

revista latinoamericana de filosofía

Ezequiel de Olaso: Leibniz y el escepticismo

Osvaldo N. Guariglia: La cancelación hegeliana de la ética:
origen y consecuencias

Mario A. Presas: Acerca del programa de la fenomenología

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS · CRÓNICA

VOL. X, N° 3 - NOVIEMBRE 1984

COMITÉ DE REDACCIÓN

Rafael Braun
Ezequiel de Olaso

Osvaldo N. Guariglia
Mario A. Presas

Secretaria: 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)
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 FILOSOFÍA

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 FILOSOFÍA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:

Individuos	\$a 2.500.-
Instituciones	\$a 5.000.-

Exterior:

Individuos	US\$ 15.-
Instituciones	US\$ 20.-

Por vía aérea, recargo de	US\$ 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: Rafael Braun. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseño la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1984

Volumen X

N° 3

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Pág.
Ezequiel de Olaso: Leibniz y el escepticismo	197
Osvaldo N. Guariglia: La cancelación hegeliana de la ética: origen y consecuencias	231
Mario A. Presas: Acerca del programa de fenomenología	255

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Newton C.A. da Costa: Acerca de la Lógica Paraconsistente. Ensaio sobre os fundamentos da Lógica (Carlos Lungarzo)	269
Nicola Grana: Lógica Paraconsistente (Florencio González Asenjo)	273
Martín Diego Farrell: Utilitarismo. Ética y política (Ricardo Maliandi)	274

CRÓNICA

279

COLABORADORES

EZEQUIEL DE OLASO. Licenciado en filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1963). Doctor en filosofía (Bryn Mawr College, 1969). Ex becario Guggenheim. Ex profesor en las Universidades de Buenos Aires y de Campinas (Brasil). Profesor en la Universidad Nacional de La Plata. Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Publicaciones recientes: *Escepticismo e Ilustración* (Valencia, Venezuela: Universidad de Carabobo, 1981). *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos* (Buenos Aires: Charcas, 1982). Dirección: RLF. Casilla de Correo 5379. 1000 Buenos Aires, Argentina.

OSVALDO N. GUARIGLIA (1938). Licenciado en Letras (Universidad de Buenos Aires, 1965). Doctor en filosofía (Universidad de Tübingen, R. F. de Alemania, 1970). Es profesor titular de ética de la Universidad de La Plata e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado el libro *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Hildesheim 1978) y numerosos artículos en revistas internacionales. Próximamente aparecerá su libro *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, Miñones 2073, 1428 Buenos Aires.

MARIO A. PRESAS (1933). Doctor en Filosofía (U. N. de La Plata); estudios de perfeccionamiento en Maguncia y Colonia (R. F. Alemana). Actualmente es profesor en la Universidad de La Plata e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Ha publicado *Gabriel Marcel* (Bs. As., 1967), *Situación de la filosofía de K. Jaspers, con especial consideración de su base kantiana* (Bs. As., 1978) y numerosos artículos sobre filosofía alemana contemporánea. Dirección: Calle 6 N° 529, dep. 3, 1900 La Plata, Argentina

EDITORIAL

Con la aparición de este número la RLF cumple diez años de vida. En nuestro primer editorial, publicado en marzo de 1975, nos presentamos con estas palabras:

«El deseo de contar con una publicación periódica que pudiera ser el vehículo de comunicación entre aquellos latinoamericanos, cada día más numerosos, que desean pensar y expresar en su propia lengua los problemas filosóficos de actualidad, ha llevado al Centro de Investigaciones Filosóficas a fundar una revista de filosofía que comprenda a toda Latinoamérica. La Revista Latinoamericana de Filosofía aspira, en efecto, a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos latinoamericanos que, residan o no en el continente, quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus reflexiones e investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por tanto, una publicación *abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas*; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una *argumentación racional*, esto es, que *apele a la razón como última instancia universalmente válida*. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan».

El Índice General incluido en este ejemplar refleja la amplia acogida que tuvo aquella invitación inicial. A lo largo de esta década hemos asegurado la aparición puntual de la RLF — hecho no muy frecuente en nuestras latitudes — a pesar de graves dificultades económicas y académicas. Estas circunstancias nos movieron a elegir una presentación gráfica modesta. Nuestros colegas latinoamericanos comprendieron tal situación. Merced a sus colaboraciones la RLF puede exhibir hoy un alto nivel académico, que también han señalado las comunidades filosóficas de otras áreas culturales.

Nuestros lectores deben saber que no hubiéramos podido alcanzar estos logros sin el inestimable consejo de los Consultores. Nuestro reconocimiento especial para Eduardo A. Rabossi que durante nueve años nos acompañó en el Comité de Redacción. Asimismo debemos agradecer la generosidad de donantes que han querido conservar el anonimato, como también el apoyo brindado últimamente por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina.

Han pasado diez años difíciles pero al mismo tiempo llenos de experiencias enriquecedoras. Creemos haber contribuido a crear un mayor sentido de comunidad entre los filósofos de América Latina. Hoy renovamos con entusiasmo nuestro propósito original reafirmados por la creciente solidaridad que exhiben hacia la RLF las nuevas generaciones.

Leibniz y el escepticismo*

Ezequiel de Olaso
A la memoria de José Ortega y Gasset
(1883 - 1955)

Ortega dijo una vez, hablando de «las épocas deslucidas» en la historia de la filosofía, que los grandes pensadores habían acaparado la atención de los estudiosos en desmedro de períodos acaso menos brillantes pero históricamente decisivos. Y citaba como ejemplo el hecho de que la filosofía moderna nació junto a tres filosofías que fueron sus hadas madrinas y de las que sabíamos muy poco: el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo modernos¹. Esas líneas fueron escritas en 1942. Desde entonces hemos aprendido mucho acerca de esas filosofías pero incomparablemente más acerca del escepticismo moderno. Fue Richard Popkin quien encontró la clave del formidable impacto del escepticismo en la filosofía moderna. Como se sabe Popkin señaló dos causas de ese fenómeno, por una parte la reedición de los textos de Sexto Empírico y la aparición de las primeras traducciones latinas, por otra parte el surgimiento del protestantismo con su contestación de la regla de fe. Ambas causas se unen y potencian porque al substantiarse la polémica religiosa se recurre a un tema clásico del escepticismo helenístico como es la legitimidad de las credenciales de un posible juez de la controversia². Las investigaciones ulteriores de Charles B. Schmitt y otros están poniendo a nueva luz detalles importantes en la génesis del escepticismo moderno³.

* Diversas partes de este estudio fueron leídas entre agosto de 1983 y febrero de 1984 en reuniones académicas celebradas en UNAM (México), Buffalo (New York), Warburg Institute (Universidad de Londres) y en el coloquio sobre «El escepticismo entre el Renacimiento y la Ilustración» en la biblioteca del Duque Augusto de Wolfenbüttel (R. F. Alemana). En estas reuniones mantuve discusiones que me ayudaron a mejorar mi exposición. Deseo agradecer por ello especialmente a José Antonio Robles, Charles B. Schmitt, Richard H. Popkin y Myles Burnyeat. Para el sistema de abreviaturas que he empleado véase la lista al término de las notas.

1. «Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier» en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1947. VI, 380-381.

2. Véase mi reseña de la última edición de la obra de Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1979, con el título «La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos» *Revista Latinoamericana de Filosofía* VI, 3 (Noviembre 1980) pp. 267-276. Una versión inglesa corregida en *Noûs* XVIII, 1 (Marzo 1984) pp. 136-144. El libro de Popkin se acaba de publicar en castellano, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

3. *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the «Academica» in the Renaissance*. The Hague: Nijhoff, 1972. El mejor panorama actual de las investigaciones en ese período es el estudio de Schmitt «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times» en *The Skeptical Tradition*. Edited by Myles Burnyeat. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983, pp. 225-251.

Leibniz ha permanecido hasta ahora afuera de esa historia. El único estudio que explora sistemáticamente un aspecto de la relación de Leibniz con el escepticismo a saber su actitud ante los principales escépticos franceses de su tiempo (Huet, Foucher y Bayle) pertenece, previsiblemente, al infatigable Popkin⁴. Aunque en ese estudio hay datos y observaciones preciosos, el lector comprobará que mi interpretación general de dichas relaciones difiere considerablemente de la ofrecida por Popkin.

El propósito de este estudio es doble: no sólo aspiro a mostrar que la atención al escepticismo desempeñó un papel extremadamente importante en la formación de la filosofía de Leibniz sino que además considero que la historia del escepticismo moderno quedaría injustamente trunca sin un reconocimiento de la reacción de Leibniz ante los desafíos del escepticismo. Para asegurarle un lugar en esa historia bastaría con emplear las dos hipótesis de la obra mayor de Popkin. En efecto, como veremos, Leibniz se interna muy tempranamente en la literatura de las controversias y es explícitamente sensible al problema del juez de las controversias, especialmente en la forma en que lo planteó Hobbes. Pero además si sólo tratáramos del efecto causado por las ediciones tipográficas de Sexto Empírico sería preciso decir que Leibniz es el único gran filósofo moderno que asume un fragmento importante del texto canónico del escepticismo y lo somete a un comentario crítico literal. Naturalmente he de exponer estos dos rasgos desatendidos de la relación de Leibniz con el escepticismo. Pero antes de referirme a ellos debo añadir una nueva hipótesis que permite una adecuada interpretación de la filosofía leibniziana en su relación con el escepticismo. En efecto, esa relación no es completamente comprensible si se prescinde de dos personajes, Zenón de Elea y Galileo. A pesar de que estos nombres no suelen figurar en las bibliografías corrientes sobre el escepticismo moderno, la reviviscencia de las paradojas de Zenón y otras similares, especialmente las expuestas por Galileo, producen en Leibniz el temor de que si no se reforma la filosofía queda abierto el camino para el pirronismo.

El carácter novedoso de los datos que aportaré, la dispersión de esos datos en muchas obras de Leibniz y el carácter siempre fragmentario de las reflexiones de Leibniz sobre el escepticismo creo que explican y acaso disculpan mi frecuente recurso a las citas bibliográficas. El lector inteligente que no comparte mis ansiedades eruditas y considera superfluas o aún impertinentes las «pruebas» con que yo pretendo documentar mi reconstrucción, puede leer el texto sin descender a las notas. El improbable lector que quiera hacer avanzar un poco más nuestro conocimiento del tema puede encontrar en algunas notas sugerencias para futuros desarrollos.

En este estudio no tematizo la noción de escepticismo. Acepto como escepticismo o pirronismo lo que Leibniz entiende por tal. Un examen más profundo debe plantear este problema. Es lo que procuro hacer en mi libro *Arte de Dudar. Arte de Pensar*, de cuya introducción este artículo es un fragmento.

4. «Leibniz and the French Sceptics» *Revue Internationale de Philosophie* 76-77 (1966) pp. 228-248.

Comenzaré, pues, por mostrar en qué sentido afectan a Leibniz ciertas reflexiones de Galileo, después indicaré brevemente cuál fue su reacción ante la solución propuesta por Hobbes al problema de la razón práctica. En la sección siguiente muestro sintéticamente algunos aspectos de lo que he llamado «la ofensiva de Leibniz contra el escepticismo» y discuto la interpretación de Popkin. Finalmente ofrezco un resumen del comentario crítico de Leibniz a Sexto. Las dos últimas secciones contienen material sobre escepticismo en temas religiosos e historiográficos. Pero, como toda historia, esta tiene también su prehistoria. Destinemos la primera sección a narrarla.

I. LAS REACCIONES INICIALES

Precoz en todo, Leibniz también lo fue en su conocimiento del escepticismo. Desde sus primeros escritos menciona a los autores escépticos de la antigüedad y del Renacimiento asumiendo seriamente sus opiniones y tratando de refutarlas. He aquí un panorama de esas primeras reacciones de Leibniz en la década de los años sesenta.

Acaso su primera referencia al escepticismo aparece en su *Muestra de problemas filosóficos tomados del Derecho* (*Specimen Quaestionum Philosophicarum ex Jure Collectarum*), el escrito con que obtiene la habilitación para la maestría en filosofía a fines de 1664, es decir a los dieciocho años de edad. En la *quaestio* 11 Leibniz enfrenta la tesis escéptica que niega que «la esencia común a todos los hombres es la misma» y cita entre sus sostenedores a Girolamo Cardano, Francisco Sánchez y Sebastián Basso

«italiano, español y francés respectivamente, todos médicos, hostiles a la unidad específica de los hombres. Ignoro si los dos primeros no fueron ateos, ciertamente sobresalieron como escépticos, acaso el último llevaba dentro algo del espíritu calvinista. Pero médicos como eran advirtieron bien las infinitas diversidades de los temperamentos, y no parecieron haber encontrado lo que es común a todos los hombres»

Y después de glosar muy brevemente los pasajes de los tres declara que refutarlos no es necesario ni pertinente en ese lugar y les opone, también suscitadamente, la doctrina de los jurisconsultos, estos sí sensibles a la unidad esencial de los hombres⁵.

Sánchez infiere la diferente condición de los hombres de la diversidad de costumbres⁶. Hasta donde sé Leibniz no volvió a examinar este aspecto del escepticismo. La formulación de Sánchez parece una mezcla de los tropos segundo y décimo de Enesidemo⁷.

5. A VI, i, 87.

6. *Que nada se sabe*. Buenos Aires: Emecé, 1944. pp. 114-115.

7. Sexto Empírico, *Hypotyposis pirrónica* (en lo sucesivo abrevio con 'HP') I, 79 y ss. y 145 y ss. Que Leibniz considere compatible el escepticismo y el ateísmo, como en el pasaje citado, o entre escepticismo e irreligiosidad como en *Sobre la religión de los grandes hombres* (*De religione magnorum virorum*, Grua 37) es bastante excepcional en su obra. Por lo general sus escépticos son creyentes.

En la *quaestio* 12 Leibniz examina problemas lógicos y metafísicos: si dos contradictorias no pueden ser a la vez falsas o si no hay medio entre el ser y el no ser. También examina, entre otros problemas, los *insolubilia* estoicos, que después atribuirá a los escépticos pese a que las fuentes que menciona no son escépticas. En la *quaestio* 13 se refiere a las paradojas sobre la identidad personal en un mundo sensible cambiante y cita varias veces a Sánchez y a Basso cuyas opiniones combate ⁸.

En estas tempranas referencias de Leibniz al escepticismo encontramos que al autor de la tesis *De principio individui* (1663) le inquietan las opiniones de los escépticos del Renacimiento acerca de la unidad del género humano y acerca de la identidad de los individuos en medio de la fluencia de las cosas sensibles. Este tipo de objeciones escépticas que Leibniz identifica como tales no reaparecen como objeciones específicamente escépticas en el resto de la obra de Leibniz aunque nunca decaerá el interés de nuestro filósofo por los problemas vinculados con la individualidad.

A comienzos de 1666, año en que publica su disertación sobre el arte combinatorio, Leibniz escribe a pedido de su maestro Thomasius una «Conjetura acerca de las razones que pudo haber tenido Anaxágoras para afirmar que la nieve es negra». El razonamiento de Anaxágoras procede así: la nieve es agua congelada, el agua es negra, por lo tanto la nieve es negra. Leibniz emplea una hipótesis mecanicista para reconstruir el argumento y después se pregunta por la finalidad para la que fue ideado. Tanto este razonamiento, dice, «como el de Zenón contra el movimiento» pudo ser escrito para convencer a un sofista presuntuoso, para exhibir su propio ingenio o, finalmente, «para ser adoptado por los escépticos, mostrando la separación de los sentidos y la razón de modo que sea necesario que uno de los dos fracase». Leibniz considera que si Anaxágoras no ha llegado a esta opinión por un razonamiento sino porque la nieve «se le aparece negra, entonces parece haberlo dicho en broma, porque sabía que su paradoja era irrefutable» ⁹. Creo que se puede inferir con cierta seguridad que al redactar su «Conjetura» Leibniz tenía a la vista los dos pasajes en que Sexto transmite en las *Hypotyposis* la opinión de Anaxágoras. En efecto, una de las conjeturas acerca del fin que persiguió Anaxágoras al formular su razonamiento fue cederle a los escépticos una constancia de que los sentidos o la razón fracasan necesariamente. Ahora bien, este es el empleo que hace Sexto del razonamiento de Anaxágoras. La analogía entre este razonamiento con «el de Zenón contra el movimiento» sugiere que Leibniz también tuvo a la vista el otro pasaje en que Sexto transmite la opinión de Anaxágoras. En efecto, en el libro segundo Sexto menciona, justamente antes del razonamiento de Anaxágoras, dos sofismas que aducen que nada se mueve y que nada llega a ser ¹⁰. Aunque esto no lo podemos determinar concluyentemente es verosímil que Leibniz haya tenido en sus manos el texto mismo de Sexto ¹¹.

8. A VI, i, 88 y 90-91.

9. A II, i, 4-5.

10. Véase HP I, 33 y II 242-244.

11. Las otras fuentes que transmiten el argumento (Cicerón *Cuestiones Académicas* II, 23 y 72; Lactancio, *Inst.* III, 23 y Galeno *De simpl. Medic.*) no pueden haber inspirado estas consi-

En el otoño del año siguiente, 1667, Leibniz publica su *Nuevo método para aprender y enseñar el Derecho* (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae) donde recuerda el dicho de los escépticos «que nada se sabe, ni siquiera esto, que nada se sabe» y lo analiza como una paradoja similar a la del mentiroso que recuerda analizó en la *Muestra* ¹².

En su temprana e importante carta a su maestro Thomasius de abril de 1669 Leibniz menciona a «los escépticos» junto con «los ateos, los socinianos, los naturalistas» como sectarios a los que hay que convencer mediante una filosofía de lo sensible que no tome a las cualidades secundarias como simples sino que las derive de las primarias, algo que está implícito en la «Conjetura» ¹³.

El prólogo a Nizolius de 1670 ataca un presunto inductivismo de este que aniquilaría la posibilidad de una ciencia demostrativa. Pues de este modo, concluye Leibniz «se subvertiría la ciencia y triunfarían los escépticos» En efecto, nunca se podrían constituir proposiciones completamente universales ¹⁴.

Pero para encontrar problemas más succulentos es preciso pasar al dominio de la matemática que hasta ahora se ha solido considerar inmune a las objeciones del escepticismo. Milhaud sostuvo esta opinión desde una perspectiva histórica: los escépticos, a su juicio, se reclutan no entre los geómetras sino entre los que no son geómetras ¹⁵. Y. Belaval ofreció razones filosóficas: «la evidencia matemática goza de muchos privilegios que hacen de ella la iniciadora por excelencia de toda certeza racional. Por de pronto, la esencia de los objetos de que trata el matemático se confunde con su existencia: escapan a todo escepticismo» ¹⁶. La opinión de Milhaud es correcta pero no nos resulta útil porque nosotros nos ocupamos de problemas que pueden haber tenido consecuencias escépticas independientemente de las intenciones de quienes plantearon esos problemas. (Acaso el ejemplo más significativo es Lutero). La opinión de Belaval es correcta sólo si se aceptan dos supuestos. Primero, que las objeciones del escepticismo se refieren a la existen-

deraciones. Queda por investigar si Leibniz conoció indirectamente el texto de Sexto. He examinado el caso de Nizolius como transmisor de Sexto. Nizolius, a quien Leibniz conoce bien, menciona el dicho de Anaxágoras y cita a Sexto y a Cicerón, pero fuera del contexto en que Leibniz analiza la opinión de Anaxágoras. Véase Mario Nizolio, *De Veris Principiis et Vera Ratione Philosophandi contra Pseudophilosophos libri IV*, a cura di Quirinus Breen. Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano. Serie II, e. Fratelli Bocca Editori: Roma, 1956, dos volúmenes. Caput primum, I, 28. En la carta a Thomasius de 1670 Leibniz dirá que no debe concederse la mayor del argumento de Anaxágoras, esto es, que la nieve es agua congelada. De este modo acota con humor «el sofisma de Anaxágoras se diluye» A VI, ii, 436-437.

12. A VI, i, 309.

13. A II, i, 24; reproducida en A VI, ii, 443. No sabemos en qué medida se interesaba Thomasius por el escepticismo.

14. A VI, ii, 431.

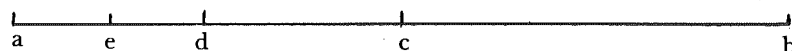
15. Gaston Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*. Paris: Alcan, 1934. Pág. 15.

16. Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960. P. 40; véanse también pp. 63 y 67.

cia extramental de objetos sensibles. Segundo, que esta es la única forma de escepticismo. Pero no es forzoso aceptar la segunda condición y Leibniz no la hubiera aceptado¹⁷. Ahora veremos que para el joven Leibniz el escepticismo más temible es el que se alimenta de paradojas matemáticas.

Hacia fines de la década de los años sesenta Leibniz toma conocimiento de un conjunto de problemas matemáticos que teme puedan ser aprovechados por el escepticismo si no se los asume y se ofrece una solución. En los *praedemonstrabilia* de su *Teoría del movimiento abstracto* (*Theoria motus abstracti*) publicado en 1670 Leibniz se propone probar que «se dan indivisibles o inextensos» pues, dice, «de otro modo no puede entenderse el comienzo ni el fin del movimiento o el del cuerpo». La demostración pretende valer para el comienzo y el fin de todo espacio, cuerpo, movimiento o tiempo (es decir, el punto, el conato, el instante). La demostración de Leibniz se refiere sólo al comienzo. Detengámonos un poco en ella.

Se representa aquello cuyo comienzo se busca con la línea *ab* cuyo punto medio es *c*; el punto medio entre *a* y *c* es *d*; y entre *a* y *d*, es *e*, y así sucesivamente.



Ahora buscamos el comienzo en la izquierda, del lado de *a*. Pero *ac* no es el comienzo, puesto que se le puede quitar *dc* sin que desaparezca el comienzo. Tampoco es *ad* el comienzo, pues se puede quitar *ed* y así sucesivamente. Por lo tanto, nada a lo cual se le pueda quitar algo a la derecha es un comienzo. Pero, esto no lo explicita Leibniz, a todo comienzo que posea extensión se le puede quitar algo a la derecha sin que desaparezca el comienzo. Ahora bien, aquello a lo cual no se le puede quitar extensión alguna es inextenso. Por lo tanto, o bien el comienzo del cuerpo, espacio, movimiento o tiempo es nulo, esto es, no tienen comienzo, lo que Leibniz considera absurdo, o bien poseen un comienzo inextenso, que era lo que había que demostrar¹⁸.

Las premisas de la demostración, no su conclusión, comparten un aire de familia con los razonamientos que emplea Zenón contra el movimiento. Más aún la alegación de que cuando todos los cuerpos, lugares y tiempos se dividan al infinito no habrá comienzo del movimiento se encuentra literalmente transmitida por Sexto Empírico¹⁹. Ahora bien, como dije, aunque Leibniz adopte también los argumentos zenonianos contra el comienzo del

17. Aún la primera condición, que un filósofo moderno hubiera considerado trivialmente pertinente, no es tan obvia y si se la atribuye al escepticismo antiguo se puede mostrar que es errónea. Véase M. Burnyeat, «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed» en *Idealism Past and Present*, edited by G. Vesey. London, 1982.

18. A VI, ii, 264.

19. Leibniz parece seguir la versión de Sexto más que la de Aristóteles. Véase *Adversus Mathematicos* (en lo sucesivo abrevio con 'AM') X, 139 ss. Versión muy resumida en HP III, 76-77.

movimiento, no concluye como los escépticos que hay que suspender el juicio sino que hay que postular un comienzo inextenso.

El argumento más famoso de Zenón se refiere al fin y procede a la inversa del anterior. Buscamos el fin a la derecha, del lado de *b*. Nada a lo cual se le pueda quitar algo a la izquierda es un fin. Pero a todo fin que posea extensión se le puede quitar algo a la izquierda sin que desaparezca el fin. Ahora bien, aquello a lo cual no se le puede quitar extensión alguna es inextenso. Por lo tanto, o bien el fin es nulo, lo que Leibniz considera absurdo, o bien movimiento, cuerpo, espacio y tiempo tienen un fin inextenso, que es lo que había que demostrar. Esta es una variante de la paradoja de la dicotomía o de la distancia media²⁰.

Pero esta no es la única referencia a cuestiones vinculadas con el escepticismo. Después de construir su teoría del movimiento abstracto, cuyos detalles aquí no nos conciernen directamente²¹, Leibniz afirma haber encontrado la solución de varios problemas y cita, entre otros, el de las ruedas concéntricas que giran sobre un plano, el problema de los incommensurables y el del ángulo de contacto «mediante los cuales, principalmente, vencen los escépticos»²². El primero es un problema fisicomatemático, los otros dos son problemas geométricos. Los dos primeros alcanzaron notoriedad por el planteo que hizo de ellos Galileo. El último es un problema cuya solución por Gregorio de San Vicente interesa tempranamente a Leibniz y que llegará hasta Hume como paradigma de irracionalidad²³.

INTERMEDIO SOBRE UN ENIGMA

Me parece importante que nos sensibilicemos a problemas que tuvieron una gran resonancia en la constitución de la filosofía moderna y que están directamente ligados con polémicas sobre el continuo y su divisibilidad, por tanto también con discusiones acerca del alcance de la razón y conclusiones eventualmente escépticas. Acaso sea entonces oportuno dedicar una página

20. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth, 1982, pp. 321 ss. He encontrado que algunos escépticos modernos establecen semejanzas entre los razonamientos geométricos que envuelven el infinito y los razonamientos de los pirrónicos. Véase Montaigne, *Apologie de Raimond Sabond, Essais* II, 12. Edición de Maurice Rat. Paris: Garnier, 1948. Pp. 277-278. El académico Foucher simplemente los identificaba cuando temía «el argumento de los pirrónicos que hacían marchar a la tortuga tan rápidamente como a Aquiles», carta a Leibniz, 1691, GP I, 400. Véase también, *ibid.*, 411-412.

21. Véase Gueroult, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Paris: Aubier, 1967. Pp. 8-12.

22. A VI, ii, 267. Leibniz dice que «el muy elocuente Belin había desafiado a los filósofos de todo el planeta a que los resolvieran». Los editores de la Academia mencionan las obras de Jean Albert Belin, *Les aventures du philosophe inconnu en la recherche et en l'invention de la pierre philosophale* (Paris, 1646) y *Apologie du grand siècle* (Paris, 1659) pero informan no haber encontrado el pasaje al que alude Leibniz.

23. Véase Leonard Marandé, *Jugement des actions humaines* (1624) p. 71. D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. XII. Citados por Popkin, *op. cit.*, pp. 98 y 273 nota 48. Leibniz aceptó tempranamente la solución que propuso Gregorio de San Vicente a la paradoja de Aquiles y la tortuga. Años después se la expone de memoria a Foucher, GP I, 403 y 416. La obra de Gregorio de San Vicente es *Opus Geometricum*, Antwerpen, 1647.

al problema de las ruedas concéntricas. Este problema aparece por primera vez en el *corpus* aristotélico, en la breve colección conocida como *Mechanica*; se lo llamó, por ello, «la rueda de Aristóteles»²⁴. En el Renacimiento se emplea a menudo el problema de la rueda para establecer analogías con el viejo problema de la constitución de la materia y la posibilidad del vacío y también con los problemas de la condensación y la rarefacción. Los matemáticos a su vez desarrollan métodos para el empleo de «indivisibles» e «infinitesimales» y provistos de esos métodos exploran nuevas curvas, entre ellas la cicloide que es decisiva para resolver el problema porque es la línea que describe un punto de la circunferencia cuando esta rueda. El enigma es más o menos este. Si dos círculos de diferente tamaño, ruedan independientemente sobre una tangente, las trazas que dejan en una revolución completa son desiguales. Pues en cada caso son iguales a las respectivas circunferencias. Pero si unimos rígidamente uno y otro círculo al mismo centro la huella que dejan ambos círculos al rodar es la misma. Si se hace rodar el círculo menor a lo largo de su tangente sin resbalar o deslizarse (es decir, de modo tal que una sola revolución trace una huella igual a su circunferencia) las huellas trazadas en una sola revolución son, en el caso de *ambos* círculos, iguales a la circunferencia de la menor, mientras que si se hace rodar el círculo mayor a lo largo de su tangente, sin resbalar o deslizarse, las huellas trazadas en una sola revolución son, en el caso de *ambos* círculos, iguales a la circunferencia del mayor. Esta es la dificultad que ven los peripatéticos. En la escolástica se decía: «Rota Aristotelis magis torquet quo magis torquet quo magis torquetur» (la rueda de Aristóteles atormenta más cuanto más se la retuerce). Planteos posteriores de la paradoja muestran que, como las de Zenón, tiene que ver con la continuidad y la divisibilidad infinita.

La paradoja intrigó a Cusa y a Cardano pero quien la difundió en el mundo moderno fue Mersenne. Rectificando algunos planteos iniciales recurre a la experiencia para señalar una forma especial de deslizamiento que sería la que explica el enigma²⁵. Mersenne ha tenido acceso a las pruebas de imprenta de la obra de Galileo e incita a las mejores mentes europeas a trabajar en el problema. Roberval, Torricelli, Descartes, Fermat están directa o indirectamente implicados con el acertijo de «la Rueda». Pero es Galileo quien ofrece un planteo más claro del aspecto más paradójico del problema, esto es, la correspondencia uno a uno de los agregados infinitos de puntos representados por líneas de longitud desigual²⁶. La solución de Salviati es considerar a los círculos como polígonos de infinito número de lados es decir consiste en tratar con un infinito actual, no potencial. Es interesante consignar la polémica entre Franciscus Linus (seudónimo del jesuita Francis Hall) y Robert Boyle, quien en 1662 en su *An Explication of the Rota Aristotelica*

24. Sigo la excelente exposición de Israel E. Drabkin «Aristotle's Wheel: Notes on the History of a Paradox» *Osiris* 9 (1950) pp. 162-198.

25. *Les Mécaniques de Galilée Mathématicien* de 1634.

26. *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Leiden, 1638. *Le Opere di Galilei*, Edizione Nazionale, Florencia 1899-1909, VIII, 68 y ss.

critica a Linus por haber asumido indivisibles del espacio y del tiempo y también de la materia. Boyle responde con argumentos que, al decir de Drabkin «son tan viejos como la paradoja del estadio de Zenón»²⁷.

II. RAZÓN TEÓRICA Y ESCEPTICISMO

La primera reacción filosófica de carácter sistemático que produce Leibniz para responder a las variadas objeciones del escepticismo que ha ido consignando en la década anterior se encuentra en la *Demostración de las proposiciones primarias* (*Demonstratio propositionum primarum*) escrito hacia 1671 o 1672²⁸. Leibniz postula para la filosofía el método expuesto por Pascal en *De l'esprit géométrique* y una versión aún inmadura de la teoría de los dos tipos de verdades, de razón y de hecho, que toma de Hobbes. Esta es la base inmovible. Pero inmediatamente después aparece un tema nuevo: Leibniz se enfrenta con quienes creen que en las demostraciones hay que admitir axiomas como *propositiones per se notae*. Ahora bien, a su juicio los axiomas constan de definiciones, no son irreducibles. Leibniz afirma que una vez establecidas las definiciones de que consta el axioma «puedo obtener que forzosamente los admita [a los axiomas] hasta un escéptico, por radical que sea». Así queda establecida una parte importante del programa epistemológico de Leibniz: en vez de aceptar axiomas «conocidos por sí mismos» o «evidentes de suyo» hay que «demostrarlos». Sólo este programa será capaz de derrotar a los escépticos. Pero ¿no es lo propio del axioma, justamente, ser indemostrable?

Leibniz plantea su sistema deductivo compuesto de indemostrables y de demostrables. Los indemostrables en el dominio de las verdades de razón son las proposiciones idénticas. Pero la gran originalidad de Leibniz reside en que los axiomas clásicos cambian ahora de jerarquía: en vez de estar en el dominio de lo indemostrable Leibniz los coloca en el dominio de lo demostrable. Esta doctrina aparece por primera vez, creo yo, en la *Demostración* y es consecuencia directa de las paradojas matemáticas que ponen en cuestión el carácter autoevidente de ciertos axiomas y de este modo han dejado al saber humano expuesto a las objeciones del escepticismo. Ahora bien, esto no es un descubrimiento del escepticismo sino una situación crítica que a juicio de Leibniz puede ser explotada por el escepticismo. De hecho nunca se ha examinado el tema con la debida profundidad aunque hay indicios de que esas proposiciones, «dignidades» las llamó Boecio, reciben un trato voluble. En efecto, Leibniz recuerda que algunos axiomas que Euclides aceptó como tales fueron colocados por Clavius y otros autores entre los teoremas. Leibniz pregunta con qué criterio se le asigna a una proposición

27. Art. cit., pág. 191. El trabajo de Boyle es un apéndice a su obra *A Defense of the Doctrine Touching the Spring and Weight of the Air*. Acaso explorando la obra de Boyle desde la tradición zenoniana se logre una mejor comprensión de la inserción del «Sceptical Chymist» en la historia del escepticismo moderno.

28. A VI, ii, 479-486. EF 85-95. Este importante estudio recién se conoció en 1966 merced a la edición de la Academia.

una jerarquía de axioma o de teorema. Y ante la previsible respuesta de que los axiomas han de ser los más fácilmente comprensibles, Leibniz vuelve a preguntar: «¿Cuál es el criterio de lo conocido por sí mismo (*per se notum*) y que no requiere explicación?». Pero a juicio de Leibniz sólo son absolutamente ciertas las proposiciones idénticas. En consecuencia pregunta desafiante: «Y qué le responderemos a los escépticos que se burlan de nuestro 'conocido por sí mismo' (*per se notum*)?». En efecto, hay matemáticos que se han atrevido a negar que «el todo es mayor que la parte» y hay filósofos que han negado que «nada hay sin razón» aunque para muchos estas proposiciones parecen claras. En consecuencia el criterio no puede ser lo evidente por sí mismo ni lo claro, porque entonces hay que aceptar el testimonio de quienes ponen en duda esas proposiciones y «al eliminar la absoluta y rigurosa universalidad de estas proposiciones se ha cuestionado la certeza de todas las proposiciones que ha descubierto el espíritu humano». La consecuencia que extrajo Leibniz de ese estado generalizado de duda que podía abrir paso al pirronismo ha sido reformular el criterio de verdad. Este ya no será la claridad y distinción cartesianas, pero tampoco lo evidente por sí mismo de la escolástica²⁹.

Veamos un caso más de paradoja matemática. Los tres problemas aludidos en la *Theoria Motus Abstracti* son paradojas que involucran el infinito. Con mayor asiduidad aparece en los escritos de Leibniz un problema similar de índole aritmética también planteado por Galileo y que Leibniz considera especialmente apto para alimentar el pirronismo.

En sus *Discorsi e dimostrazioni matematiche* Galileo considera la serie de los números naturales la que no tiene término, porque siempre se puede añadir una unidad, dos unidades, etc. Galileo compara esta serie de todos los números (las raíces) con sus cuadrados y advierte que se da entre ambas series una correspondencia biunívoca, es decir que a toda raíz corresponde un cuadrado y sólo uno, y a todo cuadrado una, y sólo una, raíz:

Hay tantos números en la línea superior como en la inferior pero los números de la línea superior son todos los números y los de la línea inferior son parte de todos los números. Pero entonces, concluye Galileo, en el infinito la

29. La fórmula es una variante de Euclides, *Elementos*, I, 9. *Idem. id.* Leibniz se ha esforzado por refutar a quienes niegan que el todo sea mayor que la parte para anular eventuales consecuencias favorables al escepticismo. En cambio es curioso que no suela vincular con el escepticismo a la actitud de los partidarios de la ciencia media que niegan el principio «nada hay sin razón». En los *Elementos del Derecho Natural* (Elementa Juris Naturalis) de 1671 Leibniz insiste en que el saber demostrativo resiste los ataques de los escépticos y que los filósofos no deben transmitir proposiciones porque estas sean claras (criterio cartesiano) o *per se notae* (criterio escolástico) sino que han de demostrarlas, A VI, i, 469. Para detalles vinculados con esta cuestión véase mi estudio «Elogio y Sarcasmo de la demostración de axiomas» *International Studies in Philosophy* VI (New York/Torino, 1974) y Belaval, obra citada en la nota 16 pp. 160 y 162 ss.

parte sería igual al todo. Años después en una carta que conservamos Leibniz ofreció una presentación rigurosa de la paradoja de Galileo. Es esta:

Si cualquier A tiene su correspondiente B, y cualquier B tiene su correspondiente A se sigue que hay tantos A como B y a la inversa.

Y cualquier número tiene su correspondiente cuadrado, y cualquier cuadrado tiene su correspondiente número.

Por lo tanto hay tantos números como cuadrados y a la inversa.

Por lo tanto el conjunto (*multitudo*) de todos los números (si alguno tal existe) es igual al conjunto de todos los cuadrados.

Pero el conjunto de todos los números es un todo y el conjunto de todos los cuadrados es parte, porque el conjunto de todos los números también contiene números no cuadrados.

Por lo tanto el todo es igual a la parte. Lo que es absurdo.

Pero en este punto Leibniz va más allá de sus antecesores. Hay que resolver la contradicción que presenta Galileo porque ya Hobbes ha demostrado que el todo es mayor que la parte³⁰. Por lo tanto, concluye nuestro texto, no existe tal conjunto o sea el número de todos los números, o bien de todos los cuadrados, sino que tal cosa es quimérica³¹.

Hemos visto que en virtud de ataques que podrían corroborar las opiniones del escepticismo sobre el saber científico Leibniz propone un cambio en el criterio de verdad. Contra el criterio escolástico de lo *per se notum*, después contra el criterio cartesiano de la evidencia, Leibniz instaura un criterio formal demostrativo que sólo admite como indiscutibles las proposiciones idénticas que son las únicas indemostrables.

Esta controversia sobre el número máximo tiene consecuencias muy importantes para la filosofía. En efecto, lo que provoca la reacción de Leibniz es la duda acerca de que el todo sea mayor que la parte.

Ahora bien, que el todo es mayor que la parte es un ejemplo tradicional de lo que es un axioma, junto con otras proposiciones como: las magnitudes iguales a algo igual también son iguales entre sí; magnitudes iguales sumadas a otras iguales o restadas de ellas dan como resultado otras iguales, etc.³². Según la tradición escolástica estas proposiciones son «evidentes de su-

30. A VI, ii, 480. EF 87.

31. A J. Ch. Böhmer, 1694, A I, x, 448-449. Entre otros problemas Leibniz estudió este en los *Discorsi* entre 1672 y 1673. Sus observaciones en A VI, iii, 163-168, especialmente véase 168. «Quimérica» es la idea que encierra contradicción, *Discours de Métaphysique* § 23; GP IV, 449. EF 309. A Burnett GP III, 257. No arguyo, pues, que Galileo haya sido escéptico o haya preconizado algún tipo de escepticismo en matemática sino que he llamado la atención acerca de las consecuencias escépticas que a juicio de Leibniz podían derivar de sus reflexiones matemáticas. W. L. Wisan ha sospechado en Galileo una forma de escepticismo mitigado respecto del conocimiento empírico antes de 1616 y después de esa fecha una especie de escepticismo radical, Winifred Lovell Wisan «Galileo's Scientific Method: A Reexamination», en *New Perspectives on Galileo*, R. E. Butts and J. C. Pitt (eds.) Dordrecht: Reidel, 1978. Pp. 23-24. Agradezco al profesor Dr. A. Guillermo Ranea por haberme llamado la atención sobre este estudio.

32. *Anal. post.* 76 b ss.

yo» (*per se notae*)³³. Pero las reflexiones de los matemáticos y filósofos inmediatamente anteriores a Leibniz han puesto en duda el carácter evidente de una de esas proposiciones. En su carta a Gallois de 1672 Leibniz expresa que algunos defensores del conocimiento *per se notum* invocan «la luz natural»³⁴. Ahora bien, si las primeras verdades son *per se notae* en virtud de esa presunta «luz natural» ¿por qué — se pregunta — esas verdades son evidentes para unos, para otros son inadmisibles y otros las admiten con condiciones? Leibniz no identifica a los filósofos que sostienen estas diversas alternativas. Permítaseme demorar un poco en un tema que es importante por sus consecuencias. Si los escolásticos caen aquí bajo la crítica de Leibniz por su infundado recurso a la luz natural, también caerá después Descartes bajo la misma acusación. Recordemos que Descartes había advertido que tomaba el término *intuitus* en el sentido etimológico de «visión» y cuando lo traduce al francés emplea «luz natural»³⁵. Por otra parte el propio Descartes asimila «intelección» y «visión»³⁶. Para Leibniz el criterio de verdad cartesiano «no es más que visión»³⁷. Por ello ese criterio es incapaz de resolver las aparentes contradicciones que surgen en la matemática. Cuando más adelante Leibniz proyecte escribir su obra *Ciencia general* una parte de ella estará dedicada a refutar el escepticismo. En un borrador que poseemos sobre la refutación del escepticismo consigna: «Descartes no ha explicado qué es la luz natural»³⁸. Ahora bien, al menos una vez Leibniz recurrió a la luz natural para refutar al escepticismo. Aquí me limito sólo a dejar constancia del hecho pues por la cantidad de temas involucrados un análisis aceptablemente completo nos llevaría demasiado lejos. Lady Masham evoca un peligro de las discusiones filosóficas: si se acepta algo sin razones se abandona el crite-

33. Las definiciones de santo Tomás no son muy iluminadoras. Inspirándose en pasajes del libro cuarto de la *Metafísica* y también en *Anal. post.* I, cap. 3, N° 4, santo Tomás formula en su comentario a esta última obra la siguiente definición: «Las proposiciones *per se notae* son las que se conocen inmediatamente (*statim*) advertidos (*notis*) sus términos» (I, 7). Lo único que alcanzamos a saber mediante esta definición es que «*per se*» equivale a «inmediato». Si pretende decir algo sobre «*notum*» es circular. Leibniz acepta las dudas sobre las proposiciones axiomáticas no demostradas pero no acepta dudas sobre demostraciones. Así confiesa haber leído asombrado («*non sine stupore legi*») que Hobbes dudaba del teorema de Pitágoras, A VI, ii, 432.

34. El recurso al *lumen naturale* se halla claramente en santo Tomás. En su comentario a los *Analíticos posteriores* sostiene que los axiomas aprehendidos por primera vez y sin análisis no pueden ser confirmados por nada exterior a ellos: «*non sunt notae per exteriorum rationem sed per interiore... lumine naturali intellectus*» (I, 1, 19). Véanse otros textos citados por Ortega, *La idea de principio en Leibniz*. Buenos Aires: Emecé, 1958. P. 209, donde Ortega con-signa una petición en otro pasaje de santo Tomás similar al que he glosado en la nota anterior. Ortega es, por lo demás, el único estudioso de Leibniz que haya llamado la atención sobre la importancia de la crítica de Leibniz al criterio de lo *per se notum*, véase la obra citada, pp. 143, 221 *et passim*.

35. A Mersenne, AT II, 599. Véase J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris: P.U.F., 1945. pp. 6 ss.

36. A. Regius, AT III, 455.

37. GP IV, 328. Visiones que por su carácter acrítico Leibniz a veces compara con las de «los entusiastas», GP III, 257-258.

38. C 516. Véase *Discours de la Méthode* III; AT VI, 27; carta a Mersenne, AT II, 597.

rio que permite distinguir el asentimiento justificado del que no lo es y nunca se sabe donde detenerse o «cuáles son los límites del asentimiento. O por qué uno no podría creer una cosa tanto como otra»³⁹. Leibniz percibe que aquí están implicados problemas centrales del escepticismo y responde proponiendo una versión ontológica de la luz natural. Nuestro entendimiento proviene de Dios, es «un rayo de ese sol»; si el entendimiento procede ordenadamente actúa conforme a la sabiduría divina. Y concluye: «Siempre hemos hallado que cuando nuestros juicios han sido formulados según esta luz natural, por así llamarla, nunca fueron desmentidos por lo ocurrido; y las oposiciones que contra esto han producido los escépticos siempre fueron tomadas por las personas razonables como un juego ingenioso (*un jeu d'esprit*)»⁴⁰.

Esto es claramente insatisfactorio. El concepto de «luz natural» de Leibniz, así formulado, se confunde con el sentido común. Ahora bien, Leibniz nunca consideró que el sentido común fuera un árbitro concluyente en materia filosófica.

Volvamos a la carta a Gallois. Descartado el posible recurso a la luz natural, invocada por algunos defensores del criterio «*per se notum*», Leibniz observa que «nadie aduce algún criterio de lo *per se notum*». Y si se considera que tal criterio es una opinión común la situación se hace insoluble. En parte porque debemos recordar que los axiomas son susceptibles de duda; si el criterio de lo evidente de suyo es una opinión común entonces la opinión que no está exenta de dudas mal puede servir para fundar el conocimiento de esos axiomas. Pero además si adoptamos como criterio de lo *per se notum* una opinión común admitimos que las demostraciones se asientan «en lo probable, lo cual significa declararse vencido ante los pirrónicos»⁴¹.

A partir de esta experiencia Leibniz distinguirá con extremo cuidado «principio» o, más bien, «axioma», por un lado, y por otro, «principios absolutamente primeros», que son sólo los idénticos. Por ello ante la vieja recomendación de *principiis non est disputandum* Leibniz reaccionará aceptándola condicionalmente. Es decir, lo único que no se discute son los idénticos, por ejemplo «una cosa es igual a sí misma», «A es A», «A no es no A» (en realidad esta es la formulación más frecuente en Leibniz del principio de no contradicción), «pero — aclara — no de otro modo. Por ejemplo ha habido personas que han creído que la proposición 'el todo es mayor que la parte' no es universal»⁴².

39. A Leibniz, 1704, GP III, 351.

40. A Lady Masham, GP III, 353. Véase una versión didáctica de lo que Leibniz entendía por luz natural en la carta a la reina Sofía Carlota GP VI, 503-506.

41. A III, i, 15-16. En la edición de la Academia se había publicado ya una versión de esta carta, véase A II, i, 222-229. Me parece preferible la nueva versión entre otros motivos porque sólo en esta, publicada en 1976, figuran las referencias a los pirrónicos.

42. Notas a *Introduction aux sciences* de Mariotte (mayo-julio de 1676?) A VI, iii, 328. En este sentido restringido le escribe al propio Mariotte: «no hay que disputar *contra negantem principia*», A II, i, 269.

¿Cuál fue la reacción de Descartes ante el problema del número infinito? Este se encuentra en uno de los casos previstos por la octava de las *Reglas para la dirección del espíritu*: es un caso en que yo percibo clara y distintamente que no puedo percibir clara y distintamente. En este caso es verdadero que no puedo afirmar ni negar. Pero ¿no equivale esto a la suspensión escéptica? En parte sí porque nos encontramos ante una impotencia de la razón. Pero Descartes sostendría que esa impotencia es parcial porque si bien no puede afirmar ni negar, esto ocurre en virtud de la regla de evidencia. Por otra parte como se encuentra ante un dominio cerrado a la evidencia, por esto mismo el principio de contradicción deja de ser aplicable. De ahí la doctrina de las verdades eternas y la causa de que Descartes se rehuse a afirmar o negar una necesidad lógica universal⁴³. Leibniz, en cambio, se resiste a subordinar la contradicción al criterio de evidencia. Donde aparece una contradicción hay que resolverla, no se la debe diferir con el pretexto de que escapa al dominio de lo evidente. Y si se alega que nuestro espíritu finito no puede comprender lo infinito, otro de los argumentos de Descartes, Leibniz responde que nosotros podemos ofrecer demostraciones de lo que no comprendemos o por lo menos comprender la imposibilidad de una contradicción. La contradicción es señal de error diga lo que quiera el criterio intuitivo de Descartes⁴⁴.

Este conjunto de ideas juveniles de Leibniz ha tenido un poderoso efecto en su metafísica, en particular respecto de la demostración de la existencia de Dios a partir de su definición o de su idea. Leibniz distingue a veces los dos argumentos, el que procede de la definición y el que procede de la idea. A veces los considera juntos⁴⁵. El primero procede así: el ser necesario existe; Dios es tal ser (por definición de Dios); por lo tanto, Dios existe. El segundo procede así: tenemos idea del ser perfectísimo; la causa de esta idea es el ser perfectísimo; por lo tanto el ser perfectísimo existe. En el primer argumento el *caveat* de Leibniz es este: de una definición nada puede inferirse con seguridad acerca de lo definido mientras no conste que la definición expresa algo posible porque puede encerrar una contradicción y se puede concluir algo absurdo. Así aconsejan proceder los geómetras que son los maestros en el arte de razonar⁴⁶. El *caveat* de Leibniz respecto del segundo argumento es este: no basta con que al hablar entendamos lo que decimos pa-

43. AT X, 392 e Y. Belaval, obra citada en la nota 16, pp. 62-63 y 69-70.

44. A Malebranche, 1679, A II, i, 477. Existe una complicación que no voy a dilucidar pero que consigno. Leibniz renuncia a conservar el término «evidencia». En carta a Cálvor dice: «por cierto es verdadero que lo más evidente es lo más verdadero, pero esto ayuda poco porque se busca justamente qué es lo más evidente y cuál es la nota de la evidencia. Así pues ofrezco esta: que la proposición sea idéntica o reducible a idéntica por meras substituciones de equipolentes». Leibniz concluye afirmando que si «los antiguos hubieran considerado esto todas las disputas de los académicos se hubieran disipado» A II, i, 525-526. En cambio se esfuerza por conservar la expresión «per se notum». He aquí un caso de esa problemática adaptación. «Per se notae son aquellas proposiciones que constan por experiencia o que constan a partir de sus términos o sea que el opuesto a ellas implica contradicción» A VI, iv (vorausedition, 1982, p. 20). Acerca de nuestra comprensión del infinito véase GP IV, 360. EF 423.

45. Véase para el primer caso GP IV, 359. EF 421. Para el segundo GP IV, 422 ss. EF 271 ss.

46. GP IV, 401.

ra concluir que tenemos idea de la cosa⁴⁷, pues muchas veces combinamos cosas incompatibles. Nos ha sido concedido hablar entendiendo lo que decimos y sin poseer, sin embargo, idea de la cosa. No sería exagerado afirmar que fue el problema planteado por Galileo el que hizo pensar a Leibniz en ambos problemas especialmente en este segundo problema. En efecto, le dirá a Malebranche, podemos hablar del número de todos los números y creer que entendemos lo que decimos aunque en realidad ese número no existe. La prueba, simplificada, dice así: el número máximo es igual al número de todas las unidades. Pero el número de todas las unidades es igual al número de todos los números (pues cualquier unidad añadida a las anteriores siempre forma un número nuevo). Pero el número de todos los números implica esto: a cualquier número dado corresponde un número par que es el doble del primero. Por lo tanto el número de todos los números no es mayor que el número de los números pares. O sea que el todo no es mayor que la parte⁴⁸.

Aparentemente este debate estaba a la orden del día. Así Gassendi habla de «la proposición que todo el mundo cita continuamente», esto es, el todo es mayor que sus partes y que Gassendi justifica sólo empíricamente. Por su parte Spinoza menciona a Sexto Empírico y a otros escépticos que afirman «que es falso decir que el todo es mayor que su parte [...], y tienen la misma opinión de los demás axiomas»⁴⁹.

III. RAZÓN PRÁCTICA Y ESCEPTICISMO

Recordemos que una de las tesis centrales de la obra de Popkin consiste en atribuir la reviviscencia del escepticismo en la época moderna al surgimiento del protestantismo y a las controversias que a partir de entonces se suscitaron sobre la regla de fe religiosa. exploremos ahora la importancia de este factor en la percepción del escepticismo por parte de Leibniz.

En uno de sus escritos autobiográficos Leibniz recuerda sus correrías por la biblioteca paterna y la temprana familiaridad que alcanzó entonces con los libros de controversias, en cuyos márgenes anotaba comentarios cándidos

47. A Mersenne AT III, 393 y Respuestas a las segundas objeciones AT VII, 160. En estas respuestas Descartes acepta la analogía entre el Ser perfectísimo y el número máximo. Véase también C 191.

48. A II, i, 477. Los ejemplos favoritos de Leibniz son: la cuadratura del círculo, el movimiento más veloz, el mayor de todos los círculos, el número de todas las unidades posibles. A partir de 1675 estos ejemplos aparecen en la correspondencia de Leibniz. Véanse las cartas a Oldenburg, a Eckhard y a Elisabeth, en A II, i, 250, 306 y 435-436 respectivamente.

49. Sobre Gassendi véase Ralph Walker «Gassendi and Skepticism» en *The Skeptical Tradition*, citado en la nota 3, p. 331. De paso consigno que C.B. Brush ha hecho notar que el gran crítico del criterio cartesiano de verdad termina recurriendo al criterio de lo *per se notum*, Walker, art. cit., p. 328. Véase la carta de Spinoza a Boxel, *Spinoza Opera*, editor Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 1925. IV, 260. Leiser Madames me hace notar que en el *Tractatus Politicus* III, 8, Spinoza emplea la proposición «el todo no es mayor que la parte» como caso de proposición que para creerla el hombre tendría que renunciar a su facultad de juzgar.

y osados. En esas lecturas Leibniz hace por primera vez la experiencia de que suele haber mucha distancia entre lo que dicen los hombres y lo que saben. También advierte desproporción entre la importancia del tema y la pasión con que se lo discute. Este choque con la literatura de las controversias es importante en la génesis del pensamiento de Leibniz. Él mismo cuenta que movido por esas dificultades escribe a los dieciséis años «una discusión exacta de cierta controversia»⁵⁰ y que después generaliza la idea a la jurisprudencia. La oscuridad, la superfluidad, la impertinencia del discurso jurídico y de los cuerpos legales de su tiempo lo inducen a «reducir todo a pocas proposiciones», proyecto que por primera vez cobra forma pública en *Nova Methodus* de 1667.

En ese escrito autobiográfico Leibniz afirma que le había gustado extraordinariamente el libro de Lutero *De servo arbitrio*. Como es notorio esta polémica de Lutero con Erasmo es uno de los hechos capitales en que se apoya Popkin para su reconstrucción de la historia del escepticismo moderno⁵¹. Ahora bien, aunque la mención de esa polémica no es infrecuente en los escritos de Leibniz aparece con motivo de la discusión del tema de la libertad y no respecto de la cuestión del escepticismo que está allí involucrada⁵². El caso más escandaloso de desorden en las controversias religiosas es para Leibniz el de las actas del coloquio de Montbéliard celebrado en 1586⁵³.

¿Cuál es la conexión entre estas controversias y el escepticismo? Desde Sexto Empírico, posiblemente desde Enesidemo, el escepticismo ha planteado el tema de la indecidibilidad de las controversias. A veces alega que respecto de las opiniones en pugna todos somos parte y por ello no tenemos credenciales para decidir. Lo que suele estar implícito es la regla «está prohibido ser juez y parte»⁵⁴.

Leibniz sintió desde su adolescencia que las controversias se deben sustanciar racionalmente y que «la lógica vulgar cuyos preceptos nos dió Aristóteles» es un *ars iudicandi* «casi suficiente» aun cuando no sirva para inventar. Pero cuando hay que juzgar acerca de cosas que no son sofisticas pero tampoco demostrativas es necesaria una lógica nueva, sobre los grados de verosimilitud, cuya ausencia Leibniz lamenta repetidamente⁵⁵. De todos

50. *Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo* (Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata) Klopp I, xxxix-xl; EF 64 ss.

51. Popkin, op. cit. cap. I. Terence Penelhum ha ofrecido recientemente un buen resumen de esa discusión con referencia al escepticismo, «Skepticism and Fideism» en *The Skeptical Tradition* (citado en nota 3) véase especialmente pp. 293-295.

52. Véase *La profesión de fe del filósofo* (Confessio philosophi) A VI, iii, 117; EF 100; *Teodicea*, Prefacio GP VI, 38 y carta a Basnage GP III, 143.

53. *Para una balanza del Derecho* (Ad Stateram Juris) C 213; EF 372-373; *Teodicea* § 238; GP VI, 259-260; Grua 419 y *Des Methodes de reunion en Oeuvres* II, 2.

54. La conexión entre la cuestión del juez de las controversias religiosas y el escepticismo cognoscitivo ya se encuentra claramente en Montaigne, *Apologie* (citado en la nota 20) p. 313. Una primera exploración de los problemas sistemáticos involucrados se puede ver en mi estudio «Percepción y criterio», presentado en el IV Congreso Nacional de Filosofía de México en 1983 y que se publicará en las actas correspondientes.

55. A Eler, 1716, D V 403-404; véase también GP IV, 366; a Tolomei, GP VII, 466; a Burnett, GP III, 193-194 y 259; a Jacques Bernoulli, GM III, 83; a Jean Bernoulli GM III, 850.

modos Leibniz afirma que no es necesario esperar a que se constituya esta nueva lógica. La forma vulgar es extraordinariamente útil y a esta forma de disputar, formalizando las opiniones opuestas en silogismos y prosilogismos, Leibniz la llama «juez de las controversias»⁵⁶. En varias ocasiones Leibniz evocó la escena de dos hombres en desacuerdo que toman asiento, empuñan la pluma y ante el papel exclaman: «calculemos»⁵⁷. En esa escena hay un tercer personaje invisible y decisivo: el juez. ¿Quién es aquí el juez? La razón. Pero no la razón de alguno de los que discuten sino la razón tomada en abstracto, la razón objetiva, la que aceptamos cuando calculamos. No la razón entendida como facultad humana, siempre asediada por las pasiones, sino «la razón soberana»⁵⁸.

Me temo que este tema del juez de las controversias no ha sido examinado desde un punto de vista sistemático con la debida atención. Sin embargo es muy importante porque corresponde a un aspecto de la operación de juzgar que no se suele aislar debidamente y que desempeña un papel central en los argumentos escépticos sobre la indecidibilidad de las opiniones en pugna⁵⁹.

Uno de los primeros textos sistemáticos que escribe Leibniz, en mi opinión el primero en que expone el sentido general de su empresa intelectual, es *Pequeños comentarios sobre el juez de las controversias o balanza de la razón y norma del texto* (Commentatiuncula de Iudice controversiarum seu Trutina rationis et norma textus), escrito hacia 1669-1671 y publicado recién en 1930⁶⁰. El opúsculo comienza con la siguiente afirmación: «la controversia de las controversias es la cuestión del juez de las controversias». Leibniz agrega que esta cuestión ha inquietado a todas las épocas pero a la suya en mayor medida debido al incremento de los litigios religiosos. En las controversias en torno al fundamento de la fe se requiere, según los partidarios del Pontífice, cierto juez infalible o cierto don de infalibilidad dado por Dios al hombre. Por su parte los evangélicos sostienen que es necesario conservar un texto en sus términos sin agregar ni suprimir nada. Pero en otras controversias «que no se refieren al fundamento de la fe no es menester una infalibilidad omnimoda sino una certeza moral, es decir una infalibilidad práctica» (§ 37). Leibniz pasa revista a las diferentes formas de resolver las controversias y llega a la conclusión de que «se debe buscar cierta Razón que sin embargo no esté sometida a las pasiones». Leibniz propone «la recta ra-

Sobre el tema en general véase mi estudio «Leibniz et l'art de disputer» SLS XV (1975) pp. 207 ss.

56. A Placcius, 1696, D VI, I, 72.

57. GP VII, 64-65, 125 y 200.

58. *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad* (Dialogue entre un habile politique et un ecclésiastique d'une piété reconnue) LH I, VI, 4, folio 7 recto; EF 228.

59. Véase mi estudio «Thomas Hobbes y la recta razón» *Manuscrito* IV, 1 (Campinas, Brasil, 1980) pp. 29-30.

60. A VI, i, 548 ss. He tomado este párrafo de mi estudio citado en la nota 55. Años después Leibniz vuelve a estudiar el tema. Textos inéditos complementarios se darán a conocer en A VI, iv (vorausedition faszikel 1, 1982) pp. 17-23.

zón misma tomada en abstracto. Afirmando que ella debe ser el juez de las controversias del mundo». Leibniz enfrenta enseguida una objeción escéptica, a saber, que para encontrar esa razón es necesario otro juez. También menciona las objeciones de Hobbes: la recta razón es demasiado abstracta, es «inútil, vacía, inepta, ajena a la acción» y bajo el nombre de recta razón los hombres en realidad entienden su propia razón y recurren a sí mismos no a una instancia objetiva (§§ 54-55). Leibniz responde que en ciertas cuestiones no es necesario un juez y en otras se puede elegir como juez a la recta razón⁶¹. Como ejemplo de las primeras menciona instancias de las verdades primarias de hecho y de razón. Por eso considera que sería extraordinariamente útil construir una «balanza de la razón» (*trutina rationis*) mediante la cual se pudiera medir con la mayor exactitud el peso de las razones en pugna. Este método es «más importante que la fabulosa ciencia de producir oro» (§ 60) y constituye «la verdadera lógica» que hasta ahora «nadie ha proporcionado y por cierto nadie ha aplicado» (§ 61) pero convenientemente desarrollada nos llevaría «en todas las cuestiones a la infalibilidad práctica» lo mismo que mediante el cálculo llegamos a la infalibilidad teórica. En varias ocasiones Leibniz ha propuesto reglas de este arte de disputar.

Es plausible que Leibniz fuera ayudado a alcanzar su idea de *recta ratio*⁶² por las impugnaciones de Hobbes a la razón como facultad, esto es, a las razones interesadas de los individuos. Hobbes postuló como juez objetivo de las controversias a un hombre artificial, el Leviathan. Leibniz, en cambio, retoma el concepto tradicional con toda su carga de ambigüedad⁶³.

En su afán por unir a las religiones cristianas Leibniz propuso su arte de disputar como medio para determinar con precisión los límites del desacuerdo. También propuso este arte como juez de las controversias en el caso específico del fideísmo. Leibniz escribió, por ejemplo, un *Diálogo entre el teólogo y el misósofo* (*Dialogus inter theologus et misosophus*). En la primera versión había llamado «escéptico» al «misósofo». Este es una encarnación parcial del personaje que después se llamará, con propiedad relativa, «fideísta». La postulación fundamental del misósofo es la separación de la fe y de la razón y la asignación de una incompetencia radical a la razón en los asuntos de la fe. Para sostener su postulado el misósofo asume posiciones próximas a la teología voluntarista y al averroísmo latino. Leibniz concluye recomendando a la razón como medio para dirimir las controversias. «Si rechazas los silogismos, rechazas todas las razones. Pues todas las razones son siempre silogismos, por lo menos imperfectos», le dice el teólogo al misósofo

61. Esta no es, por cierto, la única cuestión que dirime Leibniz con Hobbes en la que están implicadas cuestiones escépticas. Se ha solido entender que el nominalismo de Hobbes es una forma de escepticismo y Leibniz se preocupa por refutarlo en su *Dialogus* de 1677, GP VII, 190 ss. EF 173-177. Véase también R. H. Popkin «Hobbes and Skepticism» en *History of Philosophy in the Making* edited by Linus J. Thro. Washington: The University Press of America, 1982. Pp. 133-148.

62. *Teodicea*, GP VI, 49, 84 y 226. Véase mi estudio citado en la nota 59 y EF 96 nota 2.

63. Lo más reciente sobre el tema es el volumen colectivo *Right Reason in Western Ethics*. Número especial de *The Monist* LXVI, 1 (1983).

y reivindica el valor de un arte disputatorio auténtico contra «los que disputan por minucias triviales y cuestiones insensatas» y desprestigian ese arte⁶⁴.

Finalmente sólo quiero indicar que el «Discurso Preliminar» de la *Teodicea* es una larga discusión con Bayle sobre el arte de discutir en el caso de las relaciones entre la razón y la fe.

Contra las reflexiones escépticas de Hobbes por un lado y de los fideístas por otro Leibniz ha recomendado un retorno a la *recta ratio* como fundamento de la razón práctica. Aun no poseemos un estudio sobre la ambigua y difícil noción de *recta ratio* en Leibniz. Realizarlo creo que puede hacernos progresar en nuestra comprensión de su pensamiento ético, entre otros dominios de la razón práctica.

Resumamos: hemos examinado los primeros textos en que es posible estudiar la relación de Leibniz con el escepticismo. Después hemos visto con algún detalle el que Leibniz sintió como principal desafío a la razón teórica, a saber las reflexiones de índole matemática que muestran aparentes contradicciones. Finalmente hemos visto muy someramente desafíos a la razón práctica en especial las objeciones de Hobbes a la *recta ratio*, y la constitución en Leibniz de una lógica disputatoria como juez de las controversias. Ahora es el momento de mostrar cómo debe interpretarse, a mi juicio, la relación de Leibniz con los escépticos franceses de su tiempo.

64. Grua (pp. 18-23) publicó por primera vez este diálogo con erratas importantes. Una edición cuidadosa se encontrará en A VI, iv (vorausedition fascikel 1) pp. 1-6. La correspondencia intercambiada en 1702 entre Leibniz y Reuschenberg es interesante para estudiar las conexiones entre la lógica de las controversias religiosas y el escepticismo. El protestante Leibniz afirma que «la verdad es la autoridad de la Escritura, de otro modo se favorecería al pirronismo contra el cristianismo». El escepticismo proviene de los católicos que suscriben la proposición del Concilio de Trento «hay que mantener cautivo al entendimiento en homenaje a la fe» (*captivare intellectum in obsequium fidei*). Ante ella Reuschenberg exclama: «Detesto el pirronismo, hay que creer todo o nada». Véase LB, 239-240. La expresión de Leibniz se halla en el folio 10. Sobre la Iglesia como juez y testigo y cierta circularidad en la prueba de la escritura por la Iglesia y de la Iglesia por la escritura véase Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. Scientia Verlag Aalen, 1975, p. 299. Sobre el arte de disputar para dirimir las controversias religiosas Leibniz le señala a Reuschenberg que hay que evitar dos peligros: no dejar sin réplica las respuestas que se han ofrecido y no razonar como los escépticos «que combaten todas las opiniones con el pretexto de que cada uno quiere tener razón. ¡Como si no fuera preciso llegar a la discusión para juzgar quién tiene efectivamente razón!» *Ibid.*, septiembre de 1702, folio 23 recto.

Este tipo de discusión con los escépticos tiene su raíz, me parece, en su temprano enfrentamiento con Hobbes. En 1680 reivindica la *recta ratio* y vuelve a plantear la dificultad hobbesiana: «Cuando alguien argumenta, el otro no examina el argumento sino que repite aquella pregunta general: ¿cómo sabes que tu razón es mejor que la mía? ¿qué criterio de verdad empleas?» *Historia y Elogio de la Lengua o Característica Universal* GP VII, 187-188. EF 170. Véase también EF 210 nota 7.

Una observación final: cuando Wachter postula una separación completa de la teología y la filosofía y dice que la filosofía «se apoya en un fundamento escéptico, es decir, en la razón respectiva por la cual los hombres conciben las cosas a partir de hipótesis», Leibniz no acepta que la verdadera filosofía se apoye en hipótesis. La teología que esté en pugna con la filosofía, dice, es falsa. No hay dos verdades, como pedían los averroístas de los siglos XV y XVI, *Advertencias al libro de Johann G. Wachter Sobre la escondida filosofía de los hebreos* (Animadversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia) en Foucher de Careil (editor) *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* Paris: Brière, 1854. P. 74.

IV. DISCUSIÓN CON LOS ESCÉPTICOS CONTEMPORÁNEOS

Recordemos entonces que hacia 1670 Leibniz ha finalizado un primer examen muy profundo del escepticismo y ha introducido cambios importantes en la filosofía heredada. Hacia fines de esa década, según he sugerido creo que por primera vez ⁶⁵, Leibniz medita un ataque general al escepticismo. Por entonces escribe el diálogo entre el teólogo y el misósofo ⁶⁶, la conversación del Marqués de Pianese que, según Grua ⁶⁷, Leibniz interrumpe para redactarla nuevamente como el diálogo entre el político y el sacerdote ⁶⁸. De entonces datan dos planes de la Ciencia General. En uno de ellos Leibniz reitera su teoría de las verdades absolutamente primeras, es decir indemostrables por naturaleza, y de las verdades primeras en cuanto a nosotros, o sea las experiencias que no se pueden poner en duda. Leibniz proyectaba hacer «consideraciones en torno a los escépticos», al parecer respecto de este segundo tipo de verdades ⁶⁹. Y en otro plan de los mismos años, *Introducción a la Enciclopedia secreta* (Introductio ad Encyclopaediam arcanam) reitera este propósito ⁷⁰. En carta a Mariotte de 1676 Leibniz ya le confiaba: «todas las dificultades del que sigue a Pirrón existen sólo respecto de las verdades que nacen de la percepción» ⁷¹. Las primeras verdades de razón y de hecho son indiscutibles. El mayor esfuerzo que hizo Leibniz para ofrecer un argumento dialéctico contra los que niegan las verdades primeras, de razón y de hecho, figura en dos textos. Uno en el libro cuarto de los *Nuevos Ensayos*. Merced a la edición crítica de la Academia sabemos que Leibniz lo había llamado *ad scepticismum* y que después le dió el nombre más general de *ad vertiginem*, es decir «según el giro» o «según la rotación». El argumento procede así: «si no se admite esta prueba no tenemos medio alguno para llegar a la certeza en el punto en cuestión, lo que se considera absurdo». Se aplica al que niega las verdades primeras. Si este tuviera razón «no habría medio alguno de conocer algo» ⁷². Una exposición más explícita se encuentra en el opúsculo *Sobre los principios* (De principiis) en el que Leibniz narra una conversación mantenida a fines de la década del setenta con el obispo católico Rojas y Spinola quien recurría a la autoridad para evitar el regreso en la justificación del conocimiento ⁷³. Otra muestra, dicho sea de paso, del estrecho nexo que existía entonces entre el debate epistémico

65. «La ofensiva contra el escepticismo» EF 203-208 y las notas a los textos de pp. 209-254.

66. Véase la nota 64.

67. Grua 18.

68. Véase la nota 58.

69. C 219.

70. C 514; véase también 516.

71. A I, ii, 69.

72. *Nouveaux Essais* IV, xvii, 22; A VI, vi, 491. P. Remnant y J. Bennett no consignan este detalle en su reciente traducción *New Essays on Human Understanding*. Cambridge: Cambridge U.P., 1981.

73. C 183-184; EF 252-254.

co y el religioso. En efecto, Rojas y Spinola promovía la reunión de las iglesias cristianas con la anuencia del emperador Leopoldo y del Papa Inocencio XI y en el argumento que glosa Leibniz se advierte claramente su genealogía escéptica ⁷⁴.

Ahora bien, Leibniz se escribe con Huet hacia 1670 e intervendrá, según veremos, para defender su *Censura de la filosofía cartesiana* (*Censura philosophiae cartesianae*). Con él no mantuvo ninguna controversia filosófica. Con Bayle se escribe recién en 1687 y con Simon Foucher desde 1675. Lo primero que se debe señalar es que cuando Leibniz entra en contacto con las ideas filosóficas de los escépticos franceses de su tiempo ya ha realizado por su cuenta una elucidación de los principales temas de controversia con el escepticismo. Más aún ha realizado una radical revisión de la filosofía recibida para poder hacer frente a los ataques, actuales o potenciales, del escepticismo. Este dato inicial es el que Popkin ha pasado por alto en su ensayo ⁷⁵. Por ello se ve obligado a ofrecer alguna explicación acerca del «mystery of the idyllic relationship betwixt Leibniz and the sceptice» ⁷⁶. Diré brevemente cómo veo yo el problema. Examinemos el caso de Foucher el único de los tres con quien Leibniz mantuvo una nutrida correspondencia filosófica. Foucher no es un pirrónico. Confiesa ser «académico a la manera de Platón» ⁷⁷. Más aún se preocupa por refutar a quienes piensan que los antiguos académicos dudaban de todo. Sólo dudaban «de las proposiciones no demostrativas» ⁷⁸. Foucher cuestiona las teorías que puedan conducir al pirronismo, por ejemplo la teoría leibniziana del continuo ⁷⁹. O la teoría de Malebranche sobre el modo como se perciben las ideas, modo confesadamente inexplicable que puede conducir a Malebranche «a un profundo pirronismo». Foucher jamás puso en cuestión la teoría leibniziana de las primeras verdades ⁸⁰. Ahora bien, este acuerdo básico no tiene que explicarse de otro modo que por una sincera coincidencia en esos puntos capitales y objetivos de la filosofía del conocimiento. Si vemos la relación desde la perspectiva de Leibniz resulta claramente explicable su afán de conversar y discutir con un escéptico de carne y hueso los problemas que había procurado resolver a solas. Leibniz le ofrece a Foucher la versión, a mi juicio más detallada, de las primeras verdades de hecho ⁸¹. Foucher no duda de las percepciones y cree que para avanzar es preciso tener mucha cautela. Leibniz está completamente de acuerdo con él y reconoce que en este punto tienen razón los académicos ⁸². Uno tiene la impresión de que Leibniz está mostrando su filosofía y a la vez señalando el punto preciso que ocupan legítimamente los académicos

74. HP I, 166.

75. Véase la nota 4.

76. *Ibid.* p. 239.

77. GP I, 388.

78. GP I, 407 y 410-411.

79. GP I, 400 y 411-412.

80. GP I, 422 y *Nouveaux Essais* IV, 2, 14; A VI, vi, 374.

81. GP I, 370 ss.

82. GP I, 372.

en esa empresa. Algo similar ocurre cuando defiende la *Censura* de Huet de los ataques de Swelling. Recuerdo brevemente la versión completa de las primeras verdades de hecho según Leibniz. Se trata de las percepciones inmediatas. Estas percepciones son dos: «yo pienso» y «una variedad es pensada por mí» de las que se siguen sendas consecuencias, a saber que existo y que soy afectado de diversas maneras⁸³. En su réplica a Swelling dice Leibniz:

«Consta que nuestras primeras experiencias son las percepciones internas mismas: no sólo que existo, yo que pienso, sino también los propios escépticos — quienes consideraban que se debían admitir las apariencias — han inculcado que hay variedad en mis pensamientos»⁸⁴.

No deja de ser curioso que el *cogito* cartesiano coexista en un plano de igualdad epistémica con la admisión escéptica de las apariencias. Creo que Leibniz nunca desarrolló esta idea. Acaso sólo la formuló justamente en esa ocasión movido por su afán de defender a Huet. En todo caso Leibniz vuelve a señalar que él posee una filosofía lo suficientemente amplia como para incluir dentro de ella a los escépticos y asignarles un lugar preciso que legítimamente les pertenece.

Volvamos brevemente a Foucher. El escepticismo posee a juicio de Leibniz una gran utilidad que Foucher desperdicia. En efecto, los escépticos son los que exigen la prueba de las proposiciones generalmente admitidas. Es el camino regresivo que remonta a los principios. En este sentido Leibniz consideraba ejemplares «las dificultades que Sexto Empírico oponía a los dogmáticos porque sirven para reconducirlos a los principios»⁸⁵. Y en su importante carta a Varignon decía al agradecer sus críticas al cálculo infinitesimal: «Para establecer bien los fundamentos de las ciencias es muy importante que haya (...) contradictorios; de este modo los escépticos combatían con toda razón los principios de la geometría (...). A menudo he considerado que un geómetra que respondiera a las objeciones de Sexto Empírico y a las que Francisco Sánchez, autor del libro *Quod nihil scitur* envió a Clavius, o a otras similares, haría algo más útil de lo que se imagina»⁸⁶. Ahora bien, Foucher no debe anunciar su programa, debe ejecutarlo efectivamente:

«no sólo hay que preconizar la demostración de las verdades a partir de los primeros principios, como hacían los académicos, sino que hay que hacerlo, hay que poner en práctica ese precepto»⁸⁷. Ahora bien, Foucher, alentado por Leibniz, comenzó a formular axiomas de la escuela académica que pretendía restaurar⁸⁸. Pero lo hizo muy tímidamente. Su «curiosidad», a juicio de Leibniz, era muy limitada y si su propósito fue restaurar la escuela académica

83. GP IV, 357; EF, 418.

84. GP IV, 327. A I, vi, 338.

85. GP I, 402.

86. GM IV, 94. Véase también C 191.

87. GP IV, 497; véase también *Nouveaux Essais* IV, ii, 14; V, 355. A VI, vi, 374.

88. GP I, 408.

mica «no había que quedarse en las generalidades. Platon, Cicerón, Sexto Empírico y otros le podrían haber proporcionado con qué entrar en materia»⁸⁹.

Para mantener a este estudio dentro de dimensiones prudentes no he hablado de la teoría del conocimiento empírico de Leibniz. Permítaseme una rápida alusión porque sus posiciones en ese dominio son muy próximas de las que mantienen los escépticos modernos, especialmente Foucher. Tomaré un caso específico. Foucher objetó la distinción cartesiana de cualidades primarias y secundarias en su *Critique de la Recherche de la Vérité* de 1675. Bayle la reprodujo en el artículo sobre Pirrón de su *Dictionnaire* y de allí parecieran haberla tomado Berkeley y Hume para rechazar las filosofías no empiristas⁹⁰. Ahora bien, presumo que de un modo independiente de Foucher Leibniz llegó a la misma conclusión. Así leemos: «Respecto de los cuerpos puedo demostrar no sólo que la luz, la temperatura, el color y las cualidades de ese tipo son aparentes sino también el movimiento, la figura y la extensión»⁹¹. Leibniz sostuvo el carácter fenoménico de lo sensible pero para sostener, a la manera de Platón, la realidad de lo supresensible contra todo empirismo⁹².

Hegel se interesó tempranamente en el escepticismo y lo incorporó como un momento de su filosofía. A su juicio el escepticismo permite comprobar las contradicciones que engendran los sentidos y el entendimiento, las que sólo pueden ser superadas por la razón. Justamente por eso el escepticismo es una eficaz introducción al pensamiento filosófico⁹³. Yo creo que Leibniz fue el primer filósofo de la época moderna que incorporó el escepticismo a su filosofía y lo propuso varias veces como propedéutica a la verdadera filosofía. Gracias al escepticismo, piensa Leibniz, comprobamos que los sentidos solos no dan la ciencia⁹⁴. Así, los argumentos de los académicos y de los escépticos son muy útiles para advertir que los sentidos no son el fundamento de todo conocimiento, algo que la insubsistencia de las cosas sensibles nos hace sospechar⁹⁵. Esta concepción del escepticismo predispuso a Leibniz para ver en él una variante de la filosofía de Demócrito y de Platón⁹⁶. Y las formas

89. GP II, 566.

90. Popkin, art. cit., 230-231.

91. *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios* (De modo distinguendi phaenomena realis ab imaginariis) GP VII, 322; EF 270.

92. *Teodicea* § 382; GP VI, 342; véase también GP VI, 586 y GP VII, 535.

93. *La relación del escepticismo con la filosofía* (Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie), Jena, 1802. Véase también Hartmut Buchner, «Zur Bedeutung des Skeptizismus beim Jungen Hegel», *Hegel Studien* 4 (1969) pp. 49 ss. y Klaus Düsing «Spekulation und Reflexion. Die Bedeutung des Antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der Sinnlichen Gewissheit», *Hegel Studien* 8 (1973) pp. 119 ss.

94. GP IV, 305. Véase A VI, iii, 323.

95. GP VII, 497; GP II 623 y GP VII, 153.

96. *Sobre Demócrito y su teoría pionera del carácter convencional de las cualidades* véase *Antibarbarus Physicus* GP VII, 343; *idem.*, 146-147, 148. A Arnould GP II, 101; *idem.*, 252 y 282 nota; GP III, 69. Leibniz emplea la expresión platónica relativa a las cosas sensibles «siempre fluyen, nunca son» (semper fluunt, nunquam sunt) *Teodicea* § 382; GP VI, 342 que

más extremas de escepticismo caen bajo la misma crítica que Leibniz le dirige a los dogmáticos. Tanto escépticos como dogmáticos se equivocan cuando buscan en las cosas sensibles una realidad diferente de la fenoménica ⁹⁷.

Volvamos a los años finales de la década del setenta. Leibniz prepara su ofensiva contra el escepticismo. Su estrategia general consiste en señalarle al escéptico el dominio de lo indiscutible y el carácter legítimo de muchas de sus prevenciones teóricas (osadía o precipitación en las aserciones relativas al mundo sensible). Ahora bien, ¿quién es el escéptico que preocupa a Leibniz? Es un nuevo tipo de intelectual, una mezcla de «filósofo» y de «hombre de mundo»: el libertino. Es curioso advertir, por ejemplo, que en una carta al Landgrave de 1683 Leibniz expone su intención de contrarrestar con buenas demostraciones metafísicas a los *esprits forts*, a los libertinos, a los impíos. El Landgrave confiesa no estar seguro de las demostraciones metafísicas «pues fui pasajero, no inquilino, en aquella región de las musas», pero aún así alienta a Leibniz con estas palabras: «confío mucho en tu juicio y no niego que pueden ser muy útiles contra los pirrónicos más sutiles, si no para convencerlos de lo verdadero por lo menos para debilitar y acotar sus inquietudes» ⁹⁸. Es instructivo que ambos encuentren natural la asimilación de «libertino» y «pirrónico».

El personaje que encarna al sabio en la «Conversación del Marqués de Pianese» teme que el marqués «esté infectado del escepticismo» común a las gentes de gran mundo ⁹⁹. En cambio el personaje que encarna al escéptico en el diálogo entre un político y un sacerdote ¹⁰⁰ es un claro representante del libertinismo. Es un impío que aún no ha dejado de considerarse cristiano, es el dirigente europeo que ha abandonado el modelo de «honnête homme» y ya actúa como un «esprit fort». Leibniz teme que el acceso a los puestos directivos de la política europea de ese tipo de hombre predisponga todo «a la revolución general que amenaza a Europa». Y agrega admonitoriamente: «Si nos corregimos ya de esta enfermedad espiritual epidémica cuyos malos efectos comienzan a ser visibles, acaso se impidan esos males; pero si sigue creciendo, la providencia corregirá a los hombres mediante la revolución misma que debe nacer de esa enfermedad». ¿Cuál es esta enfermedad? El diagnóstico de Leibniz a comienzos del siglo XVIII es este: la ausen-

acaso proviene de su lectura del *Teeteto*. Véase la traducción abreviada al latín que hizo Leibniz especialmente la traducción de 152 d, en A VI, iii, 304-305. La expresión figura en Sexto Empírico HP III, 54 y AM VIII, 7. Ahora bien, Platón es a sus ojos muy superior a los escépticos: «Las sustancias simples son las únicas verdaderas sustancias y las cosas materiales sólo son fenómenos, pero bien fundados y ligados. Esto lo han entrevisto Platón y aún los académicos posteriores y hasta los escépticos, pero estos señores, que vinieron después de Platón, no se han valido de esto tan bien como Platón», a Remond, 1714, GP III, 606. Y en este punto Descartes siguió a Platón, a los académicos y a los escépticos, GP IV, 308, 313 y 469.

97. GP IV, 356 y 367; EF 416 y 268 nota.

98. A I, iii, 572-573 y 580. Hablo de «libertino» en un sentido general, común en la época. Sobre la historia de los diversos sentidos de la palabra, véase la nota de F. Charles-Daubert en K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin, 1984. Pp. 47-53.

99. Véase Jean Baruzi, «Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz» *Revue de Métaphysique et de Morale* 13 (1905); véase también nuestra nota 67.

100. Véase la nota 58.

cia de temor a los castigos de ultratumba ha desatado las pasiones. Predomina el egoísmo por sobre la generosidad, el bien individual sobre el bien público, la fortuna y el «honor» personal por sobre el amor a la patria. Los pocos sobrevivientes de la antigua cultura política, sin «buena moral y verdadera religión» han de desaparecer sin dejar sucesores ¹⁰¹. He aquí un tema que debe profundizarse porque previsiblemente son esas terribles consecuencias prácticas parte importante de las motivaciones de Leibniz para producir una corrección de los supuestos filosóficos del escepticismo.

IV. LEIBNIZ CONTRA SEXTO

El gran acontecimiento en las relaciones entre Leibniz y el escepticismo lo constituye su sostenida discusión con textos de Bayle. En casa de la reina de Prusia — cuenta Leibniz — se leía mucho el *Dictionnaire* y otras obras de Bayle y Leibniz respondía muy a menudo a los argumentos. La reina le ordenó que pusiera por escrito esas respuestas y después de la muerte de la reina, Leibniz recogió esos fragmentos y con ellos compuso los *Essais de Théodicée*, aparecidos en 1710, el único libro filosófico que Leibniz publicó en vida ¹⁰². Todavía hoy carecemos de una edición crítica y anotada de la *Teodicea*. Llevarla a cabo exigirá explorar muchos temas clásicos del escepticismo. A la inversa, las investigaciones sobre la relación entre Leibniz y el escepticismo permitirán una lectura más profunda de ese riquísimo texto ¹⁰³. Ahora debo dedicar algún espacio al opúsculo que Leibniz escribió contra el libro primero de las *Hypotyposis pirrónicas* de Sexto Empírico ¹⁰⁴. Veamos un dato poco conocido sobre el aprecio de Leibniz por Sexto.

Hemos visto en la sección anterior que Leibniz tuvo gran estima por la obra de Sexto. Incluso puede afirmarse que fue uno de sus «clásicos». Duntens, editor de la más completa colección de escritos leibnizianos publicados en el siglo XVIII, cuenta la siguiente anécdota. Un amigo suyo le oyó decir a un erudito italiano que cuando este fue a Hannover «con el deseo de conocer personalmente a Leibniz, pasó con él casi veinte días y en la despedida nuestro autor le dijo: 'Con excesiva frecuencia usted me ha dicho muy cortésmente que no ignoro algunas cosas. Ahora le mostraré las fuentes de donde he bebido todo lo que sé'. Entonces lo introdujo de la mano en una estrecha habitación donde le mostró un pequeño número de libros, como las obras de Platón, Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico, Euclides, Arquímedes, Plinio, Séneca y Cicerón» ¹⁰⁵.

101. *Nouveaux Essais* IV, xvi, 4; A VI, vi, 462-463.

102. A Burnett, 1710, GP III, 320-321.

103. Sobre las relaciones entre Leibniz y Bayle véase el artículo de Popkin citado en la nota 4, pp. 233-238.

104. *Muestra de advertencias a Sexto Empírico después de leer el libro primero de las Hypotyposis (sic) pirrónicas* (Specimen animadversionum in Sextum Empiricum, percurso libro Pyrrhonianum Hypothesium primo datum), LH, 123.

105. D II, I, 7-8 nota.

Una vez, por lo menos, el volumen de Sexto fue objeto de un estudio sistemático y de una exégesis. El opúsculo que resultó consta de unas dos mil quinientas palabras. Según su costumbre en los borradores de investigación Leibniz escribe sobre la mitad izquierda de la página y deja libre la mitad derecha para las adiciones o correcciones extensas. Sólo la primera página contiene agregados abundantes y de complejo desciframiento. Después la pluma avanza sin dificultad y el pensamiento se produce con notable dominio de sí mismo. Hacia el final la diminuta grafía se hace más cuidada y elaborada y en la última línea se riza en trazos elegantes que cierran armoniosamente la meditación. Por la reiterada transcripción de términos técnicos en griego parece altamente probable que Leibniz haya manejado una edición de las *Hypotyposis* impresa en el idioma original. Por otra parte Leibniz no solía emplear traducciones para estudiar a los filósofos antiguos, y además recomendaba esa práctica: «ciertamente leyendo en sus fuentes a Aristóteles y otros antiguos filósofos griegos aparecen muchas cosas que son poco advertidas por los filósofos vulgares»¹⁰⁶. Finalmente en la biblioteca de Leibniz figura la edición bilingüe realizada en Ginebra, en 1621, por los hermanos Pierre y Jacques Chovet. De todos modos este dato no es concluyente porque el ejemplar no tiene nombre de dueño ni notas o subrayados que ayuden a su identificación y porque la biblioteca fue incrementada con compras posteriores, pero me parece altamente plausible que este haya sido el ejemplar que siguió Leibniz.

Avancemos hacia cuestiones más substantivas. El opúsculo carece de fecha de redacción. Leibniz se refiere al *Specimen* aunque sin designarlo por su título, en cuatro cartas escritas entre 1711 hasta pocos días antes de su muerte en 1716¹⁰⁷ y también en unas declaraciones que formula en 1716 a J. G. Krause, editor de *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen*, comentando algunos pasajes de la revista del año anterior¹⁰⁸. El examen de las marcas de agua del papel empleado revela que se trata de un escrito correspondiente a los últimos años de la vida de Leibniz por lo cual conviene datarlo en la fecha en que Leibniz se refiere por primera vez a él, es decir, en 1711. Esa serie de cartas ha sido suscitada por el anuncio de que Fabricius prepara su edición de Sexto Empírico, la que aparecerá en Leipzig en 1718, después de la muerte de Leibniz. En el prólogo de esa edición Fabricius recuerda que Leibniz prometió una refutación de Sexto Empírico.

En las cartas Leibniz recomienda la lectura de Sexto «autor sutil y docto»¹⁰⁹ que «es poco conocido y sin embargo es muy útil para entender la filosofía de los antiguos griegos»¹¹⁰. El libro primero «contiene el fundamen-

106. A Koch, GP VII, 475.

107. Las cartas son estas: (1) a Fabricius, 14 de agosto de 1711 en D V, 424. (2) a Johann Christian Wolf, 1 de noviembre de 1713 en D V, 448. (3) a Conrad Widou, 7 de diciembre de 1715, D V, 472. (4) al mismo Widou, 6 de octubre de 1716, D V, 475. Las cartas de Widou a Leibniz aún inéditas en LB, N° 1001 folios 2 recto y 14 recto.

108. «G. G. Leibniti. Cogitationes Miscellaneae» D V, 190. Véase E. Ravier, *Bibliographie des Oeuvres de Leibniz*, Paris: Alcan, 1937. P. 546.

109. D V, 424.

110. D V, 472.

to de este autor»¹¹¹ y es «instructivo» porque «ahí penetra un poco en los principios de la escuela»¹¹². Leibniz no precisa cuándo escribió su comentario. Dice tres veces «en otra ocasión» («olim» y «autrefois»). Esta imprecisión es, por otra parte, típica de Leibniz. De sí mismo le decía a L'Hopital: «Cuando he hecho algo lo olvido casi por completo al cabo de algunos meses y antes de buscarlo en un caos de borradores que no tengo tiempo de revisar y señalar con rúbricas me veo obligado a hacer el trabajo de nuevo»¹¹³. Dado que no lo había «olvidado por completo» no hay que excluir que Leibniz haya escrito el *Specimen* pocos meses antes de la primera vez que lo menciona.

PARÉNTESIS SOBRE EL PIRRONISMO HISTÓRICO

En dos pasajes de esas cartas Leibniz advierte que sus notas son «solamente filosóficas»¹¹⁴. Creo que es importante detenerse un poco en esta observación. En las primeras secciones de este ensayo vimos algunos ejemplos de controversias matemáticas que podían dar lugar al pirronismo si no se las resolvía positivamente. También vimos casos de controversias religiosas que podían llevar a parecidas consecuencias si no se arbitraba un juez de las controversias. Ahora me parece oportuno ofrecer algunas indicaciones, por lo menos, acerca de otro escepticismo al que Leibniz enfrentó, el llamado «pirronismo histórico». Leibniz se interesó por la historia antes de ser historiador oficial de la casa de Braunschweig. Sabemos que al escribir esa crónica padeció las urgencias de un príncipe ambicioso e implacable, presiones tanto más dolorosas si se tiene en cuenta que Leibniz quería conducir su obra según los más exigentes recaudos de la ciencia. Leibniz criticó la indiferencia de Descartes por la historia y también la resuelta animadversión que siempre manifestó hacia ella Malebranche. Pero más que esas discusiones nos interesa reconstruir la actitud de Leibniz ante el «pirronismo histórico». Creo que, por lo demás, este es un tema nuevo para nuestra empresa de escribir la historia del escepticismo moderno.

Paul Hazard mostró vívidamente la gran quiebra con el pasado que ocurre en Europa hacia fines del siglo XVII. La historia profana era insegura y aparecía desprovista de sentido crítico. La historia sagrada revela graves arbitrariedades en confrontación con las cronologías conocidas. Dufrenoy, Perizonius, Paulian advierten sobre el peligro del «pirronismo histórico» y las disputas sobre cronologías sagradas y profanas ocupan a los espíritus mejores, sin excluir a Newton y a Leibniz. Este tema vincula a Leibniz con Huet, especialmente por el común intento de mostrar a través de la historia bien establecida, la supremacía de la religión cristiana¹¹⁵.

111. *Idem*.

112. D V, 475.

113. GM II, 228.

114. D V, 424 y 475.

115. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)* Paris, 1935.

El jesuita Hardouin profesaba en historia un escepticismo absoluto pues pretendía que todos los escritos de la antigüedad y la mayoría de los medievales habían sido cómpuestos por monjes de los siglos XIII y XIV, y veía falsificaciones en todos los diplomas merovingios y carolingios¹¹⁶. El padre Germon sostiene opiniones similares contra Mabillon, y los jesuitas lo obligan a retractarse. Leibniz no cree en la sinceridad de esa retractación porque «las maneras de razonar del padre Germon prueban que está un poco excesivamente infectado de pirronismo»¹¹⁷. La influencia del pirronismo histórico se extiende a Alemania a comienzos del siglo XVIII por obra de Burckard Mencke y especialmente de Friedrich Wilhelm Bierling, dos seguidores de Bayle. Leibniz conoció y mantuvo correspondencia con Bierling quien en su obra *Sobre el pirronismo histórico (De pyrrhonismo historico)* de 1707 establece, según Davillé, los principios de la crítica histórica imparcial justificando la necesidad de la duda en historia tanto para fortalecer el valor del testimonio como para limitarlo¹¹⁸. Leibniz felicita a Bierling por «tratar con elegancia y conocimiento el argumento del pirronismo histórico» pero agrega una característica restricción a la duda al afirmar que cuando no hay juicios contrarios suficientes hay que inclinarse por el partido mejor¹¹⁹. Un modo de medir el impacto que causó en Leibniz esta *quaestio disputata* de la posibilidad de la historiografía como ciencia lo indica un hecho significativo. Al frente de su obra histórica más importante, los Anales del Imperio (*Annales Imperii Occidentis Brunsvicensis*) Leibniz proyectaba colocar una figura simbólica que llevara como epígrafe esta leyenda: «La figura de la verdad triunfante después de abolir al pirronismo» (*Figura Veritatis triumphantis, pyrrhonismo sublato*)¹²⁰.

RESUMEN DEL SPECIMEN

Leibniz elogia a Sexto por su exposición del escepticismo y anuncia que se va a ocupar solamente del libro primero de las *Hypotyposis* porque ese libro contiene los fundamentos de toda la escuela escéptica. El primer punto que examina Leibniz es el sentido de la investigación escéptica en conexión con la equivalencia (*isosthéneia*) de las razones en pugna. Sexto caracteriza

116. Leibniz, quien aprecia su edición de Plinio el Viejo, lo llama «varón egregiamente docto pero no menos audaz» (vir utique doctus egregie, sed non minus audax) a Edward Bernard, A I, x, 183; véase, al mismo, A I, ix, 331. Leibniz ofrece un buen análisis del orgullo habitual en los jesuitas en A I, viii, 141. Nunca por cierto llega al insulto de Graevius que transmite Spanheim: «¿Quién puede asombrarse de la vesanía de Hardouin?» A I ix, 599. Pero habla de las «Hardouini deliraciones», a Cuper, 29 de octubre de 1707, citado por Conze, *Leibniz als Historiker*, Berlin: Walter de Gruyter, 1951. P. 54 nota 193. Y aprobaría que los jesuitas reprímieran «este pirronismo de los suyos», *ibid.*

117. A Lelong, 1708, citado por Davillé, *Leibniz historien*, Paris: Alcan, 1909. Pp. 475 y 476 nota 7. Véase Conze, *op. cit.* p. 53.

118. Davillé, *op. cit.*, p. 476. Véase D V, 353. Sobre Bierling véase la noticia de Gerhard en GP VII 482-485 y la correspondencia de Leibniz con él, *idem.*, 485-511.

119. GP VII, 486.

120. W. Conze, *op. cit.*, p. 53. Véase también Davillé, *op. cit.*, 477 donde se encuentran muchas referencias al pirronismo histórico y a la actitud de Leibniz hacia él. Véase también Y. Belaval, obra citada en la nota 16, pp. 102 ss.

a los dogmáticos, a los académicos y a los escépticos en función de su actitud ante la investigación: los dogmáticos creen haber encontrado la verdad, los académicos creen imposible encontrarla y los escépticos prosiguen buscándola. La glosa de Leibniz no respeta el texto en lo que se refiere a los escépticos pues le atribuye a Sexto decir que los escépticos *niegan* que se haya encontrado la verdad. Este matiz es importante porque puede significar que Leibniz admite que en general los escépticos profieren juicios (aunque sea juicios negativos). Pero puede interpretarse que Leibniz infiere de la actividad de buscar la negativa (implícita en esa actividad) de que se haya encontrado la verdad. En un pasaje posterior Leibniz infiere conocimientos proposicionales a partir de la conducta de los escépticos. También puede interpretarse que el añadido de Leibniz según el cual los escépticos no han perdido la esperanza de encontrar la verdad responde a ese mismo mecanismo de inferencia.

Leibniz conecta la investigación escéptica con la equivalencia que Sexto expone en los capítulos 4 y 6 y que Leibniz interpreta como la equivalencia de razones que se encuentran en una oposición de contradictorios. Pero Leibniz retrocede ante esta interpretación. No sería inverosímil que las razones opuestas conocidas hasta ahora estuvieran conmensuradas entre sí para que siempre resultaran iguales? No sería esto demasiado parecido a algo monstruoso algo casi inasequible para un Dios que se esforzara en realizarlo? El argumento que conecta la *zetesis* y la *isosthéneia* escépticas es este: ¿cómo conservar la esperanza de encontrar la verdad si es verdadera esta equivalencia? (equivalencia que implica la imposibilidad de encontrar la verdad?). Leibniz postula una solución: tal vez el equilibrio rigió para las razones conocidas hasta ahora —digamos, hasta el momento en que el escéptico habla. Este equilibrio ha de ser roto mediante la investigación y al terminar la investigación cesaría la equivalencia. Un breve comentario: Leibniz interpreta la equivalencia como un equilibrio que se establece entre *razones*. Sexto y todo el escepticismo antiguo creen que se pueden oponer *fenómenos* entre sí. Hasta donde yo puedo ver Leibniz corrige bien a Sexto: lo que está en oposición son siempre razones, estén fundadas en consideraciones racionales o empíricas. Ahora bien, en mi comentario examino hasta qué punto Leibniz hace justicia al escepticismo cuando considera que las razones opuestas son *contradictorias*.

Leibniz nos invita a que propongamos esta hipótesis: en un principio las razones son equivalentes, después se descubre una nueva razón y el equilibrio se rompe; pero entonces se descubre otra razón contraria a la anterior que restituye el equilibrio. ¿No sería fútil la tarea de un Dios que se empeñara en alternar la *zétesis* y la *isosthéneia*?

Esta refutación de la *isosthéneia* se apoya en verosimilitudes. Pero Leibniz cree que puede demostrar de un modo absoluto que la equivalencia invariable de la afirmación y la negación es imposible. Es por lo menos discutible el resultado que alcanza Leibniz con su «demostración»¹²¹.

121. Una presentación general del problema en mi comunicación «Objections inédites de Leibniz au principe sceptique de l'équipollence» Akten des 4. Int. Kant-Kongresses. Berlin: de Gruyter, 1974. Pp. 52-59.

Después Leibniz examina el fin del escéptico, a saber, la ausencia de perturbación (*ataraxia*) pero critica a Sexto porque a juicio de Leibniz dudar constantemente es estar sometido a la perturbación de la esperanza y del miedo. Saber, en cambio, es estar en capacidad de adoptar resoluciones ciertas e imperturbadas; y aun creer que se sabe, aunque conduzca a yerros, es mejor que estar perplejo. En mi comentario señalo que Leibniz interpreta la suspensión del juicio (epojé) como «duda», y a la duda como un estado involuntario de ignorancia que nos entrega inermes a los impulsos pasionales. Obviamente el hombre poseído por una pasión está perturbado y parece absurdo que pretenda alcanzar la imperturbabilidad perturbándose ¹²².

Leibniz adopta una curiosa estrategia cuando examina el capítulo 7 porque asume que Sexto acepta todo tipo de percepción. Ante ello recomienda cautela y propone distinguir entre lo que percibimos durante el sueño y la vigilia. También consigna que Sexto advierte que si un escéptico abre juicio acerca de algo no abre juicio acerca de ello como cosa sino como fenómeno. Leibniz se limita a sostener que esto no es propio del escepticismo pues muchos dogmáticos consideran que la mayor parte de «las cosas» que percibimos no son cosas sino fenómenos. En el comentario discuto la exactitud de la glosa de Leibniz. En estos pasajes Leibniz pareciera considerar que los escépticos son un poco excesivamente dogmáticos al darle importancia irrestricta al saber sensible. Pero creo que esto no se debe conceder.

Leibniz glosa juntos los capítulos 8 y 10. Asume que en el primero de estos capítulos los escépticos rechazan la razón y en el segundo se proponen investigar si las cosas son tales como aparecen. Leibniz formula dos críticas. Recuerda que el fin del escéptico es obtener la imperturbabilidad y se pregunta por la relevancia de aquella actitud de investigar los fenómenos si lo único que nos perturba son los fenómenos. La segunda crítica es esta: si Sexto admite razones según los fenómenos admite razones aparte de los fenómenos porque el fenómeno difiere de la consecuencia que nace de él por medio de razones. He aquí una instancia de la diferenciación que establece Leibniz entre fenómenos y razones. El comentario se concentra en examinar la validez de la tesis de Leibniz según la cual lo único que nos perturba son los fenómenos.

Leibniz enlaza su distinción de fenómenos y razones con el capítulo 11: Sexto admite las artes en las que a menudo no se trata de fenómenos sino de razones. Leibniz establece una analogía entre las artes y la acción humana. En las artes hacemos cálculos antes de las experiencias. Este saber *a priori* también existe en el caso del obrar: antes de obrar elegimos y para elegir preferimos. Esta consideración conduce a Leibniz a sostener que cuando el escéptico actúa suprime la equivalencia de razones. Este es el tercer y último argumento contra la *isosthéneia* escéptica ¹²³.

122. Véase mi estudio «El significado de la duda escéptica» *Revista Latinoamericana de Filosofía* I, 1 (1975) pp. 27-37.

123. Algunas consideraciones en mi estudio «Praxis sans Théorie?». La réfutation pragmatiste du pyrrhonisme selon un texte inédit de Leibniz». *Akten d. 3. Int. Leibniz-Kongresses*. Wiesbaden: Steiner, 1980. SLS III, 159-167.

El capítulo 12 de las *Hypotyposis* le sugiere a Leibniz dos críticas. Primero, la imperturbabilidad, sugiere Leibniz, no se obtiene controlando la opinión que tenemos de las cosas: el dolor y el placer (que son inevitables) nos llevan en la práctica a evitarlos o alcanzarlos y promueven temores y esperanzas independientemente de la opinión que nos hagamos de las cosas. Segundo, tanto los escépticos como los dogmáticos están ansiosos por las esperanzas y los miedos. Para actuar tranquilamente, sugiere Leibniz, hay que obedecer a la razón. Esta es una de las ocasiones en que Leibniz ataca la originalidad del escepticismo. El comentario muestra que en otras obras Leibniz concede importancia a las opiniones en la génesis de las pasiones y explora el supuesto de Leibniz según el cual este asumiría que la *ataraxia* pretende ser una imperturbabilidad completa, lo que no se debe conceder. También se examina el sentido en que Leibniz postula a la razón como fuente de inspiración en la práctica.

Leibniz expone parcialmente el capítulo 13 y desestima los argumentos de Sexto con observaciones que examino en el comentario.

La exposición y refutación de los tropos de Enesidemo (que Leibniz, siguiendo a Sexto, atribuye a antiguos autores de la escuela) ocupa una cuarta parte del *Specimen*. Leibniz ofrece un resumen de cada tropo, una refutación del cuarto tropo y una refutación final a los diez tropos. El cuarto tropo presenta casos opuestos de estados perceptuales cuya preferibilidad parece indecible porque según Sexto no poseemos un criterio de preferencia. En efecto, el criterio debe ser probado y la prueba se elige, a su vez, en virtud de un criterio. Contra esta alegación del círculo Leibniz propone su teoría de las primeras verdades de razón y de hecho ¹²⁴. En su refutación global a los diez tropos Leibniz ofrece una versión del conocimiento sensible fundado en el método hipotético deductivo.

Los argumentos escépticos no son pertinentes y a veces contienen errores de razonamiento. Podemos dar razón de las diferencias de aparición de las cosas, podemos introducir cambios o preverlos y de este modo producir y predecir muchas cosas a partir de aquellas. No sólo conocemos cualidades sensibles que, según la enseñanza platónica, nacen de la unión de la cosa con los sentidos. Existe una «*radix apparitionis*» en la naturaleza de la cosa que es cognoscible a través de nuestras operaciones de producción y predicción.

Leibniz se detiene en el capítulo 15 y examina los cinco tropos de Agripa. Al primero y al tercero los da por refutados con su respuesta global. Para la réplica a los tres tropos restantes remite a su réplica al cuarto modo de Enesidemo en que invoca las primeras verdades. Leibniz atiende especialmente a un argumento de Agripa según el cual los dogmáticos incurren en un círculo porque confirman a las cosas sensibles mediante la razón y a las razones mediante los sentidos. Parte de la respuesta de Leibniz consiste en alegar que a los fenómenos no hay que probarlos mediante la razón sino que partimos de las percepciones para inferir mediante la razón consecuencias que después confirma la experiencia.

124. Véase mi estudio citado en la nota 54.

Después de estas refutaciones Leibniz avanza mucho más rápidamente y casi se limita a resumir. Los modos de Enesidemo contra los etiologistas le parecen insignificantes y en diez líneas resume el tercio final del libro primero de las *Hypotyposis*. Pese a las apariencias los escépticos no han dicho nada nuevo, subraya Leibniz y alienta a que alguien prosiga su tarea refutatoria tomando como guía este *Specimen*.

El constante recurso que he debido hacer a obras póstumas, más aún, la próxima publicación de este opúsculo de Leibniz confirman la justeza de dos sentencias tuyas. Una dice: «He escrito innumerables cosas acerca de cosas innumerables, pero publiqué pocas y acerca de pocas»¹²⁵. La otra es menos ensimismada y se dirige a su posteridad, también a nosotros: «El que me conoce por lo que he publicado, no me conoce»¹²⁶.

VI

Al término de nuestro sinuoso recorrido nos domina una impresión ambigua. Por un lado comprobamos que Leibniz refuta sin dificultad, una a una, las proposiciones del escepticismo. Por otro lado vemos que Leibniz recomienda con entusiasmo la confrontación con el escepticismo. Permítase-me concluir ofreciendo una posible solución de este acertijo.

Si se considera al escepticismo como una doctrina constituida por un conjunto de proposiciones abstraídas del contexto histórico en que surgieron y aparte de su rol polémico o dialéctico, el escepticismo es para Leibniz una doctrina que no pareciera agregar nada nuevo al acervo platónico. Asimismo si la doctrina de Leibniz se concibe como un conjunto de proposiciones derivadas deductivamente de principios indiscutibles, esa doctrina carece de todo vínculo con el escepticismo. En efecto, se pueden demostrar las cosas demostrables sin mencionar siquiera las cosas dudosas¹²⁷. Así, pues, desde esta perspectiva, que me temo es la habitual, Leibniz y el escepticismo son dos magnitudes que poco o nada tienen que ver entre sí.

Ahora bien, si complementamos aquella perspectiva con otra que ve en la filosofía y la ciencia dos empresas realizadas por hombres en determinadas circunstancias sociales, psicológicas e históricas, entonces estamos en condiciones de comprender la alta estima que siempre profesó Leibniz por el escepticismo. En efecto, gracias a las objeciones del escepticismo los hombres se ven forzados a ejecutar un movimiento que difícilmente hubieran ejecutado si hubieran estado librados a sí mismos: retornar a los principios, ofrecer justificaciones definitivas, fundar y así perfeccionar las ciencias. En este sentido el escepticismo representa a los ojos de Leibniz una actitud original en la historia de la filosofía. Por otro lado si se concibe la filoso-

125. «Scripsi innumera et de innumeris sed edidi pauca et de paucis» a Jacques Bernoulli, GM III, 61.

126. «Qui me non nisi editis novis, non novit» a Vincent Placcius, D VI, I, 65.

127. *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*. Editor A. Robinet. París: Vrin, 1955. P. 121.

fía de Leibniz como una tarea diacrónica que parte de determinados supuestos y que va adquiriendo su fisonomía propia confrontándose con problemas y en diálogo con las filosofías existentes, entonces no es difícil acentuar la importancia que ha tenido el escepticismo en la génesis de la filosofía leibniziana. A la luz de los desafíos escépticos Leibniz se separa de la tradición y emprende su propio camino.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

A B S T R A C T

This is a study in the history of Modern Philosophy. Its purpose is twofold: I do not only seek to show that no history of Modern Skepticism would be correct or complete if Leibniz' reactions to the Skeptic challenge were not recognised, but also to affirm that an interest in Skepticism played a neglected and extremely important part in the development of Leibniz' own philosophy.

He empleado el siguiente sistema de abreviaturas:

A *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923 ss; Leipzig, 1938 ss; Berlin 1950 ss.

AT *Descartes, R. Oeuvres*. Editadas por Ch. Adam y P. Tannery, nouvelle présentation. París, 1964-1976, 12 vols.

C *Couturat L. Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. París: Alcan, 1903. Reimpresión, Hildesheim: Olms, 1961.

D *G. W. Leibniz Opera philosophica*. Editadas por L. Dutens. Ginebra, 1768, 6 vols.

EF *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*. Editados por E. de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.

GM *Leibnizens mathematische Schriften*. Editados por C. I. Gerhardt. Berlin-Halle, 1849-1863; reimpresión Hildesheim: Olms, 1962.

GP *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*. Editados por C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-1890; reimpresión Hildesheim: Olms, 1960-1961.

Grua. *G. W. Leibniz. Textes inédits*. Editados por G. Grua. París: P.U.F., 1948.

K *Die Werke von Leibniz*. Editadas por O. Klopp. Hannover 1864-1884, 11 vols.

LB *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz*. Editada por E. Bodemann. Hannover, 1895; reimpresión Hildesheim: Olms, 1966.

LH *Die Leibniz-Handschriften*. Editados por E. Bodemann. Hannover, 1889; reimpresión Hildesheim: Olms, 1966.

Oeuvres *G. W. Leibniz. Oeuvres*. Editadas por A. L. Foucher de Careil. París: Didier, 1859-1875, 7 vols.

SLS *Studia Leibniziana, Supplementa*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1968 ss. 22 volúmenes.

LA CANCELACIÓN HEGELIANA DE LA ÉTICA: ORIGEN Y CONSECUENCIAS

Oswaldo N. Guariglia

A la memoria de Ernst Bloch

Las relaciones entre Hegel y la ética no son fáciles de explicar. Ya Rosenkranz señalaba que un reproche habitual a la filosofía hegeliana era el de desprecio por la moral ^{*1}. En efecto, desde el agudo autor anónimo de la reseña a la *Filosofía del derecho* aparecida en la revista *Hermes* en 1822, Z.C.², hasta R. Haym en sus famosas lecciones sobre la filosofía de Hegel publicadas en 1857 ³, todos los críticos hostiles convergen en el ataque a este flanco de su filosofía, señalándolo como uno de los más débiles. Tanto más sorprendente resulta por ello mismo que en la recepción de su pensamiento a partir de los jóvenes hegelianos, la debilidad se convirtiera en fortaleza y pasara a ser un rasgo distintivo de la nueva dirección de la filosofía. La suerte corrida por la ética en la obra de Hegel, su cancelación y transformación en otra disciplina, en filosofía de la religión o del estado y, a partir de allí, en antropología o en teoría de la sociedad, era una suerte *merecida*, pues equivalía a la *desmitificación* de la ética, una especie de *religión larvada*, en su oculta verdad. Tal es, a mi modo de ver, la convicción profunda compartida por Feuerbach y Marx, por Engels, Kautsky, Lukacs y Marcuse. Curiosamente, esta convicción no es privativa de la izquierda hegeliana; también estudiosos conservadores como J. Ritter y O. Marquard, entre otros, adhieren a la 'superación' de la mera 'moralidad' kantiana en la realidad del *éthos* de la sociedad civil como a un indubitable dogma. Únicamente E. Bloch dentro de esta tradición elevó su voz, aunque de un modo tal vez insuficiente, contra toda reducción de la moral a lo meramente social y político ⁴.

Es, a mi modo de ver, justamente este influjo que ejerció el pensamiento hegeliano con relación a la ética en la historia posterior, el que hace de la indagación y confrontación conceptual con este problema una tarea urgente. Para ello es imprescindible realizar previamente una clarificación de los términos y conceptos en juego, dado que una de las mayores dificultades reside precisamente en fijar cuáles son los límites y los contenidos de una ética en el

*. Las siglas utilizadas se encontrarán explicadas en las *Referencias* al final del artículo.

1. Rosenkranz, *HL* p. 174.

2. En: Ilting, *Rph* I pp. 400 ss., espec. pp. 428-435.

3. Haym, *HZ* pp. 374 ss.

4. Cp. Lukacs, *JH* pp. 271 ss. y 358 ss.; Marcuse, *HO* pp. 65 ss. y *RR* p. 200; Bloch, *NW* pp. 260 ss. Ritter, *MP* (1966) pp. 291 ss.

PHILOSOPHY SOCIAL CRITICISM SM

a special double issue, vol. 9 no. 3-4

Ethics and Social Theory

David M. Rasmussen, editor
BOSTON COLLEGE

an international quarterly journal

WINFRIED BRUGGER, max weber and human rights as the ethos of the modern era
ROBERT VAN RODEN ALLEN, emancipation and subjectivity: kant-habermas
SHIRAZ DOSSA, hannah arendt: the public realm and the private self
STEPHEN DAVID ROSS, the limits of sexuality
NATHAN ROTHENSTREICH, between ideas and demands
AGNES HELLER, marx and the liberation of humankind
ROBERT BIRT, america's new enlightenment: *philosophy born of struggle*
DAVID M. RASMUSSEN, the enlightenment project: *after virtue*

subscription rates: student \$12 per year; individual
\$16 per year; institution \$42 per year. single
issues \$3.95; double issues \$5.95

Philosophy and Social Criticism
Dept. of Philosophy, Carney Hall, Boston College
Chestnut Hill, MA 02167 USA

pensamiento de Hegel mismo. En lo que sigue intentaré primero indicar las correspondencias entre la terminología hegeliana y la tradicional con relación a la ética (§ 1); luego desarrollaré una argumentación destinada a establecer un criterio independiente para referirnos a esa disciplina filosófica y a fijar su contenido (§ 2); a continuación señalaré de qué modo Hegel restringe indebidamente el concepto de toda 'moral' a la mera moralidad kantiana, interpretando además a ésta arbitrariamente como una moral exclusivamente subjetiva, e intentaré fundamentar la tesis de que la supuesta 'superación' de la mera moralidad subjetiva es, en realidad, la cancelación de toda ética posible (§ 3); por último, extraeré algunas consecuencias de esta cancelación, en especial su transformación en filosofía de la religión (*Fenomenología del espíritu*) o en metafísica de la historia (*Filosofía del derecho*) (§ 4).

§ 1. Como es sabido, Hegel no utiliza sino excepcionalmente el término tradicional para designar la disciplina que conocemos bajo el título de 'ética' o 'moral'. En lugar de éstos, nos encontramos permanentemente con dos vocablos relativamente nuevos, cuya significación precisa requiere ser revelada mediante exégesis: 'moralidad' (*Moralität*) y 'eticidad' (*Sittlichkeit*). *Moralidad* es un término típicamente kantiano, que describe un fenómeno complejo, en parte normativo, en parte psicológico —o antropológico— y en parte teológico. En efecto, moralidad no se refiere primariamente a la corrección o incorrección de una acción según el criterio universal estatuido por el imperativo categórico, sino a los *motivos* e *impulsos* (*Triebfeder*) que llevan a un agente a realizar una acción cuya corrección se da por descontada. No se trata, por lo tanto, de una diferencia de la moralidad de la acción por oposición a la inmoralidad de la misma, establecida objetivamente por su coincidencia o disidencia con la universalización de la máxima, sino de una distinción en el interior del ancho campo de las acciones moralmente obligatorias y correctas. En efecto, una misma acción, moralmente correcta, puede ser realizada por *motivos* diferentes al mero respeto por la ley, en cuyo caso la acción será *exteriormente* correcta y poseerá por ello *legalidad*, pero no *moralidad* por sí misma⁵. La moralidad, por lo tanto, tiene relación con la interioridad de los *sentimientos* humanos, al menos con esa difícil y enmarañada relación que Kant propone para las formas en que la razón, la pura razón práctica, influye y condiciona la sensibilidad humana. Como es sabido, este es el punto misterioso en que el *homo phaenomenon* y el *homo noumenon* de Kant se tocan, de un modo cuyo comprensión escapa a la misma razón humana⁶.

Como ha señalado con justicia Ilting⁷, éste es justamente el punto en el que Kant compromete la autonomía tan trabajosamente lograda de su ética mediante su sujeción y condicionamiento a una metafísica platónica de fines en sí mismos, de *noumena*, que harían irrupción a través del hombre en me-

5. Kant, *KpV* A 127, *Werke* IV p. 191.

6. Kant, *KpV* A 128, *Werke* IV p. 192.

7. Ilting, *RpPh* I pp. 113-130.

dio del mundo fenoménico provocando la constricción de éste al mundo moral. Que se trata de una interpretación en última instancia religiosa de la condición y posibilidad de la vida moral, se hace plenamente patente en la obra posterior de Kant, *La religión dentro de los límites de la sola razón*, en la que justamente la *posibilidad* misma de la *virtud* como expresión de la *moralidad* está condicionada a una experiencia religiosa⁸. De este modo, la *moralidad* aparece iluminada por esa luz equívoca que toda la teología moral kantiana arroja sobre su filosofía práctica, induciendo a una interpretación distorsionada de la misma. La *moralidad* se presenta, así, desde el comienzo como un fenómeno ambivalente, difícil de concebir e imposible de establecer: es el reflejo de la ley moral en el interior de la conciencia y es al mismo tiempo la reacción del sujeto individual, de sus inclinaciones y sentimientos íntimos, a esta ley moral.

Desde el comienzo mismo de su labor de reflexión, Hegel adoptó la distinción kantiana entre moralidad y legalidad admitiendo su implícito carácter religioso. En su proyecto juvenil (1795/96) sobre «La positividad de la religión cristiana», Jesús es presentado como el profeta de la *moralidad* en el cumplimiento de la ley, frente a la mera *legalidad* que se había convertido en el rasgo distintivo de la religión judía⁹. Muy pronto, empero, esta oposición da lugar a otra, propia de Hegel mismo, en la que la *moralidad* es desplazada del polo positivo al polo negativo de la contrariedad, sitio donde permanecerá todo a lo largo de su obra. A partir de los fragmentos sobre *Religión y amor* y especialmente en su trabajo sobre *El espíritu del cristianismo* (1798/1800), la *moralidad* pasa a ser el síntoma de un ser humano desdoblado, en el que el mandato de la razón, de lo universal, se presenta en su interioridad como algo extraño, como un Señor en el interior de sí mismo que exige del cuerpo, la sensibilidad y la inclinación, como de un esclavo, el cumplimiento del *deber* expresado en el mandato¹⁰. A la mera moralidad Hegel opone un nuevo principio en la prédica de Jesús: la conciliación (*Versöhnung*), el amor (*Liebe*), la reunificación (*Vereinigung*). De ahora en más, la moralidad expresará el dominio de lo universal, el *concepto* (*Begriff*), la *ley* (*Gesetz*) y el *deber* (*Sollen*), que separa y opone, frente a lo individual, que aporta lo real y existente. Lo que envuelve a ambos conciliándolos, es la *vida* (*Leben*), lo que llena la ley y le da su contenido, el mismo *ser*, la síntesis del sujeto y el objeto, en la cual ambos pierden su oposición¹¹.

Así aparece ya completamente formada en los escritos teológicos de Hegel la división dicotómica de la ética en dos especies subordinadas y contrapuestas: la moralidad, mera abstracción y universalidad, frente a la vida, que tiene concreción y existencia. Sólo falta un paso para que esta oposición tome el carácter definitivo con el que se presenta en su obra madura: la mo-

8. Kant, *Werke* IV p. 697.

9. *TW* I p. 106 ss.

10. *TW* pp. 239 ss., espec. 274, 300-305, 323-332, etc.

11. *TW* I pp. 324-26.

ralidad es el reflejo en el sujeto de una ley universal, cuya *verdad* (en el lenguaje de Hegel) es aún reconocida. A partir del artículo «Sobre las formas de tratamiento científico del derecho natural» (1802/3) es justamente esta tesis la que está radicalmente cuestionada: la interiorización de la ley en el sujeto, que constituye el núcleo de la moralidad kantiana, arrastra ahora en su relativización subjetiva *también al contenido de la misma ley*. En efecto, a través de la famosa crítica al procedimiento kantiano de la universalización de la máxima como garantía de la universalidad *real* de la ley moral, Hegel separa ahora lo que él denomina el aspecto de la identidad de la ley, que según su interpretación es meramente analítico y por tanto una tautología — «una propiedad es una propiedad» —, del contenido de la ley, puesto por el arbitrio del sujeto y que puede ser cualquiera ¹². De este modo, la ley moral misma se convierte en radicalmente subjetiva y arbitraria, en *falsa* según el lenguaje hegeliano, y pasa a ser, más bien, el principio de la *immoralidad* ¹³. El término *moralidad* quedará en más definitivamente teñido de este aspecto negativo, parcial y autodestructivo. El otro polo, el de la realidad y de la vida, recibe también en el mismo artículo su nombre definitivo: *Sittlichkeit*, no muy felizmente conocido en español como *eticidad*. A qué hace referencia Hegel con este término, es indicado por él mismo con toda precisión: a las *costumbres* (*Sitten*). Como en Schiller y en Hölderlin, la tradición cristiana se fusiona aquí con la proveniente de la antigüedad clásica, aportando cada una de ellas algo de sí a la nueva síntesis. Las costumbres, en efecto, son el *ethos* antiguo, la reconciliación de inclinación y deber, de existencia y concepto en la realidad particular e histórica ¹⁴. La *eticidad* concentra así el aspecto positivo — dentro de los límites de una época — de la ética, en virtud de que ella es el *fundamento* de la validez, al menos en la medida en que esa validez tiene una existencia inmediata y real justamente como costumbre o derecho vigente ¹⁵.

Como Hegel mismo admite al comienzo de la *Filosofía del derecho*, la distinción por él establecida entre moralidad y eticidad es contraria al uso común, acostumbrado a considerar ambos términos como sinónimos ¹⁶. La innovación, empero, está lejos de haber introducido claridad. Como lo señaló con precisión el reseñante ya citado, Z.C., en el uso lingüístico general de su época — sobre el cual Z.C. tenía tanta autoridad como Hegel —, se entendía por 'moralidad' «la presencia» de las condiciones y los requerimientos para poder actuar in concreto de acuerdo con la ley moral, por lo tanto, la conformación subjetiva de un hecho; por el contrario, bajo 'eticidad' se considera la relación objetiva de un hecho con la ley moral, presuponiéndose que todos los momentos del hecho, a fin de poder atenerse a la ley, son cono-

12. TW 2 pp. 459 ss. Para un análisis detallado de esta crítica y una evaluación crítica de su validez remito a Guariglia, RK §§ 3 y 4.

13. TW 2 pp. 463-468.

14. Cp. TW 2 pp. 504 ss.

15. TW 2 pp. 506-508.

16. Rph § 33. TW 7 p. 88.

cidos» ¹⁷. *Común* a ambos términos era, pues, la *referencia focal* a la *ética como una sola*, referencia que en la tajante distinción hecha por Hegel queda insalvablemente anulada. Como resultado de esta anulación, el *contenido mismo de la noción de ética* como disciplina científica se desvanece, razón por la cual es necesario extraerlo y reintroducirlo desde fuera del pensamiento hegeliano.

§ 2. ¿Qué entendemos por 'ética'? A fin de evadir el posible círculo en que podemos incurrir si partimos de una definición *normativa* de ética, se puede circunscribir el significado del término mediante una *descripción* de los fenómenos que habitualmente se consideran ligados con el mismo. Es innegable que, cuando se afirma la existencia de una ética, se está indicando que existe un conjunto de acciones reconocidas como preferibles a otras consideradas indiferentes o directamente evitables dentro del marco de una determinada sociedad. Con ello estamos simplemente describiendo la existencia de un conjunto de acciones normadas colectivamente en el interior de una sociedad, a partir de lo cual debemos *inferir* la existencia de procedimientos de coerción sobre los miembros de esa sociedad, tales que éstos sean lo suficientemente constrictivos para asegurar la permanencia, que puede ser empíricamente comprobada, de las prácticas normadas entre los miembros de esa sociedad. A su vez, esta inferencia no equivale a abrir un juicio sobre la *naturaleza* de esos medios de coerción, que pueden ser espontáneos (como las reglas de los juegos entre los niños) ¹⁸, persuasivos (como la educación) o punitivos (como el derecho). Ahora bien, de lo expuesto hasta el momento podemos extraer la siguiente *conclusión*: la existencia de acciones que siguen una norma en el interior de una sociedad es una prueba suficiente para aducir que en esa sociedad existe un cierto número de respuestas públicamente disponibles a la pregunta «¿qué *debo* hacer en las circunstancias *x, y, z*?» que se formule uno cualquiera de los miembros de esa sociedad en las circunstancias *x, y, z*.

Por cierto, el hecho de que nosotros, puestos en observadores externos, podamos formular la pregunta en los precisos términos en que la hemos hecho, que es la formulación *lógicamente* adecuada para la misma, no supone que alguno de los miembros de la sociedad en cuestión se la haya formulado de la misma manera. De hecho la pregunta por el deber moral que el individuo se dirige a sí mismo es tardía y, cuando aparece en la reflexión filosófica de un Sócrates, no toma la forma de una *deliberación* sobre motivos y criterios de la acción individual a realizar, sino la de una *reflexión* sobre la existencia de una determinada propiedad, la *virtud* (*areté*), cuya presencia o ausencia en una acción la hace correcta o incorrecta. De allí que por su apariencia esta reflexión se acerque más a la investigación de un problema *teórico* que a la deliberación de un caso práctico. Como lo señala claramente Aristóteles, «Sócrates creía que el fin era conocer la virtud e indagaba qué es la justicia, qué es la valentía y qué cada una de las partes de

17. En: Ilting, Rph I p. 433.

18. Cp. J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1932.

la virtud (...). Pues creía que todas las virtudes eran otras tantas especies del conocimiento, pero de naturaleza tal que *simultáneamente ocurre que conozcamos la justicia y seamos justos*¹⁹. A mi modo de ver esta primera caracterización de la reflexión ética en el iniciador de la misma es válida como *núcleo central del contenido de toda ética*, independientemente de que uno comparta o no la posición de Sócrates al respecto. Porque es evidente que lo que Sócrates pretende establecer es un *criterio argumentativo y fundado* —el conocimiento— para establecer imparcialmente qué acciones se deben llevar a cabo —las virtuosas— y cuáles no. Este criterio es ofrecido luego al individuo como *guía* más segura para su propia acción que la mera adopción de comportamientos impuestos por una autoridad externa, como por ejemplo *la tradición o costumbre*²⁰.

De este modo se llega a la situación circular que hemos indicado como posibilidad al comienzo. En efecto, mientras que por una parte la reflexión ética reconoce la existencia previa de prácticas reguladas por normas, de modo tal que éstas aseguran la repetición de determinadas acciones y la (relativa) omisión de acciones contrarias entre los miembros de una sociedad, descubre por la otra que la existencia de esas reglas requiere ser apoyada por *razones*, las que pueden ser comparadas —como proponen Sócrates y Platón— a una forma de conocimiento teórico. Una consecuencia de este descubrimiento la constituye, empero, el hecho de que un cambio en el nivel reflexivo-teórico de las razones que apoyan una determinada práctica puede cambiar el carácter de ésta y convertirla de una acción virtuosa en su contraria.

Tal ha sido desde su comienzo la naturaleza bifronte de la *ética* como disciplina filosófica. Pues su lado cognoscitivo y teórico, una vez que fija un determinado cánón o un procedimiento, como el de la elección del fin, se convierte inmediatamente en *imperativo* con respecto a determinadas acciones que caen bajo ese cánón y *prohibitivo* con relación a las contrarias a éstas. Tal es lo que Aristóteles afirma en la parte final del texto que citamos: «...simultáneamente ocurre que conozcamos la justicia y seamos justos». El mismo reconoce en su propia ética este carácter general de la disciplina al comienzo del libro II de la *Ética Nicomachea*, en donde dice expresamente: «...puesto que el presente tratado no tiene por finalidad el *mero conocimiento teórico* como los otros —pues *no investigamos para saber qué es la virtud, sino para hacernos buenos*, ya que en otro caso sería totalmente vano —...»²¹.

Por cierto, es posible dudar —y de hecho Aristóteles es el primero en hacerlo— si el aspecto *cognoscitivo* de la moral es *suficiente* para poner en práctica el aspecto *imperativo* que se deriva del reconocimiento del canon adoptado para juzgar las acciones, pero es imposible poner en duda que el

19. *Ética Eudemia* I 5, 1216^b4-9.

20. Platón, *Menón* 92 E ss.; se trata de la discusión con Anito, en la que éste representa la actitud tradicionalista conservadora.

21. *EN* 1103^b26-29.

meollo de la ética como disciplina filosófica estuvo constituido por la *teoría de la virtud*, cuya finalidad radicaba justamente en proponer criterios reflexivos y argumentativos como guías normativas de la conducta individual.

Se podrá refutar que mi ejemplo es particularmente apropiado para aquellos sistemas de moral que, como los de Sócrates o Aristóteles, hacen depender fuertemente la corrección moral de las acciones del papel central que la *razón (phrónesis)* desempeña en la elección de las mismas, pero que la descripción general de la ética que he dado no es igualmente apropiada para sistemas menos intelectualistas. Sin embargo, aún en una ética tan poco intelectualista desde este punto de vista como la de D. Hume, la función del aspecto cognoscitivo, argumentativo y reflexivo de la acción moral aparece claramente en primer plano cuando se trata de fundamentar una cierta noción del deber:

«Ha habido muchos sistemas de moralidad propuestos por filósofos en todas las épocas, pero si son estrictamente examinados, éstos pueden ser reducidos a dos, los cuales son los únicos que merecen nuestra atención. El bien y el mal moral son ciertamente distinguidos por nuestros sentimientos, no por razón. Pero estos sentimientos pueden originarse sea a partir de la sola especie o apariencia de los caracteres y pasiones, o a *partir de la reflexión* sobre su tendencia a la felicidad de la humanidad y de personas particulares. Mi opinión es la de que ambas causas están entremezcladas en nuestros juicios morales (...) Aunque también soy de la opinión de que *las reflexiones en las tendencias de las acciones* tienen de lejos la más grande influencia y determinan todas *las grandes líneas de nuestro deber*»²².

Por cierto, no estoy afirmando que la curiosa mezcla de análisis psicológico de los sentimientos morales y utilitarismo social que Hume propone ocupe un lugar semejante a la *phrónesis* de Aristóteles; sólo digo que, en la medida en que provee un fundamento reflexivo que pretende una cierta universalidad, desempeña la misma función. No hay duda de que para un pensador ilustrado como Hume, el problema moral apareció desde una nueva perspectiva a partir de su nueva concepción de la razón y del conocimiento. Lo que en este caso interesa es que, limitada la razón al simple papel de una observadora pasiva de impresiones y relaciones entre las cosas, el aspecto normativo de la moral, la teoría de las virtudes, quedaba fuera del ámbito de la razón propiamente dicha, pero seguía siendo *el centro de la ética*.

En el mismo lugar se encuentra en la teoría kantiana de la moral. En efecto, 'metafísica' es para Kant el conjunto de principios *a priori* de la razón práctica, cuyas dos partes están constituidas por la *Teoría del derecho* y la *Teoría de la virtud*. La primera se refiere solamente a la condición formal de la libertad de cada uno; la ética, en cambio, provee también fines para la acción, que dado el carácter de ser *a priori*, no pueden extraerse de la experiencia de la naturaleza humana, sino que están ya inscriptos en la propia

22. Hume, *THN* III 1, pp. 589-590.

razón práctica²³. En ambos casos emerge, empero, un *deber*. Por cierto, tanto en uno como en otro caso el fundamento de la obligación está provisto por el imperativo categórico, esto es: la ley que condiciona todas las máximas individuales de acción a su universalización. Pero, mientras que en el caso de una acción legal el imperativo, bajo la forma aplicable al derecho que solamente condiciona la libertad de cada uno bajo una mutua coerción, únicamente exige que la acción sea conforme a esta máxima independientemente de los motivos que pueda tener el agente para respetarla, en el segundo caso la ética exige que el agente moral obre por un motivo ético, es decir, que el cumplimiento de su acción esté determinado por la finalidad de llevar a cabo lo que constituye el *deber*²⁴.

Podemos resumir lo ganado hasta el momento con relación al contenido de la ética en general en las cuatro propiedades siguientes que la caracterizan como disciplina: (a) recoge, describe y clasifica ciertas especies de acciones, dentro de las infinitas variedades que existen en una sociedad, destacando aquel aspecto de las mismas que las hace particularmente valiosas en esa sociedad: actos de valentía, de solidaridad, de justicia, etc.; (b) pone de manifiesto un aspecto común de estas acciones, cual es el hecho de seguir una norma, o en otros términos, de obedecer a algún tipo de constrictión sobre los miembros de esa sociedad; (c) codifica y unifica el conjunto de esas diversas acciones en una única teoría —la de la *virtud* o del *deber*—, cuya finalidad reside en obtener mediante reflexión un fundamento argumentativo para indicar porqué tales acciones *deben* ser realizadas por cada uno de los individuos de un conjunto social; (d) por último, procura que tal fundamento, a medida que avanza el conocimiento teórico sea de la naturaleza en general y de la humana en particular, sea del propio conocimiento, vaya alcanzando un grado de homogeneidad y de consistencia lógica tal que ejerza una influencia y coerción cada vez más amplia (universalidad).

Es posible que algunos sistemas de ética satisfagan más plenamente alguna de estas propiedades que las otras; es posible, también, que lo que uno de ellos proponga como fundamento sea diametralmente opuesto a lo que propone el otro (por ejemplo el sistema moral de Hume y el de Kant). Lo que es, sin embargo, indiscutible, es que tales cuatro propiedades se aplican en mayor o menor medida a cada uno de los sistemas ético-filosóficos desde Sócrates a Kant y constituyen, en consecuencia, *criterios públicos y objetivos de identificación*. Por ello ofrecen la posibilidad de decidir frente a una teoría que presuntamente se refiere a los mismos hechos a los que se refiere la ética, si ese es efectivamente el caso o no lo es.

§ 3. Pues bien, ¿cuál es la actitud de Hegel frente a este contenido tradicional y usual de la ética? Para cualquier lector medianamente versado en filosofía práctica, es evidente que Hegel no acepta ni el contenido general de la ética ni la forma tradicional de encararlo. Mucho más difícil, empero, re-

23. MS, *Werke* IV pp. 505-8.

24. MS, *Werke* IV pp. 323-26.

sulta poder precisar en qué se manifiesta ese rechazo, principalmente porque Hegel no deja de ocuparse, bien que sólo en parte, de los temas centrales de esa disciplina. En realidad, a través de la reflexión hegeliana la ética sufrió el mismo proceso de distorsión que toda la filosofía práctica en el interior de su sistema, dentro del cual ella abandona su arquitectura clásica para convertirse en filosofía del *espíritu objetivo*²⁵. Las consecuencias de esta distorsión se manifiestan en los tres puntos siguientes: (i) la disociación del núcleo central de la ética clásica —la teoría de la virtud o de los deberes (*Tugendlehre*, *Pflichtenlehre*)— de la moral, a la que siempre había pertenecido; (ii) la inversión de la relación entre ética filosófica y realidad social normada —las costumbres—; y (iii) la transformación de esta moral exangüe en mera moralidad subjetiva. Examinaremos a continuación cada uno de estos puntos.

(i) Hay indudables testimonios de que Hegel admitió como el contenido históricamente central de la moral la teoría de los deberes. No solamente este reconocimiento está implícito en las referencias polémicas a la ética kantiana del deber en los §§ 133-135 y 148 de la *Filosofía del derecho*, sino que aparece explícito tanto en la exposición pedagógica de la moral hecha por Hegel mismo a sus estudiantes del gimnasio como en sus lecciones universitarias sobre filosofía del derecho²⁶. En su propia exposición de la teoría del derecho toma, sin embargo, clara distancia frente a una teoría del deber entendida desde el punto de vista moral. Las raíces de esta actitud se hunden en la crítica fenomenológica a la «concepción moral del mundo», por una parte, y en la crítica lógica del «deber ser», por la otra.

En el primer caso, la consciencia del deber se constituye en la manifestación de una consciencia dirigida exclusivamente hacia la ley moral universal, emanada de sí misma, la cual, por lo tanto, se opone como una totalidad encerrada en sí a esa otra totalidad encerrada en sí, con sus propias leyes, que es la naturaleza. La estrategia de Hegel consiste en probar que la consciencia moral así concebida no puede ser nunca realizada. Para ello establece una conexión necesaria entre la Dialéctica y la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. Sin los postulados de la inmortalidad del alma, de la armonía entre libertad y naturaleza y, por último, de la existencia de un divino legislador que garantice esa armonía, la consciencia moral no es posible. Pero, dado que esos postulados son justamente propuestos como una hipótesis sobre el más allá a fin de reafirmar la consciencia moral en el aquí y ahora, y por lo tanto no tienen *per definitionem* existencia, la consciencia moral es también aquí imposible, justamente porque no puede como tal concordar con la realidad, que le aparece como algo extraño, ajeno²⁷.

25. Riedel, *SHR* pp. 11-41.

26. Cp. *Philos. Propädeutik*, *TW* 4 pp. 251 ss; *Rph* 1819/20 p. 103 dice expresamente: «esta determinación de los deberes constituiría la moral por antonomasia, o también la ética, bajo la cual se entiende particularmente la teoría de la virtud».

27. *PhG*, *TW* 3 pp. 442-452; sobre la confrontación con Kant en este capítulo de la *Fenomenología* cp. Gueroult, *CM* pp. 47-80 y Robinson, *DH* pp. 51-67.

La noción misma de 'deber' se convierte de este modo en un deber *para* una consciencia y, en última instancia, en una convicción subjetiva cuya validez no excede la interioridad del propio sujeto. Esta convicción subjetiva no pierde nada de su relatividad por el hecho de que se trate de la representación de una ley *pensada* como universal. A esta mera convicción intelectual, por tratarse de un juego formal — tal como Hegel cree haber demostrado en su artículo sobre el *Derecho natural* — él opone, coincidiendo con Jacobi, la *realidad* del impulso, del sentimiento y del hábito, lo que éste denomina *corazón* y Hegel, en cambio, *voluntad*, *razón concreta* ²⁸.

Esta transformación fenomenológica de la noción ética de deber en la representación psicológico-especulativa del deber por parte de una consciencia subjetiva se complementa con la interpretación lógica de la oposición entre 'deber ser' (*sollen*) y 'ser' (*sein*). Como es sabido, Hegel rechazó la neta distinción entre ambas esferas, introducida por Hume y reafirmada por Kant, como una limitación más de la *Reflexions philosophie*. A fin de evadir la diferencia insalvable entre el significado normativo de 'deber' y el descriptivo de 'ser', Hegel introduce una interpretación novedosa del primero mediante la cual su significado primordial sería el de mera *posibilidad*. En la *Ciencia de la lógica*, el 'deber ser' es asimilado al 'ser en sí', es decir, a la universalidad abstracta, frente a la cual se yergue la frontera real, la barrera, lo existente. A partir de allí, el deber ser se opondrá tanto a la limitación de la existencia desnuda como a la superación de ambos en lo real en y de por sí, el concepto realizado ²⁹. De este modo la consciencia del deber moral y la reflexión del entendimiento sobre una universalidad sólo posible — la ley moral — se dan la mano en el interior de la consciencia subjetiva. El sujeto quiere el Bien, la ley universal que repele todo contenido, pero que al mismo tiempo él está obligado a realizar. Así se cierra el círculo, pues el fundamento de lo que el sujeto está obligado a realizar no es otro, para la consciencia moral, que la reflexión sobre la ley universal entendida como mera posibilidad pensada y ajena, por lo tanto, a la realidad, de modo que en última instancia el sujeto no reconoce otra autoridad sobre lo que constituye su deber que su propia *convicción* ni otro juez que su propia *consciencia*.

Es esta *construcción*, que Hegel atribuye arbitrariamente a Kant ³⁰, la que él califica de *vacío formalismo* del cual es imposible extraer *ningún deber particular* ³¹. Por ello ya desde temprano opone a la mera consciencia moral el *ethos* antiguo, la costumbre en la que ley e impulso, deber ser y existencia se conjugan ³². El resultado final está ya plenamente configurado cuando Hegel inicia sus lecciones sobre filosofía del derecho. En las recientemente editadas, correspondientes al año académico 1819/20, el siguiente

28. *Rez. Jacobi*, TW 4 pp. 429 ss., espec. pp. 446-451.

29. *WL*, TW 5 pp. 142-156; cp. Marquard, *HS* pp. 103 ss. y Bitsch, *SM* espec. pp. 34-70.

30. Cp. Guariglia, *RK* § 4.

31. *Rph* § 135, TW 7 pp. 252-253.

32. *NR*, TW 2 pp. 505 ss., *Rez. Jacobi*, TW 4 pp. 446 ss.

pasaje resume admirablemente su posición definitiva sobre el divorcio entre teoría del deber y moral:

«Los deberes constituyen un sistema; un deber no está aislado. Una teoría del deber es el desarrollo de las relaciones sustanciales. Podría parecer que también se deberían desarrollar los puntos de vista morales de estos deberes; pero este no es el caso, pues, por un lado, las relaciones a las cuales se remiten, se presentan en la representación de la eticidad, y una *teoría particular del deber aparece a este respecto superflua*. Por lo demás, en el nivel moral aquello que se llama deber no tiene aún ninguna realidad» ³³.

(ii) De nuestro examen de las propiedades definitorias de una ética filosófica en general (§ 2) se desprende con claridad que ésta emerge siempre de una realidad social normada preexistente y que su tarea tradicional consiste en elaborar y proveer a estas normas sociales una fundamentación argumentativa y lógica de su validez. Esta relación entre realidad social y ética filosófica supone, por lo tanto, no solamente una secuencia genética que va de la primera a la segunda, sino también una arquitectura lógica que tiene a la segunda — la ética filosófica — como base y a la primera como consecuencia.

Pues bien, Hegel acepta y reafirma de modo indubitable la secuencia genética: primero existen la familia, las costumbres y el estado, aquello que él denomina la *substancia*, lo *substancial*; luego se engendra a partir de ellos los 'momentos' ideales, el derecho abstracto y la moralidad ³⁴.

A pesar de ello, Hegel rechaza drásticamente toda posibilidad de que la ética filosófica y el derecho constituyan el fundamento de la validez de las normas vigentes. Todo al contrario, ética filosófica y derecho (Sócrates, los estoicos) no son más que el producto de la corrupción y decadencia de la antigua costumbre y, por ello mismo, continúan llevando en sí este carácter de contingencia y arbitrariedad. De un modo categórico se expresa Hegel al respecto ya en el ensayo sobre *Derecho Natural*:

«estas virtudes (...) son el objeto de la moral, y se ve que la relación del derecho natural y de la moral se han de esta manera *invertido*, que, en efecto, a la moral le corresponde solamente el ámbito de lo negativo en sí, al derecho natural [lo que corresponde a la eticidad], en cambio, lo verdaderamente positivo (...), que lo que [el derecho natural] debe construir, es de qué manera la naturaleza ética alcanza su verdadero derecho; si, en cambio, lo negativo así como éste en tanto abstracción de la exterioridad, de la ley moral formal, de la pura voluntad y de la voluntad del individuo, y luego la síntesis de estas abstracciones como

33. *Rph* 1819/20 p. 104.

34. Cp. *NR*, TW 2 pp. 505-6; *Rph* 1818/19 *Notizen*, p. 163 y pp. 183-185; *Rph* 1818/19 *Homeyer* p. 290; «en la existencia la substancia ética es anteriormente preexistente y sólo el desmembramiento de la misma trae consigo los momentos diferentes de la moralidad y el derecho. Ella decae cuando ambos se presentan de modo independientes»; *Rph* 1819/20 p. 121; *Rph* § 32 con *Zusatz*, §§ 144-145 *Zusätze*, TW 7 p. 294; § 151 con *Zs.* y las notas de Hegel, TW 7 p. 301-2.

la coerción, la limitación de la libertad del individuo a través del concepto de la libertad general, etc., expresaran la determinación del derecho natural, éste sería un antidercho natural (*Naturunrecht*), ya que mediante la presuposición de tales negaciones como realidades la naturaleza ética sería inducida a la más grande corrupción y desdicha»³⁵.

Una parte del programa aquí enunciado por Hegel está llevado a cabo, a mi entender, en el capítulo VI, El Espíritu, de la *Fenomenología del espíritu*. La trama del mismo es el desarrollo del espíritu objetivo, alcanzado por primera vez en la costumbre antigua, que se desdobra en la oposición trágica entre los manes de la familia — Antígona — y los dioses olímpicos del estado — Creonte —, se convierte en derecho de la persona abstracta en el imperio romano, se enajena en las cosas, en la industria y el comercio, en la ilustración y la superstición en la época moderna, y concluye por fin en su recuperación ideal en la moralidad, una moralidad a la postre imposible, que fracasa en su intento de recrear una eticidad objetiva. El final de esta trama en la *Fenomenología* está, sin embargo, articulado de modo diferente a toda la obra posterior, pues como quiera que se interprete la extremadamente difícil sección final de dicho capítulo, *La conciencia*, algo es claro: las dos figuras netas que representan los dos extremos de la individualidad, el alma bella y el hombre de acción, son dos conciencias impenetrables una para la otra, cada una de las cuales posee una misma certidumbre del universal ético absoluto, uno porque lo realiza y el otro porque sabe que él es la ley³⁶. De esta confrontación irreductible *no puede* surgir ni una ética ni un derecho objetivamente válidos, sino todo lo contrario, la destrucción de la ética y del derecho como esfera independiente, destrucción que remite para su fundamento a otra esfera fuera de sí misma: el Dios que se manifiesta en medio de ellos, la religión.

Más tarde, cuando la tendencia restaurativa que conduce a Hegel a restablecer la validez de lo tradicional y preexistente se ha incorporado ya a su pensamiento y se compensa con la tendencia revolucionaria de su juventud, la relación entre moralidad y eticidad toma su forma definitiva, de modo tal que la *inversión* en el orden lógico queda totalmente sellada³⁷. Nuevamente en las lecciones de 1819/20 aparece formulada esta inversión en el orden lógico con gran precisión y claridad: «Estos momentos [el derecho y la moralidad] no pueden existir en absoluto de por sí, sino que deben necesariamente tener un fundamento, aun cuando éste aparezca como destruido (...). En la ciencia los momentos abstractos deben ser considerados antes, porque lo verdadero puede ser concebido solamente a partir de ellos. Esto verdadero es en tanto concepto una unidad de diferencias»³⁸.

35. NR, TW 2 pp. 505-6.

36. PhG, TW 3 pp. 464 ss., espec. pp. 483 ss. Mi interpretación de esta críptica sección está basada en lo esencial en las indicaciones que da el propio Hegel en Rph § 140, TW 7 pp. 265 ss., espec. pp. 277 ss.

37. Para el desarrollo genético del pensamiento filosófico-político de Hegel, además de los clásicos, Lukacs, JH espec. pp. 552.; Ritter MP (1956) espec. pp. 209 ss., también Riedel, SHR pp. 42-74, Ilting, Rph I pp. 23 ss. y recientemente GHR, espec. pp. 173 ss.

38. Rph 1819/20 p. 121.

La apariencia lógica que Hegel le da a esta inversión de la secuencia fundamento/fundado en la ética filosófica, de acuerdo con la cual la realidad de la idea del bien en la sociedad y en las costumbres ha sido dialécticamente deducida³⁹ no puede, empero, engañar sobre el resultado de la misma: *lo válido es lo actualmente vigente*; ir más allá de ello es mero subjetivismo o pura superficialidad.

(iii) Como hemos indicado más arriba (§ 1), lo que Kant denomina 'moralidad' no es primariamente una propiedad moral o práctica de una acción, sino el reflejo o la incidencia del hecho práctico en la conciencia natural del hombre. Los sentimientos en nada pueden alterar el contenido ético de una acción, si ésta no es en sí misma ética de acuerdo con el criterio objetivo de la universalización; a la inversa, la posible mezcla con intereses heteronómicos que pueda influir en la realización de una acción correcta pueden afectarme a mí como individuo ético, pero no afectan la corrección intrínseca de la acción misma. Como indicamos al principio, tanto la moralidad como la legalidad o la eticidad tienen en todos los casos una referencia focal al contenido ético objetivo de la acción supuesto como único. Como señala acertadamente Gueroult, toda la crítica de Hegel al fenómeno estricto de la moralidad kantiana, incluyendo en él la conexión de ésta con los postulados de la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, etc., así como las conclusiones que él extrae con relación a los 'disimulos' (*Verstellungen*) en que termina la misma, son posibles solamente mediante un desplazamiento de los conceptos kantianos de su esfera primitiva, que es el de la reflexión teórica sobre el hecho práctico, al hecho práctico mismo como la esencia absoluta de la moralidad⁴⁰. Con ello, sin embargo, se lleva a cabo un doble *falseamiento*: por una parte se transforma un hecho que no es en sí moral, sino que afecta las condiciones subjetivas de la moral, que pueden ser de carácter intelectual — i.e. afectar el conocimiento de la ley moral — o de carácter emotivo — i.e. afectar la disposición individual para cumplir la ley —, en la quintaesencia del fenómeno moral; por la otra, como consecuencia de esta transformación, la moral misma queda privada de todo contenido objetivo y pasa a convertirse en una mera y arbitraria reflexión interior, que no tiene en sí el fundamento de aquello que es en sí éticamente válido.

En la tercera sección, «El bien y la conciencia», de la segunda parte, *La moralidad*, de la *Filosofía del derecho*, es donde se consuma la conversión del punto de vista moral en una pura subjetividad y contingencia: «la conciencia moral es [...] esa profunda soledad interior en la que desaparece toda exterioridad y toda determinación, es el retirarse de todo sin excepción»⁴¹. Este debilitamiento de la moral se articula en los tres siguientes puntos, cada uno de los cuales corresponde a un aspecto tradicional de la ética: (a) la separación entre convicción subjetiva del deber y contenido del mismo; (b) la separación entre conciencia del bien y validez, y (c) la relati-

39. Rph § 32, TW 7 pp. 85-86; cp. § 141, p. 286-87.

40. Cp. Gueroult, CM p. 74.

41. Rph § 136 Zusatz, TW 7 p. 254, FD p. 168.

zación extrema de todo *criterio* intersubjetivo posible para determinar lo éticamente válido.

(a) «El derecho de la voluntad subjetiva es que lo que deba reconocer como válido sea considerado por ella como bueno»⁴². Esta afirmación en apariencia terminante sobre la participación del sujeto en la validez de la norma, es en el fondo ambigua y se convierte en su desarrollo en lo contrario de lo que parecía afirmar. En efecto, la ética en general desde Aristóteles a Kant, ha sido la disciplina encargada de argumentar a partir de lo que a cada uno *le parece bueno* (el bien aparente en Aristóteles, el bienestar (*das Wohl*) en Kant) hasta alcanzar lo bueno *en sí* (*bonum simpliciter, das Gute*). El instrumento intelectual puede ser, como en el caso de Aristóteles, la dialéctica discursiva⁴³ o, como en el caso de Kant, la apelación a una razón práctica trascendental; en ambos, empero, el objetivo de la argumentación ética es el mismo: provocar en el individuo la *convicción* racional de la validez general del bien en sí, *porque* esa convicción es, en última instancia, la fuente principal de esa validez. Pero es justamente esta interpretación posible de las palabras de Hegel la que él mismo desecha: el supuesto derecho a la propia convicción se restringe en el derecho *a estar enterado* de la ley, a conocer lo que es legal y obligatorio, en otras palabras, a establecer como principio jurídico incuestionable del estado de derecho *la publicidad de las normas*. Por cierto, quienes —como los argentinos— han tenido conocimiento de la existencia en el pasado reciente de *decretos secretos*, no pueden menos que dar a este principio toda su importancia. Se trata, empero, de un principio que consagra un derecho meramente pasivo del sujeto: el saber a qué atenerse. Como Hegel mismo lo explica: «Con la publicidad de las leyes y la universalidad de las costumbres el estado quita al derecho de apreciación su lado formal y la contingencia que todavía tiene para el sujeto desde el punto de vista en que ahora nos hallamos»⁴⁴.

Es evidente que la *validez* de las leyes y de las costumbres, es decir, en general de las normas, es *independiente* de la convicción de los individuos sujetos a ella, y que, más aún, esta convicción no agrega ni quita nada a esa validez. Si se dudara de esta interpretación del § 132 de la *Filosofía del derecho*, véanse las propias afirmaciones de Hegel al respecto en las lecciones de 1819/20. Allí se dice expresamente que cuando lo que es legal entra en colisión con la convicción particular, por ejemplo en el caso de determinadas sectas religiosas como los cuáqueros, es «el estado, la acción jurídica objetiva, el que predomina absolutamente, y no es posible preguntar aquí qué va contra mi particularidad (...). Es siempre una tolerancia cuando el estado admite cuáqueros (...). En general no se debe admitir que alguien diga, con respecto a exigencias que el estado le haga, que es contra su conciencia satisfacer a las mismas»⁴⁵.

42. *Rph* § 132, *TW* 7 p. 245, *FD* p. 162.

43. Cp. Guariglia, *PD* pp. 43 ss.

44. *Rph* § 132 *Anm.*, *TW* 7 p. 246, *FD* p. 164.

45. *Rph* 1819/20 p. 107.

Este divorcio entre convicción y validez alcanza su clímax en lo que tradicionalmente constituía el núcleo central de la ética: la teoría de la virtud o de los deberes. En la presentación del deber como una obligación absoluta por parte del sujeto, carente, empero, de toda validez objetiva, la distorsión de la ética en mera moralidad alcanza el nivel de una pura paradoja. En efecto, en el § 133 de la *Filosofía del derecho* Hegel reafirma la posición kantiana de que lo esencial para la voluntad individual es el cumplimiento del deber por el deber mismo. En los párrafos §§ 134 y 135 separa, sin embargo, de modo absoluto esta obligación completa por parte del sujeto, del *contenido* de la obligación, que simplemente no depende de él ni puede ser establecida de acuerdo con su propio criterio: «Al deber mismo (...) sólo le queda la universalidad abstracta. Tiene, por lo tanto, como determinación la *identidad carente de contenido*, lo positivo abstracto, lo que no posee *determinación*»⁴⁶. En consecuencia, el sujeto moral de acuerdo con esta descripción es un ente del cual solamente se puede afirmar la pura obligación, sin que esa obligación pueda ser precisada por el contenido indicativo que establece la obligación de... o el deber de... Ahora bien, como se puede aprender del mismo Kant, su gran avance en el análisis del pensamiento ético consistió en separar los dos componentes de un mandato: la *prescripción* propiamente dicha y la *acción* prescripta. Todo mandato tiene la forma siguiente: 'O p', i.e. 'existe la obligación absoluta de hacer p'. Es justamente esta forma de las prescripciones la que permite el paralelo hecho por Kant entre ellas y los juicios, de modo tal que el imperativo categórico constituye una prescripción *apodíctica* de la acción específica afectada por dicha prescripción⁴⁷. Una obligación que no establezca al mismo tiempo la acción prescripta por esa obligación o el modo de obtenerla a partir de algún criterio que esté al alcance del agente, constituye una obligación de *nada*, es decir, una obligación *nula*. En esto mismo aparece con claridad la confusión de Hegel en el reproche que en la observación del § 135 le dirige a Kant, reproche que se vuelve sobre sí mismo, sin afectar en nada a la filosofía kantiana. Pues Kant jamás afirma que el contenido del deber, esto es: la acción prescripta, deba o pueda ser deducida de la universalización, sino que la acción misma será la aconsejada en cada caso por las reglas de prudencia contenidas en la respectiva máxima, que apuntarán siempre a un determinado fin. La universalización solamente provee un criterio objetivo para determinar si existe o no una obligación de realizar esa acción. Una obligación que no se refiera a un acto específico constituye, para Kant como para todo ser sensato, un absurdo desde el punto de vista ético.

Por cierto, Hegel buscó amortiguar el impacto de ese absurdo al establecer en la tercera parte, la *Eticidad*, §§ 148-150, un *sustituto* de la teoría ética de los deberes mediante la exposición del «desarrollo sistemático del círculo de la necesidad ética», pero como él mismo acentúa una y otra vez, la materia central de este desarrollo son las *relaciones esenciales*, (*die we-*

46. *Rph* § 135, *TW* 7 p. 252, *FD* p. 166.

47. Una exposición detallada del análisis lógico de los imperativos kantianos se hallará en Guariglia, *RK* § 2.

sentlichen Verhältnisse), es decir, con otras palabras, las entidades sociales existentes, tales como costumbres, hábitos, creencias religiosas, etc.⁴⁸. En el fenómeno del *éthos* aparece en forma conjunta la obligación y el contenido específico de esa obligación: «en la identidad simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre* (*Sitte*). El *hábito* de lo ético se convierte en una segunda naturaleza que ocupa el lugar de la primera voluntad natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia»⁴⁹.

Pero justamente este carácter externo, coactivo de la obligación como lo exclusivamente *vigente*, como lo positivo aquí y ahora que tiene fuerza coercitiva social y legal, en la medida en que constituye una imposición *externa*, que no emana de un procedimiento argumentativo dirigido a lograr el reconocimiento y la sujeción voluntaria del individuo agente a la obligación, es lo contrario a la *ética*.

(b) Esta misma conclusión se extrae de la caracterización que Hegel da a la conciencia moral (*das Gewissen*) en la que culmina el extremo de la subjetividad. Como en la *Fenomenología del espíritu*, aquí también la conciencia moral es el último grado en el desarrollo de una forma de solipsismo que culminará en la exasperación romántica del individuo que sólo está atento a los latidos de su propio corazón. Por ser justamente el lado puramente subjetivo, la conciencia moral es por un lado conciencia del bien (§ 137), pero de un bien al que ella como tal no tiene acceso. Hegel le niega expresamente todo criterio y toda posibilidad de juzgar por sí misma si «lo que ella considera bueno es en realidad bueno (...). La conciencia moral está, por lo tanto, sometida al juicio de si es o no *verdadera*, y su apelación exclusiva a sí misma se opone inmediatamente a lo que ella quiere ser: la regla de un modo de actuar racional, universal y válido en y por sí»⁵⁰. Esta negación es, como hemos visto, la contradicción del *supuesto* común a todo el pensamiento ético de Aristóteles a Kant, a saber: que todo individuo tiene la posibilidad de acceder mediante el ejercicio disciplinado de su razón (de su intuición, o de su sentimiento) de aquello que a él le parece bueno a aquello que es en sí lo bueno. Al negarle a la conciencia moral esta capacidad de acceder por sí misma y de acuerdo con sus propias posibilidades a este *conocimiento* del bien en sí, Hegel quita todo sentido a la tarea del filósofo ético. Éste dejará de ser juzgado de acuerdo con su propio cánón para convertirse en una *individualidad histórica*, que insatisfecha por la costumbre vigente busca en el interior de sí la certidumbre meramente subjetiva de lo que es bueno y justo,

48. Cp. *TW* 7, pp. 296-301.

49. *Rph* § 151, *TW* 7 p. 301, *FD* p. 201. Cp. *Rph* 1819/20: «la relación ética es fundamentalmente esta identidad de la voluntad particular y de lo universal. En la medida en que los individuos existen de este modo en la unidad ética, alcanzan ellos en esa medida su verdadero derecho. (...) En la medida en que lo ético es de esta manera *real* en los individuos, en esa medida constituye su *alma*, la manera universal de su realidad. Costumbre y ley aparecen aquí idénticas. La libertad se ha convertido en necesidad, en segunda naturaleza. Es el espíritu que aparece, el que está allí presente» p. 124.

50. *Rph* § 137 *Anm.*, *TW* 7 p. 255, *FD* p. 169.

cuando «lo que rige como tal en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior»⁵¹. De esta manera el filósofo ético — Sócrates — ya no intentará más buscar por la razón el fundamento común de las normas morales sino que será de ahora en más el héroe romántico que, a partir de una certidumbre injustificada, injustificable y meramente subjetiva, intentará *revolucionar* el mundo. Es posible que con esta transformación en profeta el filósofo ético gane en brillo y dramatismo, pero seguramente pierde lo que le es más querido: el elemento mismo en donde desarrollar su trabajo intelectual, la disciplina ética.

La diferencia, en efecto, que es necesario establecer mediante el análisis conceptual de la conciencia entre conciencia moral *verdadera* y conciencia moral *formal* — las cuales no son distinguibles en la conciencia real —, reside justamente en la diferencia del *contenido* de ambas. Pues, mientras que para la conciencia moral formal el contenido es meramente un *Gutseinsollendes*, un bien que debe (aún) ser, pero que la conciencia moral formal no está jamás en condiciones de establecer por sí misma, el contenido de la conciencia moral *real* son los *deberes reales* que le impone una determinada realidad jurídica y social vigente, la validez de los mismos está, por lo tanto, fuera de su alcance por definición: «por consiguiente, el estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir, como *saber subjetivo*, del mismo modo como en la ciencia no tiene validez la *opinión* subjetiva y la afirmación y apelación a la opinión subjetiva»⁵².

(c) No es necesario seguir en detalle a Hegel a través de la descripción de las sutiles formas en las que el relativismo moral de su tiempo cobró cuerpo, tal como él las presenta en el extenso § 140 de la *Filosofía del derecho*. Una comparación con las lecciones muestra claramente que en ellas la transición está articulada de modo diferente. Tanto en el libro como en las lecciones, sin embargo, el acento está puesto en la necesaria relatividad de todo criterio moral que tenga como base la certidumbre subjetiva, la conciencia. En las lecciones de 1819/20, a fin de poner de manifiesto esta imposibilidad, Hegel prefiere apelar a las colisiones entre deberes⁵³; en la *Filosofía del derecho*, en cambio, aquellas formas psicológico-morales, como las del hipócrita, del héroe romántico que mediante la ironía se reafirma como el amo y señor de su capricho, etc., le ofrecen una galería completa de tipos culturales que demuestran la actualidad social de un extremo individualismo que no acepta más imposición sobre su conducta que la del propio arbitrio⁵⁴. Esta exasperada relatividad que no admitía el menor atisbo de validez objetiva ni en las costumbres ni en las actitudes individuales, había sido presentada de modo admirable en la famosa novela de Diderot, *Le neveu de Rameau*, cuya primera publicación fue hecha en una traducción al alemán de Goethe en 1805. Lo decisivo, empero, no es el hecho de que en mayor o

51. *Rph* § 138, *TW* 7 p. 259, *FD* p. 170; cp. Pöggeler, *LWI* pp. 17-37.

52. *Rph* § 137, *TW* 7 p. 255, *FD* p. 169.

53. *Rph* 1819/20 pp. 118-19.

54. *Rph*, *TW* 7 pp. 265 ss.

menor medida existan en una determinada sociedad grupos e individuos que tanto en sus actos como en sus creencias hagan ostentación de un extremo relativismo ético. Un Alcibiades, un Clodius, un Calígula, han sido los representantes típicos de esta carencia absoluta de sentido moral en sociedades mucho más tradicionales que las nuestras. La existencia de tales individualidades que intencionadamente ofenden toda norma moral no constituye, sin embargo, prueba alguna ni contra la validez de las normas ni contra la posibilidad de fundamentarlas intersubjetivamente. Dicho de otro modo, solamente quien está preparado para admitir *a priori* la imposibilidad de fundamentar intersubjetivamente la validez general de toda norma, puede aducir como prueba la existencia fáctica de una extrema incompatibilidad de opiniones morales entre los individuos. Para trazar un paralelo, solamente si yo estoy dispuesto a admitir como relativa y convencional la denominación e identificación de los colores, puedo aducir como prueba el hecho de que los daltónicos los confundan. Tal es, sin embargo, la estrategia de Hegel, porque de esta absoluta imposibilidad de generar una normatividad universalmente válida a partir de los propios individuos deducirá que la universalidad es algo ajeno a ellos, que tiene una existencia propia y real como tal universal en las leyes y costumbres *efectivamente* vigentes. En el desarrollo de la filosofía del espíritu, la cancelación de la moralidad era el paso previo a la afirmación de su existencia en una esfera distinta y superior, la de las instituciones sociales y jurídicas: familia, sociedad civil y estado, en las que el espíritu objetivo vive en y de por sí, indiferente a las actitudes y creencias de los individuos. Desde el punto de vista del pensamiento ético en sentido estricto, en cambio, esta supuesta superación de la moralidad en una esfera superior era, en realidad, la cancelación de toda ética posible y su transformación en una disciplina *no práctica sino teórica* distinta: en ciencia de la sociedad y del estado, y a través de ella, en última instancia, en filosofía — metafísica — de la historia.

§ 4. Es posible ahora resumir los rasgos más característicos de la distorsión infligida por Hegel a la ética, cuyo resultado es su anonadamiento. Los formularemos en las diez afirmaciones que siguen a modo de conclusión.

(i) Con relación a su denominación, la ética pierde su nombre tradicional — ética o moral — cuya permanencia habría supuesto la continuidad de una misma temática, y se desdobla en dos partes independizadas entre sí: moralidad y eticidad. Punto de partida y resultado a un tiempo de este desdoblamiento es la pérdida irreparable de toda *referencia focal* a un núcleo semántico central y único que constituye el significado fijo de la noción de ética.

(ii) Las dos esferas lógicas que Kant había mantenido estrictamente separadas, la del 'deber ser' que remite a la *obligación* entre personas, y la del 'ser' que remite a las relaciones de *existencia* entre las cosas, son nuevamente reunidas por Hegel por medio de una interpretación lógica peculiar. Según Hegel, 'debe' (*soll*) no expresa una conexión deóntica absolutamente distinta de la conexión fáctica expresada por 'es', sino solamente una *modalidad* diferente. El 'deber ser' (*sollen*) expresa la mera *posibilidad conceptual* en la

consciencia del sujeto, el 'en sí' o potencia de lo universal pero 'abstracto', que se opone a lo real en y de por sí, a lo que tiene actualidad y existencia: la idea corporizada en hábitos, estructuras sociales e instituciones.

(iii) Esta discutible y, a mi entender, errada interpretación lógica del significado de 'deber ser' *diluye* toda noción de *obligación* por parte de un sujeto en el sentido de prescripción autónoma libremente asumida. La noción hegeliana de deber ser es, como señalamos, completamente paradójica y, en última instancia, *nula*: una obligación general por parte del sujeto, cuyo contenido — la acción específica que *debe* realizar — escapa a su control.

(iv) Desde el punto de vista de la ética tradicional, esto equivale al hecho de que su núcleo central, la teoría de la virtud o de los deberes, se convierte en una cáscara vacía: la moralidad, el aspecto subjetivo y 'formal', privado de todo contenido específico. En efecto, los deberes sustanciales están más allá de la reflexión moral y vienen dados por las costumbres y normas históricamente vigentes: lo válido es lo positivamente en vigor (*gültig*).

(v) La relación de fundamentación práctico-reflexiva que la ética desde su origen había establecido con las prácticas normadas de la vida social, es consciente y drásticamente invertida. Ninguna reflexión ni argumentación lógica puede evadir la esfera abstracta del deber ser, por coherente que sea, de modo que el fundamento de las normas éticas y jurídicas no puede provenir nunca de criterios intersubjetivos elaborados por los mismos sujetos. Con ello Hegel rompe expresamente con una tradición ética que va de Aristóteles a Kant, de acuerdo con la cual todo individuo apoyado en su sola razón tiene la posibilidad de remontarse de lo que a él le parece bueno a lo bueno en sí, lo universal, el bien común.

(vi) La esfera de lo individual (el 'deber ser', la obligación subjetiva, 'formal') y la esfera de lo universal (el concepto, la idea realizada, los deberes sociales y políticos, el bien en sí, etc.) quedan irremediabilmente separadas. Entre una y otra existe una cesura imposible de salvar. La esfera de la moralidad, restringida arbitrariamente al principio de la subjetividad y de la contingencia, está desde el comienzo signada por un *completo relativismo*, una pérdida merecida y necesaria, de la que el individuo por sí mismo no se puede redimir.

(vii) Dada la imposibilidad de principio evidenciada por los sujetos — reducidos a mera particularidad, unilateralidad y contingencia — para restablecer una universalidad común, y dada la imposibilidad también de principio de vivir sin una universalidad que se les imponga a todos como tal, esta universalidad les *debe ser dada, revelada*. La transición de la esfera de la moralidad se hace, en la *Fenomenología del espíritu*, a una esfera superior, la de la religión, que es desde el comienzo la de la universalidad del espíritu. Como la Idea platónica, el espíritu absoluto es lo universal y verdadero encerrado en sí mismo, que sólo se manifiesta en lo individual pero jamás se comparte ni se mezcla. La cancelación de la ética — «el espíritu seguro de sí mismo» — coincide en la *Fenomenología* con la transición a la esfera de la religión, del espíritu absoluto. De este modo la disciplina práctica por antonomasia se transmuta en mera contemplación de un actuar que no le perte-

nece, que le es *ajeno* en el sentido estricto del término. Pero dado que la consciencia de sí del espíritu está presente, aunque en forma negativa, no lograda aún, en las figuras anteriores, fundamentalmente en la de la moralidad, la forma de consciencia que corresponde a ésta, la ética en su forma kantiana, es según Hegel solamente filosofía de la religión que no se ha descubierto aún a sí misma⁵⁵. Como tal, la ética estaba desde el comienzo destinada a perecer.

(viii) El hecho de que en la *Filosofía del derecho* la transición de la moralidad se haga hacia la eticidad — familia, sociedad civil y estado —, no mejora las cosas para la ética. En efecto, el estado en que culmina la eticidad, es lo universal y verdadero en sí, el espíritu objetivo que se revela como lo general, en una palabra: *lo divino*⁵⁶.

(ix) Este resultado está presente desde el comienzo: constituye la inevitable conclusión de la identificación de 'normatividad' y 'facticidad', de 'deber ser' y 'realidad'. A partir de esta unificación, todo aquello que es contrario al bien debe integrarse en el factum mismo como el momento de la enajenación de la idea del bien y debe ser superado en otro factum. De este modo llegamos a la idea de la totalidad, que es el único bien en sí realizado: el espíritu que es el estado, lo universal. El bien, por lo tanto, *es y no es*: es como realidad de *ese* espíritu en esa sociedad y no es como bien *para mí*, como bien de todos. Porque, si el bien tiene finalmente realidad en el estado moderno como la *idea del espíritu realizada*, esto significa que este estado es la culminación de un proceso, similar al que desde otro ángulo contempla la *Fenomenología*, proceso en el cual lo enajenado se ha ido desenajenando hasta alcanzar su forma definitiva, la que conviene a su intrínseca esencia. Esto equivale, empero, a afirmar que en el estado posterior a la Revolución francesa, el derecho positivo había llegado a ser *todo* el derecho, sin dejar resto iusfilosófico fuera de él, de la misma manera que la realidad social correspondiente había alcanzado a ser *toda la eticidad*: «lo que es racional, deviene real, y lo real deviene racional»⁵⁷.

(x) «Hegel reconoce un deber ser finito solamente en las normas jurídicas y éticas existentes, pero también aquí, justamente aquí es más *lo finito*, a saber: el marco en cruz de la actualidad con la rosa de la razón en el medio, que el deber ser lo que él reconoce»⁵⁸. En ello reside para Bloch ese «asombroso freno del proceso (histórico)» que la eliminación del deber ser en la realidad social y jurídica definitivamente alcanzada produce en el sistema hegeliano. Como señala Bitsch acertadamente, la categoría hegeliana es la unidad de deber ser y ser, a partir de la cual se puede captar la realidad. Pe-

55. PhG, TW 3 pp. 495-502.

56. Rph 1819/20 p. 211: «en realidad se puede decir que los reyes están puestos por Dios y también la autoridad, pues es el espíritu objetivo el que constituye lo activo y actuante en el estado. *Este espíritu es lo divino*. Puesto que el estado es en sí algo racional, él es algo divino». Cp. Rph § 258 con Zusatz, TW 7, pp. 399-404.

57. Esta es la versión del famoso dictum del Prólogo a la FD que ofrece Rph 1819/20 p. 51.

58. Bloch, SO p. 449.

ro esta unión supone que ella está lograda, que el proceso de su realización es *ya pasado*, de modo que queda eliminada de ella toda *posibilidad* futura, todo *deber ser moral*, como impensable⁵⁹.

Es así que la filosofía práctica en general y la ética en particular, a través de su inmersión en 'ciencia del estado', es decir, en ciencia de la realidad social y jurídica positiva, se transfiguran en filosofía de la historia, pues es la historia universal el único teatro apropiado para que el espíritu del mundo se manifieste⁶⁰. Con ello, empero, se desgajan del pensamiento ético los últimos retoños iusfilosóficos que todavía le quedan, pues todo lo que el filósofo de la historia puede aportar es comprensión teórico-especulativa de lo pasado pero no una proyección racional hacia el futuro. Es esta negación intrínseca de todo 'sueño hacia adelante' que Bloch con justicia condena.

Lo que este trabajo ha pretendido demostrar es que este resultado es la consecuencia insoslayable de la reidentificación de deber ser y ser en el plano lógico, por una parte, y de la inevitable vacuidad a la que tal procedimiento condenaba a toda ética posible, por la otra. La campaña de Hegel contra el 'abstracto' deber ser, sin embargo, no puede ser simplemente ignorada. Después de Hegel, toda ética que pretenda ser considerada seriamente, está constreñida a encontrar su camino en la maraña de lo existente. La confusión, empero, de normatividad y facticidad; la negación de toda reflexión ética como mero subjetivismo; la admisión del relativismo moral como resultado inevitable del individualismo moderno y, por último, la consagración moral del estado positivo como *ultima ratio*, constituyen la vía más segura de perderse sin salida posible en medio de esa maraña.

Centro de Investigaciones Filosóficas, CONICET,
y Universidad de La Plata

59. Bitsch, SM pp. 242 ss.

60. Rph §§ 340-41, TW 7 pp. 503 ss.

REFERENCIAS

Obras de Hume

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 21978 = THN.

Obras de Kant

I. Kant, *Werke*, editadas por W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 6 tomos, 1966. = *Werke*

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*, t. IV pp. 107-303.

MS = *Metaphysik der Sitten*, t. IV pp. 303-634.

Obras de Hegel

G. W. F. Hegel, *Werke*, editadas por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Theorie Werkausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 20 tomos, 1970. = TW.

NR = «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», 1802/3, t. 2 pp. 434-530.

Rez. Jacobi = «Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke Dritter Band (Leipzig 1816)», 1817, t. 4 pp. 429-461.

PhG = *Phänomenologie des Geistes*, t. 3.

WL = *Wissenschaft der Logik*, t. 5 y 6.

Rph = *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, t. 7.

Rph 1818/19 Notizen = *Hegels Vorlesungsnotizen 1818/1819*, editadas por Karl-Heinz Ilting, en: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 6 tomos; Fromman-Holzboog, 1973, t. I pp. 127-182. (citado en adelante Ilting, *Rph I*).

Rph 1818/19 Homeyers, = *Vorlesung 1818/19 nach der Nachschrift Carl Gustav Homeyers*, en: Ilting, o.c. pp. 217-342.

Rph 1819/20 = *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, editadas por Dieter Henrich, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

FD = *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

Bibliografía secundaria

B. Bitsch, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel*, Bonn 1977 = SM.

E. Bloch, *Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt M. 21962 = S0.

Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt M. 1977 = NW.

O. N. Guariglia, «La renovación kantiana del derecho natural y la crítica de Hegel: una crítica a la crítica», *Diálogos* (abril 1985) = RK
«Paidéia y dialéctica en la ética de Aristóteles», *Diánoia* 28 (1982) 23-49.
= PD.

M. Gueroult, «Les 'déplacements' (Verstellungen) de la conscience morale kantienne selon Hegel», en: *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris 1971, pp. 47-80 = CM.

R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, (1857), Darmstadt 21962 = HZ.

K. H. Ilting, «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant» en: M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972, t. I, pp. 113-130 = RpPh.

«Einleitung: Die Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», en: *Rph I* pp. 25-126.

«Zur Genese der Hegelschen Rechtsphilosophie», *Philosophische Rundschau* 30 (1983) 161-209 = GHR.

T. M. Knox, «Hegel's attitude to Kant's ethics», *Kant-Studien* 49 (1957-58) 70-81.

G. Lukacs, *Der junge Hegel*, (1948) Neuwied-Berlin 31967 = JH.

B. Lypp, «Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik», en: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, ed. R. P. Horstmann, Frankfurt M. 1978, pp. 295-314.

H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, (1932), Frankfurt M. 21968 = HO.

Reason and Revolution, (1941), London 61973 = RR.

O. Marquard, «Hegel und das Sollen», *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964) 103-119 = HS.

A. Peperzak, «Zur Hegelschen Ethik», en: D. Henrich y R. P. Horstmann, ed., *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart 1982, pp. 103-131.

O. Pöggeler, «Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum», en: Henrich y Horstmann, ed., *H. Phil. d. Rechts*, ed. cit. pp. 17-37, = LWI.

M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt M. 1969 = SHT.
ed. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt M. 1975, 2 tomos.

J. Ritter, «Hegel und die französische Revolution» (1956), en: *Metaphysik und Politik* Frankfurt M. 1969, pp. 183-255 = MP (1956).

«Moralität und Sittlichkeit: zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik» (1966), en: *Metaphysik und Politik*, pp. 281-309 = MP (1966).

J. Robinson, *Duty and Hypocrisy in Hegel's Phenomenology of Mind: An Essay in the Real and the Ideal*, Toronto and Buffalo 1977, = DH.

K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, (1844) Darmstadt 21969 = HL.

ABSTRACT

In § 1 of this paper the relationship between Hegel's terms, 'morality' and 'ethical life', and the traditional ethics terminology is shown. In § 2 I try to establish an independent criterion, in order to determine the central meaning of what is traditionally known as 'ethics'. In § 3 I prove, (i) that Hegel dissociates the core of classical ethics, namely the theory of virtue, from morals; (ii) that he reverses the relationship between philosophical ethics and habits; and lastly, (iii) that he deprives morals of all its objective properties and restricts it merely to a subjective morality prone to relativism. In § 4 I conclude that the overcoming of subjective morality in an upper sphere, ethical life, is really the cancelation of any possible ethics and its substitution by the philosophy of history.

DIALOGOS
REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Director: Roberto Torretti

Año XIX	Número 44	Noviembre, 1984
---------	-----------	-----------------

SUMARIO

- George J. Stack. *Structuralism as Scientism*.
Ricardo J. Gómez. *Vigencia del Logicismo*.
Esteban Tollinchi. *La formación del concepto moderno de poesía*.
José R. Silva de Choudens. *Reflexiones sobre el análisis de J.L. Austin del "Argumento de la ilusión" en A.J. Ayer*.
Richard Klonoski. *Setting and Characterization in Plato's Enthyphro*.
Dennis Rohatyn. *Is the fact/value dichotomy self-refuting?*
Philip E. Blosser. *Tragic myth and the malady of Nietzsche's Europe*.
Aaron Ben-Zeev. *Two Concepts of the Given*.
John W. Murphy. *Technology, Humanism and Death by Injection: Strange Bedfellows?*

TEXTOS

RESEÑAS

DIALOGOS publica artículos filosóficos en castellano y en inglés. Suscripción anual (dos números): \$10.00 para instituciones y \$7.00 para particulares. Toda correspondencia debe enviarse a *Diálogos*, Apartado Postal 21572, Estación Universidad, Río Piedras, Puerto Rico 00931.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. X, N° 3 (noviembre 1984)

ACERCA DEL PROGRAMA DE LA FENOMENOLOGÍA

Mario A. Presas *

«Yo intento guiar, no adoctrinar, sino tan sólo mostrar, describir lo que veo. No pretendo otra cosa que poder hablar (...) como alguien que vivió en su entera seriedad el destino de una existencia filosófica»

Husserl, *Krisis*

Al criticar las desviaciones filosóficas de su época, que consistían en definitiva en una «naturalización de la conciencia», Husserl reivindica el *principio de la intuición filosófica*, es decir, la *captación fenomenológica de la esencia*, como el nervio central de la filosofía entendida como ciencia estricta. Con ello, prosigue, se abre un campo infinito de trabajo a esta filosofía nueva y definitiva, que en virtud de tal principio puede prescindir de los métodos indirectos de simbolización y matematización, así como del aparato de pruebas y conclusiones, etc.¹ Sin embargo, aquel principio de la intuición —tomado fuera del contexto y del detalle trabajoso del método fenomenológico— no pocas veces sirvió de pretexto para admitir en la filosofía una suerte de facultad mística intuitiva que desvirtúa por completo la idea de Husserl y convierte a la filosofía en una especie de poesía o en una revelación in-verificable. Teniendo en cuenta esta circunstancia, pues, me propongo exponer algunos puntos —casi «exteriores», podría decirse— del programa de la fenomenología, recordando (1) la tajante separación que establece Husserl entre la verdadera ciencia, producto de la claridad racional, y los oscuros presentimientos de la sagacidad, propios a lo sumo de una *Weltanschauung*. Esta distinción me lleva a fijar algún aspecto de la discrepancia entre Husserl y Heidegger. Luego, (2) examino los motivos que, según Husserl, conducen al filosofar y que, «innatos» ya en la primera instauración griega de la filosofía, se despliegan teleológicamente en Descartes, Hume y Kant, hasta encontrar su natural cumplimiento en la fenomenología. Por último, (3) trato de mostrar que la fenomenología, al introducir la noción del análisis genético —desarrollando ideas implícitas en el pensamiento inicial de Husserl— involucra en su examen el problema del tiempo y el del modo de ser de la subjetividad, mostrando así que son infundadas las críticas de Heidegger. Pero queda en pie la discrepancia fundamental, pues la *reducción* —no admitida por Heidegger— sigue siendo la piedra angular de

* Este trabajo se publicará en el libro de homenaje al profesor Carlos Cossio, que editarán G. Carrió, J. Cueto Rúa, C. Fernández Sessarego, A. Hernández Gil, F. J. Linares, L. Vilanova y J. C. Manzanares.

1. Cfr. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos* I (1910), p. 341.

la filosofía de Husserl e, inclusive, el «remedio» para la crisis de la humanidad europea.

— 1 —

En su breve ensayo programático *Philosophie als strenge Wissenschaft*, de 1910, considerado por algunos intérpretes como la roca sólida sobre la que reposa todo el pensamiento de Husserl², distingue Husserl la «sabiduría» que se manifiesta en una «cosmovisión» que, como tal, es particular, de la verdadera filosofía cuya *idea* no puede ser sino la de una ciencia de fundamentación absoluta. Tan sólo cuando se llegue a comprender adecuadamente esta radical diferencia — agrega — se reconocerá como imperfección lo que tantas veces se ha admirado e imitado en la (falsa) filosofía, a saber: esa profundidad rebuscada, esa sagacidad que se expresa en la palabra *Tiefsinn* — ¡tan cara a los alemanes, por otra parte! —; pues justamente esa profundidad o sagacidad es más bien «síntoma del caos que la auténtica ciencia quiere transformar en un cosmos, en un orden completamente claro y resuelto. La ciencia verdadera, hasta donde llega su efectiva tarea, no conoce el *Tiefsinn*»; más aún, ella tiene por misión «acuñar en formas racionales inequívocas las vagas conjeturas de la 'sagacidad'»³.

Me parece conveniente recordar esta distinción de Husserl, sobre todo en nuestra circunstancia académica, pues no pocas veces su doctrina se ve oscurecida por la lectura superficial y de segunda mano de «profundos» y «sagaces» escritos heideggerianos. Sin embargo, este oscurecimiento no es privilegio de nuestro medio; ya el mismo Husserl dio la voz de alarma acerca de ello, a fines de la década del veinte, cuando decidió volver a leer con detención las obras de Heidegger para llegar a tener una idea clara y desapasionada del pensamiento de su discípulo dilecto, a quien recomendaba como su inevitable sucesor en la cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo. El resultado de esta serena relectura fue catastrófico. A pesar de que Heidegger confiese que su pensamiento se basa en la fenomenología y dedique *Sein und Zeit* a su maestro, Husserl escribe a Pfänder el 6 de enero de 1931: «Llegué a la desconsoladora conclusión de que yo, desde el punto de vista filosófico, nada tengo que hacer con esa 'sagacidad' (*Tiefsinn*) heideggeriana, con esa genial carencia de científicidad (*geniale Unwissenschaftlichkeit*)»⁴. Así, pues, aún reconociendo las geniales aptitudes de

2. Walter Biemel, «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl», en *Husserl. Cuadernos de Royaumont*, Bs. As., Paidós, 1968. Trad. de G. Maci, p. 53. Allí también se alude a la incompatibilidad entre la claridad racional y la «profundidad» un tanto rebuscada que estará presente en algunos de los sentidos de la palabra *Tiefsinn* que precisamente nos servirá para distinguir el estilo husserliano del estilo heideggeriano de pensar.

3. *Phil. als str. Wissenschaft*, ed. cit., p. 339. Ya en *Logische Untersuchungen* (I, 226) oponía Husserl el espíritu de rigor científico, la sencillez, sobriedad y claridad de Bolzano — el contemporáneo de Hegel, aclara — a la «*tiefsinnige Vieldeutlichkeit*» de algunos sistemas idealistas. Hay, pues, una división irreconciliable entre la claridad y precisión racionales, y la ambigüedad «profunda».

4. Cit. por Iso Kern en la *Introducción a Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929/1935. Den Haag, Nijhoff (Husserliana XV), 1973, p. XXII. Cfr. Mario A. Presas, «Heidegger y la fenomenología», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, III/1, 1977.

Heidegger — como lo hará más tarde frente a Jan Patocka, pero esta vez sin emplear la palabra «genial» peyorativamente —, Husserl estima que ello no basta, pues precisamente el talento no es garantía de científicidad sino más bien «una obligación», un compromiso⁵.

Esta discrepancia sobrepasa con mucho el carácter anecdótico de un desacuerdo entre maestro obstinado y discípulo discol; por el contrario afecta profundamente a Husserl porque comprueba la falta de receptividad de su filosofía y el empecinamiento con que Heidegger y sus seguidores «recaen» — según Husserl — en la «actitud natural» y desatienden el paso imprescindible para ingresar en el ámbito filosófico: la *reducción trascendental*. Para ese entonces Husserl había superado ya los setenta años, y tan sólo había publicado, aparte del breve trabajo que citamos al comienzo, *Investigaciones lógicas* (1900) y el primer volumen de *Ideas* (1913). Era hora, pues, de que este solitario e incomprensido filósofo saliera al encuentro de las deformaciones de su pensamiento y emprendiera una cruzada contra el irracionalismo que no sólo se manifestaba en las corrientes de moda de la filosofía, sino también en la amenazante situación política de varios países europeos. Ubicado en esta desolada situación, se comprende mejor el gran esfuerzo de Husserl por escribir, hacia fines de esa década del veinte, su libro definitivo — como puede verse en muchas cartas de Husserl de esa época⁶ —, y la no oculta agresividad de algunas páginas del «*Epílogo*», escrito también por ese entonces con el objeto de presentar a los lectores de habla inglesa la traducción a esa lengua de *Ideen I*.

El primer punto está vinculado con las lecciones que dictó en la Sorbona, a principios de 1929, cuyo texto reelaborado se publicó primero en francés, en traducción de G. Pfeiffer y E. Levinas supervisada por A. Koyré, en 1931, con el título *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*. Husserl intentará una y otra vez llevar a feliz término la redacción ampliada, en alemán, de aquellas lecciones, con el propósito de brindarlas como antídoto, podríamos decir, contra el psicologismo y el antropologismo en que, según él, incurrieran Heidegger y Scheler. Pero, como ya era habitual en el escrupuloso publicista que fue Husserl, no logró cumplir ese proyecto, si bien redactó el texto que no se publicaría hasta 1950, póstumamente, como tomo inaugural de sus obras completas (*Husserliana*), al cuidado de S. Strasser, con el título *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, y

5. Jan Patocka, «Erinnerungen an Husserl», en Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen-Die Welt der Philosophie*. Den Haag, Nijhoff, 1976, p. X.

6. Cfr. Mario A. Presas, «En torno a las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, IV/3, 1978. En su carta a Ingarden, del 19 de marzo de 1930, al informarle acerca de su arduo trabajo de reelaboración (en alemán) de las *Meditaciones*, dice Husserl, entre otras cosas: «Pues ésta será la obra principal de mi vida, el compendio de la filosofía que ha crecido en mí (que me ha sido dada en suerte, podríamos traducir la plástica expresión «*der mir zugewachsenen Philosophie*»), una obra fundamental del método y de la problemática filosófica. Para mí, por lo menos, conclusión y última claridad (...) con la cual ya puedo morir tranquilo. (Pero más importante es el hecho de que me siento llamado a intervenir decisivamente, con ella, en la situación crítica de la actual filosofía alemana)». E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*. Den Haag, Nijhoff, 1968, p. 59.

dio a la imprenta, además, una de sus obras más importantes *Formale und transzendente Logik*, «escrita en pocos meses y de un tirón», según escribe a Ingarden el 2 de diciembre de 1929 — en la misma carta en que, pocos renglones más abajo, y como para confirmar lo que venimos sosteniendo, insiste en que, luego del «estudio a fondo de Heidegger», llegó al resultado de que no puede incluirlo, desde el punto de vista metodológico, en la fenomenología y que, por lo demás, en lo esencial, debe rechazarlo en lo que al contenido respecta⁷.

Hacia la misma época, decíamos, escribe Husserl el mencionado «Epílogo» y dicta en Berlín, Halle y Frankfurt algunas conferencias sobre «Fenomenología y antropología», destinados sobre todo a rebatir las ideas de sus «antípodas», — Scheler y Heidegger — como los llama en una carta a Ingarden del 19 de abril de 1931. En el «Epílogo» insiste en que la «filosofía de la vida», la «filosofía de la existencia» y la seudofilosofía del neopositivismo obstaculizan la aproximación a la *idea* de la verdadera filosofía como ciencia de fundamentación absoluta y afirma, además, que se ha falseado el sentido de su fenomenología, interpretándola como un intelectualismo abstracto, incapaz de captar la subjetividad concreta o de aprehender la problemática de la «existencia», etc. Pero todos esos ataques, prosigue, se basan en equívocos; sobre todo en el radical equívoco de no entender la esencial novedad de la reducción fenomenológica, por lo cual no se logra ascender desde el hombre — la subjetividad mundanal — a la subjetividad trascendental. En tal sentido, tanto Scheler como Heidegger ni siquiera alcanzan a entrar en la dimensión estrictamente filosófica, configurando más bien, como decíamos, «una recaída en el antropologismo o bien en el psicologismo trascendental»⁸.

Algunos años más tarde vuelve Husserl — que no era precisamente muy afecto a tales confesiones — a manifestar su profundo disgusto por esa incompreensión de su pensamiento, en un texto que vale la pena citar y parafrasear *in extenso* y que había sido concebido como «Prólogo» a una proyectada continuación de los artículos sobre la «Crisis». Dice allí: Tendría que justificar cierto «ofuscamiento» de esta exposición serena y objetiva que intenta mostrar el paso hacia la filosofía trascendental fenomenológica; pero ese ofuscamiento proviene de muchos prejuicios que debe combatir. «Menciono ahora mismo el peor de esos prejuicios; concierne de antemano a la fenomenología trascendental, como si ésta fuera una filosofía ya existente; se cree entonces saber ya por anticipado de qué se trata, qué ha de llegar a ser allí como filosofía apodicticamente fundada. En el mejor de los casos (quien así juzga) ha leído mis escritos, pero, lo que es más frecuente aún, se

7. Cfr. *Briefe an R. Ingarden*, ed. cit., p. 56.

8. *Nachwort*, incluido ahora en *Ideen...* Drittes Buch. Den Haag, Nijhoff (Husserliana V), 1971, p. 140. Este *Epílogo* ha sido publicado en la trad. esp. de *Ideas I* (trad. de J. Gaos), México/Bs. As., FCE, 1949, pp. 372-395. La conferencia pronunciada en Berlín el 10 de junio de 1931 fue reproducida en *Cuadernos de Filosofía* — Univ. de Buenos Aires, 1950, fascículo IV — en trad. de R. J. Vernengo, con el título «Para la historia de la escisión de fenomenología y antropología».

ha buscado consejo en mis discípulos, ya que se piensa que éstos, por haber sido instruidos por mí, pueden dar una noticia confiable (de mi obra). De esta suerte, (el lector) se orienta de acuerdo con las interpretaciones y críticas de Scheler y de Heidegger, entre otros, ahorrándose así el por cierto difícil estudio de mis propios escritos». Y cuando elevo mis protestas contra este estado de cosas — prosigue Husserl — responden que «el viejo» se obstina en seguir los caminos ya trillados de sus primeras ideas, insensible a las objeciones de sus críticos, especialmente si éstos son sus discípulos más cercanos, e inclusive sospechan de mi salud mental, aludiendo a la «arterioesclerosis espiritual» de Husserl⁹.

— 2 —

En este clima espiritual Husserl había considerado propicia, como vimos, una cuidadosa relectura, una actualización de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes. Esta elección no es, pues, casual; tampoco ha de interpretarse como mero gesto de cortesía ante el público francés que asistiría a la lectura del primer fruto de aquella actualización. Antes bien, Husserl considera que la crisis de la época cartesiana se asemeja mucho a nuestra situación, y por tal motivo estima aconsejable revivir el espíritu de aquellas primigenias *meditationes* procediendo ante todo a «poner entre paréntesis» las creencias que sostienen nuestro natural vivir, provengan éstas de la experiencia cotidiana, de las ciencias, de la religión. «En primer lugar, todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo 'una vez en la vida' (como decía Descartes) e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas»: se trata, por tanto, de decidirse al comienzo radical «en la absoluta pobreza de conocimiento»¹⁰.

Ahora bien, esta idea de la filosofía como comienzo radical en la total ignorancia, no es «invención» cartesiana, aunque sí quizás es cartesiana su profundización y su carácter reflexivo. Husserl, consciente de la situación crítica moderna, también vuelve la mirada hacia la historia de la humanidad para buscar allí la aclaración del sentido original que da precisamente unidad a esa historia; busca ante todo el momento de la primera instauración del filosofar en el que reside como *telos* el despliegue que asoma aún en Descartes¹¹. El pensador aparentemente a-histórico que fue Husserl hasta ese momento, impelido por las circunstancias, pero también llevado por la dinámica interna de su propio pensamiento, se vuelve hacia la historia; reflexiona sobre la historia. Y esto no sólo en las mencionadas conferencias de 1935, sino también antes, y de modo más sistemático, en las lecciones que

9. Husserl, «Vorwort zur Fortsetzung der 'Krisis'», publicado como Beilage XIII de E. H., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag, Nijhoff (Husserliana VI), 1962, p. 439 s.

10. Cfr. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Introd., trad. y notas de Mario A. Presas), Madrid, Ed. Paulinas, 1979, p. 44.

11. Cfr. *Krisis*, ed. cit., p. 12.

dictó en 1923/24, publicadas luego con el título de *Filosofía primera*, cuya primera parte es justamente una «Historia crítica de las ideas»¹².

Por cierto, es obvio que esta «historia» no será una narración de acaecimientos, pues «meras ciencias de hecho —dice Husserl— sólo hacen hombres de hecho»¹³ librados al azar de su contingente facticidad, mientras que lo aquí buscado es lo que da sentido y coherencia a los hechos. Husserl maneja pues un concepto peculiar de «historia», entroncado con su posterior noción de fenomenología genética, que consiste en mostrar cómo ciertos fenómenos son «formaciones subsecuentes a otras formaciones que esencialmente las preceden»¹⁴. De lo que se trata, por ende, es de mostrar la primigenia instauración de un sentido que, luego, transmitido y estratificado, opera en nuestra actualidad como algo de suyo comprensible, siendo precisamente ese juego recíproco de instauración y transmisión lo que constituye la historia¹⁵.

El cuadro resultante de tal apreciación «histórica» será forzosamente «simplificado e idealizante» —admite el propio Husserl¹⁶. Pero de todos modos ofrece un hilo conductor para ver cómo ya desde sus comienzos en Grecia la filosofía prefigura una forma final, en una suerte de «tendencialidad» propia, actuante por encima de los más diversos individuos, escuelas y épocas¹⁷.

Como es obvio, Husserl habla exclusivamente de la filosofía a partir de Grecia; no la confunde con otras manifestaciones culturales: la filosofía tiene un preciso origen en el tiempo y en el espacio en los siglos VII y VI a.C., cuando, «a partir de unos pocos tipos extraños que habitaban en Grecia»...¹⁸ se produce pronto una singular transformación de la existencia humana y de su entera vida cultural, primero dentro de los límites de la propia comunidad, extendiéndose luego a las naciones vecinas más cercanas. Esta nueva postura ante la vida —que no otra cosa es la filosofía—, esta nueva humanidad que surge en Grecia, se resumirá para Husserl en el concepto de *Europa*, en cuanto éste, más allá de toda connotación política, social, geográfica, etc., significa la *idea* de una humanidad «que, desde entonces, simplemente quiere vivir y puede vivir en la libre configuración de su existencia, de su vida histórica, a partir de *ideas* de la razón, a partir de tareas infinitas»¹⁹.

12. E. Husserl, *Erste Philosophie*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Den Haag, Nijhoff (Husserliana VII), 1956.

13. Cfr. *Krisis*, ed. cit., p. 4.

14. *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 135.

15. Cfr. *Krisis*, p. 380: «Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung».

16. *Krisis*, ed. cit., p. 58.

17. Cfr. *Krisis*, ed. cit., p. 74.

18. *Krisis*, ed. cit., p. 336: «wie von ein paar griechischen Sonderlingen aus eine Umwandlung des menschlichen Daseins und seines gesamten Kulturlebens in Gang gebracht werden konnte...»

19. *Krisis*, ed. cit., p. 319.

Esta visión «simplificadora e idealizante» o, más bien, este enfoque pragmático de la historia, reconoce un ilustre antecedente en Aristóteles —según Danilo Cruz Vélez— quien, de modo semejante, «vuelve la vista al pasado filosófico, no para reconstruirlo en actitud teórica como un conjunto de hechos históricos, sino movido por las urgencias que le plantean sus propios problemas, los cuales determinan el marco dentro del cual tematiza dicho pasado»²⁰. En el caso de Husserl, el problema que motiva su apreciación histórica es la búsqueda del origen —en el sentido de lo que mueve a filosofar—, del principio por el cual el hombre renuncia a la actitud natural y adopta la innatural postura de la *epojé*, en virtud de la cual todas las creencias, todas las convicciones «naturales» son suspendidas, puestas entre paréntesis. ¿Qué lleva del natural dogmatismo al escepticismo —al «subjetivismo», como dice Husserl? ¿Qué mueve al prisionero de la caverna platónica a volver la cabeza, a descubrir la luz, a arrastrarse penosamente fuera de la prisión? Hay algo de violencia y de ruptura en el gesto inicial de la filosofía —como he señalado ya en otro lugar²¹: tanto en las imágenes del mito platónico como en las mismas palabras que usa Husserl al referirse a este tema: *Aufbruch*, *Einbruch*, *Durchbruch*,²² todas expresiones provenientes de *brechen*: la acción de quebrar, romper, destruir. La filosofía acontece como una irrupción; abre una brecha en la confiada ingenuidad de la existencia común. Por ello, bien puede decir Husserl que «por razones esenciales nadie puede nacer filósofo. Cada uno sólo puede comenzar como hombre natural, no-filosófico». «Nadie entra por casualidad en la filosofía» —dice en otra ocasión—, acaso ahondando en los problemas de la vida cognoscitiva orientada directamente hacia la realidad o siguiendo los problemas prácticos de la existencia. Por el contrario, el filósofo que comienza —como gusta decir Husserl— «el filósofo principiante», rompe con lo habitual y lo establecido, hace «la solemne decisión» de llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica reflexiva de la experiencia²³.

Sócrates es el primer personaje perfectamente delineado en este drama de la filosofía incipiente; aparece cuando se desmorona el equilibrio de lo que Hegel llamaba la «bella eticidad griega» y comienza a predominar el «escepticismo negativo», el «subjetivismo frívolo» de la sofística. Por de pronto, Sócrates parece «entrar en el juego»; admite la duda y por ende la suspensión de la presunta validez del saber, de las creencias, de las normas establecidas. Se encuentra entonces en la ignorancia; pero, atreviéndose a ir hasta el fondo de la misma, hace pie, encuentra «el lado serio», el «escepti-

20. Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*. De Husserl a Heidegger. Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 29. «Lo mismo puede decirse de las famosas *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel —prosigue Cruz Vélez—, con las cuales funda la historia de la filosofía en sentido estricto, superando el estadio del mero recuento de las opiniones y sentencias de los filósofos y encauzándola por el camino de una ciencia».

21. Cfr. Mario A. Presas, «Historia e Idea de la filosofía como ciencia en Husserl», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VII/1, 1981, espec. p. 65.

22. Por ej. en *Krisis*, ed. cit., p. 318.

23. Cfr. *Erste Philosophie*, Bd. II. ed. cit., p. 19; *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Nijhoff (Husserliana IX), 1968, p. 47.

cismo serio» — como dice Husserl²⁴ — que opera como móvil del filosofar. Sócrates acorrala a sus interlocutores, desecha una tras otra las respuestas apresuradas y obliga dialécticamente a sus interlocutores a *variar* los ejemplos, los enfoques, hasta que la actividad reflexiva es capaz de producir cierta visión directa de lo *invariable*, del aspecto esencial — del *eidos* — que da sentido e inteligibilidad a toda particularización y a cada uno de los ejemplos, apareciendo así como una objetividad *a priori* — diríamos con un voluntario anacronismo — independiente de los casos efectivos que en ella se engloban. Sócrates fue el primero que «intuyó la subsistencia en sí de esencialidades puras y generales como dadas en sí mismas de modo absoluto, en una intuición pura de esencias» que anticiparía lo que Husserl llamará «método de la variación imaginaria»²⁵.

Así, pues, Sócrates establece el primer paso metódico de toda filosofía «como ciencia»: la reconducción de lo fáctico a la esencia, la reconducción de la finitud de los hechos particulares a la infinitud de la idea, esto es, la *reducción eidética*. Pero este descubrimiento, por cierto, no se limita a la esfera teórica: el «gran reformador práctico» que era Sócrates a los ojos de Husserl inaugura con ello un nuevo estilo de vivir, que ya no se orienta ni se conforma con lo *dado*, sino que busca guía o inspiración en las *tareas* de la razón — si parafraseamos así la distinción entre *gegeben* (dado) y *aufgegeben* (dado como tarea, *Aufgabe*), que usa Kant para referirse a la distinción entre *conceptos del entendimiento* e *ideas de la razón*, en un sentido que concuerda en gran medida con el sentido en que Husserl emplea aquí la palabra *idea* —. Precisamente en la búsqueda de las *ideas*, el filósofo cumple una «función arcántica» respecto de la humanidad: «En nuestro filosofar somos funcionarios de la humanidad» — dice Husserl —; pues a la responsabilidad por nuestro verdadero ser individual se une «la responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad, el cual sólo es en cuanto ser dirigido hacia un *telos* y si alguna vez llega a su realización sólo podrá hacerlo mediante la filosofía, mediante nosotros, si somos filósofos en serio»²⁶.

Ahora bien, Sócrates encuentra uno de los principios metódicos de la filosofía; pero no prosigue su indagación hasta la constitución misma de las objetividades ideales. Por ello, la «historia pragmática» de la filosofía que cuenta Husserl habrá de dar un salto para hallar en una nueva crisis escéptica un nuevo principio, cuando Descartes opere «la vuelta radical del objetivismo ingenuo (en que había recaído entretanto el pensamiento) al subjetivismo trascendental»²⁷.

Nuevamente volvemos a encontrar la imagen del esfuerzo, de la lucha que el pensamiento lleva a cabo para desprenderse de la gravitación ejercida por la actitud natural (el objetivismo) y efectuar el giro copernicano que reconduzca al «lugar» en que arraigan las ideas, completando entonces la *reducción eidética* con la más esencial *reducción trascendental*; pues, efectiva-

24. *Erste Philosophie*, Bd. II, ed. cit., p. 11.

25. *Erste Philosophie*, Bd. I, p. 11. Cfr. Cruz Vélez, op. cit., p. 40.

26. *Krisis*, ed. cit., p. 15; cfr. también pp. 79, 273, 336.

27. *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 37.

mente, ahora somos reconducidos a la subjetividad trascendental entendida como el único lugar de la apodicticidad. — No podemos detenernos, en esta rápida mirada, en el conocido hecho de que Descartes recaer en el objetivismo por cuanto recurre a categorías de «cosas» para determinar este nuevo y desconocido terreno de la subjetividad trascendental, y no «pone entre paréntesis» el modelo deductivo de la ciencia matemática —.

De todos modos, en esos dos momentos que encarnan Sócrates y Descartes se establece originariamente la filosofía como ciencia, en sus primeros y decisivos pasos, cuyos próximos logros pasarán — según Husserl — por las intelecciones de Berkeley y Hume, y por el seguro derrotero que emprende Kant. En esta historia se inserta la fenomenología como su necesaria e ineludible culminación; ella conserva y profundiza las mencionadas reducciones, pero se mantendrá estrictamente en el dominio de la subjetividad trascendental, entendido como campo de experiencia, y sobre todo iluminará el ser de esa misteriosa subjetividad recurriendo a una creativa apropiación del concepto de intencionalidad poco antes reintroducido en la filosofía por Brentano. De esta suerte, la trunca fórmula cartesiana *cogito ergo sum* es ampliada con otro miembro, pues «todo *cogito* o también, como decimos, toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en sí su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado (...). También se llama intencionales a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de* algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*»²⁸.

— 3 —

Ahora bien, salvo la novedad de su inserción en esa peculiar «historia de la filosofía», la fenomenología, tal como acabamos de exponerla en esquemáticos trazos, no parece diferir en mucho de lo ya conocido por el primer libro de *Ideas*. Sin embargo, en las obras de madurez a que preferentemente hacemos ahora alusión, se desarrollan aspectos antes implícitos en el pensamiento de Husserl, con lo cual, en parte, parecen desacertadas algunas objeciones de Heidegger. Es sabido que Heidegger, en reiteradas oportunidades, velada o abiertamente, sostiene que la fenomenología ha fracasado por no atacar el problema del tiempo, por una parte, y por no indagar el modo de ser de lo constituyente, es decir, de la subjetividad trascendental, por otra. Ambas críticas se resumen en las lecciones sobre «Los problemas fundamentales de la Fenomenología», dictadas en la Universidad de Marburgo, en el semestre de verano de 1927, que, en síntesis, sostienen que la reducción fenomenológica, tal como la entiende Husserl, se limita a ser «un método de reconducción de la mirada fenomenológica» desde la actitud natural a la vida trascendental de la conciencia y a sus vivencias noético-noemáticas, en las que se constituyen los objetos en cuanto correlatos, precisamente, de esa conciencia. Pero la verdadera reducción, en cambio, la que

28. *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 77.

propugna Heidegger, debería «reconducir la mirada fenomenológica desde la captación del ente a la comprensión del ser de ese ente (al proyectar sobre el modo de su desocultamiento)»²⁹. Con esta rectificación radical Heidegger se propone superar la limitación del punto de partida y del método husserliano — que sólo indagaría los modos de darse la realidad — y plantear la cuestión acerca de la posibilidad misma de que algo en general sea dado, la cual, a su vez, reclama el examen del tiempo como «lo originariamente posibilitante», como «el origen de la posibilidad misma» — según dice Heidegger más adelante, en el mismo curso —.

Sin poder entrar aquí en mayores precisiones, creo que no sería aventurado afirmar que estas observaciones críticas de Heidegger, lo mismo que las contenidas en la conocida carta con que cerró su trabajo de colaboración con el maestro con vistas al artículo «Fenomenología» para la *Enciclopedia Británica*³⁰, entre otras, estimularon el pensamiento de Husserl en la búsqueda de una «salida» al «estatismo» de su fenomenología. De todos modos, este estímulo no habría hecho más que acrecentar la urgencia, la inquietud que Husserl ya había exteriorizado — y esto más de dos décadas antes! — respecto del problema del tiempo. En efecto, no hay que olvidar que las lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente fueron dictadas por primera vez en 1904 — y publicadas precisamente al cuidado de Heidegger en 1928³¹. En el primer libro de *Ideas* (1913), por lo demás, Husserl admitía que los enigmas de la conciencia del tiempo conforman «una esfera de problemas perfectamente cerrada y de excepcional dificultad», cuyo análisis mostraría que lo absoluto trascendental obtenido por la reducción no es en verdad lo último, es «algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis*, y que tiene su pristina fuente en un absoluto último y verdadero»³². No es de extrañar entonces que las *Meditaciones Cartesianas* se concentren en cierto modo sobre este tema, pues aquí ya no se afirma tan sólo la correlación estática entre las unidades objetivas — las «cosas» — y los modos subjetivos de la intencionalidad — los «actos», las «vivencias» —; sino que ahora se tiene en cuenta ante todo el hecho de que los actos mismos no son unidades inmóviles: ellos son, por el contrario, «unidades inmanentes de la duración» que, en su propio devenir, han de conectarse dentro de la totalidad concreta de la corriente vivencial de la conciencia.

29. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, 1975; pp. 29 y 463.

30. Cfr. carta de Heidegger del 22 de octubre de 1927, incluida en Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, ed. cit., pp. 600 ss. Cfr. también Walter Biemel, «Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», *Tijdschrift voor filosofie*, Jg. 12/2, 1950; y Mario A. Presas, «De Heidegger a Husserl», *Manuscrito* (Campinas/Brasil), V/2, 1982.

31. Cfr. «Einleitung des Herausgebers», R. Boehm, a Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Teitewusstseins*. Den Haag, Nijhoff 1966 (Husserliana X), pp. XIII-XLIII, espec. p. XXIV s.

32. *Ideen...* Bd. I., neu hrsg. v. Karl Schuhmann. Den Haag, Nijhoff, 1976 (Husserliana III, 1), p. 182. Cfr. Mario A. Presas, «Corporalidad e historia en Husserl», *Revista Latinoamericana de Filosofía* II/2, 1976.

Más allá — o antes — de aquella correlación estática, el análisis fenomenológico alcanza ahora «las cuestiones de la génesis universal y de la estructura genética del *ego*»³³. Perdiendo así cierto aire de taxonomía, el análisis genético persigue el devenir vivo de la intencionalidad; examina «el nexo concreto y totalmente entero en que en cada caso está toda conciencia y su objeto intencional como tal», atendiendo también a las referencias intencionales que corresponden a la situación del que percibe, juzga, etc. Se pone así al descubierto lo que Husserl ha llamado «la propia historia» de toda vivencia particular de la conciencia³⁴, esto es, su génesis temporal.

El análisis genético — como decíamos — retrocede desde las «cosas» ya acabadas, tal como las encuentra el análisis estático, a la génesis pasiva que posibilita esas mismas cosas, y por ende retrocede también a la temporalidad inmanente que permite comprender esa pre-constitución o instauración originaria, la cual, al sedimentarse, provee de «materia» a las «actividades superiores» del yo que comienzan con la percepción activa. En este punto del análisis, por tanto, la fenomenología, al concentrarse sobre el tiempo en cuanto «forma universal de toda génesis egológica»³⁵, no sólo explicita lo que podríamos denominar con Heidegger «ser en el mundo», sino que precisamente aspira a *comprender el mundo mismo en su origen* — con lo cual, dicho sea de paso, posibilita un fecundo diálogo con Heidegger que, lamentablemente, no fue visto por el mismo Husserl ni por su discípulo —.

A pesar de lo esquemático de nuestra exposición, es posible también comprender que el *cogito* al que alude Husserl en su enfoque genético no es un principio que funcione como premisa de posteriores deducciones o construcciones — al estilo del *cogito* cartesiano —, sino más bien un *campo de experiencia trascendental*, abierto a la descripción analítica de sus estructuras intencionales³⁶. Lejos de ser, por tanto, una correlación estática yo-mundo, el verdadero tema de la fenomenología consiste en «ese llegar a ser del mundo en la constitución de la subjetividad trascendental» — como acertadamente lo enunció Eugen Fink³⁷. Así, pues, Husserl no descuida el ser de lo constituyente — como creía Heidegger, quizás por desconocer estos desarrollos de la madurez de Husserl —, sino que, al examinar el sentido y el origen de conceptos tales como «mundo», «naturaleza», «espacio», «tiempo», etc., despliega «el logos universal de todo ser concebible». El programa de la fenomenología habría de culminar entonces con «la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mis-

33. *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 132.

34. Cfr. Husserl, *Formale und transzendente Logik*. Den Haag, Nijhoff 1974 (Husserliana XVII), p. 316.

35. Cfr. § 37 de *Meditaciones cartesianas*.

36. Cfr. por ej. el citado «Nachwort», en *Ideen* III, p. 141: «Meine 'Ideen...' (...) versuchen unter den Titel *reine* oder auch *transzendente* Phänomenologie die Begründung einer neuen (...) Wissenschaft, bezogen auf ein neues, ihr ausschliesslich eigenes *Erfahrungsfeld*, das der 'transzendentalen Subjektivität'».

37. Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Studien zur Phänomenologie-1930/1939*. Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 139.

mo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen»³⁸.

Ahora bien, este «universo de la ciencia en sí primera con una fundamentación absoluta» se enfrenta, en su realización, con enormes dificultades, entre las que mencionaremos tan sólo la que presenta la apodicticidad y la adecuación de la evidencia del *cogito* y el problema del solipsismo, que Husserl intenta resolver, de un modo no muy convincente en la quinta meditación cartesiana. Sin embargo, estas dificultades no impiden que Husserl sostenga hasta el final de su vida la *idea* de la filosofía como ciencia estricta. Pueden diferir los caminos de acceso al campo en que tal ciencia ha de comenzar el seguro camino de su realización; pero no varía la meta ideal: establecer «un sistema de disciplinas fenomenológicas, correlativas con respecto a sus temas, cuyo más profundo fundamento no es el axioma *ego cogito*, sino una meditación universal sobre sí mismo»³⁹. Ya sea que se parta de la actitud cartesiana, o que se comience por la descripción del «mundo de la vida» o por la crítica a las ciencias positivas, la piedra angular del programa —y la piedra del escándalo para quienes no lo comprendieron— sigue siendo la reducción trascendental. Ella dió origen a la nueva humanidad que quiso vivir en la apodicticidad, y ella es el «remedio» que Husserl propone a la enferma Europa: no caigamos en curas «naturalistas», en *Naturheilkunde* —recomienda en su conferencia de 1935—, apliquemos por el contrario un remedio de la medicina *científica*⁴⁰; pues en el primer caso nos arreglaríamos provisoriamente con una *Weltanschauung*, mientras que lo que buscamos, en realidad, es una cura definitiva, la cual sólo puede residir en un saber absoluto, en la filosofía como ciencia rigurosa. Pero esto sólo es posible arriesgándose primero a «perder el mundo» (en aquel esforzado giro que comparamos a la liberación del prisionero de la caverna platónica) para recuperarlo en la idea. La reducción es el remedio, la innatural postura que asegura el ingreso al auténtico filosofar, según sostiene Husserl. Por ello, no puede sorprendernos que el filósofo, en su vejez, sueñe con una humanidad transformada por la fenomenología, y al hablar de la reducción, exhiba en su estilo habitualmente seco y contenido, un entusiasmo comparable al de Kant en su famoso apóstrofe al deber: «Quizás llegue a mostrarse que la actitud fenomenológica total y la *epojé* que le corresponde está llamada a producir una completa transformación personal que, por de pronto, habría que comparar con una conversión religiosa; pero que, además, encierra en sí el significado de la más grande transformación existencial que le está dada como tarea a la humanidad en cuanto humanidad»⁴¹.

Universidad Nacional de La Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

38. *Meditaciones cartesianas*, § 63.

39. *Ibid.*, p. 233.

40. Cfr. conferencia sobre «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» (mayo de 1935), en *Krisis*, p. 314 s.

41. *Krisis*, ed. cit., p. 140.

A B S T R A C T

This paper describes: 1) the idea of philosophy as strict science, based on the phenomenological principle of intuition. This intuition is distinguished from an irrational and mystical interpretation of intuition, as in Heidegger. 2) The birth of the idea of philosophy in Greece and its teleological development in Descartes, Hume, Kant and Husserl. 3) Gives an outline of the program of phenomenology as a universal ontology.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ACERCA DE LA LOGICA PARACONSISTENTE

NEWTON C. A. DA COSTA, *Ensaio sobre os fundamentos da Lógica*. São Paulo; coedición Hucitec-Edusp, 1980, 256 + XXI pp.)

El tema que puede encuadrarse bajo el título de «fundamentos» y a veces «filosofía» de la lógica, debe distinguirse de la lógica misma, a pesar de la gran generalidad de esta disciplina, en que mientras la lógica es o bien una disciplina matemática extremadamente técnica, tanto como el álgebra o la topología, o bien un tratamiento formal de problemas filosóficos (como ocurre en la recientemente llamada «lógica filosófica», cuya intersección con la lógica matemática no es, con todo, vacía), la fundamentación o filosofía de la lógica se ocupa de las relaciones entre esta disciplina en sí misma, con los problemas filosóficos y metodológicos más generales, como la existencia de objetos matemáticos, el conocimiento formal, etc.

Si repasamos la abundante bibliografía sobre estos temas que se publicaron después del «boom» de la lógica matemática, nos encontramos, incluso en las lenguas principales (inglés, francés, alemán), con pocos títulos que traten temas de fundamentación. En muchos trabajos, se entrega al lector una reseña ya demasiado conocida de la división de la filosofía de la lógica entre las tres escuelas famosas; logicismo, intuicionismo y formalismo. En otros, se contrabandean resultados puramente formales, y se da una visión de la lógica adaptada para los filósofos, pero no problemas de auténtica fundamentación.

Más aún, las grandes obras de Russell o Hilbert son más bien programas para la formalización de la matemática, que discusiones filosóficas en sentido estricto con apoyo en herramientas y conocimientos de carácter formal.

No creo por lo tanto, exagerar, si digo que el libro de Costa, modestamente publicado en portugués, y presentado con un lenguaje simple, desprovisto de toda arrogancia, que lo pretende hacer accesible a cualquier lector informado, sea, sin embargo, una contribución notable a la fundamentación de la lógica, y sólo algunos agudos artículos (nunca libros), aparecidos en los últimos diez años en revistas especializadas, podrían compararse a este texto, tanto en la frescura de la exposición, como en el carácter sistemático y riguroso con que desarrolla los problemas y en la profundidad de las tesis propuestas.

Esta evaluación está lejos de ser superficial, si se tiene en cuenta que, como persona inclinada a la lógica clásica, siempre consideré a las lógicas «heterodoxas» como disciplinas menores, juicio que incluso se vuelca en una reseña anterior de un trabajo de Costa, que escribí antes de haber alcanzado una madura comprensión de su trabajo. Creo que este libro marcará un hito

en la fundamentación y filosofía de la lógica, y un examen detallado mostrará por qué.

En el primer capítulo, Costa aborda problemas conocidos, pero bajo un ángulo totalmente nuevo. Esta es una característica general del libro: no se expone todo un argumento de complejo seguimiento, ni se lanza un destello de tesis aisladas. Por el contrario, se busca detenidamente cuáles son los puntos centrales de la problemática de la fundamentación de la lógica y se exploran y dilucidan las claves del problema. Aquí, Costa se ocupará de Razón y Lógica, Lógica y Matemática, Formalización, Lógica y Lenguaje, Aspectos pragmáticos, Razón y lenguaje, Principios pragmáticos, etc., sin dejar fuera el problema de la dialéctica.

El autor hace una crítica detallada, pero ágil, de las posiciones dogmáticas clásicas, del positivismo y del neopragmatismo. Contrapone a éstas la posición dialéctica, para la cual la lógica, como las restantes entidades del universo, está en perpetuo cambio. Y al estudiar la célebre y severa tesis de que lo lógico debe identificarse con lo racional, el autor ilustra la interconexión existente en el pensamiento científico entre lógica pura, historia y ciencia empírica, recogiendo como dignas de discusión las posiciones de Gonsseth y Bachelard, por ejemplo. Sumamente incisivas son las críticas y las concepciones clásicas de interconexión entre lógica y matemática, especialmente a la logicista. La formalización y la relación lógica y lenguaje son expuestas en un estilo muy diferente al usual: en vez de enfatizar sobre lo técnico, se muestran los contenidos conceptuales y filosóficos del problema, se teoriza con sólidas referencias acerca de sus alcances y limitaciones, evitando caer en los «caballos de batalla» que tan rápidamente aparecen en estos temas.

Es muy interesante la forma en que Costa presenta los problemas pragmáticos de la lógica, a menudo dejados fuera de estudio (en beneficio de la sintaxis y la semántica) como si fuese una actividad espúrea la de mezclar los objetos matemáticos y sus usuarios.

Pero hay un corolario formidable en este capítulo, que será motivo de un desarrollo original y profundo en los posteriores: la lógica clásica no sólo no es la única posible, sino que no tenemos razones suficientemente fuertes para creer que sea la más adecuada a nuestro pensamiento.

El segundo capítulo se centra básicamente en lógicas heterodoxas. Este nombre es aplicado a aquellas lógicas en las cuales, bajo una formulación axiomática relativamente canónica, aparecen proposiciones demostrables que no constituyen verdades en el sentido de la lógica clásica, o bien, recíprocamente, que carecen del poder deductivo suficiente como para poder demostrar aquéllas. Por ejemplo, la lógica intuicionista en donde no es demostrable una forma irrestricta del principio de tercero excluido, es heterodoxa, y también lo son las paraconsistentes, donde no es posible probar el principio de no contradicción.

Resumir la riqueza de los resultados y reflexiones originales presentados aquí, exigiría una reseña que fuese el 10% del tamaño del libro, y, por tanto, imposible de encontrar editor. Sólo quiero hacer énfasis en un punto clave, para pasar después a los detalles.

Después de algún tiempo de fallidas interpretaciones de las lógicas heterodoxas, creo haber descubierto, a través de este libro, la clave de la tesis filosófica sustentada. Es una tesis tan fuerte y al mismo tiempo tan plausible, que se necesita una demorada reflexión sobre los resultados de las lógicas heterodoxas, los cuales, juzgados formalmente, parecen tan simples que ocultan perfectamente, a una primera mirada, la transcendencia de su filosofía.

En efecto: la geometría que manejamos en la vida cotidiana en pequeña escala es la Euclideana, y nadie necesita la geometría de Riemann para resolver problemas prácticos domésticos ni problemas tecnológicos de envergadura mediana. Sin embargo, ella, que es una geometría heterodoxa, se muestra esencial para desarrollar modelos de teorías físicas avanzadas. O sea, cuando nos alejamos de nuestro pequeño mundo de intereses inmediatos, aparece lo que llamábamos antes la heterodoxia científica, pero que en realidad es el punto de vista que parece dominar en el universo, y del cual la disciplina normal, la euclideana, es sólo una aproximación.

También el ingeniero o el físico clásico acude raramente a la mecánica cuántica. Para él, la posibilidad de medir dos parámetros conjugados de un objeto macroscópico es rutina, pero eso se debe a que la interacción que se produce en los niveles más secretos de la materia, nos colocan en un mundo «simplificado» donde la física normal es la que vale. Sin embargo, basta pasar a problemas más sutiles y menos cotidianos, para comprender que sólo la mecánica cuántica, claramente heterodoxa, puede auxiliarnos.

Newton Costa parece defender este punto de vista: *existen una multiplicidad de lógicas heterodoxas*. Todas esas lógicas son adecuadas a diversos modos de raciocinio que son los «auténticos», en su respectiva área de validez. Y la lógica clásica, a pesar de su indiscutible valor, es una más, cuyo carácter «normal» proviene del mayor uso que tiene en la ciencia «normal» y del monopolio absoluto que ejerce en el razonamiento no científico.

Solo sostener y buscar puntos de plausibilidad para esta tesis, que aquí hemos reelaborado un poco desde nuestro punto de vista, basta para colocar a las teorías desarrolladas por Costa y su excelente equipo de Brasil (Arruda, Loparic, Alves, etc.) en un pie de igualdad con otras teorías, que, por coyunta histórica, o por un mayor interés (actualmente decayendo) en los problemas filosóficos y no sólo técnicos de la lógica, tuvieron una proyección mucho mayor, como el intuicionismo, aunque sería difícil sostener que las nuevas lógicas heterodoxas sean menos importantes o estén menos justificadas que aquél.

Da Costa comienza el capítulo II con una acertada clasificación de los sentidos de lógica, que me resulta especialmente agradable, porque concuerda con los expuestos por mí en «Lógica y Logística» (*Revista de la Universidad Católica de Buenos Aires*, num. 69, 1962). Posteriormente, hay una breve descripción de sistemas axiomáticos clásicos y heterodoxos, con la intención de que la lectura sea parcialmente autocontenida.

Para facilitar la comprensión de este capítulo, Costa no vacila en exponer, de manera didáctica y sencilla, ciertos conceptos que para el lógico profesional son conocidos, pero que pueden ser ajenos al matemático entrenado en otras disciplinas. Sumamente interesantes resultan los parágrafos sobre

«La Grande Lógica» (lógica de orden superior), «El sistema ZF», y su vinculación con lo que el autor llama «Las leyes de la razón».

Los argumentos a través de los cuales se pretende demostrar la conexión entre lógica y Razón, en sentido filosófico, son de una gran transparencia técnica y de enorme sutileza gnoseológica. Con todo, lo que aparece en este capítulo es un simple adelanto de lo que se verá en el capítulo final, en que el tema es abordado con mayor profundidad y extensión.

Imposible como en cualquier otra reseña, es describir y criticar todo el contenido del libro; pero quiero enfatizar algunos aspectos de la lógica cuántica en la cual se centra el autor en la pág. 166. Costa ve, muy acertadamente, según creo, a la lógica cuántica como una lógica heterodoxa, que es apropiada para tratar el mundo de una física también heterodoxa, como lo es la cuántica. A pesar de que la referencia a esta lógica es rápida (como no puede sino serlo en todos los otros casos, ya que la dedicación de un volumen considerable a cada tópico transformaría este ensayo en un gigantesco tratado), deseo sin embargo observar que algunos enfoques de la mecánica cuántica han sido privilegiados, en cuanto que otros, tal vez muy relevantes, no son mencionados. Tal vez el lector deba atribuir esta crítica a deformación profesional, ya que en mi *Bibliography on Quantum Logic*, he realizado un relevamiento de más de 3.000 libros y memorias, publicados posteriormente a 1970. Por ejemplo, es correcto mencionar a Reichenbach, e ineludible hacerlo con Putnam, pero en cambio Costa no incluye a Hardegree (muy importante desde el punto de vista filosófico, más que técnico, y justamente desde la perspectiva heterodoxista tan cara a Costa), ni a Ruttman. Suppes y Finkelstein, a pesar de su popularidad son creo, casos de inclusión opcional.

El capítulo final es realmente una obra filosófico-lógica que merece la más atenta de las consideraciones. Se encuentra plenamente en lo que algunos autores llaman filosofía científica, es decir, un estudio de los problemas filosóficos con criterios científicos. Los parágrafos sobre «Lógica y realidad» y «Criterio de verdad en ciencias formales» llenan un hueco que, que yo sepa, no ha sido ni siquiera parcialmente tapado por muchas de las recientes discusiones en filosofía y fundamentos de la lógica y la matemática.

El apéndice es una excelente selección de temas de lógica paraconsistente y de la semántica de esa misma lógica, creaciones del propio Costa y su equipo. Es lamentable que a pesar de la gran difusión de los trabajos que el equipo de São Paulo y Campinas (Brasil) ha realizado en los últimos años, ésta se haya restringido a ciertos países (Polonia, Australia), y no haya tenido un «scattering» tan amplio como en su tiempo lo tuvo el intuicionismo.

Debe destacarse el esfuerzo editorial de *Hucitec* y *Edusp*, para poner al alcance del lector un libro de difícil impresión y corrección, aun por los modernos métodos fotomecánicos.

Sólo nos queda desear que este tipo de literatura se multiplique, entre los autores de habla portuguesa y comiencen a aparecer entre los de habla española.

CARLOS LUNGARZO

NICOLA GRANA, *Logica Paraconsistente*, Napoli, Loffredo, 1983, 134 págs.

El autor de la presente reseña aún recuerda vivamente el escepticismo con el cual su primer trabajo de lógica antinómica fue recibido en 1953 en el Seminario Matemático de la Universidad de La Plata: con toda cortesía, la idea de una lógica semejante fue declarada demasiado heterodoxa como para aspirar a un futuro. Desde ese entonces hasta la fecha el tema de las lógicas antinómicas ha crecido en forma notable, constituyendo hoy sin duda una rama de por sí de la lógica general. El libro de Grana que nos ocupa provee una buena y breve introducción a dicho tema, dedicada especialmente a la descripción de las interesantes e influyentes contribuciones independientes de N.C.A. da Costa y sus discípulos — A.I. Arruda en particular, cuyo reciente y temprano fallecimiento ha dejado por cierto un lamentable vacío.

Los títulos y el contenido de los diversos capítulos del libro son los siguientes. (1) «Finalidad de la lógica paraconsistente» menciona las ideas precursoras de Meinong (muy ligeramente criticadas por Russell) y caracteriza la lógica paraconsistente como el sector de la lógica general en el cual la contradicción « A y no A » es a veces admisible. (2) «Una primera mirada a algunos sistemas paraconsistentes» y (3) «Otros sistemas paraconsistentes» presentan algunos de los sistemas de da Costa y de Arruda así como varias de sus extensiones, y hacen referencia entre otras cosas a la paradoja de Curry y Shaw-Kwei. (4) «Lógica paraconsistente trivalente» describe el punto de vista semántico (1964) del autor de estas líneas, así como el artículo subsiguiente de 1975 producido en colaboración con J. Tamburino. (5) «Relaciones con algunos sistemas trivalentes» compara los trabajos descriptos en el capítulo anterior con sistemas de Lukasiewicz, Kleene, Bochvar y Englebrechtsen. (6) «Lógica paraconsistente e implicaciones filosóficas» considera diversas interpretaciones de la negación dentro del contexto de los sistemas presentados en capítulos anteriores. (7) «Intuicionismo y paraconsistencia» propone un sistema, debido a Grana mismo, que introduce una interpretación distinta de la negación. (8) «Una nueva jerarquía de sistemas paraconsistentes» trata de las ideas de M. Bunder concernientes a la construcción de una jerarquía de sistemas paraconsistentes basada en conceptos intuicionistas. (9) «Lógica transitiva» describe el sistema de L. Peña consagrado a formalizar la vaguedad.

La expresión «lógica paraconsistente» que Grana acepta sin reservas es por desgracia incurablemente inadecuada. Es cierto que la expresión alternativa «lógica inconsistente» sugiere connotaciones indeseables (inconsistente es lo que no puede mantenerse en pie de por sí). La expresión «lógica contradictoria» es ciertamente preferible a las anteriores, más sólo hasta cierto punto, pues clásicamente las contradicciones han sido siempre consideradas aberraciones que deben evitarse a toda costa, y este hábito mental persiste con inercia de siglos. «Lógica paraconsistente» evita toda referencia negativa, pero como típico esfuerzo de relaciones públicas que es, relega al mismo tiempo el hecho fundamental de que de lo que se trata con estas lógicas en realidad es precisamente de adoptar una posición de principio decidi-

damente positiva con respecto al valor racional de las contradicciones; explícitamente, el considerarlas como proposiciones lógicamente aceptables, no como errores a eliminar. Por estas razones, la expresión «lógica antinómica» es sin duda la mejor. Antinomia sugiere oposición en general, no necesariamente por medio de la negación lógica, y el término ni oculta ni trata de excusar lo que en definitiva es la virtud de tales lógicas: la aceptación del hecho de que ciertas proposiciones fácticas son irreduciblemente verdaderas y falsas al mismo tiempo.

El libro de Grana no trata de temas dialécticos relacionados con las lógicas antinómicas. En caso contrario, los interesantes trabajos de S. Petrov y M. Tabakov en Bulgaria ciertamente merecerían mención. Esta omisión de Grana no es de ningún modo un defecto, pero sí es importante señalar por lo menos que así como en general las antinomias no dependen necesariamente de la negación lógica (pueden producirse inconsistencias en sistemas lógicos que carecen de negación), la lógica antinómica es igualmente independiente de las ideas de tiempo y proceso inherentes a la mayoría de las teorías dialécticas. En sí, las lógicas antinómicas son lógicas atemporales, como toda lógica formal, aunque sus aplicaciones, desde luego, bien puede ser que involucren el tiempo. Lo que por otra parte Grana sí subraya perfectamente es el hecho de que los distintos sistemas antinómicos que él menciona constituyen puntos de vista divergentes igualmente válidos con los cuales es posible examinar diversas maneras de absorber proposiciones antinómicas dentro de diferentes sistemas de lógica formal. Cada uno de estos puntos de vista tiene su dominio de aplicación y sus ventajas. En el campo de estas lógicas, pues, no hay sistemas correctos o incorrectos, y sería un gran error buscar héroes y villanos en lo que de hecho es, sencillamente, una multiplicidad de sistemas alternativos.

FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO

MARTIN DIEGO FARRELL. *Utilitarismo. Ética y Política*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983, 384 páginas.

El utilitarismo, doctrina filosófica que tuvo su apogeo en el marco del positivismo decimonónico, tiene en realidad raíces mucho más antiguas, que pueden extenderse hasta el hedonismo helenístico. Siempre fue sometido a serias críticas — hecho que favoreció su desarrollo de argumentaciones polémicas —; pero, particularmente a principios de nuestro siglo, muchos creyeron que había sido definitivamente superado. Sin embargo, lo cierto es que nunca perdió totalmente su vigencia, y en las últimas décadas ha recobrado lozanía y actualidad. Muchas de las críticas más agudas, elaboradas desde fuera y desde dentro de la filosofía anglosajona, y la necesidad de responderlas, llevaron a reformulaciones que dieron origen, en los años 50, a lo que se ha llamado «utilitarismo de la regla», «utilitarismo restringido», etc. Desde entonces, la problemática utilitarista ha vuelto a cobrar un espe-

cial interés en el ámbito del pensamiento ético y político. El libro de Farrell es una excelente exposición del estado en que se encuentran actualmente las discusiones en torno de dicha problemática.

La obra está dividida en tres capítulos: 1) «Caracterización del utilitarismo», 2) «El utilitarismo en la teoría general del Derecho» y 3) «El utilitarismo y los derechos individuales». Todas las exposiciones ostentan una gran claridad y se apoyan en abundante material de erudición. La parte de mayor originalidad se encuentra, como el propio autor lo reconoce, en el capítulo tercero.

El primer capítulo comienza por trazar una breve historia del pensamiento utilitarista, destacando el hecho de que tropezó siempre con oposiciones. Así, por ejemplo, la importancia de Wellston — con quien Farrell inicia este esquema — reside en haber expresado, ya en 1722, una decidida discrepancia con la teoría del placer como lo único bueno y del dolor como lo único malo. Hutcheson, Gay, Hume, Price, Paley, Hartley, Priestley y otros son pensadores que fueron anticipando la doctrina que habría de culminar en Bentham y, más tarde, en Mill. Macaulay, a su vez, elaboró una de las primeras críticas severas y sistemáticas al utilitarismo, con la cual habría de desatarse una significativa polémica. Farrell expone, a continuación, las ideas de Bentham sobre la felicidad y destaca el carácter *metodológico* de las discusiones entre los primeros utilitaristas y sus adversarios. Alude también a la cuestión de las «formas de utilitarismo», que cobró interés especial a partir de la distinción de Smart entre «utilitarismo de actos» y «utilitarismo de reglas», y a la de la «generalización utilitarista», estudiada por autores como Broad, Harrod y Harrison y criticada por Lyons. Examina asimismo la evaluación que sobre estos problemas ha efectuado Richard Brandt, y las objeciones que Silverstein y Regan dirigen a la posición de Lyons. Indica que estas polémicas revelaron, a su vez, la necesidad de una adecuada teoría de descripción de acciones, tarea que fue encarada, entre otros, por Glover, D'Arcy, Davidson, Anscombe y Goldman. Otras versiones o interpretaciones del utilitarismo son las de Moore, Regan y Sidgwick, con cuyo examen — a través de los textos originales y los de sus principales comentaristas — concluye Farrell este primer capítulo.

El segundo capítulo destaca la importancia que la doctrina utilitarista ha tenido y tiene en la teoría general del Derecho. Farrell sostiene que «el interés por el utilitarismo excede al historiador de la filosofía, puesto que constituye un pensamiento rigurosamente actual» (p. 117). Realiza un ilustrativo bosquejo de las ideas de Bentham en el campo de la jurisprudencia, cotejándolas con otras posteriores, como la de Kelsen. Recurre aquí a los más autorizados estudiosos del tema: Raz, Hacker, Alf Ross, Knowles, Postema, James, Long, Twining, Burns, Hart, Milne y otros. Cuestiones tales como el concepto benthamiano de «ley», el de «procedimiento y decisión judicial», el de «individualización de las leyes», el de «libertad», el de «tortura», el de «derecho constitucional», el de «soberanía», etc., permiten a Farrell evaluar la relevancia de las ideas de Bentham en la teoría general del Derecho. Apoyándose en el estudio de Milne, establece las contribuciones, pero también los límites, que presenta el «principio de utilidad» como *fundamento* del De-

recho, y analiza luego la teoría jurídica del utilitarista contemporáneo Wasserstrom, quien sostiene que «sólo aquellas reglas jurídicas cuya implementación ha sido investigada y que conducen a la producción de consecuencias sociales deseables, pueden contar como buenas razones para las decisiones judiciales individuales» (p. 182), y la teoría de Sartorius, quien establece la compatibilidad del utilitarismo de actos con la aceptación de algunas reglas. Un interesante y extenso párrafo es dedicado a «La obligación de cumplir las promesas» (p. 187 sigs.). El carácter jurídico (y no meramente moral) de dicha obligación ha sido afirmado y estudiado por Fried. También Prichard, David Ross y Raz elaboraron teorías al respecto, aquí expuestas por Farrell, quien se ocupa luego de la manera como entiende Atiyah la relación entre el utilitarismo y las promesas. El capítulo termina con una consideración de la «concepción utilitarista del castigo», en la que pasa revista a las interpretaciones de Alf Ross, Hart, Benn, Quinton, Bentham, von Hirsch, Mabbot y Mc Closkey.

El capítulo tercero aborda la cuestión de «El utilitarismo y los derechos individuales». Farrell se propone aquí defender el utilitarismo contra la presunción de que, ante fórmulas como la de Kant (la obligación de considerar a los seres racionales como «fines en sí mismos») o la de Rawls (la afirmación del derecho de toda persona a una libertad compatible con la libertad de los demás), el principio de utilidad sería insuficiente para garantizar los derechos individuales. Si bien rechaza tal presunción, sostiene a la vez, sin embargo, que «los principios utilitaristas — para ser completamente eficaces — requieren ser completados con una referencia específica a un derecho determinado» (p. 226). Comienza exponiendo las teorías antiutilitaristas de Rawls, Nozick y Ronald Dworkin, así como la de Glover, vinculada con esta última. Señala las deficiencias de tales teorías y las contrapone la concepción desarrollada por Mill en su ensayo *Sobre la libertad*. Este le da ocasión, por su parte, para tratar el tema del «paternalismo», revisando ideas de Gerard Dworkin, Husak y Richards, así como la polémica entre Lord Devlin y Hart. El tema del «castigo al inocente», tradicionalmente esgrimido contra el utilitarismo, es analizado a través de algunos ejemplos y de argumentos refutatorios. En los párrafos siguientes examina problemas tales como el de la «libertad de expresión» (recurriendo a textos de Scanlon y Feinberg), el de la «discriminación inversa», de especial importancia en la filosofía política norteamericana (comentando un texto de Lyons), el del «derecho patrimonial» (textos de Lawrence C. Becker, Bentham y Mill), el de la «forma de gobierno» (textos de James Mill y otros), el del «rol de la justicia en el utilitarismo» — donde se plantea la alternativa entre la concepción de Flew (el utilitarismo como patrón general de moralidad) y la de Williams (el utilitarismo como sistema de decisión social indiferente a la justicia y la equidad) — (textos de Mill, y la respectiva interpretación de Lyons), el de la compatibilidad del utilitarismo con la ética cristiana («regla de oro»), compatibilidad que estaría puesta en duda por algunos textos de Bentham, y el de los «derechos de los animales» (con respecto a los cuales Farrell cita opiniones de Sartorius, Singer y Regan, aunque acotando que se trata de un tema superfluo mientras no esté resuelto el problema de los derechos humanos).

En la parte final propone Farrell una enmienda al principio utilitarista. Examina previamente una idea de Scanlon, según la cual la evaluación de resultados (esencial en el utilitarismo) no debe basarse en preferencias subjetivas, sino en una noción objetiva de la importancia relativa de beneficios y cargas. Farrell coincide con ese autor en la intención de poner límites al utilitarismo, aunque conservando sus rasgos más relevantes. La restricción del utilitarismo se hace recurriendo a *derechos*; pero éstos no deben considerarse como «absolutos». De tal modo, se opone a lo que Gewirth llama «Principio de Consistencia Genérica», y prefiere hablar, en cambio, de «derechos *prima facie*», es decir, derechos que «*pueden ser desplazados*». La restricción que éstos imponen al mero principio de utilidad se debe a que «no pueden ser desplazados *siempre* por razones de utilidad» (p. 366). El único criterio que ofrece Farrell acerca de cuándo es lícito «desplazar» esos derechos reside en la imposibilidad de alternativas que salvaguardan el cumplimiento del principio de utilidad. Reconoce que esta «versión modificada del utilitarismo» se ajusta a sus propias intuiciones morales y, en definitiva, no es susceptible de demostración. Su tesis es que un derecho puede ser lícitamente «desplazado» por cálculo utilitarista, ante la ausencia de alternativas disponibles, y que, en cambio, el desplazamiento es ilícito (es decir, el derecho es «violado») cuando existen tales alternativas (cf. p. 368). Se trataría, según aclara, no de una tesis «teleológica» estricta, sino más bien de una tesis «deontológica» restringida, es decir, que admite que las consecuencias *también* (aunque no *sólo*) determinan la corrección moral de una acción. En un párrafo que le sirve de «Conclusión» menciona la evaluación que del utilitarismo hace Plamenatz, quien considera que el gran aporte de dicha doctrina consistió en destruir sinsentidos y liberar a la filosofía del vocabulario político medieval. Farrell cree, sin embargo, que es necesario añadir, como contribución del utilitarismo, «su firme y constante defensa de la libertad» (p. 371), expresada particularmente en el ejercicio de la crítica.

Creo que la propuesta de Farrell es susceptible de amplias discusiones; pero también que se trata de un meritorio esfuerzo por hallar una posición intermedia entre el puro «teleologismo» y el puro «deontologismo» en el pensamiento ético y jurídico. Aunque él no lo menciona, ese esfuerzo entraña una clara visión de la antinomicidad de la conducta humana y de toda interpretación normativa de la misma. Con respecto a la bibliografía utilizada, amplia y selecta a la vez, podría formularse el reparo de que se ha ajustado casi exclusivamente a la de origen anglosajón. También la filosofía «continental» europea se ha ocupado seriamente del utilitarismo en los últimos años.

En una «Advertencia» preliminar dice Farrell que su obra tiene «poco o nada de creación y mucho de repetición», esperando, sin embargo, que «contribuya al conocimiento de un sistema ético y político susceptible de producir buenas consecuencias entre nosotros». La primera de tales afirmaciones me parece discutible, porque un buen comentario, como el que hace Farrell, con gran sentido crítico, con lúcida selección del material y con particular sensibilidad para la problemática tratada, sólo es posible por medio de pensamiento creador. La segunda afirmación, a su vez, debe ser, por de

pronto, desglosada en dos: la de la esperanza de contribuir al conocimiento del utilitarismo y la de que éste puede producir buenas consecuencias. La esperanza se justifica ampliamente, y tal vez estemos ante uno de los trabajos de mayor envergadura que, sobre el utilitarismo, se hayan publicado en nuestra lengua. La otra afirmación (que encierra una apreciación utilitarista del utilitarismo) es admisible en la medida en que se tiene en cuenta, precisamente, una propuesta como la que Farrell hace al final del libro, es decir, en la medida en que se considera a los principios utilitaristas como necesarios, pero no suficientes. La perspectiva deontológica tiene que ser incluida (y yo diría que incluso la perspectiva de lo *a priori*), o, por lo menos, es preciso buscar una conciliación entre lo que Max Weber llamaba «ética de la responsabilidad» y «ética de la disposición de ánimo». Creo que el intento de Farrell va por ese camino.

RICARDO MALIANDI

CRÓNICA

SPINOZA ENTRE LAS LUCES Y EL ROMANTICISMO

El tema no es nuevo en la historiografía spinozista pero casi siempre se lo estudió respecto de la «Spinoza-Renaissance» alemana, de la cual se han propuesto en estos últimos años relecturas importantes. Para favorecer, pues, un intercambio de opiniones sobre este último tema, pero sobre todo para tratar de trazar un cuadro de cómo se lo vió y de la influencia que tuvo el spinozismo entre las Luces y el Romanticismo en los demás países, el comité organizador de la Ecole Normale Supérieure de Fontenay aux Roses (constituido por J. Bonnamour, M. Crampe-Casnabet, M. Le Doeuff y P. F. Moreau) invitó a unos treinta especialistas a participar de un coloquio internacional entre los días 19 y 24 de septiembre de 1983.

M. Walther trazó las líneas generales de la presencia de Spinoza en Alemania, mientras que se refirieron a aspectos específicos de la recepción del spinozismo hasta Hegel, K. Hammacher (Jacobi y Spinoza), M. Crampe Casnabet (Kant y Spinoza), H. C. Lucas (Schelling y Spinoza), F. Chiereghin (El concepto spinozista de infinito en los orígenes de la dialéctica hegeliana), Y. Lovel (Hegel y Spinoza) y F. Mignini (La cuestión de una estética spinozista a la luz de algunas interpretaciones de Leibniz a Hegel).

Consideraron lecturas posthegelianas de Spinoza: J. P. Lefebvre (El spinozismo de Henri Heine), M. Espagne (El spinozismo de Moses Hess) y D. Perussel (Nietzsche y Spinoza).

Examinaron la difusión del spinozismo fuera de Alemania, F. Biasutti (Aspectos del spinozismo en la filosofía del siglo XVIII), E. Giancotti Boscherini (Spinoza en Italia entre los siglos XVIII y XIX), M. de Souza Chaui (Spinoza, el filósofo desconocido en el Brasil), H. Mechoulam (Una crítica del spinozismo en España) y A. Domínguez (Presencia y ausencia de Spinoza en España, 1677-1980). El análisis de la recepción de las obras de Spinoza en la cultura francesa fue realizado por J. Lagrée-Deliau (Spinoza en la Enciclopedia de d'Alembert y Diderot), M. Le Doeuff (De Gerando lector de Spinoza), P. F. Moreau (Spinozismo y panteísmo), J. Chanteur (Alfred de Vigny, lector de Spinoza) y P. Macheray (Pierre Leroux).

G. K. Kline dedicó su exposición a las diversas interpretaciones de Spinoza en Rusia (1796-1862) y a sus fuentes alemanas; G. van Suchtelen examinó los trabajos de J. van Vloten sobre Spinoza, y D. Atkins la influencia de Spinoza en una novelista inglesa (La filosofía de Spinoza según Georges Eliot: traducción y transformación).

Un seminario dedicado a los problemas de la traducción de las obras de Spinoza contó con la colaboración de F. Akkerman (Hacia una nueva tra-

ducción del Tratado Teológico-político) y E. Curley (Traducción e índice de Spinoza).

Puesto que es imposible dar un resumen, por apretado que fuera, de este importante y logrado coloquio, remito al lector a las *Actas* que se publicarán, esperamos que en breve, en *Les Cahiers* de Fontenay y que constituirán un punto de referencia obligado para la historiografía spinozista del período examinado.

Filippo Mignini (Roma)

Entre el 16 y el 19 de agosto de 1983 se realizó el IV Simposio Internacional de Filosofía organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. En la sesión inaugural hablaron el director del Instituto, Dr. Enrique Villanueva y el rector de la UNAM, Dr. Octavio Rivero Serrano. A continuación se desarrolló el siguiente programa: *Filosofía del lenguaje*: Hans Sluga (University of California, Berkeley) «Semantic Content and Cognitive Sense». *Lógicas relevantes*: Raúl Orayen (IIF, UNAM) «¿Son coherentes las intuiciones básicas de la lógica relevante?» y Raimundo Morado (IIF, UNAM) «El problema de la relevancia en la lógica clásica». *Filosofía de la Ciencia*: Richard Boyd (Cornell University) «On the Current Status of the Issue of Scientific Realism» y Jorge G. Flematti (IFF, UNAM) «Filosofía estructural de la física. El caso de la hidrodinámica de fluidos ideales». *La filosofía de Leibniz*: Robert C. Sleight Jr. (University of Massachusetts, Amherst), «Substance in the Discourse on Metaphysics and Correspondence with Arnauld» y Ezequiel de Olaso (Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas) «Perception and Criterion». *Filosofía de la Biología*: Margarita Ponce (IIF, UNAM) «La función y los valores», Jorge Martínez Contreras (IIF, UNAM) «¿Se puede hacer una descripción *neutra* del comportamiento animal?» y Henry Byerly (University of Arizona) «A fundamental Law of Evolutionary Theory». *Filosofía de la Mente*: Donald Davidson (University of California, Berkeley) «First Person Authority». En las discusiones intervinieron los siguientes miembros del IIF de la UNAM: Álvaro Rodríguez, Enrique Villanueva, José Antonio Robles, Ulises C. Moulines, León Olivé, Elia Nathan, Mario Otero, Alejandro Herrera, Laura Benítez, Ramón Xirau, Ana Rosa Pérez Ransánz, Raúl Garduño, Jesús Sosa Martínez y el miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, y de la Universidad de Buenos Aires, Leiser Madanes.

Organizado por la *Forschungsstelle für Ibero-Amerikanische Philosophie* del Seminario de Filosofía II de la Universidad de Köln, tuvo lugar entre los días 3 y 6 de Octubre de 1983 un Simposio internacional dedicado al tema «Kant in der Hispanidad», en el cual participaron investigadores locales y de países de lengua hispana. Se presentaron las siguientes comunica-

ciones: R. R. Wuthenow (Frankfurt), «Physische Weltbeschreibung. Alexander von Humboldt - wiedergelesen»; J. Arana (Sevilla), «Matías Nieto Serrano y la influencia de la Filosofía Natural kantiana sobre el pensamiento español»; M. Zahn (München), «Gegenwärtige Interpretationstendenzen des Kantischen Kritizismus»; T. Gil, «Kant, Krause, Sanz del Río»; Dr. M. Migone (Lima/Münster), «Möglichkeiten und Grenzen einer Uebersetzung des Kantischen Wortschatzes ins Spanische»; H. Holz (Münster), «Duns Scotus und Kant. Ein Systemmorphologischer Vergleich im Anschluss an J. Maréchal»; Prof. Dr. A. Lopez (Murcia), «Dos kantianos españoles: Rey Heredia y Nieto Serrano»; J. M. Palacios (Madrid), «La filosofía de Kant en la España del siglo 19»; J. E. Dotti (Buenos Aires), «Die anfängliche Kantrezeption in Argentinien (1837-1930)»; B. Bravo (Santiago de Chile), «Kants Einfluss auf die Rechtsphilosophie in Chile»; I. Falgueras (Málaga), «Kant in der spanischen Philosophie der sechziger Jahre (1960-1970)»; H. Rademacher (Köln/Frankfurt), «Kant, Swedenborg, Borges».

Del 22 al 25 de febrero pasado se realizó en Wolfenbüttel (República Federal Alemana) el «Décimo quinto simposio wolfenbütteriano de la Biblioteca del Duque Augusto» bajo la dirección de Richard H. Popkin (Washington University, Saint Louis, USA) y Charles B. Schmitt (The Warburg Institute, University of London). Se pronunciaron y discutieron las siguientes conferencias: Charles B. Schmitt «El desarrollo de la historiografía del escepticismo: desde el Renacimiento hasta Brucker»; Myles Burnyeat (Robinson College, University of Cambridge) «El escéptico en su lugar y en su tiempo»; Paul Dibon (Sorbonne, Paris) «El escepticismo y la ortodoxia reformada»; Jean Paul Pittion (Trinity College, Dublin) «El escepticismo y lo oculto»; Amos Funkenstein (University of California, Los Angeles) «La escolástica, el escepticismo y la ciencia»; Nicolas Jardine (University of Cambridge) «La tradición escéptica y la astronomía del siglo XVI»; Ezequiel de Olaso (Consejo de Investigaciones Científicas, Argentina) «Leibniz y el escepticismo griego»; Richard H. Popkin «El escepticismo excesivo e incurable: Henry More y Blaise Pascal». Günter Gawlick (Ruhr-Universität Bochum) ofreció una conferencia pública en el gran salón central de la biblioteca sobre «De la utilidad e inconvenientes del escepticismo para la vida». Participaron también de las discusiones en calidad de invitados especiales Malte Hossenfelder (Universität Münster), Eckhard Kessler (Universität München), Reinhart Koselleck (Universität Bielefeld), Walter Sparr (Herzog August Bibliothek) y Rainer Specht (Universität Mannheim). Días antes de celebrarse el simposio, Schmitt, Popkin y Olaso leyeron sus papeles en el Warburg Institute donde actuó como moderador Richard Sorabji (University of London).

La profesora Rejane Carrión, en nombre del «Núcleo de estudios de filosofía analítica del departamento de filosofía» de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, anuncia la aparición de la revista *Aquiles*. Se trata de crear en el ámbito latinoamericano un boletín de análisis filosófico inspirado en la revista británica *Analysis*. Su contenido consta de artículos cortos y directos, por lo general notas que constituyen contribuciones específicas a debates en curso. Para sugerencias o contribuciones (sean artículos, protocolos de seminarios, reseñas, resúmenes de debates, proyectos de cursos e investigaciones) dirigirse a Rejane Carrión, Departamento de Filosofía, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Caixa Postal 530, Porto Alegre, RS (90.000).

EMILIO A. ESTIÚ
1914 - 1984

El 20 de julio de 1984 falleció en La Plata, ciudad en la que había nacido el 7 de agosto de 1914, el profesor Emilio A. Estiú. Estudió y se inició en la docencia superior en la Universidad Nacional de La Plata; fue profesor además en las universidades nacionales de Buenos Aires, del Litoral y de Tucumán, y en el Instituto Superior del Profesorado de Buenos Aires.

Las cuestiones estéticas y de filosofía del arte fueron el centro de sus investigaciones, que siguieron en este ámbito dos direcciones principales: por una parte, examinó con criterios originales las concepciones del arte de Platón y Aristóteles (*mimesis*), de Leonardo y el Renacimiento (imitación idealizada) y de Goethe (expresión). Por otra parte, examinó en numerosos trabajos la relación entre arte, belleza y metafísica, así como el sentido de la experiencia estética como liberación. Estiú completaba además estos estudios con la exposición de las ideas estéticas de los propios artistas.

Entre sus obras principales se destacan *Del arte a la historia en la filosofía moderna* y *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, así como sus valiosas traducciones de Goethe, Kant, N. Hartmann, Heidegger, Löwith.

Dirigió la *Revista de Filosofía*, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, entre los años 1960 y 1973.

M.A.P.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Noviembre 1984

Volumen X

Año 1984

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Pág.
Oswaldo N. Guariglia: La cancelación hegeliana de la ética: origen y consecuencias	231
Roberto Miguelez: Diálogo y democracia	111
Ezequiel de Olaso: Leibniz y el escepticismo	197
León Olivé: La sociobiología y los fundamentos de las ciencias sociales	43
Mario A. Presas: Acerca del programa de fenomenología	255
Ernesto Sosa: La naturaleza des-espejada, la epistemología naturalizada	3
Roberto Torretti: La crítica de conceptos en las revoluciones de la física básica	25
Margarita M. Valdés: El aborto y el concepto de persona	121
Luis Villoro: Definiciones y conocimiento a priori en Kant	99

NOTAS

Mario Bunge: La necesidad de mantener la dicotomía entre verdades de razón y verdades de hecho	63
Alfonso Gómez-Lobo: Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles	133
José A. Robles: Berkeley y su crítica a los fundamentos del cálculo	141

ESTUDIO CRÍTICO

Adolfo P. Carpio: La historia de la metafísica y el fin de la filosofía	81
Carla Cordua: Sartre y la moral	151
Antonio Pintor-Ramos: La filosofía de la inteligencia de Zubiri	71

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Atualidade e relevância da teoria da história - Um debate contemporâneo (Estevao de Rezende Martins)	171
Hans Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt (Alberto Guillermo Ranea)	93
Richard B. Brandt: A Theory of The Good and The Right (Horacio Mario Spector)	181
Mario Bunge: Economía y filosofía (Ana Fanelli)	188
Newton C.A. da Costa: Acerca de la Lógica Paraconsistente. Ensaio sobre os fundamentos da Lógica (Carlos Lungarzo)	269
Martín Diego Farrell: Utilitarismo. Ética y Política (Ricardo Maliandi)	274
Nicola Grana: Lógica Paraconsistente (Florencio González Asenjo)	273
Edmund Husserl: Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica (Roberto J. Walton)	87
Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.) The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600 (Mauricio Beuchot)	184
Alasdair McIntyre: After Virtue. A Study in Moral Theory (Michael Maidan)	90

INDICE DE AUTORES *

Albizu, Edgardo	Argentina-Perú	VII,3; VII,2
Alchourrón, Carlos E.	Argentina	VII,1; VIII,2
Angelelli, Ignacio	Argentina-EE.UU.	V,1; VI,3
Antonietta, Eduardo	Argentina	III,2; III,3
Argerami, Omar	Argentina	II,1; V,1
Battro, Antonio M.	Argentina	I,2; V,1; V,2; VI,3; VII,1; VII,2
Bello, Silvia	México	IX,2
Bertomeu, María Julia	Argentina	I,3; II,1; III,1; III,3; IV,2; VI,1; VI,2; VII,1; VIII,1
Beuchot, Mauricio	México	IX,3; X,2
Botana, Natalio	Argentina	VII,3; IX,2
Brauer, Oscar Daniel	Argentina	VII,1; VII,3; IX,3
Braun, Rafael	Argentina	I,1; I,2; III,2; VI,1; VIII,3
Briancesco, Eduardo	Argentina	IV,2
Brito, Emilio	R. Dominicana	IV,3
Bunge, Mario	Argentina-Canadá	I,1; V,2; X,1
Cabrera Álvarez, Julio	Argentina-Brasil	VIII,1; IX,1
Campos Chaves, O.E. de	Brasil	II,3
Caorsi, Carlos	Uruguay	VII,1; IX,3
Cappelletti, Ángel J.	Argentina-Venezuela	V,1; IX,2
Caracciolo, Ricardo A.	Argentina	III,1; III,2
Carpio, Adolfo P.	Argentina	X,1
Carrion, Rejane	Brasil	V,3
Castañeda, Héctor-Neri	Guatemala-EE.UU.	II,2; VI,2; VII,2
Castorina, José A.	Argentina	III,3
Coffa, Alberto	Argentina-EE.UU.	II,3; V,3; VIII,1; IX,2
Cordero, Néstor L.	Argentina	I,3; II,1; III,2
Cordua, Carla	Chile-Puerto Rico	II,3; II,3; VII,1; X,2
Costa, Margarita	Argentina	I,3; II,1; III,2; IV,2; VIII,1; IX,3;
Cruz Velez, Danilo	Colombia	I,1; III,1; V,3; VIII,3
Dascal, Marcelo	Brasil	I,3; III,3; VI,3; VII,1; VIII,3; IX,1
Dascal, Varda	Uruguay, Israel	VIII,3; IX,1
Díaz, Jorge A.	Venezuela	III,1

Dragonetti, Carmen	Argentina	I,1;III,2
Ertola Birabén, R.C.	Argentina	VII,3
Esquisabel, Oscar	Argentina	V,2;VII,1;IX,2
Estiú, Emilio	Argentina	II,1
Fanelli, Ana	Argentina	X,2
Farrell, Martín D.	Argentina	V,2;VI,2;VII,2;IX,3
Feo La Cruz, Manuel	Venezuela	VII,2
Ferrara, Ricardo A.	Argentina	IX,1
Gallo, Ezequiel	Argentina	VI,3
García Belsunce, E.	Argentina	II,1;III,1;VIII,3
Garzón Valdés, Ernesto	Argentina-R.F.A.	III,1
Gianella, Alicia	Argentina	VI,1
Giannotti, José A.	Brasil	I,2
Gómez, Ricardo J.	Argentina-EE.UU.	IV,3
Gómez, Lobo, Alfonso	Chile-EE.UU.	I,3;II,1;III,2;III,3; VII,3;VII,3;VIII,3;X,2
Gonzalez Asenjo, F.	Argentina-EE.UU.	V,2;VIII,1;IX,2;X,3
Gracia, Jorge J.E.	Cuba-EE.UU.	VIII,3;IX,1
Guariglia, Osvaldo N.	Argentina	I,2;I,2;II,2;II,2;IV,1; V,1;V,2;VI,1;VI,2; VII,3;VIII,2;X,3
Gutiérrez, Claudio	Costa Rica	III,3
Hoyos Vásquez, Guillermo	Colombia	IV,1
Juárez-Paz, Rigoberto	Guatemala	I,1
Kourim, Zdenek	Checo-eslovaquia	V,3
Lafer, Celso	Brasil	VI,1
Lahud, Michel	Brasil	II,1
Larreta, Juan	Argentina	I,2
Lisi, Francisco	Argentina	II,2
López Domínguez, V.E.	Argentina	VIII,1
Lungarzo, Carlos	Argentina	V,3;X,3
Maidan, Michael	Israel	X,1
Mainetti, José A.	Argentina	IV,2
Maliandi, Graciela F. de	Argentina	VII,2
Maliandi, Ricardo	Argentina	I,3;II,1;II,1;IV,2;IV,3; V,2;VII,2;VIII,3;IX,3; X,3
Martín, José P.	Argentina	V,1
Martino, Antonio	Argentina	III,3
Miguel, Roberto	Argentina-Canadá	I,3;IV,3;VI,2;VIII,3; X,2

Miró Quesada, F.	Perú	I,3;VIII,1
Monteiro, Joao Paulo	Brasil	II,3;III,1;VI,1
Mora y Araujo, Manuel	Argentina	V,2
Moretti, Alberto	Argentina	VII,2;VIII,3
Moulines, C. Ulises	México	III,2
Murguía, Adolfo	Argentina	I,2
Nino, Carlos S.	Argentina	IV,2;VI,3
Nudler, Oscar	Argentina	II,1;III,3
Öffenberger, Niels	R.F. de Alemania	VII,3;VIII,2
Olaso, Ezequiel de	Argentina	I,1;I,1;I,2;I,3;II,1; III,2;III,2;V,2;V,3; VI,1;VI,1;VI,3;VII,2; VII,3;VII,3;IX,1;X,3;
Olivé, León	México	X,1
Oriola Rojas, Margarita	Argentina	IV,3
Orlandi, Alberto	Argentina	III,1
Palau, Gladys	Argentina	III,3
Pfeiffer, María Luisa	Argentina	IV,1
Pincione, Mario	Argentina	VI,2
Pintor-Ramos, Antonio	España	X,1;
Piossek Prebisch, Lucia	Argentina	I,3;IV,2
Pochtar, Ricardo	Argentina	II,1;II,2
Porchat Pereira, Oswaldo	Brasil	I,1
Presas, Mario A.	Argentina	I,1;I,2;I,3;II,1;II,2; III,1;III,1;III,2;IV,2; IV,3;V,2;VI,1;VI,2; VII,1;VII,1;VIII,3; IX,1;IX,1;X,3;
Pucciarelli, Eugenio	Argentina	III,3
Quintanilla, Miguel A.	España	VII,2
Rabossi, Eduardo A.	Argentina	I,1;I,1;I,2;II,2;II,3; IV,1;VI,2;VIII,2;IX,3
Raggio, Andrés	Argentina	VII,2;VIII,1;IX,3
Ranea, Alberto G.	Argentina	I,2;III,1;IV,2;IV,2; IV,3;V,3;IX,1;IX,1; X,1
Reale, Miguel	Brasil	VI,2
Reigadas, María C.	Argentina	III,3
Rezende Martins, E. de	Brasil	IV,2;V,2;VI,2;X,2
Ribeiro de Moura, C.A.	Brasil	VI,3
Robles, José A.	México	X,2

Roetti, Jorge A.	Argentina	VIII,1; VIII,2; IX,3
Rohden, Valério	Brasil	III,1
Rush, Alan A.	Argentina	IX,1
Sampaio Ferraz Jr., T.	Brasil	I,1
Santos de Ihlau, Rosa H.	Colombia	I,3
Sasso, Javier	Venezuela	VIII,3
Sazbón, José	Argentina	II,1
Scolnicov, Samuel	Brasil-Israel	III,2
Sosa, Ernesto	Cuba-EE.UU.	II,1; IV,1; V,2; X,1
Soto, Carlos H.	Puerto Rico	VII,3
Souza Chaui, M. de	Brasil	VI,1
Spector, Horacio M.	Argentina	X,2
Strasser, Carlos	Argentina	II,1
Tola, Fernando	Argentina	I,1; I,2; III,2
Torchia Estrada, J.C.	Argentina	III,1; IV,1; V,2
Torretti, Roberto	Puerto Rico	III,1; V,3; X,1
Trevijano, Manuel	España	VIII,1
Trías, Manuel	Argentina	IX,2
Valdés, Margarita M.	México	VI,3; IX,2; X,2
Valls, Alvaro L.M.	Brasil	IX,1
Villanueva, Enrique	México	IX,3
Villoro, Luis	México	X,2
Walton, Roberto J.	Argentina	VI,3; VIII,3; X,1
Zuleta, Graciela R. de	Argentina	V,3; VIII,1; IX,2
Zwanck, Tomás	Argentina	IV,1

A.E.V.

* Bastardilla remite a comentarios bibliográficos

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

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