el concepto de esta disciplina. Por análisis del concepto de la teología racional obtiene el autor el concepto de teología moral y determina el lugar sistemático de ésta. A continuación se expone la crítica de la teología racional, efectuada por la filosofía transcendental; en especial desarrolla Rovira la argumentación que se halla en la *Crítica de la razón pura*, contra las pruebas ontológica y cosmológica de la existencia de Dios. El llamado argumento fisicoteológico se toma en consideración como introducción a la teología ética, que se examinará en los capítulos restantes.

En el capítulo quinto (pp. 15-179) se desarrolla el llamado argumento moral, núcleo de la teología ética. Rovira formula el argumento de acuerdo con el § 87 de la *Crítica del Juicio*, y analiza su estructura argumentativa. Halla así que consiste en dos tesis: 1ª, que el bien supremo es un objeto necesario de la voluntad, y 2ª, que la existencia de Dios es la condición de posibilidad de la realización del bien supremo. Al examinar estas tesis investiga Rovira cuidadosamente las relaciones entre los componentes del bien supremo, y sus condiciones de posibilidad, para llegar finalmente a la meta de la argumentación: al postulado de la existencia de Dios. El autor concluye que por estar fundado en el interés incondicionado de la razón, el argumento nos proporciona, a pesar de todas las limitaciones que ponemos a su validez, un acceso efectivo al mundo suprasensible. Con la exposición del concepto kantiano de fe racional termina el capítulo.

En el capítulo sexto (pp. 181-206) emprende el autor el examen de los atributos de Dios, tales como se derivan de la prueba moral de su existencia. Ofrece aquí Rovira un análisis detallado del concepto de Dios, considerándolo también en sus relaciones con la felicidad, con la virtud, y con la unión necesaria de ambas componentes del bien supremo. Por este medio se obtienen los predicados con los que se puede determinar el concepto de Dios como legislador santo, gobernante bondadoso y juez justo. El autor presta atención también a los atributos no morales de Dios, como la omnisciencia, la omnipotencia, la omnipresencia y la

eternidad. De la consideración de estos atributos surge el problema de la creación del mundo nouménico; problema cuyo tratamiento ocupa las páginas 197-203. Las consideraciones finales del capítulo están dedicadas a la índole del conocimiento de Dios así obtenido. Se trata, de acuerdo con la expresión de Kant, de un conocimiento antropomórfico; pero Rovira advierte que no hay aquí un antropomorfismo dogmático sino uno simbólico, cuyo valor cognoscitivo corresponde al de los postulados de la razón práctica.

Parte esencial de la teología es la teodicea. El autor la explica en el capítulo séptimo (207-242). Para ello ofrece en primer lugar una definición del concepto de esta disciplina, para pasar luego a dilucidar su función. Comenta detalladamente el escrito de Kant sobre la teodicea y lo compara con temas afines de Leibniz (en los *Essais de Theodicee*) y de Hume (en los *Dialogues concerning Natural Religion*).

La exposición de la doctrina kantiana realizada por Rovira en estos siete capítulos es excelente, completa y clara. En el capítulo octavo (pp. 245-268) expresa sus propias conclusiones y reflexiones sobre el tema. En estas conclusiones disintimos del autor, pues nos parece que no toma suficientemente en cuenta el carácter reflexivo de los juicios en los que se expresa la metafísica kantiana. Ello le lleva a afirmaciones como la de que Dios es la razón pura práctica misma (pp. 246, 247, 256-260) o a la de que la metafísica pertenece al ámbito privado y debe expresarse en primera persona del singular.

Después de mostrar las aporías a las que conduce la teología moral así entendida, estudia Rovira el concepto kantiano de experiencia, de cuya ampliación se promete una fundamentación más segura de la teología. Con ello termina la obra.

Mario Caimi
CONICET, Buenos Aires

LEOPOLDIANUM, vol. XIII, Nº 30, San Pablo, septiembre 1986.

La revista *LEOPOLDIANUM*, de San Pablo, continúa en su número 30, vol. XIII, sept./86 (*Filosofía Medieval, estudios e textos*) una tarea ya comenzada en números aparecidos en 1983 (*Pensamiento Medieval*) y en 1984 (*Estudios sobre Filosofía Me-*

dieval). Esta entrega contiene diez artículos cuyo comentario aconseja dividir en tres grupos: pensamiento latino, judío y político medieval.

En el grupo correspondiente al *pensamiento latino medieval*, M. J. Oliveira Camello ofrece un estudio de carácter histórico sobre "Pedro Abelardo: da razão à fé", en el que vuelve sobre el problema del racionalismo abelardiano presentándolo sobre la base de las críticas cartas de S. Bernardo, de algunos textos del mismo *magister palatinus* y completándolo con la traducción de un pasaje de la ética *Scito Teipsum*. R. Nunes se ocupa de "Guilherme de Tournai e a educação dos meninos" examinando las ideas pedagógicas del maestro dominicano del siglo XIII a partir de algunos de sus antecedentes medievales. E. de Rezende Martins, por su parte, escribe acerca de "O caráter conjectural do conhecimento em Nicolau de Cusa", a quien ubica dentro de las dos situaciones histórico-filosóficas a las que el Cusano intentó responder: el lulismo y el nominalismo. Así analiza el *De Docta Ignorantia* y se detiene en el problema del papel mediatizante del espíritu en el proceso cognoscitivo, en la función del lenguaje y en el valor y origen de los nombres naturales. C. A. do Nascimento resume su tesis doctoral en un trabajo sobre "As fontes de R. Bacon no *De multiplicatione specierum*" en el que pone de manifiesto el pesimismo baconiano frente a las explicaciones filosóficas acerca de las transformaciones naturales y su exigencia de recurrir a tesis *científicas*. Finalmente W. Valle Martins hace un resumen introductorio al tema "S. Bernardo e o *De gratia et libero arbitrio*" a través de una breve paráfrasis de cada uno de los catorce capítulos de ese texto.

En relación con el *pensamiento judío*, N. Falbel presenta un artículo sobre "A crítica de Aristóteles em Yehuda Halevi" acompañado de una extensa traducción de fragmentos del texto teológico *Ha-Kuzari*. Puesto que Y. Halevi era un teólogo que no conocía directamente los textos aristotélicos, las críticas reproducidas por Falbel no pueden ser sino brevísimas. Mucho interés despierta el tema tomado por M. A. Rodrigues: "A importância da exegese judaica medieval para a compreensão e renovação bíblica cristã dos séculos XV-XVI", una época que en rigor excede el período medieval y que está aquí representada por algunos portugueses nada temerosos en permitir el ingreso —junto a los hermeneutas hebreos— de colaboradores clásicos griegos y latinos en sus exégesis.

El número que reseñamos dedica un considerable espacio al *pensamiento político medieval*. C. Goldman ("Egidio Romano e

a *Plenitudo Potestatis*") expone los argumentos teocráticos redactados en el *De Ecclesiastica Potestate* en ocasión de las disputas entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso y que pueden ser reumidos así: a) superioridad del alma sobre el cuerpo y vicariato papal de Cristo (que reina sobre las almas) en la tierra fundamentan el reinado total del Papa y su pleno poder; b) superioridad del poder espiritual sobre el temporal y c) subordinación de la espada temporal a la espiritual. Se trata, en todos los casos, de argumentos basados en la sujeción de lo menos a lo más y de origen agustiniano. L. A. de Boni se extiende largamente sobre "João Quidort e seu tratado *De Regia Potestate et Papali*" cuya introducción y tres primeros capítulos traduce al final de este artículo en el que examina las influencias sobre J. de Quidort, la naturaleza del poder civil y eclesiástico, sus relaciones y la muerte de la idea imperial, consagrada por el tratado. J. A. de Camargo, conocido entre los interesados en Ockham por sus escritos acerca del *venerabilis inceptor*, concluye el grupo político con un trabajo histórico-doctrinal ("Miguel de Cesena: ação e pensamento político") en el que ubica en el contexto de la época el contenido de la carta *Universis Fratibus*, en la cual el general de los franciscanos expone un pensamiento eclesiológico-político precursor del conciliarismo.

Este volumen cumple ampliamente los objetivos señalados en la Presentación, i. e. por una parte satisface las necesidades bibliográficas de estudiantes e interesados y por la otra difunde investigaciones sobre el medievo así como sus fuentes en versiones portuguesas (p. 5). Entre las más destacadas de sus virtudes—además de la ausencia de propósitos desmesurados en un ámbito sudamericano en el que la medievística padece la ausencia de fuentes originales—merecería ser destacado el *carácter atípico de los estudios* que allí se ofrecen. Por ello, ateniéndonos a éste y a anteriores volúmenes de LEOPOLDIANUM, ponderamos el hecho de que los medievalistas brasileiros y portugueses hayan sabido obviar el error de centrar los estudios medievales en torno de un solo autor y que hayan comprendido que el pensamiento medieval es antes la génesis de una historia cultural en permanente movimiento y no un único *dixit*. En efecto, para los responsables de este volumen, los autores aún no consagrados también deben ser escuchados. Empezar el estudio de nuestro pasado medieval sobre la base de dicho presupuesto es la única manera de hacerlo científicamente, y ello es ya, por sí mismo, un mérito considerable.

Francisco Bertelloni

REVISTA LATINOAMERICA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1987

Volumen XIII	Año 1987
ARTÍCULOS	Pág.
Graciela De Pierris: La necesidad como criterio de la apropiación	33
Eduardo García Belsunce: La idea de filosofía en Kant	143
Ernesto Garzón Valdés: ¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?	279
Miguel Giusti: La diferencia entre sociedad y Estado como rasgo esencial de la Modernidad.	299
Ricardo J. Gómez: Resonancias kantianas en el pensamiento de Bohr	3
Jorge J. E. Gracia: La filosofía y su historia	259
Osvaldo N. Guariglia: El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea	161
Alejandro Herrera Ibáñez: La necesidad de los enunciados existenciales y la teoría del concepto completo según Leibniz	335
Miguel E. Orellana Benado: La teoría reprimida del inconsciente	25
Roberto Torretti: La determinación omnimoda de las cosas y el fenomenismo de Kant	131
DISCUSIÓN	
Isabel Cabrera y José Díaz Estevez: Del Saber y la Sabiduría	195
Dorothy Edgington: Un argumento de Orayen en favor del condicional material	54
Margarita M. Valdés: Respuesta a Rafael Braun	47
Luis Villoro: Respuesta	213
NOTAS	
María C. Di Gregori: Crítica de Schütz a la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl	221
Renato Janine Ribeiro: A religião de Thomas Hobbes	357
Marcelo Mieri: Biología y taxonomía de las constituciones en la política de Aristóteles	73
Samuel Monder: Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la teoría humeana del mundo exterior	86
Andrés R. Raggio: Las tribulaciones de un traductor: <i>Ver-moeglichkeit</i>	219

David Sobrevilla: La crítica orteguiana a <i>Ser y Tiempo</i> de Heidegger	59
Alejandro Tomasini Bassols: La experiencia visual y la noción de "ver como"	343
ESTUDIO CRÍTICO	
Conrado Eggers-Lan: A propósito de una reciente interpretación de Parménides	231
Carlos E. Feiling: "Pragmática" y filosofía en trabajos recientes de M. Dascal.	97
Risto Hilpinen: La filosofía de Héctor-Neri Castañeda	365
COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS	
Karl Acham: Philosophie der Sozialwissenschaften (Estevão de Rezende Martins)	117
R. E. Allen: Plato's Parmenides Translation and Analysis (Graciela E. Marcos de Pinotti)	109
AZTLAN (Hugo Biagini)	116
Marsilio Ficino: Ueber die Liebe oder Platons Gastmahl (Alberto Guillermo Ranea)	245
Eudaldo Forment Giral: Fenomenología descriptiva del lenguaje (Roberto J. Walton)	107
Niels Jorgen Green-Pedersen: The Tradition of the Topics in the Middle Ages (Mauricio Beuchot)	111
Jacobo Kogan: Filosofía de la imaginación (Elena Oliveras)	115
G. W. Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe (Ezequiel de Olaso)	112
Leopoldianum (Francisco Bertelloni)	380
Raimundus Lullus: Die neue Logik (Alberto Guillermo Ranea)	245
Pierre-François Moreau: Le récit utopique (Daniel Brauer)	248
Gerald E. Myers: William James: His Life and Thought (Peter H. Hare)	114
Jesús J. Nebreda: La fenomenología del lenguaje en Maurice Merleau-Ponty (Roberto J. Walton)	108
Jaime Nubiola: El compromiso esencialista de la lógica modal (Rodolfo Gaeta)	105
Wilhelm Von Ockham: Summe der Logik (Alberto Guillermo Ranea)	245
Federico Riu: Vida e historia en Ortega y Gasset (Julia Valentina Iribarne)	252
Rogelio Rovira: Teología ética (Mario Caimi)	378
Adolfo Sánchez Vázquez: Antología (Julio César Morán)	118
Barry Stroud: Hume (Samuel Monder)	251

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la R.L.F.

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 13.000 palabras; los trabajos de discusión las 4.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.300 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 R.L.F.

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 CONCESIÓN N° 2069
	FRANQUEO PAGADO CONCESIÓN N° 1331