

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. VI Nº 2

Estevao de Rezende Martins: O caminho para a autonomia

Eduardo Rabossi: Naturaleza humana y moralidad

Martín Diego Farrell: Acerca de las obligaciones *prima facie*

Roberto Miguelez: Ideología: argumentación y finalidad

Osvaldo N. Guariglia: Ideología: ¿predeterminación o distorsión?

Miguel Reale: O legado de Hobbes a filosofia do direito
e do estado

Héctor-Neri Castañeda: El método filosófico y el conocimiento
directo del yo

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

VOL. VI, Nº 2 - JULIO 1980

COMITE DE REDACCION

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

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Argentina:

Individuos \$ 28.000.—
Instituciones \$ 40.000.—

Exterior:

Individuos U\$S 15.—
Instituciones U\$S 20.—
Por vía aérea, recargo de U\$S 4.—

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas. CIF. Domicilio Legal: 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 FILOSOFIA

Julio 1980

Volumen VI

N° 2

SUMARIO

ARTICULOS

Estevao de Rezende Martins: O caminho para a autonomia	99
Eduardo Rabossi: Naturaleza humana y moralidad	119
Martín Diego Farrell: Acerca de las obligaciones prima facie	137

DISCUSION

Roberto Miguelez: Ideología: argumentación y finalidad	151
Osvaldo N. Guariglia: Ideología: ¿predeterminación o distorsión?	155

NOTAS

Miguel Reale: O legado de Hobbes a filosofia do direito e do estado	165
---	-----

ESTUDIO CRITICO

Héctor-Neri Castañeda: El método filosófico y el conocimiento directo del yo	171
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Alain Boyer: K. R. Popper: une épistémologie laïque? (Guido Mario Pincione)	184
Martín Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Band 20 (Mario A. Presas)	187
Arnold Gehlen: Philosophische Schriften I (1925-1933). Gesamtausgabe Bd. I - Einblicke, Bd. II (María Julia Bertomeu)	188

CRONICA	190
---------	-----

COLABORADORES

ESTEVAO DE REZENDE MARTINS (1947). Doctor en filosofía e historia de la Universidad de Munich (Alemania Federal, 1976). Profesor de la Universidad de Brasilia (desde 1977). Tesis de doctorado *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode 1747-1770* (Munich, 1976). Ha publicado diversos artículos especialmente sobre el período precrítico de Kant. Dirección: Caixa Postal 15-2813. 70000 Brasilia/DF. Brasil.

EDUARDO RABOSSI (1930). Egresado de Derecho y Ciencias Sociales (UBA) y Master en filosofía (Duke University). Investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y profesor titular de filosofía del lenguaje (Universidad de La Plata). Autor de *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica* (1977), *La justificación moral del castigo* (1976) y *Estudios éticos* (1980). Autor de artículos especializados. Secretario general de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico y miembro del comité editorial de *Crítica*. Dirección: Coronel Díaz 1461, (1425) Buenos Aires, Argentina.

MARTIN DIEGO FARRELL. Abogado y Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Estudios de Derecho Comparado en la Universidad de Tulane. Profesor titular de la Universidad de Belgrano. Profesor adjunto de Introducción al Derecho (Universidad de Buenos Aires). Libros: *Hacia un criterio empírico de validez*, Bs. As., 1972; *La metodología del positivismo lógico*, Bs. As., 1976; *Cuestiones de Filosofía y Derecho*, Bs. As., 1977. Dirección: Paraná 386, piso 3º, Buenos Aires.

ROBERTO MIGUELEZ (1934). Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Doctor en sociología (Universidad de París). Es profesor titular en el Departamento de Sociología de la Universidad de Ottawa. Ha publicado el libro *Sujet et Histoire* (Ottawa 1973) y varios artículos en revistas internacionales sobre temas de su especialidad. Dirección: Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada, K1N 6N5.

OSVALDO N. GUARIGLIA (1938). Licenciado en Letras (Universidad de Buenos Aires, 1965). Doctor en filosofía (Universidad de Tübingen, R. F. de Alemania, 1970). Es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha publicado el libro *Quellenkritische und Logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Hildesheim 1978) y numerosos artículos en revistas internacionales sobre temas de su especialidad. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, Miñones 2073, 1428 Buenos Aires, Argentina.

MIGUEL REALE. Nacido en São Paulo (1911). Dos veces Rector de la Universidad de São Paulo (1949 y 1969). Es profesor de la Facultad de Derecho de la USP, presidente del "Instituto Brasileiro de Filosofia" y director de la *Revista Brasileira de Filosofia*. Ha publicado numerosos libros y artículos entre los que se destacan *Filosofia do Direito* (1953, varias ediciones), "Personalismo e historicismo axiológico" (1955) y *O Direito como experiencia* (1969).

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VI, Nº 2 (julio 1980)

O CAMINHO PARA A AUTONOMIA

Baumgarten e a concepção da liberdade pelo Kant pré-crítico.*

Estevão de Rezende Martins

Fiel discípulo de Wolff, Baumgarten era especialmente apreciado por Kant como portavoz do dogmatismo racionalista, em particular no campo da filosofia moral. Desde cedo, Kant ensinou pela "Metafísica" de Baumgarten (I, 397. 35; 408. 32), texto que ele louva, na apresentação do seu curso para o semestre de verão de 1756, como "o mais útil e penetrante dos manuais deste tipo" (I, 503. 6; II, 35. 11). Mais tarde, Kant recorrerá especificamente à "Ética filosófica" e aos "Inícios da filosofia prática primeira"¹. Dar suas aulas baseando-se em Baumgarten significava, para Kant, sem dúvida, a extensão de seu diálogo crítico no interior do universo da filosofia leibniz-wolffiana. Diversas afirmações de Kant mostram-nos que ele considerava as posições de Wolff e Baumgarten como praticamente idênticas (IV, 270. 13). Kant se serviu dos manuais de Baumgarten não apenas durante a fase chamada pré-crítica (1747-1770), à qual nos limitamos aqui, mais de forma permanente, até o encerramento de sua atividade docente², mesmo se o autor Kant deles muito se distanciava. Nas reflexões manuscritas de Kant a propósito dos textos de Baumgarten se refletem os elementos da evolução kantiana em questões éticas. É a respeito das teses de Baumgarten que Kant cita outros autores, como Hutcheson³ ou Rousseau⁴, confron-

* A bibliografia sobre a ética pré-crítica de Kant não é particularmente abundante. Destaquemos apenas a ampla obra de Josef Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften* (Meisenheim: 1961), que analisa detidamente tanto a obra pré-crítica de Kant quanto a literatura secundária disponível até seu aparecimento. No que se refere ao problema específico da liberdade, remeto o leitor ao meu trabalho: *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode 1747-1770* (München-Augsburg: 1976).

¹ Cf. Vorlesungsankündigung 1765/66 (II, 311, 25).

² Cf. as numerosas (33) fases das reflexões escritas por Kant em seus exemplares pessoais, reunidas em vários volumes da edição completa da Academia. Cf. também M. Wundt: *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart: 1924) p. 121 e os múltiplos testemunhos que Kant dá sobre Baumgarten em suas obras críticas e na sua correspondência: X, 198, 11; X, 491, 36; XVIII, 90, 11: "Baumgarten ist ein vortrefflicher Mann in Erläuterungsurteilen..."; XVIII, 82, 5: "Ein guter Analyst", etc.

³ Francis Hutcheson é o principal representante da escola escocesa do sentimento moral. O seu papel na evolução de Kant é abordado no meu já citado trabalho: *Studien...*, pp. 187-224.

⁴ Sobre a influência de Rousseau na evolução do conceito kantiano de liberdade, cf. Estevão de Rezende Martins: "Autonomia e liberdade", in: *Revista Latinoamericana de Filosofia*, IV, 2 (1978), pp. 99-117.

tando-os entre si, com Baumgarten e com suas próprias idéias. As anotações de Kant se distribuem de modo regular segundo a ordem numérica dos parágrafos dos manuais de Baumgarten, dando assim a nítida impressão de um comentário dialogal com este autor. A impressionante quantidade de reflexões do próprio punho de Kant está sendo editada (ainda até hoje) a partir do volume XIV das suas Obras Completas. Interessar-nos-emos, neste trabalho, pelo pensamento de Baumgarten e o papel que ele desempenhou, na evolução formativa das concepções éticas de Kant, no período anterior à Dissertação de 1770, especialmente no que se refere ao conceito de liberdade.

1. Esboço da filosofia de Baumgarten

Alexander Gottlieb Baumgarten teve o mérito de ser o primeiro a fazer, em sua obra, uma aplicação especial da filosofia de Christian Wolff à teoria do belo. Nascido em Berlim, Baumgarten foi professor em Frankfurt an der Oder. Embora não tenha escrito tanto quanto seu mestre Wolff, Baumgarten legou-nos trabalhos de fôlego, sobretudo se notarmos sua curta vida, de apenas 48 anos. Dentre estas obras, destaquemos especialmente as que Kant utilizou como manuais: *Metaphysica* (1739), *Ethica philosophica* (1740)⁵ e *Initia philosophiae practicae primae* (1760). Os textos de Baumgarten foram reeditados e reimpressos múltiplas vezes, obtendo grande aceitação no meio universitário alemão. Baumgarten é considerado o pai da estética alemã, por ser o primeiro a empregar a expressão “estética” para designar a ciência filosófica do belo⁶. Em termos gerais, o pensamento de Baumgarten consiste na tentativa de conciliar a tradição filosófica racionalista leibniz-wolffiana com as realidades físicas. Sua teoria estética do conhecimento se constrói sobre a hipótese leibniziana de dois níveis de conhecimento. O primeiro é o do simples conhecimento sensível, obscuro e confuso. A clarificação do conhecimento sensível é possível através da análise das partes do objeto do conhecimento sensível (método resolutivo-compositivo). O segundo nível é o do conhecimento racional, caracterizado por clareza e distinção. Este conhecimento racional, superior, é objeto da lógica, parte da gnoseologia, a qual tem por objeto a totalidade do conhecimento. O conhecimento inferior, sensível-poético, ao nível das representações obscuras e confusas, é tratado pela estética, “ciência do conhecimento sensível”⁷.

⁵ As citações são feitas a partir da terceira edição (1763). As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia de Ciências de Berlim, indicando-se volume, página e linha. As reflexões manuscritas de Kant foram traduzidas pelo autor, para este artigo.

⁶ *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle: 1735), § 116.

⁷ *Aesthetica*, § 1 (Halle: 1750-1757. Reimpr. Bari 1936). Os manuais de Baumgarten são citados de forma abreviada: *Aesthetica*, *Ethica*, *Metaphysica* e *Initia*.

Esta ciência, ou arte (*ars pulchra cogitandi*), determina as regras das representações sensíveis. A metafísica (isto é: a filosofia) trata das propriedades das coisas cognoscíveis, excluídas a fé e a revelação⁸. Dentre os objetos da metafísica, destaque-se, sobretudo, o conceito de perfeição, que está à base do conhecimento estético, científico e moral. Segundo Baumgarten, a perfeição pode ser tríplice: sensível (belo), lógica (verdadeiro) e moral (bem).

A beleza pertence aos objetos em que é percebida pelos sentidos do homem. A percepção da beleza é um conhecimento sensível e não da razão ou do intelecto, e permanece subordinado a estes últimos. Ele não pode, de forma alguma, segundo Baumgarten, ser expresso pelos conceitos racionais abstratos. Daí a denominação da estética como *ars analogi rationis*⁹. Baumgarten define a filosofia prática como a ciência das obrigações do homem, sem recurso à fé¹⁰. Na *Ética filosófica* (edição de 1763)¹¹, encontra-se, ao invés de “sine fide”, a expressão equivalente “obrigações internas do homem no estado natural”. O caráter propriamente filosófico da ética consiste, no entanto, em renunciar a empregar critérios sobrenaturais como, por exemplo, o da fé¹². A filosofia prática de Baumgarten se constrói a partir da postulação da existência primitiva do dever e da liberdade¹³. A existência do dever supõe a da liberdade e não se opõe a ela. Nenhuma ação humana é, para Baumgarten, indiferente. Todas as ações são necessariamente boas ou más¹⁴ sem si mesmas, o que se reconhece espontaneamente¹⁵. As ações livres são boas quando fomentem a perfeição do agente e más quando a impeçam. A moralidade das ações livres reside, por conseguinte, no seu “respeito e hábito da perfeição”¹⁶. A moralidade poder ser objetiva, diante de Deus¹⁷, ou subjetiva, diante de um outro ser livre. Baumgarten defende a posição de que o homem, por sua natureza enquanto criatura de Deus, está determinado a fazer o bem e a evitar o mal¹⁸, mesmo se o critério imediato do agir não é a fé. Este dever primitivo se insere no quadro do mandamento principal da autoperfeição, que é fomentada pelas ações livres e boas¹⁹. O critério principal da bondade moral de uma ação livre é o grau de conhecimento possível da própria bondade presente na intenção do agir²⁰. Baumgarten pressupõe, pois, em cada homem, o conhecimento decisivo do que seja a sua perfeição (representação inte-

⁸ *Initia*, § 1: “Philosophia est scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum”.

⁹ *Aesthetica*, § 1.

¹⁰ *Initia*, § 1.

¹¹ Prolegomena, § 1.

¹² *Ethica*, Prol. § 2.

¹³ *Initia*, § 11.

¹⁴ *Initia*, § 32.

¹⁵ *Initia*, § 36.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*: “perseitas ante voluntatem Dei”.

¹⁸ *Initia*, § 39.

¹⁹ *Initia*, § 41.

²⁰ *Initia*, § 43.

lectual do bem). Por causa deste pressuposto, ele pode exigir que cada um queira sua própria perfeição como fim e seu conteúdo como meio ²¹, obtendo, destarte, a "felicidade".

Fazer o que é melhor para si ²² é, para Baumgarten, um "dever natural e racional", do qual até os ateus teóricos deveriam estar convictos. Estas consciência hipostasiada — poder-se-ia mesmo dizer, este conhecimento inato — de sua própria natureza, no homem, define seu fim precípua: viver segundo sua natureza, buscar sua perfeição natural ²³ — "obligatio quaerendae suae perfectionis est obligatio naturae convenienter vivendi" ²⁴. O homem atualizaria esta consciência natural ²⁵, este conhecimento fundamental de si mesmo mediante um "autoexame", no qual "reflete sobre si mesmo" ²⁶.

2. O conceito de liberdade em Baumgarten

Na *Metafísica*, Baumgarten distingue duas faculdades práticas do homem ²⁷. O "arbitrio sensível", que é a faculdade de desejar e de repelir, e, ao lado desta, a faculdade de querer e de não querer: o arbitrio livre, que é puro na medida em que é exclusivamente volitivo. Para Baumgarten, são livres as ações de todo aquele, cuja essência é de se determinar livremente. Que se queira ou não algo é evidente para Baumgarten, assim como o fato da liberdade ²⁸. Nenhuma ação livre decorre, porém, da pura liberdade, dado que o arbitrio sensível está sempre presente ²⁹. Tanto o arbitrio sensível como o livre são ativados pela capacidade representativa do espírito ³⁰. A vontade é uma "faculdade de desejar" superior, oposta ao sensível, inferior ³¹. Baumgarten estende o caráter de livres também a certas autodeterminações do homem que não são geradas pela vontade. Todas as ações que "ocorrem pela vontade" são decerto livres, mas nem todas as ações livres são voluntárias: é possível que se aja livremente através do arbitrio sensível, mesmo se não é por causa deste ³². A essência da liberdade consiste para Baumgarten, pois, na autodeterminação por representação de razões tanto inferiores e sensíveis quanto por superiores, volitivas. A moralidade está intimamente ligada à liberdade ³³. Baumgarten qualifica todas as ações livres como necessariamente morais ³⁴. Como o homem é, para ele, antes

²¹ *Ibidem*.

²² *Initia*, § 44: "Fac quod factu tibi optimum est".

²³ *Initia*, § 45.

²⁴ *Initia*, § 46.

²⁵ Cf. *Ethica*, § 180.

²⁶ *Ethica*, § 157 e §§ 175-177.

²⁷ *Metaphysica*, § 719.

²⁸ *Metaphysica*, § 720.

²⁹ *Metaphysica*, §§ 692, 719-720.

³⁰ *Metaphysica*, § 720.

³¹ *Metaphysica*, § 721.

³² *Metaphysica*, §§ 721-722.

³³ *Metaphysica*, § 723.

³⁴ *Initia*, § 10; *Metaphysica*, § 724.

de mais nada uma criatura de Deus ³⁵, sua perfeição moral consiste no agir em seu louvor (mesmo apenas indireta ou inconscientemente), em louvor desta majestade da qual é reflexo ³⁶. Na medida do possível, cada um deve conscientizar-se da própria liberdade e aperfeiçoá-la ³⁷, sem se entregar à ilusão da ser absolutamente livre. Exige-se que se busque, em toda obrigação, o mais perfeito e que se aprenda, em penosa experiência, a vencer o mal e a si mesmo ³⁸.

Ser senhor de si é o mais elevado grau de perfeição moral, devendo todos reear especialmente a submissão moral ³⁹. Trata-se, aqui, não somente de submissão aos instintos e carências corporais, mas também de submissão aos "espíritos semelhantes" ⁴⁰. Embora a idéia da autonomia da liberdade humana, em seus elementos essenciais, nos remeta a Rousseau ⁴¹, a insistência na liberdade em contraste com a submissão nas reflexões e notas de aula de Kant pode ser relacionada também com este pensamento de Baumgarten. Quanto a este particular, Baumgarten não é original, com relação à tradição racionalista, destacando especialmente apenas o caráter de independência da vontade humana de razões coercitivas outras do que a vontade de Deus e a expressão desta na natureza humana, como na ordem natural em geral.

3. As reflexões de Kant sobre a teoria da liberdade de Baumgarten: a existência da liberdade

Baumgarten afirma, no § 11 dos *Initia*, que o dever, evidente, já pressupõe a liberdade ⁴². Plenamente de acordo com este ponto de partida, Kant acrescenta, de próprio punho, uma anotação de mesmo teor (Refl. 6459) ⁴³. A "evidência" do dever apresenta porém um problema de motivação para o agir, ao qual se deve dar solução. Se Baumgarten permanece diretamente preso à esfera da moralidade absoluta e necessária de toda e qualquer ação, Kant já recorre, aqui, à distinção entre razões práticas e razões morais para o agir. As razões práticas podem

³⁵ *Metaphysica*, §§ 381, 396, 404, 741, 744, 928, 929.

³⁶ *Metaphysica*, § 949; *Ethica*, § 67.

³⁷ *Ethica*, § 247.

³⁸ *Ethica*, § 248.

³⁹ *Ibidem*; *Metaphysica*, § 750. Também Christian Augustus Crusius, importante racionalista de orientação teológico-formalista, foi apreciado por Kant, em particular quanto ao destaque que dá à primazia do livre domínio de si. Sobre a relação de Kant a Crusius, cf. *Studien...*, pp. 70-97.

⁴⁰ *Ethica*, § 200: "Habitús moralis animae sibi ipsi imperandi corpusque regendi est dominium sui". Cf. também *Metaphysica*, §§ 730 e 733.

⁴¹ Cf. nota 4.

⁴² XIX, 12: "Obligatio non potest esse, ubi non est libertas". Os *Initia* de Baumgarten são citados pela edição no volume XIX das *Obras Completas* de Kant, indicando-se os parágrafos. No que segue, todas as reflexões de Kant são extraídas do mesmo volume; as de outros volumes são assinaladas.

⁴³ Cf. também Refl. 6578: "Wir bemerken zuerst an dem Menschen Willkür, dann aber auch an seinen gemeinsten Handlungen freie Willkür, vornehmlich an dem, dass er der Vorstellung fähig ist von etwas, was er tun soll, ob er es gleich nicht tut".

levar a agir, sem que se saia necessariamente de um “setor de indiferenças”: a sede pode ser uma razão prática que leve à ação de beber um copo d’água sem que, por este mesmo fato, se tenha feito um ato moral. Não há obrigatoriedade nenhuma presente nesta ocorrência. Já as razões morais, porém, obrigam, supõem um dever. Este dever nasce de um bem supremo (Refl. 6459) que, a esta altura de sua evolução (por volta de 1765), Kant ainda põe como meta principal, critério de moralidade e condição de obtenção da felicidade. Colocado como conclusão de um “silogismo prático”, o maior bem possível a ser realizado pelo agente moral, torna-se necessário. Esta “necessitação” para o agir já é considerada como podendo ser de dois tipos: categórica ou condicional (Refl. 6463). Esta distinção não mais será abandonada por Kant, que deixará apenas de lado, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a postulação do bem supremo ou de qualquer outro conceito exterior à esfera decisória do próprio agente, que significariam a condenação deste mesmo agente à heteronomia e, por conseguinte, à amoralidade. A necessitação condicional, ou hipotética, surge no campo das razões práticas, sendo de tipo derivativo (se queres tal coisa, então age assim), sem nenhuma obrigação efetiva. Já a necessitação categórica implica um dever primitivo, uma vez que a prosecução do bem supremo não é requerida por decisão do agente, mas seria inerente à sua constituição natural (enquanto ser criado por Deus). Com esta idéia, Kant mantém-se, embora de forma matizada, no mesmo plano genérico que Baumgarten. A possibilidade, no entanto, de o agente furtar-se a esta obrigação primitiva de realizar o maior bem que seja possível por seu intermédio (e, destarte, de encaminhar-se sempre mais e mais em direção ao aperfeiçoamento integral de sua própria natureza), põe o problema da liberdade com toda a sua contraditoriedade. Esta reside no fato de que tanto os racionalistas como Kant jamais põem em dúvida que, “sob” a obrigação, e como condição de possibilidade desta, existe a liberdade. Cabe, pois, analisar que relação Kant estabelece entre ambas.

4. Dever e liberdade

As reflexões deste período mostram, com clareza, a nítida diferenciação feita por Kant entre motivos para agir e dever moral (Refl. 6455). No caso de um dever moral, Kant considera, já a esta altura, que dever e liberdade coincidem: “oritur obligatio etiam, cum oritur libertas” (Refl. 6466). Um ser só pode estar submetido a um dever quando é livre. A discussão se articula em torno do ato obrigatório, que “consiste simplesmente na concordância voluntária da ação livre ... com a existência do motivo” (Refl. 6469). Para a necessitação da vontade livre, o motivo desempenha, pois, afinal de contas, um papel decisivo. Não se trata, aqui, todavia, de um motivo qualquer, mas *do* motivo: “fazer o bem” (Refl. 6469). Kant diverge, neste ponto, de Baumgarten, ao destacar o caráter estritamente voluntário da ação livre. Para ele, somente as ações motivadas racionalmente e queridas podem ser livres. É uma disposição

natural do homem, pensa Kant, gerar por suas ações livres, o bem (Refl. 6469). Pela mesma razão, ameaça alguma pode produzir uma ação por dever. Existe, por conseguinte, uma relação estreita entre a motivação da ação e seu caráter de dever. Kant deixa entrever, já nestes primeiros comentários, que o dever com relação a outrem deveria ser, de certo modo, a concordância com a vontade própria deste. A frase: “A vontade de um, na medida em que coincide com a do outro, obriga” (Refl. 6469), significa antes que o agente se obriga com relação aos outros do que propriamente é obrigado por estes. Trata-se, então, de empregar ou de seguir a própria liberdade no agir. Estas reflexões, datadas de 1762-63, são completadas posteriormente pela distinção que Kant faz entre o respeito da lei e o respeito do legislador. No segundo caso, situamo-nos no campo da lei positiva (“si lex obligatoria est rationatum arbitrii alterius, oritur obligatio positiva”, Refl. 6472, 6473). Quanto ao primeiro caso, Kant admite claramente uma lei original não positiva (Refl. 6473), estando assim em direta dependência de Baumgarten, quando este enuncia a existência de uma obrigação natural (objetiva, intrínseca, interna), distinta da obrigação positiva⁴⁴. No que se refere à moralidade da ação, sobretudo quanto à exigência ontológica da perfeição da natureza na prosecução do bem, a obrigação positiva é de importância secundária, e Kant, mais tarde, não hesitará a incluí-la entre os imperativos hipotéticos. É o dever natural de se chegar à perfeição, que possui efetiva relevância para a moralidade. Discípulo racionalista, Kant mantém ainda a distinção entre moralidade intrínseca (*o que é feito*: bem ou mal) e extrínseca (*porque* algo é feito). Neste último caso, interessam, não os motivos pessoais (condicionais, hipotéticos), mas a consciência do “dever quanto a ordens” (Refl. 6480). Destarte, uma ação natural será também necessariamente uma ação por dever. Um dever-original parece ser pois, para Kant, um dado primitivo que não cabe questionar. O pressuposto metafísico do racionalismo baumgartiano (dependência natural do agente humano com relação a Deus, que imprime, “no coração dos homens”, a lei moral) está, por conseguinte, presente com toda sua força no pensamento de Kant, mesmo se, com o passar do tempo, nosso filósofo abandona gradativamente as fórmulas teonômicas em benefício de uma esfera, ao menos aparente, intrahumana. O papel da liberdade parece reduzir-se a uma mera anuência. Dentro dos limites da doutrina moral de Baumgarten, da orientação teológica, o homem seria levado a anuir àquilo que esteja mais próximo do bem supremo e a realizá-lo efetivamente. Esta anuência a um conteúdo preciso e a sua subsequente realização no agir supõem que o agente o conheça intelectualmente, isto é, que tenha consciência daquilo em que consistiria sua perfeição natural. O modo como se chega a este conhecimento, e em que efetivamente consiste este bem supremo são ditos emanar de sentimentos (“vozes da consciência”) internos (naturais)⁴⁵. Neste ponto específico, nota-se que

⁴⁴ *Initia*, § 29.

⁴⁵ Refl. 6482, 6484, 6485; 6539: “Weil die obere Willkür, über die Neigung Gewalt hat, doch nicht so, dass es möglich sei, gänzlich unglücklich sein zu wollen, weil ferner selbst der Gebrauch der Freiheit seine Gründe hat, die nicht mehr von

Kant já procurava uma maneira de evitar a fundamentação teológica do pressuposto ontológico de base da moralidade. O recurso aos sentimentos internos como fonte indica-nos a influência dos moralistas ingleses, nos quais Kant pensa dispor de uma resposta válida, antes de descobrir Rousseau. É, por conseguinte, a concepção baumgartiana de uma liberdade de anuência, de adesão, que Kant retoma em todo o “diálogo” com os *Initia*. O esboço apenas embrionário de formalização que Kant ensaia não se distancia sensivelmente do pensamento metafísico da escola racionalista: a liberdade, como faculdade de escolher (arbitrio), existe para a prosecução do fim natural do ser criado. Sua existência é indicada pela consciência moral (*Gewissen*)⁴⁶.

5. Determinação finalista da liberdade

A “sabedoria” (*Weisheit*), termo empregado correntemente no século 18 para designar a própria filosofia, é definida por Kant como a ciência dos fins (Refl. 6577). A sabedoria prática será aquela pela qual o agente entenderá subordinar seus atos (como meios) à prosecução do fim por excelência do seu agir, que deve ser o bem supremo da sua perfeição natural. Como indicávamos mais acima, este fim é mais ou menos “intuído”, “sentido” pelo “coração”, pelo sentimento próprio à constituição da natureza do agente humano, no qual Kant hipostasia um “intelecto sadio e um bom coração”⁴⁷. Se há uma ciência dos fins (prática ou teórica), existe para Kant também a dos meios, por ele chamada, de acordo com suas aplicações, de *Klugheit* (“esperteza”) ou *Geschicklichkeit* (“habilidade”). Esta distinção permanecerá inalterada através de toda a evolução do pensamento ético de Kant e mantém-se na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a primeira com relação ao imperativo categórico (único propriamente moral) e a segunda com relação aos imperativos hipotéticos⁴⁸.

As ações livres e a sua “bondade”⁴⁹ são objeto da sabedoria prática, que pode ser subjetiva (na medida em que observa e registra) ou pre-

der Freiheit herrühren: so weiss man nicht immer zu beurteilen, ob eine Handlung könne imputiert werden”. Refl. 6560: “Die Schwäche der menschlichen Natur besteht in der Schwäche des moralischen Gefühls verhältnisweise gegen andere Neigungen. ... Die Moral ist chimärisch welche alle diese motiva auxiliaria (Ehre, Sorge, Mitleiden, Sympathie, Belohnungen, Strafen, usw) ausschliesst”.

⁴⁶ Refl. 6575: “Wir sollen durchs Gewissen bedroht werden; das Gewissen als Richter muss nicht bedroht werden. Es muss frei sein”.

⁴⁷ Cf. Refl. 6581: “Die Regeln der Sittlichkeit gehen auf ein besonderes gleichnamiges Gefühl, worauf der Verstand so wie bei jener gerichtete ist”. Como parece, Kant teria cogitado, neste ponto, de uma Weltweisheit teórica, que não chega a desenvolver. Quanto ao sentimento moral, cf. nota 3.

⁴⁸ IV, 387-388; 415, 8-417, 3.

⁴⁹ Cf. XV, 299. Refl. 675: “Die Bonität besteht in der notwendigen Verknüpfung einer Sache mit dem, was allen möglichen Zwecken allgemein ist”.

ceptiva (na medida em que prescreve as regras do bem agir)⁵⁰. Sob todas as suas formas, a filosofia moral é uma ciência dos fins e uma ciência pragmática (Refl. 6578), que sistematiza os meios para a obtenção da felicidade. Seu ponto de partida é o estabelecimento do dado básico de que o homem é livre, e que a menor de suas ações dá testemunho desta liberdade. Se a acentuação do importante papel do sentimento moral quanto ao bom uso desta liberdade primitiva no agir, a afirmação de que o melhor estado efetivo do homem, no uso dela, é o social, orienta-nos mais claramente em direção a Rousseau (Refl. 6583). Nesta concepção moral da sociedade, considerada sadia em oposição à visão que tinha Rousseau da sociedade civil degenerada do seu tempo⁵¹, os membros da sociedade renunciam, por decisão consciente, a parte de sua liberdade pessoal, em benefício da regulação jurídica da vida social. Esta solução prática da necessidade de segurança dos homens não constitui, no entanto, nenhuma realidade moral suprahumana. Como diz Kant expressamente, uma tal disposição sozinha não torna o homem “melhor, mas mais manso”. Além da determinação jurídica do “nosso arbitrio”, efetivada pelas leis gerais, Kant distingue ainda três outros graus de determinação, mais diretamente vinculados à esfera individual do agente: determinação “segundo as regras universais do bem puro e simples, a bondade”; “segundo as regras universais do bem individual, o amor-de-si racional”; e “segundo as regras particulares de uma tendência individual, o instinto sensível”⁵². Como outras, também esta passagem, escrita por Kant possivelmente entre 1762 e 1763, ao mais tardar porém entre 1764 e 1768, bastante cedo, por conseguinte, tem-se a nítida impressão de que subsiste uma espécie de relação dialética entre a liberdade, enquanto faculdade primitiva originalmente ilimitada da natureza de um ser racional, de um lado, e, de outro, a sua determinação por fins (lei, amor, regra, instinto, motivo). Para preservar o valor primeiro da liberdade, Kant elabora uma ordenação hierárquica das obrigações a que o agente está submetido, sendo as mais elevadas, e unicamente relevantes para a moralidade (e, por conseguinte, não atentatórias à liberdade do agente), aquelas que o agente se autoimpõe (Refl. 6586). Estas obrigações, que Kant gradativamente reduzirá ao dever formal de respeito à máxima da universalidade, precedem as “obrigações públicas”, objeto da legislação jurídica positiva. A lei pública da regulação do comportamento social só é efetiva na medida em que

⁵⁰ Esta passagem lembra a influência de Crusius, na medida em que este apresenta uma divisão do objeto da filosofia prática extremamente semelhante. Cf. nota 39.

⁵¹ Cf. *Du contrat social* (Paris, ed. P. Burgelin: 1966) I, 9, p. 58; e *Studien*..., pp. 244-264.

⁵² Esta tríplice classificação das regras do agir segundo o bem universal, o bem particular e o bem sensível deixa reconhecer a direta influência da teoria dos instintos do moralismo inglês, tal como ela está formulada por Shaftesbury, Butler, Adam Smith e, especificamente, por Francis Hutcheson (*System I/I* 3,6). Esta passagem é um exemplo marcante da confrontação de “elementos novos” com o texto de Baumgarten.

cada agente a faz sua: destarte, pensa Kant preservar a liberdade individual e inserir tal lei na esfera da moralidade. Desta forma, como objeto da livre anuência (ao menos suposta) de todos os interessados, a regra jurídica permitiria que a ação realizada dentro de seus parâmetros beneficia de um "máximo de livre arbítrio" (Refl. 6596), sendo que cada um conserva, individualmente, o direito de "avaliar" este Direito (Refl. 6594).

Em correlação direta com Th. Hobbes (Refl. 6593) e com Rousseau, Kant considera que o contrato social, por ele aqui designado pelas expressões "direito", "bem público" ou "regra jurídica", só subsiste na medida em que cada um o assuma em sua vontade pessoal, por assim dizer, "individualizando-o" (Refl. 6589). Se, com isso, ele abandona a concepção racionalista do homem como "animal social", por força da lei natural, este processo de adesão voluntária se fazia necessário, aos olhos de Kant, para preservar a independência do arbítrio individual (Refl. 6597). A *voluntas communis*, o *arbitrium commune* receberá o seu contorno decisivo quando, sob a influência de Rousseau, Kant redimensionará, no plano da moralidade, a idéia leibniziana de um "reino dos fins", de um universo da razão⁵³. Um tal universo otimizado seria o resultado global de todas as ações conformes ao imperativo categórico. Se é no terreno de Baumgarten que Kant começa a elaborar, por contraste, estas idéias, sua sistematização escapará inteiramente ao quadro do racionalismo baumgartiano.

6. Liberdade e bem

Numa fase posterior das reflexões, na qual se incluem as últimas redações em vista da Dissertação de 1770⁵⁴, consolidam-se, para o Kant

⁵³ O pensamento leibniziano do melhor mundo possível desempenha aqui também um papel significativo, mas Kant não formula a questão, se esta forma de mundo é a melhor de todas, mas apenas se ela é a melhor para seres racionais de uma tal constituição. Como Kant aceita que possam existir seres racionais mais perfeitos, seria possível, de seu ponto de vista, que existam melhores mundos do que o presente.

⁵⁴ Estas reflexões pertencem às fases κ e λ (1769 até outono de 1770) da datação de Adickes. Pormenores do sistema de Adickes para a datação das reflexões kantianas podem ser vistos na sua introdução à "Abteilung des handschriftlichen Nachlasses": XIV, XXXV-XLVII. Embora ainda não se possua um método global suficientemente desenvolvido para substituir integralmente o monumental trabalho pioneiro de Adickes, nos últimos anos tem-se contestado alguns de seus resultados, sobretudo com base na linguística computacional. Este debate se reflete nos trabalhos de N. Hinske: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* (Stuttgart: 1970, "Der Leitfaden der Datierung und der Interpretation der Reflexionen", pp. 59-64; "Die Schwierigkeiten der chronologischen Anordnung", pp. 55-59) e "Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen", in: *Kantstudien* (Sonderheft 1974), pp. 68-85. Josef Schmucker responde a Hinske no artigo: "Zur Datierung der Reflexion 3716. Das Versagen der Wortstatistik in der Frage der Datierung der frühen Kantischen Reflexionen zur Metaphysik, aufgewiesen an einem exemplarischen Fall", in: *Kantstudien* 67 (1976) pp. 73-101; Hinske replica, sempre com base na Wortstatistik, in: *Kantstudien* 68 (1977) Heft 3.

de então, as relações entre bem e liberdade: "o bem imediato só pode ser encontrado na liberdade" (Refl. 6598). A liberdade continua sendo definida como "faculdade de agir", independentemente se o agir ou a ação realizada, em seu conteúdo ou resultado, satisfaz ou não o agente. Ao mesmo tempo, Kant afirma que o valor absoluto das pessoas consiste na "bondade do seu livre arbítrio". A liberdade inclui tanto a razão fundamental de toda bondade, como também a própria bondade em si mesma. O sentimento moral não é, no contexto da dependência do pensamento de Baumgarten, fonte direta do agir ou do juízo sobre as ações, mas decorre de "uma lei interna necessária". O quê seja esta lei não é abordado aqui, mas pode-se supor que Kant pensa, neste ponto, na liberdade como fundamento do e no homem. É notável que Kant, sem hesitação alguma, recorre permanentemente à liberdade, supondo-a —dentro da mais legítima tradição racionalista— como algo de perfeitamente óbvio. Jamais se pergunta se ela efetivamente existe, tal como é suposta, mas apenas como ela se atualiza, e, por conseguinte, qual é sua definição operacional.⁵⁵

A questão se põe, por conseguinte, quanto ao que se entende pelo conceito de liberdade, a partir da certeza de que ele jamais é vazio. Decorre daí, pois, que uma hipótese negativa ("a liberdade não existe", "liberdade é uma ficção") não é sequer considerada como possível. Neste sentido, Kant principia a elaboração de sua sabedoria prática (a qual, justamente, analisa a liberdade) sobre uma base dogmática perfeitamente afinada com a filosofia racionalista de Wolff e de Baumgarten. Kant examina exclusivamente a utilidade das diferentes acepções do mesmo conceito e admite as que lhe convêm. Isto posto, cabe analisar, para Kant, a função específica deste dado ineludível. Esta função é a de servir à obtenção da felicidade (perfeição da natureza pela prossecução do bem supremo). Na Refl. 6605, em que esta dupla postulação se encontra claramente formulada, Kant parece dar, no entanto, um primeiro passo para além da busca da felicidade enquanto tal. Com efeito, o acento não se põe mais sobre o "ser feliz" ou sobre a "obtenção da felicidade", mas sobre a observância do dever correlato à liberdade, independentemente se daí decorre ou não a felicidade do agente. Poder-se-ia igualmente dizer que Kant intenta retirar da noção de felicidade o estrito sentido de aperfeiçoamento da natureza (postulado ontológico específico definido por Baumgarten) e substituí-lo pelo de respeito formal das "leis universais e necessárias da liberdade", pelo de subordinação ao "estado de liberdade". É esta a única subordinação *latu sensu* admissível, uma vez que Kant insiste em que ser livre implica não submeter-se a instinto algum nem a "causa extrínseca" alguma. A "lei universal e necessária" da liberdade não chega a ser definida inequivocamente por Kant, assim ele ainda não indica que forma deve tomar, concretamente, a observância dela. Ele demonstra, contudo, a nítida intenção de excluir, da esfera da moralidade, a flúida noção de

⁵⁵ XV, 320, Refl. 724: "Die drei Güter der Seele sind ein gesunder Verstand, ein fröhliches Herz, ein freier über mich herrschender Wille..."

felicidade, própria a uma concepção heterônoma da regra moral e sempre confundida com vantagens pessoais, prazer (epicureísmo), rigorismo e continência (estoicismo), naturalismo (cinismo), etc., acepções que Kant rejeita decididamente (Refl. 6606, 6607).

Moral e felicidade são duas coisas diversas entre si e “a felicidade coincide apenas casualmente com a moralidade” (Refl. 6610). Na reflexão seguinte, Kant escreve que “toda dignidade reside no uso da liberdade”. Esta digna utilização da liberdade chama-se moralidade e é ela que faz possível, previamente, que se possa pensar em felicidade (Refl. 6611). É este uso, isto é, a ação livre e as regras da vontade livre que constituem o objeto da filosofia prática. (Refl. 6612)⁵⁶.

7. Liberdade e natureza

Na perspectiva de Kant, os imperativos só são possíveis porque existe a liberdade (XIX, 122, Refl. 6640), faculdade natural do homem: “Ser livre é um privilégio da espécie, mas uma perigosa dependência da criatura. Pois ela existe sem orientação e predeterminação, sem regra material e abandonada ao acaso” (Refl. 6650). Esta frase de Kant parece, à primeira vista, introduzir uma concepção muito mais ampla da idéia de liberdade do que a até agora utilizada. Trata-se, porém, de uma anotação aqui ainda fora de contexto, dado que ele volta logo em seguida à idéia de perfeição. Mais tarde, no entanto, aquela reflexão aparentemente ousada ganhará todo o seu sentido, quando lida à luz da teoria da autonomia moral do agente racional. É porém com a idéia de perfeição que Kant trabalha, distinguindo entre a perfeição do homem enquanto tal e a perfeição de um estado específico, como o sentir-se bem, por exemplo (Refl. 6655). A perfeição humana é um parâmetro que se encadeia com a concepção baumgartiana de natureza humana. Kant busca, neste encadeamento, a fundamentação da sua hipótese de trabalho, da “necessitação” da vontade por “leis” (Refl. 6639). No §45 de seus *Initia*, Baumgarten diz que vive de acordo com a natureza quem busca os fins da natureza (isto é, sua própria perfeição natural. XIX, 25.30-37). Nada de mais redundante. Kant acrescenta que, “viver segundo a natureza” não significa deixar-se levar pelos instintos naturais⁵⁷. Trata-se, aqui, de algo diferente, de “viver segundo a idéia que está à base da natureza”. “Natureza e liberdade se opõem”, escreve Kant, pois a lei moral “não é uma lei da natureza” (Refl. 6658). Neste ponto Kant interrompe sua anotação. Podemos, no entanto, supor que ele ten-

⁵⁶ A terminologia kantiana ainda não está plenamente assentada. Se anteriormente ele falava na categoricidade da moralidade (cf. Nr. 5), a Refl. 6618 estabelece confusão. Nela, o imperativo categórico é atribuído à “esperteza”, enquanto que as prescrições morais são apodíticas; já na FMC (IV, 415), Kant dará ao imperativo categórico o caráter apodítico e assertório. Quanto à divisão da ciência prática em quatro partes: sabedoria, moralidade, esperteza e habilidade (XIX, 112), ver nota 48.

⁵⁷ Refl. 6658. Toda vontade condicionada age segundo um imperativo hipotético; cf. Refl. 6639.

ção exprimir que, do ponto de vista moral, o agente não está submetido a nenhuma lei natural. Note-se que a expressão “natureza”, ao menos no decurso do diálogo kantiano com o racionalismo de Baumgarten, é empregada indistintamente em dois sentidos. Numa primeira acepção, “natureza” significa a estrutura mecânica do universo, regida por leis imanes. É esta a noção que prevalece nos escritos de Kant ditos “científicos”, em que o conceito de liberdade não tem absolutamente nenhuma relevância moral; os termos “livre”, “liberdade” e sinônimos são empregados no sentido, por exemplo, de ausência de obstáculos à queda ou ao movimento de um objeto⁵⁸. Num segundo sentido, natureza é compreendida como humana, à qual se atribui, ao menos de fato, a liberdade. Esta dupla acepção de natureza prenuncia já a teoria dos dois tipos de causalidade, da natureza e da liberdade, que Kant colocará à base a estrita distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, a partir da *Crítica da Razão Pura*.

Na datação destas reflexões de Kant, E. Adickes hesita entre duas fases: 1769-1771 e 1773-1776. Trata-se mais provavelmente da primeira dentre elas; em todo caso, estes dois modos de conceber a natureza estão presentes já bem antes do aparecimento de *Crítica da Razão Pura*. Buscando intencionalmente eximir o agente livre de toda subordinação a uma qualquer causalidade natural, Kant insiste em dizer que quanto mais o agente se liberar “de coações pragmáticas ou patológicas”, tanto mais independente será. As tendências pragmáticas (utilitárias) e patológicas (sensíveis) condicionariam o agir de tal forma, segundo Kant, que a vontade já não mais poderia decidir livremente e, por conseguinte, toda ação deixaria de ser “segundo sua /do homem/ natureza”. Com esta preocupação, Kant se pergunta (Refl. 6664) “se um tolo pode ser moralmente bom”. Kant considera que o tolo possui, como todo homem, um “bom coração”, mas como a moralidade de uma ação repousa essencialmente sobre a razão (Refl. 6668), o agir de um tolo seria moralmente irrelevante. Voltamos, pois, àquele conhecimento inexplicado de sua própria natureza, de que o agente dispõe, para a melhor atualização de sua liberdade. Se a natureza humana é uma determinante do agir, como salvaguardar sua qualidade ineludível de ser livre? Kant passa, pois, a refletir sobre a relação liberdade-lei, a partir das teses baumgartianas sobre a coação moral⁵⁹.

8. Liberdade, coação e lei

Segundo Baumgarten, a coação pode ser sensível e exterior, quase sempre violenta⁶⁰, ou moral e interior. A coação moral pode ser interna ou externa. A primeira depende exclusivamente do próprio sujeito, que

⁵⁸ Os principais elementos destas acepções estão reunidos na parte A (Der Begriff “frei” in den naturwissenschaftlichen Schriften) do capítulo III (Der Weg zur Autonomie) do meu trabalho: *Studien...*, pp. 98-103.

⁵⁹ *Initia*, §§ 50-52.

⁶⁰ *Initia*, § 50.

se autoimpõe um determinado modo de agir. A segunda consiste na imposição por outros, na obrigação de outros. Kant pensa, no entanto, que o homem não poderia ser moralmente coagido a agir se não existisse, previamente, nele e no conteúdo da ação, uma certa bondade⁶¹. Por outro lado, Kant parece hesitar entre a concepção de que a moralidade pressupõe uma certa coação moral e a de que ela consiste no domínio integral sobre si mesmo. Temos aqui todo o problema que se põe a Kant. Se sua solução só virá a ser integralmente exposta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sua colocação está feita e a resposta esboçada nestes anos sessenta. Se uma coação moral eventual só é possível pela "bondade" do homem, e esta é dada, então o homem está efetivamente submetido àquela. Esta coação é de tipo constitucional, formal, exigindo do agente que ele domine todas as suas tendências, de modo a vir a ser plenamente senhor de si, meta posta como moralmente decisiva, isto é, como penhor da bondade intrínseca do agir. Quem agir com inteiro domínio de si será bom e agirá bem (Refl. 6665), na medida em que também respeite os demais e sua liberdade respectiva: "Toda ação livre é correta (isto é: boa), a menos que se oponha à vontade /entenda-se: legítima e livre/ de outros e torne impossível o agir segundo a regra da vontade geral" (Refl. 6666). Repercutindo a noção rousseauana da primazia da vontade geral, Kant deixa entrever o pensamento que se desenvolve completamente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de que a moralidade de uma ação humana consiste na sua universalidade como máxima social. A vontade social universal exprime-se, ademais, nas regras jurídicas, que dela recebem sua exclusiva legitimidade. Só assim a legislação positiva evita o grave perigo de "opor-se à liberdade" (Refl. 7532, sobre o *Ius naturae*, de Achenwald, em: XIX, 448). Sendo o Direito, por princípio, a expressão da vontade comum (Refl. 6668), é somente uma questão de acento formal que diferencia a fórmula da regra ética da jurídica. Na primeira, Kant destaca a relação subjetiva de bondade própria à ação: "Faz o que te parece correto para ser bom a outrem" (Refl. 6670). Para a regra jurídica aparece antes a razão formal do respeito da universalidade (Refl. 6718): "Faz o que concorde com a regra universal das ações, na medida em que cada um age com bem lhe parece"⁶². Não se pense aqui que Kant teria imaginado um laxismo egocêntrico. Pelo contrário, fica patente por tudo o que escreveu, que o "bem parecer" a um, primeiramente, depende da sua própria natureza e liberdade e, em segundo lugar, por evidente analogia, deveria ser, senão igual, ao menos muito semelhante em todos os agentes da mesma espécie.

Kant distingue com suficiente clareza entre a tendência para agir, a intenção da ação e o juízo sobre a ação realizada. O sentimento moral, a esta altura de sua evolução, como sinal do "bem parecer", constitui

⁶¹ Refl. 6493: "Der moralische Zwang ist nur möglich durch die moralische Bonität des Menschen und der Handlung".

⁶² Cf. também Refl. 6689: "Eine Handlung ist moralisch gut, insofern sie in Verhältnis auf jeden Willen und jede Neigung möglich ist". Posteriormente, Kant abandona a alusão às tendências e mantém apenas a noção de vontade pura.

o impulso para agir, presente nas tendências (Refl. 6696), e a razão a instância ajuizadora (Refl. 6691). Por diversas que possam ser as tendências do ser racional e livre (Refl. 6698), as prescrições morais permanecem sempre válidas. No debate das concepções de Baumgarten, entre 1769 e 1771, Kant conserva ainda a opinião de que o fundamento último das regras morais reside na vontade divina (Refl. 6674). Gradativamente, porém, Kant deixará de lado este problema, pois ele apresentava aspectos delicados para su inclinação, já nítida, a situar a esfera da moralidade dentro de critérios exclusivamente intrahumanos. Em suas obras críticas, o pressuposto metafísico da existência de Deus, como suporte de sua antropologia, é estritamente necessário para a compreensão da sua ética, mesmo sendo asistemático na obra em que é introduzido, a *Crítica da Razão Pura*⁶³.

"A liberdade de um ser perfeito é objetivamente ilimitada, a de um /ser/ imperfeito é limitada, restrita. A irrestrição corresponde à ausência de lei" (Refl. 6723). Esta reflexão está conexa com a Refl. 6725, na qual Kant escreve que "tudo o que /é/ casual e toda 'origem' emana da liberdade", pensamento que nos remete diretamente à definição de liberdade na CRPu, como espontaneidade de começar algo de novo (B 474: III, 309.7-18; B 561: III, 363.8-24; B 582: III, 375.5-12). No contexto em que estamos, por volta de 1770, a liberdade é concebida como vontade livre, como faculdade de tencionar algo conscientemente, independente de impulsos e instintos (XV, 448, Refl. 1008). A vontade livre é, pois, independente de "causas necessitantes subjetivas". Além destas, Kant lembra a existência de tendências sensíveis, que precedem "o conhecimento claro, sensível do objeto", e que se chamam instintos. Estes instintos geram tendências para o agir. Tanto os instintos sensíveis, "inferiores", como os "superiores" (conscientes, conhecidos), influem como "causas motoras". Tais "estímulos" sensíveis agem sobre um sujeito passivo, os "motivos morais" são próprios a um sujeito ativo. Aos primeiros corresponde o "arbitrio bruto, necessitado do exterior, meramente passivo", do qual é distinto o "arbitrio livre", que Kant define como "espontaneidade". O livre arbitrio pode referir-se à sensibilidade ou à intelectualidade. No entanto, só as "rationes obiectivae", entendidas pelo intelecto, podem "coagir" o livre arbitrio, ou melhor, são assumidas conscientemente pela vontade e transpostas à ação. Uma prova de que possuímos efetivamente um tal livre arbitrio é vista por Kant na consciência de uma "força motora subjetiva". E que este livre arbitrio seja, ademais, intelectual, fica provado, para ele, na indiscutível consciência de uma "força motora objetiva" a vontade⁶⁴. Patenteia-se, neste ponto, uma vez mais, que Kant se serve de um forte postulado, ao afirmar que

⁶³ Sobre esta tese, ler-se-á com proveito o livro de P. Sachta: *Kants Theorie der Kausalität in der Kritik der reinen Vernunft* (Meisenheim: 1975), que aceitamos, discordando da tese de plena coerência preconizada por B. Carnois, no que se refere à liberdade, em: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* (Paris: 1973).

⁶⁴ Cf. XV, 449, 24: "Arbitrium, cuius mihi conscius sum, est logice intellectuale - voluntas".

o fenômeno (admitido) da consciência individual da liberdade basta como prova da liberdade em si ⁶⁵.

Mais adiante, Kant afirma que o "arbitrio humano não pode ser coagido" e, "consequentemente, é livre" (Refl. 1009). A noção de liberdade se concentra aqui, pois, no fato de que o arbitrio humano não é necessitado por coações externas, e que nem os instintos nem as tendências são critérios decisivos do agir. Neste sentido, o *arbitrium intellectuale* é, primeiramente de forma negativa, "a independência da necessitação por estímulos" e, em segundo lugar, de forma positiva, "a faculdade de agir segundo os motivos" /representações intelectuais/ (XV, 451. Refl. 1012). Liberdade e espontaneidade significam, neste contexto, a mesma coisa (Refl. 1013). Neste período até 1770, Kant ainda não discute as sutilezas das distinções tradicionais dos tratadistas sobre a liberdade. Expressões como *libertas indifferentiae* ou *status indifferentiae* aparecem provavelmente somente na década de setenta (cf., por exemplo, XV, 452. Refl. 1018). Em todo caso, tal ocorrerá sempre dentro do quadro genérico da seção XXI (*Libertas*) da psicologia empírica da *Metafísica* de Baumgarten, que é seguida de perto, por razões obviamente didáticas.

Moralmente livre é todo aquele que, quanto ao "intelecto objetivo", não sofre necessitação alguma e, quanto ao "intelecto subjetivo", cuja razão se determina independentemente de toda paixão (Refl. 6726). A liberdade intelectual objetiva pode ser, acessoriamente, orientada por *motiva moralia*. Por obrigação e autoobrigação, o agente limita sua própria liberdade (Refl. 6726-6728). Uma autoliberação total dos "deveres quanto a si mesmo" não é possível, pois as "obligationes erga seipsum" são irremissíveis (Refl. 6729). Quanto mais o agente souber libertar-se das necessitações exteriores, isto é, "quanto mais se é moralmente livre no intelecto objetivo, tanto mais se pode agir bem" (Refl. 6730). Por "bem", Kant entende aqui sobretudo o agir segundo uma regra universal, levando em consideração o todo, ou seja, os demais (Refl. 6670-6671 e 6714). Esta relação para com o todo (isto é, o uso bom e correto da própria liberdade) determina o valor da ação e da pessoa agente, e consiste na concordância com as condições de uma regra universal (Refl. 6711-6712). Esta independência da vontade com relação às tendências constitui a personalidade. Com este termo, Kant designa algo que está "na natureza do homem", e do qual ele "não pode variar", ao qual pertence, indubitavelmente, a liberdade. Todos os homens são, pois, livres "a natura", e uma ação só é correta (boa) quando não restrinja a liberdade alheia (Refl. 6738). O único princípio de "ajuizamento moral" é a razão. O conceito de razão moral (Refl. 6757) possibilita o juízo moral aprovador ou reprovador pelo intelecto, ao qual segue o sentimento moral de satisfação ou de repulsa (Refl. 6760). O conceito de razão moral se funda na faculdade original da

⁶⁵ O argumento psicológico, usado comumente pelos racionalistas, é posto especialmente em evidência por Crusius, sob cuja influência Kant está, neste momento de sua evolução.

liberdade e exprime a condição da moralidade: concordância da ação livre com a universalidade da vontade pura ⁶⁶.

A moralidade objetiva é, por conseguinte, a liberdade segundo e sob leis (Refl. 6767). "[A] liberdade sob leis interiores é /uma obrigação/ ética; sob /leis/ exteriores, /uma/ obrigação jurídica", lembra Kant novamente. O dever jurídico fundamenta o juízo sobre a legalidade de uma ação. A distinção entre moralidade e legalidade de uma ação (Refl. 6764) está à base da posterior distinção entre ação por dever e ação conforme ao dever, na FMC (Refl. 6767). Lei significa aqui apenas concordância da liberdade consigo mesma. Tais expressões fortalecem a idéia de que a lei moral constituía para Kant uma espécie de coação. A liberdade necessitaria da coação moral, a fim de chegar efetivamente ao bem. Somente uma "liberdade original" (a de Deus) poderia ser boa sem lei ⁶⁷.

Na fase entre 1773 e 1775, a idéia de autonomia da liberdade está plenamente consolidada para Kant, e já ganhou também o terreno dos comentários aos manuais de Baumgarten. Fortalecida pela reflexão crítica que Kant já fizera sobre a teoria do sentimento moral, e que o levou a excluí-lo como critério de moralidade, a autonomia é a concepção de liberdade que vinga, amparada largamente na descoberta, por Kant, de Rousseau. O sentimento conserva apenas seu caráter de sensação posterior de satisfação ou de repulsa quanto a ações passadas. Também as reflexões sobre a legislação positiva (jurídica) e a complicada casuística da imputação perdem notavelmente em importância, a esta altura da evolução do pensamento ético de Kant. Apenas a "universalidade do arbitrio em função de todas as ações" resta como elemento "restringente da liberdade" (Refl. 6796). Perfeição (Refl. 6800), utilidade própria ou de outrem (Refl. 6801) são agora inteiramente descartadas como fundamento possível da moralidade: "A moralidade do homem é o dever" (Refl. 6799). O papel da razão é especialmente destacado, a princípio ainda com uma terminologia equívoca: "a lei prática universal e superior da razão é: que a razão deva determinar as ações livres" (Refl. 6802). "É necessário a todo ser racional" colocar "a liberdade previamente sob a lei universal da razão". Esta lei "consiste em que a intenção do agir, tomada /como lei/ geral, coincida com o arbitrio livre e que a liberdade cesse de ser irrestrita e ilegal". Tal mostra como Kant insiste sempre mais e mais sobre a idéia do todo (XIX, 167.7), dando assim uma dimensão social fundamental a esta restrição da liberdade, que lhe é essencial. Kant jamais considerou possível definir a liberdade como uma faculdade indeterminada ou indeterminável. Aquilo que, nos manuais de filosofia moral tradicional de Baumgarten, era o bem, ou que exprimia o princípio do agir na frase "pelo amor do melhor" (que, de um lado, poderia significar o aperfeiçoamento natural em primeira linha — Wolff — e, de outro, a obediência à vontade divina — Crusius), trans-

⁶⁶ Refl. 6762 e XV, 246. Refl. 567 "Was nicht unter einer allgemeinen Regel des reinen Willens stehen kann, ist moralisch unrichtig".

⁶⁷ Refl. 6767; Refl. 6773: "Der göttliche Wille ist das Ideal (Urbild, Muster, Richtschnur) des vollkommenen Willens".

forma-se, para Kant, na indissolúvel relação liberdade-lei. Na FMC Kant o diz com toda a clareza: a liberdade é a *ratio essendi* da lei e esta a *ratio cognoscendi* daquela (V, 4.28-37).

Conclusão

As anotações em que Kant consignou o seu diálogo com os manuais de Baumgarten, e que se distribuem ao longo dos muitos anos de sua atividade docente, servem ao estudioso do filósofo de Königsberg, em primeiro lugar, como reflexo e foro das linhas de pensamento de Kant. Na discussão pública (em sala de aula) dos princípios enunciados por Baumgarten, Kant se baseia sempre mais e mais nos resultados de seu estudo da teoria do sentimento moral e das obras de Rousseau. Baumgarten oferecia a Kant sobretudo uma exposição analítica notável da doutrina moral de Wolff, em cuja *Metafísica* o próprio Kant começou sua formação. Destarte, com o auxílio das formulações de Baumgarten, Kant consolida sua convicção da existência da liberdade como dado da consciência. A correlatividade da consciência de dever e da de liberdade vê Kant demonstrada já em Baumgarten, sobretudo quando esta consciência é relacionada com a busca finalista da perfeição.

A consideração formal da liberdade como faculdade para agir, cuja existência se revela na consciência, será mantida por Kant como fundamento de todo o seu projeto ético. A questão de saber se a liberdade possui uma determinação de fins meramente formal ou material será objeto de longa reflexão de Kant. Com Wolff, ele já havia aceito a liberdade como fato, consistindo na capacidade do homem de se autodeterminar. Porque o homem se autodetermina e como uma tal autodeterminação é possível é a questão para a qual Kant só encontrará uma resposta satisfatória em Rousseau. Já no quadro do racionalismo baumgartiano, parece perfeitamente estabelecido, para Kant, que a liberdade pertence à ordem natural. O homem é naturalmente livre. Que ele seja e deve permanecer livre é a lei primária e mais primitiva do seu ser. Kant recusa a relação entre ética e teologia, e entre as normas morais e condições sensíveis do ser humano, presentes em Baumgarten. Nem a teologia, nem a psicologia ou a antropologia podem fornecer critérios morais. O critério de moralidade, a norma do comportamento humano, deve ser encontrada dentro do campo próprio à vontade humana: a natureza do homem, suposta como boa, contém todas as condições necessárias (e suficientes) para o agir moralmente bom. Este esquema baumgartiano (no fundo também já wolffiano) da função da vontade humana por força da constituição natural permitia sem dificuldades a assunção de elementos extrínsecos, como a teoria do sentimento ou a consideração otimista da bondade natural do homem em Rousseau. Fica patente, por conseguinte, que a doutrina de Baumgarten se mostrou um terreno fértil para o exame crítico a que Kant submeteu o agir humano e seus princípios.

Universidad de Brasília

ABSTRACT

Kant's notes (Reflections) on Baumgarten's treatises are important for the study of the Königsberg's philosopher. Kant started with Baumgarten's analytical formulations, and strengthened his convictions about the existence of human liberty as a primitive fact of everyone's conscience. Kant considered the correlativity of moral duty and liberty sufficiently explained by Baumgarten, when he shows this conscience related to a finalistic search of perfection. The formal view of liberty as a faculty of acting in obedience to a duty, becomes, Wolff and Baumgarten on, the foundation of Kant's whole ethical project from Baumgarten's treatises on moral philosophy have been a fruitful ground for Kant's dialogue with other influent thinkers and schools (Crusius, Scottish Moralists, Rousseau).

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Consejo de Redacción: Rodrigo Botero, Antonio Casas González, Horacio Flores de la Peña, Felipe Herrera, Enrique Iglesias, Helio Jaguaribe, Gustavo Lagos, José Matos Mar, Alister McIntyre, Cándido Méndez, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho De Paiva Leite, Carlos Pérez Liana, Jorge A. Sabato, Germánico Salgado, Walter Sánchez, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidí, Claudio Véliz.

Fundador: Claudio Véliz

Director: Luciano Tomassini

Publicada por el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile

Director del Instituto: Francisco Orrego Vicuña

Año XIII

Abril-Junio 1980

Nº 50

SUMARIO

CLAUDIO VELIZ, La Tradición Centralista en América Latina.

OSVALDO SUNKEL y LUCIANO TOMASSINI, La Crisis del Sistema Transnacional y la Transformación de las Relaciones Internacionales de los Países en Desarrollo.

RICHARD ULLMAN, Seguridad Internacional en los años 1980.

GUSTAVO LAGOS, Tendencias y Perspectivas del Estudio de las Relaciones Internacionales: Tareas para América Latina.

WOLF GRABENDORFF, Perspectivas y Polos de Desarrollo en América Latina.

Instituciones U\$S 40.00

Individuos U\$S 30.00

Dirección: Condell 249, Casilla 14187, Suc. 21, Santiago 9 - Chile
Instituto de Estudios Internacionales

RATIO

editey by MARTIN HOLLIS

Volume XXII

June 1980

Nº 1

CONTENTS

DAVID MILLER	Justice and Property
NANCY DAVIS	Utilitarianism and Responsibility
TERRANCE C McCONNELL	Utilitarianism and Supererogatory Acts
DAVID CARR	What Place has the Notion of a Basic Action in the Theory of Action?
JOHN P. CLEAVE	Some Remarks on the Interpretation of 3-Valued Logics
JOSEPH AGASSI and CHARLES SAWYER	Was Lakatos an Elitist?
WILHELM BAUM	Ludwig Wittgenstein's World View
YEHUDAH FREUNDLICH	Who Cares About Identity Across Possible Worlds?
LEROY N. MEYER	A Note on Singularity and Exactness
SUSAN JAMES	Review of Karl Marx's Theory of History by G.A. Cohen

Annual Subscription: £ 15.25 (inland) £ 18.75 (overseas) \$ 41.25 (USA) \$ 47.75 (Canada). Orders to: Journals Department, Basil Blackwell Publisher Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

The German edition of Ratio is published by FELIX MEINER VERLAG, Richardstrasse 47, 2000 Hamburg 76, West Germany.

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VI, Nº 2 (julio 1980)

NATURALEZA HUMANA Y MORALIDAD

Algunos aportes de los moralistas británicos del siglo XVIII

Eduardo Rabossi

I

Los seres humanos constituimos una especie animal muy peculiar. Somos únicos (al menos, creemos serlo) en varios aspectos cruciales; poseemos (opinamos que poseemos) rasgos que son *específicos* de nuestra *especie* (*species-specific*) y que nos diferencian, quizá de manera esencial, del resto de los seres animados.

Pero, ¿cuáles son esos rasgos? ¿cómo explicar su génesis y su funcionamiento? ¿de qué manera se pueden discernir en sus manifestaciones efectivas, lo esencial de lo contingente, lo natural de lo adquirido? ¿están acaso históricamente condicionados o son la manifestación de una eventual "esencia inmutable" del hombre? Los filósofos —que al fin de cuentas son los profesionales de la *reflexión* acerca de la naturaleza humana—, han lidiado arduamente a lo largo de los siglos con este tipo de preguntas y han ofrecido respuestas ciertamente esclarecedoras. Pero un balance ponderado de esas respuestas muestra que nos encontramos muy lejos de haber alcanzado al respecto un nivel mínimamente adecuado de elucidación. Aunque, a decir verdad, los filósofos no son los únicos a quienes puede culparse por tal situación. La dificultad de fondo con que se tropieza en estas cuestiones es que se carece de un *corpus* científico estándar acerca de los rasgos peculiares de la especie humana. Las distintas disciplinas científicas que estudian al hombre (*v.gr.*, la psicología, la sociología, la antropología, la ciencia política, la lingüística y, en parte, la biología y la etología), exhiben la coexistencia de paradigmas teóricos contrapuestos y/o proporcionan datos fragmentarios y casi siempre controvertidos. No es de extrañar pues que bajo la apariencia de "saber científico" esas disciplinas proporcionen a menudo construcciones teóricas elaboradas en base a una reflexión *pseudo filosófica*, más que en un enfoque severamente científico. Y esto es de lamentar. En estos temas —como en muchos otros—, la existencia de un *corpus* científico estándar es una de las condiciones necesarias de una reflexión filosófica fructífera.

Sea como fuere, la situación no deja de ser incómoda: tenemos la convicción de que en algún sentido interesante, nuestra *especie* es poseedora de rasgos *específicos*, pero discrepamos crucialmente (y no sólo desde un punto de vista filosófico) acerca de cuáles son esos rasgos y, aún en caso de concordancia, acerca de cuál es su contenido concreto.

En este trabajo me restringiré a *uno* de los rasgos que con mayor recurrencia se suele reconocer como una característica singular de los seres humanos. Me refiero a la aptitud para asignar al obrar propio y al obrar de nuestros congéneres una *dimensión moral* y, consiguientemente, a la aptitud para *comportarnos moralmente*. Dentro del enorme grupo de problemas que queda así delimitado (en verdad, dicho núcleo no es otra cosa que el que corresponde asignar a la *ética*, entendida como la reflexión filosófica acerca de la aptitud humana para comportarse moralmente), elegiré una familia de cuestiones que voy a describir, provisionalmente, como cuestiones acerca de la naturaleza altruista o egoísta del hombre, acerca del posible conflicto entre el interés personal y el interés social, acerca de una fundamentación socio-psicológica de la obligación moral. Pero permítaseme formular aquí una nueva restricción: no es mi propósito exponer estas cuestiones en abstracto, sino en relación con los aportes efectuados por ciertos moralistas británicos del siglo XVIII. Intentaré ofrecer un panorama de sus aportes a través de la discusión de dos opciones teóricas que, históricamente, intentaron superar (y quizá superaron), a saber, el planteo de Hobbes y el de los racionalistas (del siglo XVII). Mi primer objetivo será, pues, delinear los rasgos de esas estrategias teóricas. En la parte final consideraré el tema del egoísmo, en particular del egoísmo psicológico y expondré un peculiar argumento en su contra. No es mi intención agotar estas cuestiones. La índole de las metas fijadas justifica dejar a un lado la pretensión de ser exhaustivo.

Descuento que esta serie de restricciones sucesivas que he impuesto al tema de la naturaleza humana producirá cierta tranquilidad en los lectores sensatos. Pero no quisiera que las referencias iniciales acerca del *status* de la reflexión sobre la naturaleza del hombre fueran interpretadas como una especie de escenario preparado *ad hoc* para alcanzar esta suerte de anticlimax. En verdad, esos comentarios se proponen otra cosa: identificar el ámbito dentro del cual tiene interés para mí investigar y evaluar algunos de los aportes de los moralistas británicos del siglo XVIII. Y esto implica algo elogioso, a saber, el reconocimiento de la vigencia que siguen teniendo aún hoy los problemas que ellos se plantearon y el tipo de respuestas que ellos ofrecieron.

II

La propuesta teórica de Thomas Hobbes acerca del "Cuerpo, el Hombre y el Ciudadano" condiciona el desarrollo de la filosofía práctica durante los siglos XVII y XVIII. La originalidad y la fuerza conceptual de sus tesis no sólo sirven de punto de partida de la filosofía política moderna —cosa que se reconoce corrientemente—, sino también de la ética moderna —cosa que se suele ignorar. Sólo en las últimas décadas esta evaluación ha comenzado a abrirse paso entre los especialistas. D. Gauthier, por ejemplo, la expresa con elocuencia al medir la importancia de Hobbes en el contexto de la filosofía inglesa:

Que Thomas Hobbes es el más grande de los filósofos políticos ingleses es un lugar común. Que es el más grande de los filósofos morales ingleses no es un lugar común. Pero es la verdad (Gauthier [1979], 547).

Al considerar los problemas que nos ocupan, *v. gr.*, la oposición altruismo/egoísmo, la oposición interés personal/interés social y la fundamentación socio-psicológica de la moral, Hobbes propone un conjunto de tesis agudas que invitan a la polémica. No es de extrañar, pues, que constituyan el marco teórico al que se contraponen, en gran medida, las propuestas de los moralistas británicos del siglo XVIII. La siguiente es una apretada síntesis de las tesis relevantes de Hobbes.

1. Las acciones de los hombres son explicables en términos de las leyes de la mecánica. Todos los casos de motivación humana resultan ser ejemplificaciones de dos movimientos corporales básicos: el apetito (deseo) (movimiento hacia los objetos) y la aversión (movimiento de distanciamiento respecto de los objetos). Hay apetitos y aversiones naturales y apetitos y aversiones adquiridas. Las diferentes pasiones (amor, odio, alegría, aflicción, etc.) son, pues, casos de aversión o de deseo y, consiguientemente, casos de movimientos de entidades corporales mínimas, explicable en términos de la mecánica.

2. Nociones tales como *deliberación*, *volición*, *libertad* (de la voluntad), *bueno*, *malo*, *inteligencia*, entre otras, son explicitables en términos concordantes. La *deliberación* es la sucesión de deseos, aversiones, esperanzas y temores presentes hasta que hacemos algo, o hasta que lo consideramos imposible. La *volición* (el querer, la voluntad) es el último apetito en el proceso de deliberación. La voluntad de los hombres es *libre* en el sentido de que poseen la facultad de hacer lo que quieren hacer (no hay libertad de la voluntad, en cambio, si se la entiende exenta de la necesidad natural). Además,

Cualquier cosa que es objeto del apetito o deseo de un hombre, es lo que él llama *bueno*, y al objeto de su odio o aversión, lo llama *malo*; y al de su desprecio, *vil e indigno de consideración*. Porque estas palabras, *bueno*, *malo*, *despreciable* se usan siempre en relación con la persona que las emplea. Nada hay que sea eso de modo simple y absoluto, ni tampoco una regla común de bueno y malo que pueda extraerse de la naturaleza de los objetos mismos. Cuando no hay estado (*Commonwealth*) únicamente se extrae de la persona u hombre. (*Leviathan*, cap. VI).

Las virtudes intelectuales —corrientemente denominadas *inteligencia*—, son aptitudes de la mente que los hombres valoran, elogian y desean poseer. De modo natural (es decir, a través de la experiencia) algunos hombres son más rápidos, discernen mejor que otros. Algunos hombres son mentalmente lentos.

La causa de esta diferencia en la inteligencia se encuentra en las pasiones y la diferencia entre las personas procede en parte de la diferente constitución del cuerpo y, en parte, de la diferente educación... Las pasiones que mayormente causan las diferencias en la inteligencia son, de modo principal, el mayor o menor deseo de poder, de riquezas y de honores. Todas las cuales pueden ser reducidas a la primera, esto es, el deseo de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y los honores no son sino diferentes clases de poder. (*Leviathan*, cap. 8).

3. Si nos atenemos a su naturaleza, todos los hombres son equiparables entre sí, tanto física como mentalmente. Las diferencias individuales que existen en cuanto a cada uno de estos aspectos, son neutralizadas por lo general por diferencias en el otro. Esta igualdad da origen a otra igualdad, a saber, la de que todos los hombres tienen la misma esperanza de alcanzar los fines que se proponen,

... en consecuencia, si dos hombres desean la misma cosa, que no pueden sin embargo gozar ambos a la vez, se tornan enemigos; y en la consecución de su meta (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su propio deleite) tratan de destruirse o de someterse el uno al otro. (*Leviathan*, cap. 13).

De tal modo, los hombres se encuentran entre sí en un estado permanente de guerra, en el que todos son enemigos de todos. Las consecuencias de tal estado natural (estado natural de guerra, estado de naturaleza), son lamentables:

En tal condición no hay lugar para el trabajo, porque el fruto del mismo es incierto; consiguientemente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de mercancías importadas a través del mar, ni construcciones espaciales, ni instrumentos para mover y trasladar cosas que requieren fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cálculo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad. Y lo que es peor de todo, hay un temor y un peligro continuos de muerte violenta. Y la vida del hombre [es] solitaria, infeliz, sórdida, brutal y breve. (*Leviathan*, cap. 13).

También son lamentables estas otras consecuencias del estado natural de guerra:

Las nociones de corrección e incorrección, de justicia e injusticia, no tienen allí cabida. En donde no hay un poder común, no hay ley. Y donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el engaño son las dos virtudes cardinales de la guerra. La justicia y la injusticia no son facultades ni del cuerpo, ni de la mente. Si lo fueran podrían encontrarse en un hombre que estuviera solo en el mundo, tal como se encontrarían sus sentidos y sus pasiones. La justicia y la

injusticia son cualidades que relacionan a los hombres en sociedad, no en soledad... Tampoco hay propiedad... (*Leviathan*, cap. 13), pues en esa situación cada hombre tiene "derecho" a todas las cosas.

4. Así como la naturaleza hace a los hombres aptos para destruirse entre sí, también provee los medios para superar esa situación. El temor a la muerte, el deseo de poseer cosas que permitan una vida cómoda, la esperanza de obtenerlas mediante el trabajo, hacen que la razón sugiera ciertas pautas para la paz: las leyes de la naturaleza. Ellas son en realidad, dictados de un egoísmo prudente, condiciones necesarias para garantizar la autopreservación de los hombres, "teoremas" conducentes a la preservación y a la defensa de los hombres. La Ley Natural básica es buscar la paz y conservarla. El derecho natural básico es emplear todos los medios posibles para defenderse a sí mismo. Otra ley natural es que cada hombre abandone su derecho a todas las cosas

... y se contente con tanta libertad respecto de los demás hombres, como estaría dispuesto a permitir a otros hombres respecto de él. (*Leviathan*, cap. 14).

Otra ley establece que los hombres cumplan con los acuerdos que han hecho. Otra, que se perdonen las ofensas. Otra, que cada hombre reconozca a los otros hombres iguales por naturaleza, etc.

5. Las Leyes de la Naturaleza son contrarias a la naturaleza egoísta de los hombres y, por sí solas, carecen de fuerza coercitiva. Para que tengan vigencia y permitan alcanzar la situación de paz para la que son medios aptos, se requiere que exista un poder apoyado en la fuerza, capaz de castigar a quienes se aparten de las convenciones estipuladas. Es así como los hombres crean al estado mediante un acuerdo o contrato social; es decir, constituyen un soberano que ejerce una soberanía total, absoluta e indivisa. La ley civil cumple entonces la función de estándar de lo bueno y de lo malo. La regla de lo bueno y de lo malo, que antes del estado es privilegio de cada individuo, después de la creación del estado pasa a ser privilegio de quien (o de quienes) detenta(n) la soberanía. En suma, la obligatoriedad de las reglas morales se fundamenta en el hecho de que tales reglas resultan un medio para garantizar la supervivencia y el placer personales. Claro que sólo resultan ser tal cosa de manera indirecta: su funcionamiento efectivo depende de su vigencia generalizada y esta depende, a su vez, del ejercicio efectivo de la autoridad civil. En esto consiste el fundamento de la razonabilidad del obrar moral.

El planteo de Hobbes es contundente, desprejuiciado, agrio. Posee por lo tanto una fuerza peculiar. Pero es erróneo, e injusto, identificar esos rasgos circunstanciales con su efectivo valor teórico. Desde este punto de vista, el planteo de Hobbes constituye un aporte eminente a la teoría ética. Y lo es porque Hobbes combina, de manera original, varias tesis filosóficas generales y obtiene un producto altamente cohe-

rente. En primer lugar, su enfoque de la moral es de índole *naturalista*, es decir, rechaza todo supuesto de carácter apriorístico o trascendental. En segundo lugar, postula un enfoque *egoísta* del obrar humano; más exactamente, defiende una variante de *egoísmo psicológico*, es decir, de la tesis (acerca de las motivaciones humanas) que sostiene que los hombres sólo hacen lo que conviene a sus propios intereses; y ello en virtud de su propia naturaleza (esto es, que les resulta psicológicamente imposible obrar de maneras no egoístas). Además, Hobbes da una *fundamentación socio-psicológica* de la moral, según la cual la moral es una *restricción de carácter convencional y social* que aceptamos imponer a nuestro comportamiento natural. Por ello,

El *tour de force* en [la teoría moral de Hobbes] consiste en reconciliar la maximización de la racionalidad con las restricciones de la moral. ¿Cómo se puede ser racional al aceptar las restricciones de las leyes de la naturaleza y al no ejercitar totalmente el derecho natural que tenemos? La respuesta requiere la explicación que Hobbes da de la *recta ratio*. Porque su verdadera teoría moral es un convencionalismo dual en el que una razón convencional, que suplanta a la razón natural, justifica una moralidad convencional, que restringe el comportamiento natural. (Gauthier [1979], 547/8).

III

¿Qué se puede oponer al planteo de Hobbes? ¿Qué opciones teóricas pueden ser enfrentadas con éxito a su propuesta ética?

Una primera opción es la siguiente. Podemos,

1. negar que los factores motivacionales del obrar humano tengan que ocupar un lugar prominente en la teoría ética;
2. negar que el fundamento de la obligatoriedad moral deba buscarse en una autoridad (en rasgos, en situaciones) de existencia contingente;
3. sostener que los seres humanos son, por naturaleza, seres racionales, es decir, seres capaces de guiar su comportamiento mediante pautas objetivas;
4. sostener que existen pautas, relaciones, rasgos morales verdaderos, inmutables, atemporales;
5. sostener que la razón humana es apta para aprehender dichas pautas, relaciones, rasgos, y para generar, consiguientemente, un comportamiento adecuado a ellos.

Es interesante advertir que, en términos generales, este ha sido el modelo que inspiró a una parte representativa de la teoría ética del siglo XVII. También tiene interés señalar que en la obra de algunos

coterráneos de Hobbes, se encuentran las versiones más explícitas de este modelo.

Ralph Cudworth, el más eminente de los "platonistas de Cambridge" argumentó que el planteo materialista-mecanicista de Hobbes implicaba admitir la existencia de un mundo físico objetivo que es la contrapartida del intelecto activo, común a todos los seres humanos. Si este es el caso, no resulta consistente negar realidad objetiva a lo bueno y lo malo, ni tampoco es consistente negar que la mente humana aprehende con claridad, y como parte de su actividad natural, esa realidad. Cudworth también sostuvo que la distinción "esencial y eterna" entre *bueno* y *malo* es independiente de la arbitrariedad de la voluntad, sea esta divina o humana. Las proposiciones éticas expresan verdades equiparables a las verdades matemáticas: expresan las esencias eternas y universales de las cosas. El conocimiento de la verdad de esas proposiciones proviene de Dios; pero en esto no entra en juego la voluntad divina, sino la *razón* divina. Paralelamente, Henry More —otro miembro de los "platonistas de Cambridge"—, ofreció una lista de axiomas de la moral, cuya verdad evidente es aprehendida por el intelecto. Según More, la virtud es la fuerza intelectual del alma mediante la cual esta logra un dominio completo sobre los impulsos animales y sobre las pasiones corporales. El bien absoluto es especificable, y especificado, por vía intelectual. (Aunque More reconoció, al mismo tiempo, la existencia de una facultad que capta la tonalidad afectiva en la que descansa la motivación a comportarse de manera virtuosa).

En el último tercio del siglo XVII Richard Cumberland y John Locke formulan teorías éticas que coinciden, en gran medida, con el modelo racionalista. Y en los primeros años del siglo XVIII —más exactamente en 1704/5, en conferencias ofrecidas en la Catedral de San Pablo— Samuel Clarke completa el cuadro de propuestas de este tipo. Clarke —admirador y expositor de las teorías de Newton, corresponsal de Leibniz y teólogo de nota—, se propuso ubicar a la ética entre las ciencias susceptibles de demostración, partiendo de premisas autoevidentes tan incontrovertibles como las de las demostraciones matemáticas. Clarke postula la existencia de relaciones necesarias y eternas entre las cosas, relaciones que son intuitivamente evidentes a la razón. Así como de las propiedades esenciales de las figuras y de las magnitudes matemáticas emanan congruencias e incongruencias diferentes, también entre las personas se dan relaciones de adecuación (*fitness*) e inadecuación, conforme a la naturaleza de las cosas y a las características de esas personas. Para Clarke, las reglas básicas y autoevidentes de la moralidad que encarnan esas relaciones son la piedad hacia Dios, la equidad, la benevolencia y la sobriedad (esto es, la preservación de la vida y el control de las pasiones con miras a realizar lo debido). Los hombres, dada su condición de seres racionales, tienen que actuar de acuerdo con su conocimiento de la verdad moral. La voluntad está determinada, en cada acción particular, por lo correcto del caso, y es natural y necesario que el entendimiento se someta a la verdad demostrada. Sin embargo, al considerar la aplicación de las reglas básicas de la moralidad

Clarke admite la razonabilidad del obrar de la persona que prefiere su interés personal a la virtud. Aunque desde un punto de vista abstracto es siempre razonable preferir la virtud al interés personal. La contradicción entre ambos tipos de razonabilidad muestra la necesidad de apelar a la teología para ofrecer una defensa acabada de las verdades éticas.

Estas referencias breves y fragmentarias alcanzan a exhibir, creo, la índole de las teorías éticas que ejemplifican la primera opción. Hay entre ellas obvias diferencias de detalle, pero todas ellas plantean una estrategia similar para enfrentar el enfoque de Hobbes. Por tal motivo están sujetas a ciertas críticas generales de carácter más o menos estándar.

En primer lugar, existen dificultades para identificar de manera unívoca los principios (máximas, rasgos, reglas) morales inmutables, verdaderos, atemporales. ¿Por qué las veintitrés máximas de More y no las cuatro reglas de Clarke? ¿Por qué no un principio único como el de la maximización del bien común, propuesto por Cumberland? Además, ¿cuál es el contenido preciso de tales principios? Decir que hay verdades morales autoevidentes implica afirmar que se cuenta con algún mecanismo o criterio que permite identificarlas fehacientemente. La indeterminación de la estrategia, en este punto, arroja grandes dudas sobre su alegación más importante.

En segundo lugar, esta estrategia no permite resolver satisfactoriamente una dificultad que Hobbes resuelve a su manera: ¿cómo explicar la oposición entre el interés personal y el interés social? ¿qué motivación puede llevar a alguien a favorecer el segundo en detrimento del primero? More, por ejemplo, introduce máximas que instituyen la postergación del interés personal, *v. gr.*, "Dar a cada uno lo suyo", "Amar al prójimo", "Si es bueno proporcionar a alguien los medios para que viva bien y con felicidad, es matemáticamente cierto que resulta doblemente bueno proporcionar a dos personas los medios para que vivan bien y felizmente, etc.". La pregunta es, ¿qué motivo puede tener un individuo para respetar estas máximas que chocan con su propio interés y con sus inclinaciones naturales? Ni More, ni los demás filósofos citados pueden responder de manera adecuada a esta pregunta.

Por último, la estrategia presupone que la aprehensión de verdades morales es motivo suficiente para actuar moralmente. Y esto es falso en los hechos, o bien requiere una explicación especial. El punto es que la percepción verídica de algo, la captación de la verdad de una proposición, la aprehensión de una máxima evidente, no constituyen *per se* condiciones suficientes del obrar. Además, las explicaciones conocidas acerca de la eventual conexión entre la aprehensión de verdades morales y el obrar moral, terminan aceptando que aquella es sólo condición necesaria de éste, con lo cual privan a la estrategia de fuerza y atractivo teóricos. En último extremo nadie niega que la posesión de ciertas creencias acerca de la realidad es condición necesaria de nuestro obrar moral.

IV

Supongamos que estos argumentos bastan para deshechar la primera opción antihobbesiana. ¿Qué otra opción podemos intentar?

Una respuesta posible es ésta. Podemos,

1. rechazar la tesis hobbesiana de que el hombre no es por naturaleza un ser sociable; esto es, afirmar aristotélicamente que el hombre es por naturaleza "un animal político";
2. aceptar que el tema de las motivaciones del obrar humano resulta crucial dentro de la teoría ética;
3. rechazar la tesis del egoísmo psicológico y sostener (a) que hay un componente egoísta en la naturaleza humana, que (b) también existe un componente altruista y que (c) ambos componentes no resultan ser incompatibles entre sí;
4. aceptar la relevancia de una fundamentación socio-psicológica del fenómeno de la moralidad aunque (a) rechazando los rasgos restrictivos y heterónomos enfatizados por Hobbes y (b) postulando en cambio la existencia de mecanismos psicológicos dirigidos a un obrar que no choca con la benevolencia.

Estas tesis ofrecen, sin duda, una nueva opción teórica que, en términos generales, constituye el tema central de discusión de la filosofía moral del siglo XVIII. En particular, éstas son la tesis que condicionan las propuestas de los llamados "moralistas británicos" (del siglo XVIII).

Los *moralistas británicos* no constituyen ni una escuela ni un movimiento filosóficos. El rótulo identifica a un grupo de pensadores que se proponen elucidar los rasgos típicos del fenómeno de la moralidad, dentro del "clima" que crean las opciones teóricas que he expuesto hasta aquí. La jerarquía filosófica de sus aportes es muy variada, como son variadas las tesis particulares que sostiene cada uno de ellos. Esto no implica, por cierto, que sus contribuciones se den de manera aislada, que sean independientes las unas de las otras. Por el contrario, uno de los aspectos más interesantes de la producción de los moralistas británicos es la íntima trama argumentativa que van componiendo sus aportes, en virtud de la consideración mutua de sus puntos de vista. Quizá el criterio más apto para delinear al grupo de moralistas británicos sea la participación efectiva en esa peculiar dialéctica de ideas que se prolongó durante casi un siglo (en este sentido, Samuel Clarke, por ejemplo, también pertenece al grupo).

La nómina de los *moralistas* es extensa: John Balguy, John Brown, William Godwin, David Hartley, Soame Jenyns, Bernard Mandeville, William Paley, Richard Price, Abraham Tucker, William Wollaston. Pero los más influyentes son Anthony Ashley Cooper (tercer conde de Shaftesbury), Francis Hutcheson y Joseph Butler (obispo de Durham). En ellos centraré mi atención.

Quizá lo más interesante que pueda decirse de sus aportes, desde un punto de vista muy general, es que permiten discernir uno de los desarrollos posibles —quizá el desarrollo más interesante—, de esta segunda opción teórica. La historia se puede relatar (se puede reconstruir) en los siguientes términos (cf. Sidgwick [1886], 184-204).

En la obra de *Shaftesbury* se destacan varios aportes sustanciales:

- en contra de Hobbes, sostiene que en los seres humanos coexisten por naturaleza impulsos egoístas e impulsos altruistas (esto es, impulsos que tienden a la asociación entre los hombres);

- los seres humanos no son, sin embargo, meros sistemas de impulsos, sino que son sistemas que exigen equilibrio y armonía. La bondad moral, la virtud, depende del balance y armonía de ambos tipos de impulsos. La adecuación con el bien social sirve de criterio último de armonía. Paralelamente, todo lo que tiende por naturaleza al bien social, resulta adecuado para la felicidad de cada individuo. No hay necesidad, pues, de elegir entre egoísmo o altruismo;

- los seres humanos tienen la posibilidad de tomar a sus impulsos como objetos de reflexión. Esta "sensibilidad refleja" constituye un impulso adicional en pro del obrar moral, pues consiste en una afección o impulso de segundo grado. El sentido moral en estado puro (esto es, no corrompido por las costumbres, la mala educación, etc.) está siempre en armonía con lo que conduce al bien de la especie humana.

Los aportes de *Butler* exhiben, a su vez, varios rasgos novedosos:

- coincide con *Shaftesbury* en cuanto a la coexistencia en los seres humanos de impulsos egoístas e impulsos altruistas;

- también coincide en que los seres humanos son sistemas que requieren equilibrio y armonía, pero explica el logro de ese estado sobre la base de la distinción entre elementos regulados y elementos reguladores. Así, los impulsos primarios que tienden al bien personal y los impulsos primarios que tienden al bien social, son regulados por los principios de amor a sí mismo y de benevolencia, respectivamente. La conciencia (sentido moral, facultad moral, razón moral) tiene una función regulativa general. Sin embargo, si bien existe el impulso equilibrado hacia la felicidad individual (el amor moderado hacia sí mismo, *cool self-love*), no pareciera existir, en el mismo sentido, un impulso hacia la felicidad general: la benevolencia resulta ser, más bien, un impulso hacia el bien de personas individuales. Además, si la satisfacción de dicho impulso contribuye a nuestra felicidad personal, entonces la benevolencia *qua* impulso está asociada (y no es contradictoria) con el amor a sí mismo;

- en último extremo, la conciencia y el amor a sí mismo (calmo, medido) son los dos factores reguladores del obrar moral. Son principios independientes entre sí que, en la práctica, no se superponen mutuamente. Y hasta que no se pruebe lo contrario, hay que suponer que los dos principios funcionan armónicamente. Esto no es contradictorio

con el reconocimiento de un papel especial a la conciencia. Sus objetos de aprobación o desaprobación son acciones, rasgos de carácter (no por cierto consecuencias de las acciones); sus dictados (que constituyen la obligación moral) son ciertos, no son meras conclusiones probables como las que origina el amor a sí mismo.

Por fin, las contribuciones de *Hutcheson* tienden a discrepar con ciertos puntos básicos compartidos por *Shaftesbury* y *Butler*:

- en los seres humanos coexisten factores egoístas y factores altruistas, pero sólo estos últimos poseen relevancia moral;

- el amor moderado hacia sí mismo es moralmente indiferente: las acciones que emanan de él no son en sí mismas moralmente buenas, pero tampoco son moralmente malas, a menos que choquen con la benevolencia; lo moralmente bueno son los impulsos benevolentes. En cierto sentido, pues, virtud y benevolencia resultan sinónimos. Más aún, el principio más importante de la moralidad es el deseo de felicidad universal, esto es, la benevolencia universal;

- en cuanto al sentido moral corresponde distinguir, siguiendo a Locke, sentidos internos y sentidos externos. A través de los primeros se perciben relaciones que dan origen a sentimientos. En el caso del sentido moral, un tipo de sentido interno, la mente es afectada por objetos propios del orden moral: percibimos placer al contemplar las acciones buenas de los demás y al ser concientes de llevar a cabo tales acciones nosotros mismos. En otro nivel, el sentido moral puede ser descrito como la facultad de percibir la excelencia moral y los impulsos benevolentes;

- ante la situación de tener que decidir entre cursos posibles de acción, el sentido moral juzga sobre la base del siguiente criterio: la mejor acción es la que procura la mayor felicidad del mayor número; la peor es la que, en las mismas ocasiones, produce desgracia;

- para hacer compatibles el funcionamiento "intuitivo" del sentido moral con este funcionamiento judicativo, corresponde distinguir en las acciones dos tipos de bondad. Una acción es materialmente buena cuando tiende "al interés del sistema" cualesquiera sean los impulsos o afecciones del agente. Es formalmente buena cuando emana de una afección buena en la proporción adecuada. El principio de maximización de la felicidad vale en relación con las acciones materialmente buenas.

Este esquema —que por cierto sólo se justifica dentro del tipo de tarea comparativa que me he propuesto llevar a cabo—, muestra con cierta nitidez, creo, el tipo de estrategia que van plasmando, pese a sus diferencias, *Shaftesbury*, *Butler* y *Hutcheson*. Y su propuesta global es, sin duda, sumamente interesante.

Si se va a enfrentar al hobbismo, en tanto teoría ética, en su propio terreno, es decir, si no se va a apelar a una opción teórica de corte racionalista como la que desarrollan *Cudworth* o *Clarke*, por ejemplo, parece necesario hacer pie en varias cuestiones cruciales. En primer lugar, re-

sulta necesario rechazar el "monismo motivacional" que Hobbes atribuye al obrar humano. La opción parece ser, entonces, un "dualismo motivacional", esto es, la tesis de que en el obrar de los hombres juegan factores altruistas y factores egoístas. El desarrollo de esta tesis produce una contribución sustancial a la especulación ética. Sidgwick la describe como la diferencia más fundamental entre el mundo moderno y el mundo greco-romano:

... en el platonismo, el estoicismo y la filosofía griega en general, bajo el nombre de Razón se reconoce una única facultad regulativa y gobernante... y en el punto de vista ético moderno, cuando se ha hecho claro a sí mismo, se descubre que hay dos: la Razón Universal y la Razón Egoísta, o la Conciencia y el Amor a sí mismo. Este dualismo... aparece confusamente en la explicación que da Clarke de la conducta "razonable", e implícitamente en la explicación que da Shaftesbury acerca de la obligación a la virtud; su reconocimiento claro [se da] en Butler. (Sidgwick [1886], 98).

En *segundo lugar*, si se va a admitir (con Hobbes) la viabilidad de una fundamentación sociopsicológica de la moralidad, pero se va negar (en contra de Hobbes) que la moral tiene un carácter heterónomo, restrictivo (constrictivo), resulta necesario realizar la ardua tarea de rastrear en los resortes psicológicos asociados al obrar, los elementos que permitan ofrecer una caracterización de la virtud, dar una fundamentación de la obligación moral y explicar el funcionamiento de un mecanismo capaz de discernir excelencias morales. El énfasis en la indagación de los resortes psicológicos involucrados en el obrar moral, es otra gran contribución de los moralistas británicos a la reflexión ética. Su obsesión con esos temas ha generado muchas críticas que sólo son justas en parte. En verdad, carecemos aún hoy de un análisis adecuado de esos resortes. Por eso, el llamado de atención de G. E. Anscombe:

... no es provechoso para nosotros hacer en la actualidad filosofía de la moral... debemos dejarla a un lado hasta que contemos con una filosofía de la psicología que resulte adecuada. (Anscombe [1956], 1),

posee —efectos dramáticos a un lado—, un peso sumamente grande. Indirectamente implica una revalorización de los aportes que estamos considerando. En *tercer lugar*, la apelación al sentido moral —otro motivo de críticas estándar—, también constituye un aporte de interés. Es cierto que las tesis acerca de los mecanismos, objetos propios y, sobre todo, funciones del sentido moral son variadas y fluctuantes. Se lo concibe como una facultad espontánea de tipo estético (cf. Shaftesbury), o como un principio regulativo que exhibe aptitudes intuitivas (cf. Butler), o como una facultad que puede intuir y que también puede juzgar racionalmente (cf. Hutcheson). Y esto es sin duda confuso. Pero si prestamos atención a la función teórica que satisfizo el sentido moral,

no podemos menos que elogiar su introducción. En definitiva, si se rechaza una fundamentación heterónoma de los valores morales (sea a la manera de Hobbes, sea a la manera de Clarke, por ejemplo), sólo cabe colocar en el agente moral la capacidad de captar las cualidades y rasgos morales de las acciones específicas, y la aptitud de discernir regulativamente lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Y esto es el antecedente de la razón práctica concebida luego como principio (no psicológico) regulativo del obrar moral.

Si dejamos a un lado estos tópicos generales, hay muchos puntos de detalle que merecen comentario. Lamentablemente esta tarea no puede ser efectuada aquí. Llamaré la atención, sin embargo, sobre algunas discrepancias teóricamente fructíferas que plantean los moralistas en cuestión, a saber, la concepción de la virtud como equilibrio entre los impulsos egoístas y los impulsos altruistas (Shaftesbury y Butler) vs. la virtud como idéntica al obrar benevolente (Hutcheson); la captación de las consecuencias del obrar moral como paralela a la captación de las cualidades morales (Hutcheson) vs. la mera captación de cualidades morales (con exclusión de las consecuencias de las acciones) (Butler) y la existencia de un impulso hacia la benevolencia universal (Hutcheson) vs. la existencia de un impulso hacia la benevolencia individual (Butler). La actualidad de este tipo de discrepancias me exime de mayores comentarios.

En suma, los aportes de los moralistas británicos del siglo XVIII constituyen una contribución sumamente importante a la reflexión ética. Parte de esa importancia reside en que representan un estadio crucial dentro del juego de estrategias y opciones teóricas que inaugura el planteo ético de Hobbes. Mostrar esto último ha sido el objetivo principal de los comentarios iniciados en la sección II.

V

Supongamos que además de formular este juicio aséptico, sostenemos que ante una opción como la que plantean Hobbes y los racionalistas la única salida viable consiste en adoptar alguna variante teórica del tipo de las elaboradas por los moralistas británicos. Supongamos también que al sostener tal cosa nos enfrentamos con un hobbesiano consistente que argumenta así: "El punto de partida de la teoría moral de Hobbes, esto es, la tesis de que los hombres somos por naturaleza egoístas, no ha sido refutado. Hobbes ofrece una serie de observaciones empíricas acerca de la persistencia y universalidad del egoísmo humano. La réplica que consiste en señalar casos de altruismo carece de validez porque, obviamente, todos ellos son casos de egoísmo disfrazado. Si las cosas son así, dada la coherencia de las conclusiones extraídas por Hobbes a partir del egoísmo generalizado, puede afirmarse que también sigue en pie su tesis de que el estado natural del hombre es no moral, no regulado, y la tesis de que las reglas morales son instrumentos para el logro de la paz, esto es, para garantizar la autopreservación".

¿Qué responder al hobbesiano?

Adviértase que lo que está defendiendo básicamente es el *egoísmo psicológico*, es decir, la tesis de que los hombres son egoístas por naturaleza, que únicamente obran por motivaciones egoístas y que les resulta psicológicamente imposible obrar de otra manera. El defensor del egoísmo psicológico no niega que a menudo los hombres consideran que sus acciones y las de otros hombres son altruistas, benevolentes. Pero sostiene que esas son meras maneras de hablar o, lo que es más grave, disfraces con los que los hombres encubren, muchas veces sin darse cuenta, sus verdaderos motivos. Una anécdota que según se dice, protagonizó el propio Hobbes muestra a un egoísta psicológico en acción. Se cuenta que un clérigo anglicano que tenía a Hobbes por ateo lo vio dar una limosna. Le preguntó entonces si hubiera dado la limosna de no haberlo mandado Cristo. Hobbes respondió que había dado la limosna no sólo porque ello complacía al pordiosero, sino porque le producía a él placer ver al pordiosero contento. (cf. MacIntyre [1966], cap. 10). Un caso típico de exhibición de motivaciones egoístas encubiertas se encuentra en la definición que da Hobbes de la compasión:

El pesar por la desgracia de otro se llama *compasión*; y surge de imaginarnos que igual desgracia puede caer sobre nosotros. (*Leviathan*, cap. 6).

¿Porqué es crucial discutir la tesis del egoísta psicológico? Pues porque de ser cierta, la única teoría ética posible sería el egoísmo ético, es decir, la tesis que sostiene que es moralmente correcto perseguir el propio bien, la propia felicidad. Y un monopolio de esta naturaleza resulta inaceptable.

Pero, ¿porqué digo que en caso de ser verdadero el egoísmo psicológico la única teoría filosófica acerca de la moral sería el egoísmo ético? Por una razón muy sencilla que ya han señalado muchos teóricos de la moral. "Deber implica poder": nadie está moralmente obligado a hacer aquello que no puede hacer. Y si somos por naturaleza egoístas, esto es, si nos resulta imposible realizar actos altruistas, entonces no tenemos obligación moral de realizarlos. Y adviértase que la posibilidad de llevar a cabo actos altruistas es un presupuesto general de la mayoría de las teorías éticas.

Uno de los aportes más interesantes a la reflexión ética es el argumento con el que Butler intenta refutar al egoísmo ético. Los textos relevantes son *Sermon I*, notas B y C, *Sermon II* y *Sermon XI* (en *Fifteen Sermons*, 1726; los textos citados están incluidos en Monro [1972], de donde cito).

Como se recordará, Butler (siguiendo a Shaftesbury) distingue en los seres humanos una serie de impulsos a la acción, algunos de los cuales se relacionan con el interés personal (p. ej., el deseo sexual, el deseo de ingerir alimentos o de beber, etc.) y otros con el interés en los demás (p. ej., la simpatía, el amor filial, etc.). Otros impulsos cumplen

una función regulativa sobre esos impulsos primarios, *v.gr.*, el principio de amor a sí mismo, el principio de benevolencia y la conciencia.

Ahora bien, según Butler, la interpretación estándar del obrar egoísta reduce y confunde los impulsos primarios con el amor a sí mismo y supone que el amor a sí mismo engendra entonces la satisfacción no regulada de tales impulsos. La tesis de Butler dice que tal interpretación estándar carece de sentido pues se basa en una confusión inaceptable de los impulsos primarios con el amor a sí mismo. Su tesis implica, además, que un análisis adecuado del egoísmo muestra su necesaria autorregulación. Si el planteo fuera correcto se puede extraer un fuerte argumento antihobbesiano: toda la estructura construida por Hobbes a partir del egoísmo no regulado que, según él, rige naturalmente entre los hombres, resultaría una explicación superflua. La función regulativa que en su sistema cumplen las leyes civiles estaría ejercida en cada individuo por el amor moderado hacia sí mismo.

Según Butler,

Todo hombre tiene un deseo general de su propia felicidad; tiene asimismo, una variedad de afecciones, pasiones y apetitos particulares respecto de objetos externos. El [deseo general de su propia felicidad] procede del amor a sí mismo, o es el amor a sí mismo; parece inseparable de todas las criaturas sensibles que pueden reflexionar sobre sí mismas y sobre su propio placer o felicidad, de modo de tener a ese interés como objeto de sus mentes... El objeto de quien persigue [el amor a sí mismo] es, de alguna manera, interno: es su propia felicidad, gozo, satisfacción; se tenga o no una percepción particular diferenciable de lo que es o de aquello en lo que consiste. Los objetos de las afecciones, pasiones y apetitos son esta o aquella cosa particular externa hacia la que tienden las afecciones y de la cual siempre se tiene una idea o percepción particular. El principio que denominamos amor a sí mismo nunca busca una cosa externa por la cosa misma, sino sólo como un medio para la felicidad o para el bien; las afecciones particulares descansan en las cosas externas en sí mismas. [El principio del amor a sí mismo] pertenece al hombre en tanto que criatura razonable que reflexiona sobre su propio interés o felicidad. [Las afecciones particulares], aunque muy distintas de la razón, son también parte de la naturaleza humana. (*Sermon XI*, 58).

Esta caracterización del principio egoísta permite distinguirlo claramente de los impulsos primarios, tanto en lo que respecta a su naturaleza como en lo que respecta a su objeto. De esta distinción se sigue que los impulsos primarios de los hombres no pueden ser en sí mismos egoístas dado que ninguno de ellos tiene como objeto el placer individual. Los impulsos primarios se satisfacen con el logro de los objetos correspondientes (el hambre con la comida, la sed con la bebida, etc.). Al ser satisfechos, al recibir gratificación producen placer. Pero esta es una circunstancia externa a la relación entre el impulso, su objeto y su

satisfacción. El placer es, a su vez, objeto del amor a sí mismo. En consecuencia, el principio egoísta y las afecciones particulares son "partes distintas" de la naturaleza humana, principios de acción diferente.

Dicho sea de paso, Butler ofrece un diagnóstico de índole lingüística respecto de cómo se ha podido hablar del egoísmo confundiendo ambos principios. El punto es que toda afección particular es *mi* afección, el placer es *mi* placer, el amor a mí mismo, es obviamente, *mío*,

Y si cada afección particular es denominada amor a sí mismo porque toda afección particular de un hombre le es propia, y el placer que emana de su gratificación es su propio placer..., de acuerdo a esta manera de hablar, no resulta posible que ninguna criatura actúe si no es por mero amor a sí misma, y toda acción y toda afección es resuelta en términos de este principio. Pero este no es el lenguaje de la humanidad. O si lo fuera, querríamos palabras para expresar la diferencia entre el principio de una acción, que al emanar de la consideración moderada redundará en mi propia ventaja, y una acción —supongamos de venganza o de amistad— a través de la cual un hombre va a la ruina por hacer mal o bien a otro. (*Sermon XI*, 59).

Esta última observación es crucial, porque es muy claro que con frecuencia los impulsos particulares entran en conflicto entre sí o se exacerban de tal manera (el caso de la ira, el amor paterno desmedido, etc.) que enervan el juego de otros principios. Ese es el egoísmo exagerado, destructivo. La moraleja es, pues, que no se puede ser egoísta de una manera consistente, provechosa y racional, si no se practica un egoísmo *regulado*. El amor a sí mismo debe controlar los impulsos primarios y debe controlarse a él mismo; debe lograr un equilibrio óptimo. Butler distingue así entre el amor moderado hacia sí mismo (calmo, meditado) y el amor inmoderado hacia sí mismo (*immoderate self-love*). Este conduce a la destrucción o, al menos, a la perversión del agente moral.

Adviértase, por último, que el amor a sí mismo (la maximización del propio bien privado) es diferente de la benevolencia (el impulso hacia el bien de nuestros semejantes). Sin embargo, no existen entre ellos contradicción ni competencia. Todo principio a través del cual se gratifica al amor a sí mismo es distinto de él. Por tanto la benevolencia no excluye al amor a sí mismo. Más aún, desde el punto de vista del amor a sí mismo,

El amor a nuestro semejante tiene la misma relación con el amor a sí mismo... que el odio a nuestro vecino, o que el amor o el odio a cualquier otra cosa. De tal modo, los principios por los cuales los hombres van a la ruina por destruir a un enemigo o por salvar a un amigo, tienen la misma relación con la afección privada y son igualmente interesados o igualmente desinteresados. (*Sermon XI*, 62).

Con otras palabras, 'desinteresado' es el acto que se lleva a cabo sin preocupación por maximizar la propia felicidad; 'interesado' es el acto que se realiza para maximizarla. En consecuencia, un acto de ayuda al prójimo o un acto motivado por el deseo sexual, por ejemplo, no serán en sí mismos desinteresados o interesados (adviértase que corrientemente diríamos, en cambio, que el primero tiende a ser desinteresado y que el segundo tiende a ser interesado), sino que serán una u otra cosa de acuerdo a que tiendan a maximizar (o no) la felicidad (a largo plazo) de quien los lleva a cabo.

En suma, la aseveración lisa y llana de que los hombres sólo pueden ser egoístas y, por ello, de que sólo pueden practicar por naturaleza un egoísmo no regulado, carece de base. Dicha tesis emana, por un lado, de la injustificada identificación de los impulsos primarios con los impulsos egoístas y, por otro lado, presupone un uso vulgar de las expresiones 'interesado' y 'desinteresado'. En verdad, ser egoísta implica tener que regular los impulsos primarios. Más aún, no hay contradicción entre el egoísmo esclarecido y la benevolencia; más bien, hay integración y equilibrio, como lo hay entre el egoísmo esclarecido y la conciencia (es decir, la razón, el principio de reflexión supremo). La tesis de que cada hombre es por naturaleza la ley de sí mismo, se transforma así en la tesis de que cada hombre puede encontrar en sí mismo la regla de lo correcto y las obligaciones correlativas (*cf. Sermon V*).

Este es, a grandes rasgos, el argumento de Butler. Por supuesto que está sujeto a algunas críticas de detalles (*cf. Broad* [1930], 75-6), pero en general se trata de una magnífica pieza crítica de características antológicas. Su alcance crítico es amplio. Es indudable que da pie para responder adecuadamente al planteo de nuestro hobbesiano imaginario y para argumentar acerca de la posible futilidad, desde este punto de vista, del planteo ético de Hobbes.

VI

Dos observaciones finales.

La primera es que, como se puede advertir, he omitido toda mención a Adam Smith y a David Hume, dos figuras sobresalientes del siglo XVIII directamente emparentadas con los moralistas británicos tratados. Por supuesto que no se trata de un mero olvido. Simplemente, he preferido postergar su discusión teniendo en cuenta razones de espacio y razones expositivas (no he creído conveniente complicar aún más el planteo desarrollado hasta aquí). Pero está fuera de discusión que en Adam Smith y en David Hume culmina el proceso que he intentado reconstruir en estas páginas.

La segunda es que quizá se comprenda ahora porqué dije al comienzo que me interesaba encuadrar estos planteos en la discusión actual acerca de la naturaleza humana. También se comprenderá porqué insistí en que no trataría a los moralistas británicos del siglo XVIII como meras reliquias históricas, sino como protagonistas válidos de una parte, al

menos, de la polémica actual. Es obvio que muchos de sus atisbos siguen teniendo vigencia y que muchas de las dificultades teóricas que intentaron resolver resisten aún los embates de los teóricos. Además, su empaque tiene algo de paradigmático. Quizá convenga recuperar el sentido común que exhiben muchos de ellos, y también su visión sensatamente optimista de la naturaleza humana.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de La Plata

REFERENCIAS

- G. E. Anscombe [1956], "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, XXXIII, 1-19.
C. D. Broad [1930], *Five Types of Ethical Theory*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
D. Gauthier [1979], "Thomas Hobbes: Ethical Theorist", *Journal of Philosophy*, LXXXVI, 547-559.
A. MacIntyre [1966], *A Short History of Ethics*, New York: Macmillan (hay tr.).
D. H. Monro [1972], *A Guide to the British Moralists*, Londres: Fontana.
H. Sidgwick [1886], *Outlines of the History of Ethics*, Londres: Macmillan.
Del *Leviathan* existen varias ediciones estándar. Las compilaciones más importantes de trabajos de los moralistas británicos son las de L. A. Selby-Bigge (*British Moralists*, Oxford: Clarendon Press, 1897 y ediciones subsiguientes), la de D. D. Raphael (*British Moralists 1650-1800*, Oxford: OUP, 1969) y la ya citada de D. H. Monro. En P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Londres: Collier, 1967, 8 vols.) se encuentran amplios artículos sobre los más importantes de los filósofos mencionados, y excelentes referencias bibliográficas.

ABSTRACT

In this paper I wish to "reconstruct" some of the theoretical strategies followed by Hobbes, by some of the rationalists of the XVII century, and by some british moralists of the XVIII century, in the course of their discussions on the moral nature of man. A basic point is that, the latter's strategy is basically sound to fight back Hobbes' impressive theory and the rationalists' proposals. In the last section I discuss the argument of the psychological egoist and Butler's famous counter-argument. It is argued, finally, that present discussions on the nature of man have something to learn from these strategies and arguments.

ACERCA DE LAS OBLIGACIONES PRIMA FACIE *

Martin Diego Farrell

I

Me propongo demostrar en este trabajo que las obligaciones jurídicas —con una excepción— son obligaciones *prima facie*. Como se ve, la intención consiste en examinar el problema desde el punto de vista de la filosofía jurídica; en forma tangencial, empero, abordaré algunos problemas éticos. Al considerar estos temas me referiré principalmente a las opiniones expuestas por David Ross, John Rawls, H. L. A. Hart y R. M. Hare.

Creo indispensable —como exigencia metodológica— comenzar definiendo la noción de obligación *prima facie*, siquiera sea en forma tentativa, explicando también la noción que se opone a aquella. Una obligación *prima facie* es una obligación que puede ser dejada de lado por un examen posterior del acto particular en cuestión.

¿Qué noción se opone a la de obligación *prima facie*? La noción de obligación pura, que es aquella que existe desde un principio con la misma fuerza obligatoria; no puede ser dejada de lado por consideraciones ulteriores.

Un ejemplo de obligación *prima facie* sería el siguiente: "Las promesas deben cumplirse, a menos que...". Un ejemplo de obligación pura sería: "Las promesas deben cumplirse". En el segundo caso, la sola existencia de la regla, conjuntamente con el hecho de que A quebrantó su promesa, es suficiente para reprobar moralmente a A. En el primer caso, en cambio, A podría proporcionar excusas admisibles.

La existencia de una obligación *prima facie* implica que tal obligación se convertirá en una obligación pura en el caso de que ninguna excusa admisible sea descubierta en el examen posterior de la cuestión¹. La noción de obligación *prima facie* se circunscribe a las normas generales². Esas normas se supone que deben ser las que motiven o guíen nuestra conducta; constituyen razones para actuar.

* Una versión primitiva de este trabajo fue leída en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico en la reunión del día 12 de mayo de 1979; en ella fue criticada por los profesores Genaro Carrió y Carlos Alchourrón. Sus intervenciones me resultaron de suma utilidad para refinar los conceptos primitivamente expuestos. Les expreso aquí mi reconocimiento, que hago extensivo a los profesores Eugenio Buligyn, Eduardo Rabossi y José Vilanova, que intervinieron en el debate posterior.
¹ Este punto de vista se acerca más a la concepción de Hintikka que a la de David Ross. Cfr. John Searle, "Prima Facie Obligations", en *Practical Reasoning*, ed by Joseph Raz, Oxford University Press, 1978, pp. 81-84.

² Por esta idea estoy especialmente en deuda con el profesor Carrió, quien fue el primero en exponerla al criticar mi versión original.

La tesis central del trabajo consiste, entonces, en sostener que, con el alcance precisado, todas las obligaciones jurídicas son obligaciones *prima facie* (aunque admite una excepción, como luego veremos).

II

Sir David Ross se ocupó del tema de las obligaciones *prima facie* en *The Right and The Good*, y desarrolló luego la cuestión en *Foundations of Ethics*. Históricamente, pues, el examen de la cuestión debe comenzar dando cuenta de sus ideas.

Considera Ross que las intuiciones morales son obligaciones *prima facie*, en el sentido de que no constituyen principios de cuya aplicación inmediata pueda deducirse nuestro deber en circunstancias particulares. Todo acto posible tiene muchas caras: puede aportar placer a algunas personas y dolor a otras; mantener la promesa hecha a una persona puede quebrantar la confianza de otra. La mirada inicial revela estos rasgos en forma aislada; un acto puede ser correcto en un sentido pero incorrecto en sentidos más importantes. Por eso se lo considera sólo *prima facie* obligatorio: la obligación *prima facie* depende de algún aspecto del acto. Solamente cuando hemos examinado la totalidad de sus aspectos estamos en condiciones de atribuirle obligación o falta de obligación.

Ante todo, en lugar de hablar de "obligaciones *prima facie*" yo pienso que resulta terminológicamente más adecuado referirnos a "actos *prima facie* obligatorios" o a "conductas *prima facie* obligatorias". Obviamente, desde el punto de vista ético o jurídico, solamente un acto o una conducta pueden calificarse de "obligatorios".

Examinemos ahora el análisis de Ross que antecede. Un acto, según su idea, puede parecer *prima facie* obligatorio al observador porque éste ha concentrado su examen en algunos de sus rasgos positivos (por ejemplo, producir placer), pero el carácter de obligatorio podría luego ser dejado de lado al considerar sus rasgos negativos (por ejemplo, causar una mayor cantidad de dolor a otros).

Pero también un acto puede parecer *prima facie* obligatorio al observador al estudiar sus rasgos positivos y, sin embargo, todavía el carácter obligatorio podría ser dejado de lado (el acto no se convertiría de *prima facie* obligatorio en puramente obligatorio) no por el descubrimiento de rasgos negativos en el acto sino por la aparición de otro acto *prima facie* obligatorio, en colisión con el primero, cuyos rasgos positivos se juzgan como de rango superior.

Aquí entiendo por "colisión" que los dos actos son mutuamente excluyentes: ejecutar uno implica no poder ejecutar el otro. Al examinar el primer acto se descubrió que su realización producía placer como consecuencia; un segundo examen, no obstante, descubrió luego, no que el acto era susceptible también de producir dolor a otros (como en el ejemplo anterior) sino que su comisión impedía la realización efectiva de un segundo acto cuyo cumplimiento producía aún más

placer, sin causar tampoco dolor a otros. Prometo, por ejemplo, a un amigo, ayudarlo a organizar su fiesta de cumpleaños. Sin embargo, el cumplir tal promesa me impediría practicar una transfusión de sangre, imprescindible para mantener con vida a un enfermo.

En el primer ejemplo, el carácter obligatorio del acto es dejado de lado por un atento examen del propio acto; en el segundo ejemplo, el carácter obligatorio es dejado de lado comparando ese acto con otro.

Por otra parte, sólo de algunos actos podría decirse adecuadamente que son *prima facie* obligatorios; hay ciertos actos cuyos rasgos negativos son tan notorios que resultaría dificultoso desde el punto de vista ético afirmar de ellos que son *prima facie* obligatorios. Supongo que el homicidio y la intolerancia racial o religiosa constituyen ejemplos adecuados de lo que digo.

No puede acontecer, en cambio, el caso inverso. No creo que existan actos cuyos rasgos positivos sean tan notorios como para que pueda descartarse *a priori* toda posibilidad de dejarlos de lado. Pienso que, ya un examen más profundo del propio acto, ya una comparación de ese acto con otro que se encuentre en colisión con él, puede arrojar como resultado que el acto no sea considerado como puramente obligatorio. Amar y proteger a los padres y contribuir a asegurarles una supervivencia lo más larga posible semeja ser irrestrictamente obligatorio... salvo para los hijos de Hitler o Stalin, por supuesto.

Si esto fuera exacto, entonces, no habría actos puramente obligatorios sino solamente actos *prima facie* obligatorios; todo acto obligatorio llevaría implícita la cláusula "a menos que...".

No se produce, pues, una situación análoga a lo que ocurre con el fenómeno de la vaguedad en los lenguajes naturales. Según Russell, como bien es sabido, hay tres posibilidades respecto al ámbito de aplicación de una palabra: 1º) objetos a los que claramente se aplica; 2º) objetos a los que claramente no se aplica, y 3º) zona de penumbra, esto es, objetos respecto de los cuales no se sabe con precisión si la palabra se aplica o no se aplica.

Si esta situación se reprodujera en nuestro caso, deberíamos tener también tres categorías: 1º) actos obligatorios; 2º) actos no obligatorios (la cual comprendería varias subcategorías) y 3º) actos *prima facie* obligatorios. Pero yo creo que la clase de los actos puramente obligatorios, *ab initio*, es una clase vacía.

Volvamos ahora a Ross. Sir David piensa que la frase "obligación *prima facie*" dice, en cierto sentido, demasiado poco; semeja sugerir que el carácter total de las cosas que designa es *parecer ser obligaciones*. Pero "parecer ser algo" no es el carácter total de ninguna cosa; sobre todo, si nos equivocamos al pensar que esas cosas eran obligaciones, decir que *parecían* serlo no puede ser la verdad total acerca de ellas.

Con razón observa Donald Davidson³ que cuando se habla de obligaciones *prima facie* se dice algo equivalente a "Hay algo para

³ Donald Davidson, "How is Weakness of the Will Possible?", en *Moral Concepts*, ed. by Joel Feinberg, Oxford University Press, 1969, pp. 106 y 108.

decir a favor, y algo para decir en contra, de hacer esto y esto —y también a favor y en contra de no hacerlo—. Probablemente, señala, esto puede ser dicho de cualquier acción; en todo caso, es difícil de aceptar la idea de que la suma de nuestra sabiduría moral concierne a qué hacer en una situación dada tenga esta forma. Difícilmente podemos esperar aprender si una acción deberá ser realizada simplemente del hecho de que ella es *prima facie* correcta y *prima facie* mala, concluye Davidson.

¿Qué son ellas en realidad? Mientras Prichard hablaba de “pretensiones”, Ross eligió la propuesta de Carrit, quien optó por la palabra “responsabilidad”. Yo prefiero utilizar las modalidades deónticas habituales. Si un acto *prima facie* obligatorio no resulta luego puramente obligatorio, será un acto facultativo. Me resulta difícil pensar que pudiera ser un acto prohibido, esto es, que un atento examen de un acto *prima facie* obligatorio pudiera arribar a ese resultado. Obsérvese, con todo, que ayudar a organizar una fiesta, como lo había prometido, era un acto *prima facie* obligatorio. Sin embargo, puesto ante la alternativa de colaborar en los preparativos de la fiesta o practicar esa vital transfusión de sangre, no sería éticamente correcto describir al primer acto como “facultativo” para mí. En rigor, desde el punto de vista moral, me estaría prohibido colaborar en esa fiesta a costa de la vida del paciente.

Observa también Ross que el concepto de las obligaciones *prima facie* contribuye a solucionar el problema de los deberes morales en conflicto, demostrando que se trata de un problema inexistente. Porque mientras un acto puede parecer *prima facie* obligatorio en virtud de uno de sus rasgos y *prima facie* ilícito en virtud de otro, se torna obligatorio o ilícito solamente en virtud de la totalidad de sus características éticas relevantes.

El mismo concepto podría contribuir también a solucionar el problema de las normas jurídicas en conflicto. Si estamos en presencia de un conflicto de normas (de igual o diferente grado), la norma que es dejada de lado solo habrá sido *prima facie* obligatoria; así, la ley considerada inconstitucional resultó ser sólo *prima facie* obligatoria.

Como dije antes, comenzar con la exposición de las ideas de Sir David Ross era históricamente necesario, puesto que él fue quien primero habló de las obligaciones *prima facie*; eso no significa, sin embargo, que todas las ideas de Ross sean útiles para mi propósito. Por tal razón, no analizaré su tesis de que tener una obligación *prima facie* de hacer A no implica traer una obligación pura de hacer A. Esa idea no resulta ni adecuada ni necesaria para concretar mi propia tesis acerca del carácter de las obligaciones *prima facie*; por eso, concluyo aquí con el estudio de las ideas de Ross, para retomar el concepto en otros autores que permitan sustentar las tesis enunciadas al comienzo.

III

John Rawls se refiere a las obligaciones *prima facie* en su trabajo *Justice as Fairness*⁴; como su análisis del tema se vincula estrechamente con otro concepto característico de sus investigaciones, el concepto de *práctica*, corresponde elucidar primero éste para entendernos con el primero poseyendo un mejor conocimiento de la cuestión.

Tanto en *Justice as Fairness* como en *Two Concepts of Rules*⁵, Rawls define a las prácticas de la misma manera. Empleo la palabra *práctica* —dice— como una especie de término técnico que significa cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que definen oficios, roles, penalidades, defensas, etc., y que proporciona a la actividad su estructura. Como ejemplos, agrega, uno puede pensar en los juegos y los rituales, los juicios y los parlamentos, los mercados y los sistemas de propiedades.

Las prácticas se instituyen por muchas razones, y una de ellas es porque, en muchos sectores de la conducta, si cada persona tuviese que decidir esa conducta caso por caso (por ejemplo, aplicando los preceptos utilitaristas) se crearía en ellas un estado de confusión. Es esencial para Rawls que las reglas que especifican la práctica se conozcan públicamente y como definitivas, que se las pueda enseñar e imponer.

Las reglas de la práctica son lógicamente anteriores a los casos particulares que surgen durante el ejercicio de dicha práctica; seguir la práctica equivale a seguir las reglas convenientes. Si alguien quiere realizar una acción que especifica cierta práctica, no hay otro medio de hacerlo que siguiendo las reglas que definen esa práctica.

Luego de este necesario circunloquio, veamos cómo opera el concepto de obligación *prima facie* en relación con las prácticas. Si los participantes en una práctica aceptan sus reglas considerándolas equitativas (*fair*) y no tienen quejas que formular contra ella, surge entonces un deber *prima facie* de cada participante respecto a los demás, el deber de actuar de acuerdo con la práctica.

Cuando un número cualquiera de personas se ha comprometido en una práctica, restringiendo así su libertad, los que se han sometido a tales restricciones en el momento requerido tienen derecho a una similar aquiescencia de parte de aquellos que se han beneficiado de su sumisión.

Esta obligación *prima facie*, no obstante, puede ser dejada de lado; puede suceder que cuando le llegue a uno el turno de seguir una regla, otras consideraciones justifiquen que no lo haga. Pero no se puede ser relevado de esta obligación simplemente negando la justicia de la prác-

⁴ John Rawls, “Justice as Fairness”, en *Philosophy, Politics and Society*, ed. by Peter Laslett and W. G. Runciman, Oxford, Basil Blackwell, Second Series, 1972.

⁵ John Rawls, “Two Concepts of Rules”, en *Theories of Ethics*, ed. by Philippa Foot, Oxford University Press, 1967.

tica cuando le toca a uno obedecer. Cuando una persona rechaza una práctica, debe manifestar su intención por adelantado, lo más rápido posible, evitando disfrutar de los beneficios de esa práctica.

Este es el deber que Rawls llama de "juego limpio" (*fair play*) y constituye uno de los deberes *prima facie*; menciona también otros dos deberes del mismo tipo, los de fidelidad y gratitud.

Profundicemos algo ahora el anterior análisis de Rawls. Supongamos que yo estoy comprometido en una práctica cualquiera, por ejemplo la vigilancia nocturna del barrio en el cual vivo. Las reglas de esa práctica establecen mi obligación de efectuar una ronda nocturna mensual, un día determinado; establecen la misma obligación para los otros habitantes masculinos y adultos del barrio, y yo disfruto de los beneficios de la práctica puesto que mi casa resulta mejor protegida.

El día que me toca cumplir con mi ronda, yo no puedo librarme de mi obligación diciendo simplemente: "Considero que esta práctica es injusta". Con todo, esto tampoco significa que, inexorablemente, tenga que cumplir con mi obligación, puesto que se trata de una obligación *prima facie* y —en determinadas circunstancias— podría ser dejada de lado. Otras consideraciones (por ejemplo, la imperiosa necesidad de atención nocturna personal por parte de mi madre gravemente enferma), podrían autorizarme a no cumplir con mi obligación *prima facie* de efectuar la ronda.

Por cierto que este concepto de obligación *prima facie* puede resultar sumamente controvertido y es pasible de recibir algunas críticas. Podría decirse, por ejemplo, que uno tiene solamente dos posibilidades, a saber, tener o no tener una obligación: *tertium non datur*. En el caso que antecede, entonces, si la obligación puede ser dejada de lado no es porque exista una excepción a la regla, sino una excepción en la regla. La regla diría que todo vecino debe realizar una ronda nocturna mensual a menos que su madre esté gravemente enferma; esto no constituiría una obligación *prima facie* sino una obligación pura. Y sería contradictorio, entonces, decir que uno tenía una obligación *prima facie* (realizar una ronda nocturna de vigilancia), pero que luego resultó no tenerla (por estar la madre enferma). La regla ya contendría la excepción de hacer la ronda en el caso de madres enfermas y, por lo tanto, la obligación nunca habría existido.

No participo de la objeción precedente y quiero exponer los motivos de mi discrepancia. Si la única causal admisible para dejar de lado la obligación de efectuar la ronda nocturna fuera el tener la madre enferma, entonces el objetante tendría razón; pero ese no es el caso. La obligación de vigilancia nocturna podría ser dejada de lado por muchas otras razones (enfermedad mía, por ejemplo, o un incendio cuya extinción demandara los esfuerzos de todo el vecindario), tantas, en realidad, que el legislador que concibió la regla estaría imposibilitado de preverlas *a priori* e incluirlas en esa regla. En tal caso no puede decirse que la excepción esté en la regla, si "estar en" significa estar *explícitamente* en. Y si la regla se limita a consignar una cláusula "a menos que . . .", abierta y sin mayores especificaciones, entonces estamos

en presencia de la circunstancia que caractericé en los apartados anteriores, cuando dije que no había actos puramente obligatorios, puesto que todo acto obligatorio llevaría implícita la cláusula "a menos que . . .", sin estrictas especificaciones posteriores.

Creo que puede comprobarse empíricamente que las reglas morales no se formulan incluyendo una lista exhaustiva de sus excepciones admisibles; aún en los casos no previstos de antemano por la regla, el agente está autorizado a dejar de lado su obligación. Podría argüirse, sin embargo, que las normas jurídicas se redactan de una manera diferente, y que las excepciones admisibles son únicamente aquellas que se encuentran contenidas en la norma. De ser así, aunque hubiera obligaciones *prima facie* en el ámbito moral, no las habría en el ámbito jurídico. En los apartados que siguen consideraré este tema, adelantando desde ahora mi opinión de que en el derecho la situación es muy semejante a la que acontece en el orden moral.

Un último comentario sobre el trabajo de Rawls. Al ocuparse en *Justice as Fairness* de las obligaciones *prima facie*, menciona en una nota al pie de página que para la definición de estos deberes y la idea de que se trata de deberes especiales está en deuda con Hart, y remite al trabajo de éste "¿Hay derechos naturales?"⁶. Pero en el trabajo aludido Hart rechaza el concepto de obligación *prima facie*. Cuando se refiere a la obligación de cumplir promesas y a los casos en los cuales, a pesar de todo, sería incorrecto cumplirlas, dice expresamente que el intento de explicar esta situación diciendo que sólo hay una obligación *prima facie* confunde dos tipos totalmente diversos de razones morales, y agrega que tal terminología oscurece en la práctica el carácter preciso de lo que está en juego cuando para realizar un bien mayor infringimos los derechos de los demás o no cumplimos con nuestras obligaciones hacia ellos.

Pero Hart realizó en otro trabajo, distinto al que Rawls cita, una verdadera contribución al tema en examen; también me ocuparé de ella en los apartados siguientes.

IV

Incidentalmente, me parece que puede verse con claridad que buena parte de las objeciones y réplicas que anteceden son susceptibles de obviarse adoptando la terminología propuesta al comienzo de "actos *prima facie* obligatorios" en lugar de "obligaciones *prima facie*". Al dictarse la prisión preventiva de un procesado, por ejemplo, el juez no diría que la decreta porque el sujeto cometió un "delito *prima facie*", pero sí que lo hace porque considera que el procesado, *prima facie*, cometió un delito.

Admito que esta propuesta, sin embargo, no coincidiría aparente-

⁶ H. L. A. Hart, "Are there any natural rights," *Philosophical Review*, vol. 64, nº 2, pp. 175 y ss.

mente con las ideas de Ross. Dice al respecto A. I. Melden que es claro que, para Ross, *prima facie* es empleado como término técnico; porque decir como él lo hace que algo es un deber *prima facie* no es decir que ese algo es, *prima facie*, un deber⁷.

Ha de advertirse también que la expresión *prima facie* puede referirse aquí a dos aspectos diferentes del acto: 1º) puede significar que se cometió un delito (homicidio, por ejemplo), pero no existe plena prueba de que el procesado sea su autor, y 2º) puede significar que el procesado cometió el hecho (dio muerte a alguien) pero que su obligación de no matar podría ser dejada de lado por consideraciones ulteriores. Mis argumentos se refieren, como habrá resultado obvio, a los casos considerados en el segundo apartado.

Pienso que los opositores a la existencia de obligaciones *prima facie* pueden sentir el legítimo temor de que, de aceptarlas, nuestra ontología podría resultar indebidamente recargada. En muchos casos esta preocupación es elogiada y debe prevenirse siempre contra la incorrecta transformación de problemas lingüísticos en problemas ontológicos en algunos ámbitos del discurso. Supongamos, por ejemplo, que miro a lo lejos y digo: "Veo ovejas, *prima facie*". Luego al acercarme, advierto que no se trataba de ovejas sino de perros lanudos blancos. Ontológicamente, sería por cierto absurdo sostener que primero había allí una entidad llamada "ovejas *prima facie*", transmutada luego en perros lanudos. Pero lingüísticamente, la aserción original era correcta; sólo que no autorizaba la consecuencia ontológica que algunos pretenderían extraer.

Pero conviene prevenir también contra una exagerada susceptibilidad ontológica. Es cierto que en mi ejemplo anterior nunca hubo una entidad que fuera "ovejas *prima facie*"; en el derecho, no obstante, la situación no se reproduce con exactitud.

Cuando el juez dicta una sentencia, me dice si el acto *prima facie* obligatorio era —en definitiva— puramente obligatorio o no obligatorio. Entonces, podría objetarse, nunca hubo actos *prima facie* obligatorios, de manera similar a como en el caso de las ovejas nunca hubo "ovejas *prima facie*".

La respuesta es que los dos casos no son iguales. Las normas jurídicas generales que imponen deberes tienen como función primordial motivar la conducta de los súbditos: prescriben un determinado comportamiento y son —como ya dije— razones para actuar, guías de nuestra conducta. Infortunadamente, cuando cumplen con esa función no son aun puramente obligatorias; las múltiples excepciones admisibles no contempladas explícitamente en las normas, convierten a los actos que ellas prescriben en actos sólo *prima facie* obligatorios. Cuando el juez dicta sentencia esos actos a veces se convierten, sí, en actos puramente obligatorios. Pero ya es tarde; en esta etapa nuestra conducta ya fue guiada y la sentencia dirá si las excusas resultan o no admisibles. Durante la etapa en que las normas jurídicas motivan la conducta de los

⁷ A. I. Melden, *Rights and Persons*, Oxford, Basil Blackwell, 1977, p. 4.

súbditos, entonces, los actos que ellas prescriben son sólo *prima facie* obligatorios.

En uno de los apartados precedentes dije que "a veces", cuando el juez dicta sentencia, el acto se convierte en puramente obligatorio. Esta fórmula envuelve la cautela conveniente cuando uno se enfrenta con el delicado problema de la cosa juzgada, el cual, de todos modos, no es el tema de este trabajo.

No me parece que esta tesis mía se confunda con la posición del realismo jurídico. No es lo mismo decir que las normas generales son *prima facie* obligatorias que decir, como Gray, que no hay derecho antes de la decisión judicial.

Alguien podría argumentar que tener tan solo una obligación *prima facie* equivale en realidad a no tener obligación alguna; no comparto esta línea de argumentación y mostraré que es lo que me parece defectuoso de ella. Supongamos que a un individuo le imputan la no realización de un acto, que no es *prima facie* obligatorio sino claramente facultativo: por ejemplo, lo "acusar" de no cantar (va de suyo que el individuo en cuestión no es un cantante de ópera que se enfrenta a una demanda por incumplimiento de contrato). La respuesta de este individuo, obviamente sería: "¿Y qué si no lo hice?". Esta defensa suya sería más que suficiente. Y digo más que suficiente porque, en rigor, si el acusador hubiera pretendido llevarlo a los tribunales, el Juez ni siquiera hubiera citado al acusado a defenderse, puesto que contra él no habría habido un caso *prima facie*.

Pero el señor de nuestro ejemplo no podría decir —"¿Y qué si lo hice?"— en el caso de que lo hubieran acusado de homicidio. Puesto que "no matar" es un acto (aquí "acto" comprende "omisión") *prima facie* obligatorio, ahora el acusado debe intentar proporcionar excusas admisibles y será sancionado si fracasa en su intento.

Una obligación *prima facie*, en suma, no equivale a la carencia de toda obligación; esta circunstancia permite apreciar las diferencias entre mi posición y la tesis ortodoxa sostenida por el realismo jurídico.

V

Tal como antes he señalado, Hart efectúa un importante aporte al tema de las obligaciones *prima facie* en su trabajo *The Ascription of Responsibility and Rights*⁸. Tal vez se considere inoportuno basar la tesis que anticipara al comienzo en un trabajo de cuyas conclusiones el propio Hart ha abjurado. Como es sabido, en el Prefacio de su obra *Punishment and Responsibility*⁹, dijo expresamente que sus tesis principales no le parecían ya defendibles y que las críticas principales que se le formulaban eran justificadas. Ello no obstante, sigo pensando que la

⁸ H. L. A. Hart, "The Ascription of Responsibility and Rights", en *Logic and Language*, ed. by Anthony Flew, Oxford, Basil Blackwell, 1963, pp. 145 y ss.

⁹ H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

tesis central del trabajo de Hart es útil y estimulante; sigo encontrando sus argumentos adecuados y dignos de examen. No soy tampoco el único en pensar así ¹⁰.

Con respecto a las frases sobre acciones defectuosas, esto es, frases que atribuyen a sus sujetos varios tipos de actos fallidos (por ejemplo: "Hiciste trampa"), Hart los describe empleando el término "revocable" (*defeasible*). Este término es propio de los derechos reales y se refiere a uno de los caracteres de la propiedad de la tierra o derecho sobre ella, que está sujeto a anulación en cierto número de casos eventuales, pero que permanece intacto si tales casos no alcanzan un determinado punto de desarrollo. Hart extiende el campo de acción del término de modo que comprenda todas las demandas legales que se consideran provisoriamente establecidas en cierta etapa del litigio, pero que podrían ser todavía rechazadas en una etapa posterior del juicio.

Acertadamente Joel Feinberg, en su trabajo *Action and Responsibility* ¹¹, considera que la revocabilidad está estrechamente asociada con la noción legal de "caso *prima facie*". De acuerdo a la definición de Black se dice de una parte que tiene un caso *prima facie* cuando las pruebas en su favor son suficientemente fuertes como para que se convoque a su opositor a que comparezca; un caso *prima facie* es aquél establecido sobre pruebas suficientes y que pueden rebatirse sólo con pruebas aducidas por la otra parte.

Feinberg amplía aún más el alcance del término "revocable", de modo que comprenda también faltas no jurídicas. Si se sorprende a un jugador de póker con un as en la manga, se ha establecido el caso *prima facie* de que ha hecho trampa en el juego; pero esta presunción es revocable, puesto que todavía el jugador en cuestión podría proporcionar una explicación satisfactoria de porqué estaba el as allí.

Y Feinberg piensa que también hay faltas no revocables, tales como defectos físicos, mala salud, apariencia defectuosa, etc.; la marca distintiva de una falta irrevocable es que pueda explicarse, pero no justificarse. Para ayudar a distinguir las acusaciones revocables de las irrevocables, Feinberg sugiere que las primeras tienen un carácter cuasi judicial, incluso cuando se las enuncia fuera de los contextos institucionales.

Estudemos ahora las distinciones que anteceden. Si aceptamos que existen faltas no jurídicas revocables y no revocables, como cree Feinberg, nuestra primera preocupación no será precisamente preguntarnos si hay faltas jurídicas revocables. Porque esto último se da por supuesto; es más, las faltas jurídicas parecen constituir el arquetipo de las faltas revocables, de modo tal que las faltas no jurídicas se considerarán revocables en la medida en que se parezcan a las jurídicas.

En realidad *todas las acusaciones jurídicas* —y, por ende, las faltas

¹⁰ En el volumen de ensayos en honor de Hart titulado *Law, Morality, and Society*, ed. by Hacker and Raz, Oxford, Clarendon Press, 1977, G. P. Backer dedicó al trabajo aludido su artículo "Defeasibility and Meaning".

¹¹ Joel Feinberg, "Action and Responsibility", en *The Philosophy of Action*, ed by Alan R. White, Oxford University Press, 1968.

jurídicas— son revocables. De otro modo, no existiría el proceso judicial, por lo menos de la forma en que ahora unánimemente lo entendemos.

Cada vez que un particular, o un fiscal en representación del Estado, formula una acusación, el Juez puede o no admitirla, pero si lo hace, la admite sólo *prima facie*. Y es necesario (en el sentido de obligatorio) que la admita únicamente con tal alcance, puesto que de otra manera ¿a qué quedaría reducido el derecho de defensa? Cuando la Constitución Argentina establece en su artículo 18 que es inviolable la defensa en juicio de la persona y de los derechos está diciendo que todos los casos judiciales son casos *prima facie*. El derecho de defensa es tan propio del carácter jurídico de una obligación que pocos estarían dispuestos a hablar de una sanción "jurídica" en aquellos casos en los cuales la condena no hubiera sido precedida de la defensa del acusado.

El acusado puede intentar dos tipos de defensa, como dije antes: 1º) puede negar haber cometido el hecho que se le imputa, y 2º) puede reconocer que lo cometió, pero brindando excusas admisibles por su accionar. En el primer caso, por ejemplo, negaría ser el autor del homicidio, mientras que en el segundo caso reconocería ser el autor pero invocando legítima defensa o estado de necesidad. Este segundo caso, repito nuevamente, es el típico de las obligaciones *prima facie*.

La existencia del derecho de defensa en juicio significa pues, que todas las faltas jurídicas son revocables en el sentido de Hart, que todos los casos judiciales son casos *prima facie* en el sentido de Feinberg.

No hay entonces actos puramente obligatorios. De haberlos, al comprobar su comisión el Juez, de inmediato y sin más trámite, ordenaría la sanción del autor, sin oírlo. Pero el Juez *debe* oír al acusado, está obligado a hacerlo; y el acusado puede proporcionar excusas de su accionar. En consecuencia, su acto no era puramente obligatorio, sino tan sólo *prima facie* obligatorio.

Esta circunstancia parece dar lugar a una paradoja. El Juez, se dice, está *obligado* a oír al acusado, y este es el principal fundamento para sostener que las obligaciones jurídicas son revocables, esto es, que no son obligaciones puras sino obligaciones *prima facie*. Sin embargo, esa obligación del Juez está consagrada en una norma general, y yo he sostenido que todas las obligaciones contenidas en tales normas son obligaciones *prima facie*. Entonces, ¿la obligación del Juez de oír al acusado es sólo una obligación *prima facie*? De ser así, el fundamento para sostener que las obligaciones jurídicas son obligaciones *prima facie* se vería sensiblemente debilitado.

Pero no es así. La obligación del Juez de oír al acusado no puede ser dejada de lado por ninguna consideración ulterior, puesto que, si así hubiera ocurrido, no podría hablarse de "proceso judicial", ni, por ende, de "sanción judicial". La defensa en juicio aparece como una característica definitoria de tales conceptos. La noción de "proceso judicial" implica el derecho de defensa, por lo cual tenemos que admitir la existencia de una obligación jurídica contenida en una norma general que no es una obligación *prima facie* sino una obligación pura, obliga-

ción que sirve de base a la teoría que sostiene que todas las restantes sí son obligaciones *prima facie*.

¿Cómo funciona, en resumen, el concepto de revocabilidad a la Hart? Funciona del modo siguiente: Cuando se formula una acusación contra un individuo, el Juez tiene dos posibilidades frente a sí. 1º) Puede considerar que no existe fundamento alguno para la acusación, desestimándola sin más trámite. 2º) Puede considerar que la acusación tiene fundamento suficiente; en este caso, dará traslado al acusado, para que este intente revocar la acusación formulada contra él. Pero el Juez no tiene una tercera posibilidad, esto es, no puede condenar sin oír.

Si se comparte la tesis de Feinberg, se podrá distinguir entre faltas no jurídicas revocables y no revocables; pero todas las faltas jurídicas son faltas revocables. Y esto significa que todos los actos jurídicamente obligatorios son actos *prima facie* obligatorios (con la excepción antes examinada). La falta que implica su no realización es una falta revocable.

VI

En *El lenguaje de la moral*¹² trata Hare el problema de las posibles excepciones a los principios morales; distingue allí dos tipos admisibles de excepciones, que denominaré, respectivamente, excepciones *cuantitativas* y excepciones *cualitativas*.

Por ejemplo, el principio de que los estudiantes universitarios no deben tomarse días de vacaciones durante el período lectivo, admite excepciones cuantitativas; basta con que se lo cumpla en la gran mayoría de los casos. Si un estudiante se toma un par de veces unas breves vacaciones durante el curso, no por eso será mal visto.

En cambio, el principio "nunca digas algo que es falso" no admite excepciones cuantitativas: no es suficiente excusa señalar que, como ya dije la verdad en un número apreciable de casos, estoy autorizado a mentir en el próximo. En este caso la excepción debe ser cualitativa; por ejemplo, se admitiría decir algo falso para salvar una vida.

Desde el momento en que los principios admiten excepciones, ya sea cualitativas o cuantitativas, y que las excepciones importan verdaderas modificaciones a los principios, me parece claro que estos deben ser considerados como principios *prima facie*.

Y Hare pone de manifiesto una circunstancia adicional que torna necesaria la formulación de excepciones: se trata de aquellos casos en los cuales el principio, en lugar de ser formulado con palabras que no dejen dudas acerca de como reconocer los casos comprendidos por él, es expresado de manera tal que se hace imposible tratar la cuestión consistente en determinar si un caso queda comprendido por ellos como una mera cuestión de hecho. En otras palabras, el viejo problema de la vaguedad.

En estos casos, sin alterar la formulación del principio, se modifican

¹² R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

las condiciones bajo las cuales se considera que el principio es aplicable. Y agrega Hare: "Tal como me lo ha señalado H. L. A. Hart es así como los principios jurídicos son frecuentemente modificados por decisiones judiciales".

Una pelota de cricket que cae en la vía pública, ¿debe considerarse una cosa molesta o nociva? *Prima facie*, puede que sí, pero necesariamente debemos aguardar el pronunciamiento judicial. Ahora bien: como lo demostró Russell, todas las palabras del lenguaje natural son vagas, en mayor o menor grado. Consecuentemente, las normas jurídicas, formuladas a su vez en lenguaje natural requieren la especificación de las condiciones bajo las cuales se las considera aplicables. Hasta tanto esa tarea se cumpla, no pueden ser consideradas puramente obligatorias, sino *prima facie* obligatorias. Y como la vaguedad es un rasgo que no puede eliminarse de los lenguajes naturales, esta característica es inmodificable.

Hare cree que, a medida que se suceden las decisiones judiciales, el derecho se torna más preciso, aunque esta mayor precisión forma parte de un proceso que no tiene fin. Aunque Hare admite que la precisión última es inalcanzable, incluso así pienso que su optimismo es exagerado. Las decisiones judiciales aumentarían la precisión normativa —y paralelamente reducirían la vaguedad normativa— en la medida en que fueran uniformes; pero las decisiones judiciales contradictorias unas con otras son moneda corriente. Distintos tribunales en una misma época, o el mismo tribunal en épocas diferentes, han interpretado en forma diversa las mismas normas jurídicas. Yo creo, como cree Hare, que la precisión última es inalcanzable; y también creo, a diferencia de Hare, que no vamos avanzando por el camino de la precisión. Los actos *prima facie* obligatorios no son cada vez menos *prima facie* obligatorios y más puramente obligatorios.

VII

Un último comentario, para finalizar. A lo largo de este trabajo me he referido a las normas jurídicas generales sosteniendo su carácter de obligaciones *prima facie*. Una opinión análoga encuentra ahora aceptación en varios autores, respecto a un tema distinto: la obligación de obedecer la ley. Peter Singer¹³, por ejemplo, sostiene que la obligación de obedecer la ley no es de carácter absoluto, sino que se trata de una obligación *prima facie*. Raz discute el tópico con idéntica terminología en su libro *The Authority of Law*¹⁴, M. B. E. Smith la adoptó como

¹³ Peter Singer, *Democracy and Disobedience*, New York and London, Oxford University Press, p. 7.

¹⁴ Joseph Raz, *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 234 y ss.

título de un trabajo suyo sobre la cuestión¹⁵ y Richard Wasserstrom la emplea asimismo al escribir sobre el tema¹⁶.

Más allá de la similitud terminológica, vale la pena aclarar nuevamente que mi tesis se refiere al carácter *prima facie* obligatorio que revisten las normas de un sistema jurídico cualquiera, sin entrar a considerar las razones que puedan existir para obedecer a ese sistema como un todo. En este trabajo no acepto ni cuestiono las opiniones de los autores que he citado, por cuanto su preocupación central difiere aquí de la mía.

He presupuesto —como instrumento metodológico— que las normas jurídicas generales crean efectivamente obligaciones, e intenté luego elucidar qué tipo de obligaciones eran aquellas.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

In this paper I intend to discuss *prima facie* duties, from the point of view of the philosophy of law. I argue that legal obligations are *prima facie* obligations, with one exception: the obligation of the judge to hear the accused. I discuss Ross, Hart, Rawls and Hare's views on *prima facie* duties, trying to distinguish linguistic topics from ontological ones.

¹⁵ M. B. E. Smith, "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?", *Yale Law Journal*, 82, (1973).

¹⁶ Richard A. Wasserstrom, "The Obligation to Obey the Law", en *Essays in Legal Philosophy*, ed. by Robert S. Summers, Oxford, Basil Blackwell, 1970, pp. 274 y ss.

DISCUSION

IDEOLOGIA: ARGUMENTACION Y FINALIDAD

Roberto Miguez

En un largo artículo publicado en el volumen IV, Nº 1 (marzo 1978) de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Osvaldo N. Guariglia examina una serie de cuestiones que aparecen, hoy, en ciertas perspectivas del análisis filosófico, inextricablemente ligadas bajo la rúbrica general del estatuto y de la forma específica de cientificidad de las disciplinas sociales y humanas. Cuando nos referimos a ciertas perspectivas del análisis filosófico pensamos, concretamente, en las nuevas versiones de una concepción transcendental del conocimiento a la que adhiere explícitamente Guariglia y cuyo principal teórico es, sin duda, J. Habermas. En lo que sigue nos proponemos examinar críticamente algunos puntos de este artículo cuyo interés nos parece grande.

La primera cuestión que puede plantearse un lector del texto —primera en cuanto surge en el transcurso mismo de la lectura— concierne la distinción operada entre los significados del término "ideología". Si bien es cierto que, por una parte, la noción de "ideología" reenvía, de modo neutral, a un conjunto de ideas referentes a la acción social o a la sociedad compartido por un determinado grupo social, la noción no neutral, negativa y hasta peyorativa de la ideología como concepción *errónea* de la realidad supone *necesariamente* que se trata de un conjunto de ideas *erróneas compartido por un determinado grupo social*. Cuando, en su comentario, Guariglia retraza el origen histórico de ambos significados, olvida precisar, con respecto a este significado no neutral, que sus introductores (K. Marx y F. Engels en la *Ideología alemana* y en múltiples obras posteriores) se refieren en este sentido a la ideología no como a un mero fenómeno de distorsión cognitiva sino como a un fenómeno de distorsión cognitiva *socialmente determinado*: "La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient et l'Être des hommes est leur processus de vie réelle. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique", escriben en la *Ideología alemana*.

Esta relación (a las condiciones sociales) es realmente decisiva con respecto al significado del término (o al conjunto de sus significados): si en la larga serie de sus avatares la ideología ha podido ser pensada en términos de ideas o de valores, de construcciones lingüísticas o de

aparatos de Estado; o tematizada en términos de conciencia o de inconciencia; o estudiada con respecto a categorías, grupos, o clases sociales, etc., etc. es, implícita o explícitamente, en todos los casos, una forma cualquiera de determinación social lo que hace, ante todo, de un fenómeno tan diversamente denotado, tematizado y estudiado, un fenómeno ideológico.

La importancia de esta precisión radica en el hecho de que, naturalmente, una tal articulación a lo social abre una verdadera problemática: ¿cuáles son las "producciones" sometidas a la determinación social?, ¿cuál es la forma precisa de esta determinación?, ¿qué posiciones en la estructura social se encuentran articuladas con "producciones" específicas?, etc. Y no sólo estos problemas: en la medida en que se trata de una distorsión o deformación cognitiva, obviamente la cuestión que se plantea también es la de la articulación eventual entre posiciones particulares en la estructura social y posibilidades cognitivas. Como lo pensara K. Mannheim, la cuestión central es entonces la de saber, para cada situación histórico-social particular, qué posición en la estructura social ofrece el máximo de chances de una distorsión cognitiva mínima.

¿Cuáles son las repercusiones de una tal problemática sobre el análisis desarrollado por Guariglia en este artículo y sobre sus conclusiones? A nuestro parecer, al menos las siguientes.

En primer lugar, si bien es cierto que la oposición entre ciencia e ideología (en el neopositivismo lógico, aunque no solamente: ¡también en un cierto marxismo, a comenzar por el de la *Ideología alemana*!) ocupa a veces el lugar de la vieja oposición positivista entre ciencia y metafísica, no puede decirse rigurosamente que la primera oposición "no es más que la continuidad, con una pequeña variante en la designación del segundo término", de la segunda (Guariglia, p. 46), y esto, aun si se reduce el significado de "ideología" al de una mera construcción valorativa o evaluativa. En efecto, por un lado, la crítica positivista de la metafísica no apunta meramente ni, a nuestro parecer, esencialmente a la presencia de juicios de valor en el discurso metafísico sino, como lo decía ya Comte, de *absurdidades*. Absurdo —o, lo que es lo mismo, falta de sentido— es, en este contexto, todo aquello no decidable fácticamente. Pero no sólo los juicios de valor caen, para el positivismo, en esta categoría: también, y ante todo, las proposiciones que se refieren, por ejemplo, a cuestiones sobre el origen y el destino del hombre y del mundo. ("Non seulement nos recherches positives doivent essentiellement se réduire, en tout genre, à l'appréciation systématique de ce qui est, en renonçant à en découvrir la première origine et la destination finale; mais (...)" Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Ed. du centenaire d'A. Comte, Paris, 1898, p. 19).

Por otra lado, un discurso valorativo puede, en este contexto, ser considerado como no científico sin que de ello pueda inferirse que cae en la categoría de los discursos ideológicos. Es el caso de los análisis neopositivistas de la ética. Lo que es razonable puesto que la ética no aparece en esos análisis ni asociada a la idea de error (o de distorsión

cognitiva), ni a la de una construcción socialmente determinada. En resumen, la cuestión de los criterios de demarcación entre ciencia e ideología no toma ni ha tomado históricamente la forma de una demarcación entre discurso normativo y discurso no normativo sino, fundamentalmente, la de una demarcación entre *formas de discurso no normativo*. Resulta claro, por ejemplo (pero el ejemplo es importante en el argumento de Guariglia), que la querella provocada por el operacionalismo en las ciencias sociales no apunta en modo alguno a la cuestión de las valoraciones sino, exactamente, a la de un lenguaje no normativo (e incluso normativo: ¡es toda la problemática de los "indicadores normativos"! con significado "empíricamente verificable". Pero lo que es también importante señalar aquí es que (a la diferencia de ese cierto marxismo que comienza con el de la *Ideología alemana*), la crítica positivista y neopositivista de la metafísica no pensó jamás las "absurdidades" o el "sin sentido" del discurso metafísico como socialmente determinados. Ahora bien, la problemática de la ideología aparece de su pleno derecho sólo cuando una forma cualquiera de articulación es postulada entre posiciones en la estructura social y creencias, ideas, concepciones, valores, etc. —absurdos, o no—.

Más exacto parece ser, pues, en este sentido, el análisis de J. Habermas cuando sugiere que la operación positivista antimetafísica crucial ha consistido en la sustitución de una teoría del conocimiento que hace del sujeto cognoscente el sistema de referencia, por una teoría de las ciencias centrada en —si no restringida a— las cuestiones de metodología. Pero entonces la vuelta a una teoría del conocimiento que implique una reflexión epistemológico-transcendental no puede darse coherentemente más que de dos maneras: sea como tematización de un sujeto cognoscente cuyos intereses son transcendentales y universales —pero entonces no es cuestión de posiciones particulares en la estructura social determinando intereses particulares ni, por lo tanto, de cuestiones cognitivas ligadas a una determinación social cualquiera—; sea como tematización de un sujeto cognoscente cuyos intereses son particulares, determinados por posiciones específicas en la estructura social —y entonces sí es cuestión de "ideología" pero no más, o no solamente de una reflexión transcendental. El intento de Guariglia de situarse entre ambas posibilidades —algo así como un pie en J. Habermas y el otro en un Kuhn sociológico— no puede entonces conducirlo más que a una serie de inconsecuencias.

En efecto, para apoyar la tesis de Th. Kuhn según la cual "los valores, las convicciones compartidas por un grupo que sustenta una determinada manera de concebir la realidad" son un "elemento constitutivo de la ciencia natural normal", Guariglia recurre a un análisis transcendental de los respectivos *a priori* del conocimiento científico-natural y del conocimiento social. Pero, como lo prueba la reflexión de J. Habermas, un tal análisis no devela, ni puede develar más que los intereses transcendentales de un sujeto universal (la especie humana en el proceso de su auto-engendramiento histórico, en J. Habermas), y no los intereses particulares ligados a valores y convicciones de un grupo deter-

minado. Para comprender que existan concepciones del mundo diferentes, cada una de las cuales "ve el mundo con ojos distintos", "ve en él cosas que la otra no ve", en resumen, que se encuentran, cada una, afectadas por una "ceguera parcial" (Guariglia, p. 73), el análisis debe, pues, centrarse en las condiciones socio-históricas concretas y postular, por lo tanto, tantos "sujetos" cognoscentes posibles como posiciones en la estructura social con efectos cognitivos diversos posibles —obviamente, si se acepta la problemática de la ideología—.

Entonces, las consecuencias son directas y decisivas en cuanto a la "salida" para superar la "ideología". Sólo si se postula un sujeto transcendental universal puede afirmarse, como lo hace Guariglia, que la búsqueda de inconsistencias, la crítica de las ideas, la remoción de las distorsiones en el espacio comunicacional intersubjetivo, constituyen la única vía de la "razón práctica". Pero entonces no se trata en modo alguno de superar ideologías sino meras "concepciones", "teorías", o "visiones" del mundo y de la sociedad. Por el contrario, si de lo que se trata es realmente de "superar" ideologías, la actividad de la razón práctica no puede restringirse al análisis (casi simplemente lógico) de representaciones: ella debe concentrarse en el análisis y en la transformación de las estructuras sociales a las que se encuentran articuladas, bajo una forma precisa de determinado a determinante, esas representaciones. En este sentido, podría reprocharse a Guariglia lo que K. Marx reprochaba a los jóvenes hegelianos hace ya más de un siglo: "Il n'est venu à l'idée d'aucun de ces philosophes de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel" —a menos, obviamente, que no sea en modo alguno cuestión de ideología—.

En este sentido también la posición de J. Habermas parece mucho más coherente que la de Guariglia. Cuando J. Habermas reivindica para ciertas disciplinas sociales o humanas la actividad de crítica de las ideologías, esta reivindicación se apoya sobre el postulado de un interés transcendental "emancipatorio" correspondiente al polo invariante "dominación". Ciertamente, la cuestión del estatuto exacto de las "ciencias críticas" está lejos de haber sido resuelta, sobre todo en lo que concierne la diferencia precisa entre estas ciencias y las llamadas por J. Habermas "histórico-hermenéuticas" (ver, a este respecto, el prefacio de Jean-René Ladmiral a la edición francesa de *Erkenntnis und Interesse*). Pero la reflexión de J. Habermas muestra aún, claramente, la imposibilidad de fundar una actividad de crítica de las ideologías únicamente sobre el análisis de la relación comunicacional-intencional, como pretende hacerlo Guariglia. Y esto, simplemente porque un tal análisis no puede librarnos nada sobre las condiciones necesariamente extra-lingüísticas de las distorsiones del espacio comunicacional intersubjetivo. Es esta imposibilidad la que lleva a J. Habermas a examinar la teoría y la técnica psicoanalíticas freudianas no sólo desde un punto de vista metodológico (como ejemplo de una actividad crítica) sino también, y sustantivamente, como hipótesis sobre un cierto tipo universal de constricciones —de represiones ejercidas por instancias sociales.

En resumen, el retorno de Guariglia a una especie de dicotomía kantiana transcendental (*a priori* del conocimiento científico-natural vs. *a priori* hermenéutico-crítico en las ciencias sociales) puede justificar, en su contexto, la distinción ontológica y metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales y humanas pero se revela incapaz de explicar la presencia de "paradigmas" en el campo de la reflexión social y humana. Por otro lado, la sobredeterminación ideológica de los paradigmas en conflicto en las disciplinas sociales y humanas no puede explicarse realmente, si en rigor se considera como sobredeterminación ideológica (o simplemente como fenómeno ideológico), más que sobre la base de un análisis socio-histórico concreto.

Universidad de Ottawa, Canadá

IDEOLOGIA: ¿PREDETERMINACION O DISTORSION?

Oswaldo N. Guariglia

1. Como afirmo en la primera línea de mi artículo en cuestión, "ideología" es un término insalvablemente ambiguo. Esto no nos exime, sin embargo, de intentar establecer ciertos criterios generales de significación que estarían implícitos al menos en los usos del mismo que son aún inteligibles. La situación así planteada no es, por lo demás, novedosa, sino que se trata más bien de una situación típica de la filosofía práctica. El ejemplo más claro de ella es el del término central de la ética: el significado de "bueno/bien".

Consciente de esa situación, mi punto de partida consistió en establecer dos capas superpuestas de significación que remiten a dos tipos de hechos distintos, uno de carácter epistemológico y otro de carácter político. A mi modo de ver, es la falta de distinción entre estas dos significaciones, engarzadas cada una de ellas en dos ámbitos teóricos distintos, la que provoca esos constantes deslices de un plano a otro de la discusión, lo cual impide que ésta se plantee por lo menos dentro de un campo claramente delimitado para todos los participantes. Paralelamente esta distinción está hasta cierto punto justificada por la historia del término "ideología" desde el comienzo del siglo diecinueve hasta la actualidad, historia que, pese a sus infinitos meandros, arroja dos corrientes netas de significación: una (I) de carácter neutro, que podemos describir vagamente como "sistema de ideas", que va desde Destutt de Tracy hasta el funcionalismo norteamericano, y otra (II) de carácter negativo, que podemos describir de modo también vago como "concepción interesada/valorativa de la realidad", que va de Marx hasta E. Topitsch y J. Habermas¹. Por cierto, el parentesco dentro de cada

¹ Este doble origen histórico de los significados (I) y (II) en Destutt de Tracy y en Marx vuelve a aparecer en un reciente artículo que historia la significación del término entre ambos; E. Kennedy, "Ideology" from Destutt de Tracy

uno de los campos es muy tenue y tiende a disiparse a medida que pretendemos precisarlo, pero si las relaciones entre uno y otro concepto de ideología dentro del mismo grupo son difusas, las diferencias con el grupo opuesto sirven de contrapeso y justifican la inclusión dentro de la misma corriente. Ahora bien, estas referencias históricas, que considero imprescindibles en tanto antecedentes para el planteo del problema, no supusieron de mi parte ninguna intención de hacerlas valer como *autoridades*. Mi artículo no ha pretendido ser una reconstrucción pietista de un supuesto sentido original de "ideología" en la acepción (II), el cual se habría perdido en la tradición posterior, sino formular el problema de la ideología como fenómeno epistemológico de las ciencias sociales.

2. En su interesante discusión, R. Miguelez plantea a mi entender una objeción central acompañada de otras que se refieren más bien a cuestiones de detalle. La objeción central puede sintetizarse así: 'La distinción establecida por G. entre una acepción (I) socio-política y una acepción (II) epistemológica del término 'ideología' no existe. En realidad, toda ideología no es más que la producción superestructural de ideas (Miguelez podría haber utilizado igualmente el término acuñado por Althusser, 'aparato ideológico') que depende y está predeterminada en cada caso por la situación del agente productor de ideología en el interior de la sociedad. Encarar el problema de la ideología en el plano comunicacional-intencional, como lo hace G., con independencia de esta predeterminación de las 'ideas' subjetivas por parte de la base material, es recaer en un idealismo similar al de los jóvenes hegelianos, el que por añadidura debe postular, en el caso de G., la existencia de un 'sujeto trascendental' de corte kantiano. La superación de la ideología no reside, por último, tal como la presenta G., en la remoción mediante la crítica de las distorsiones que los intereses contrapuestos y no explicitados provocan en la relación comunicacional intersubjetiva. El investigador sólo puede tomar nota de la contraposición de dos ideologías y reducirlas a una oposición en la base material por la que en cada caso ambas están predeterminadas'.

Si tal es, como creo, el núcleo de la objeción de Miguelez, ésta consiste básicamente en una reafirmación de una posición marxista clásica, tal como ésta fue desarrollada por los distintos teóricos de partido desde fines del siglo pasado en adelante. En el plano de la epistemología de las ciencias sociales, tal actitud metodológica condujo a un doble callejón sin salida: (1) la transformación del concepto negativo de ideología en el concepto funcionalista de "ideología total" en la sociología del conocimiento de K. Mannheim, y (2) la identificación de la "ideología del proletariado" con esa forma dogmática de materialismo científico canonizada bajo la rúbrica de *Diamat* en la Unión Soviética desde la década del 30 en adelante.

to Marx", *Jour. Hist. Ideas* 40 (1979) 353-368. Yo por mi parte presenté un esbozo de la historia del significado (I) desde G. Sorel y V. Pareto hasta estudios políticos recientes en "Ideología como instrumento de análisis sociopolítico", *Escritos de Filosofía* (Bs. As.), 2 (1979 39-48).

Con respecto a (1): ya en el año 1930 M. Horkheimer demostró tanto la estrechez del concepto de ideología de Mannheim como la inevitable paradoja a que conducía. Con ojo certero, Horkheimer revelaba el oculto parentesco que unía la sociología del conocimiento de Mannheim y la ciencia del espíritu de Dilthey: para ambas, en efecto, la destrucción hermenéutica de toda pretensión de verdad objetiva en la historia podía ser solamente compensada por la manifestación última de un sentido, la esencia del hombre, a lo largo de todo el devenir. Sin esta metafísica complementaria de lo humano, la historia se vuelve, como en el primer existencialismo, muda y sin sentido². De esta alternativa entre relativismo de los hechos y las concepciones particulares o revelación de la esencia humana en la totalidad del devenir no logra zafarse Mannheim ni siquiera con la funcionalización de su criterio de verdad. La respuesta de Mannheim a la cuestión planteada por Miguelez, "la de saber, para cada situación histórico-social particular, qué posición en la estructura social ofrece el máximo de chances de una distorsión cognitiva mínima" consiste, en última instancia, en sustituir los criterios de verdad por criterios de 'adecuación' o 'no-adecuación' a la realidad. Como señala H. J. Lieber, "según esto, las imágenes espirituales, las actitudes y los juicios se manifiestan como verdaderos sólo en la medida en que aquellos sean útiles para la situación del sujeto cognoscente en el proceso social y para su comportamiento práctico. (...) La cuestión de la verdad o de la falsedad, de la adecuación o no-adecuación aparece entonces como una cuestión de éxito"³. Ignoro si Miguelez admite estos mismos criterios pragmáticos de verdad y, en ese caso, cómo cree poder inmunizarlos contra la sospecha de su irremediable relativización con respecto a cada circunstancia particular.

Con respecto a (2): aquí es poco lo que hay que decir. Como es sabido, desde la década del treinta, cuando fue establecida la doctrina oficial, las relaciones entre "ser" por un lado y "consciencia" por el otro no han variado: el ser determina la consciencia mediante las leyes naturales de la materia, cuyo reflejo es fielmente recogido por la última. Este reflejo se extiende también a las leyes del desarrollo natural de la sociedad, de la cual la ciencia oficial presenta la imagen objetiva. Conocimiento científico de la naturaleza y conocimiento científico de la sociedad son el resultado de una misma forma de objetivismo que simplemente anula toda pretensión de independencia o autonomía del sujeto cognoscente. A este precio, el problema de la objetividad en el conocimiento es drásticamente eliminado⁴.

Como lo ha señalado en especial Marcuse, este sistema que elimina la historia y la sociedad como ámbitos propios de la acción para convertirlas en una segunda naturaleza tan extrahumana como la primera, no es más que la codificación de una ideología política de dominación bajo la apariencia de leyes naturales inmutables, recopiladas e interpre-

² M. Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?" (1930), ahora en: H. J. Lieber ed. *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*, Darmstadt 1974, p. 505-529.

³ O.c., Einl. p. 40.

⁴ Cp. B. Fogarasi, *Logik*, (Ost-)Berlin 1956, pp. 366 ss.

tadas por los funcionarios del aparato burocrático-partidario. La pre-determinación de la base material y la intención de los funcionarios coinciden de este modo por medio de una especie de armonía preestablecida⁵.

3. Como dije, ambas soluciones conducen a sendos callejones sin salida, al menos para quienes pretenden sostener un criterio objetivo pero racional y no dogmáticamente fundamentado de verdad en el ámbito de las ciencias sociales y de la acción en general. Lo novedoso de la teoría crítica en su segunda etapa, fundamentalmente en la obra de Th. W. Adorno, no fue el complacerse en la crítica de ambas posiciones y condenarlas como otros tantos "desvíos", sino el retrotraer la cuestión hasta sus orígenes en la filosofía de la historia del propio Marx. Me resulta imposible reproducir aquí siquiera someramente el complejo argumento de ese patético libro que es la *Dialéctica Negativa*, de modo que solamente me limitaré a reseñar sucintamente la tesis central de Adorno con respecto al punto en discusión. La filosofía hegeliana de la historia centrada en el concepto de historia universal constituye el desarrollo de una doble dirección en la lógica de la razón. Por un lado es la progresiva subordinación de todo lo individual bajo la necesidad histórica, que se desenvuelve continuamente a través de las mismas discontinuidades. Por el otro constituye la expresión más acabada de la sujeción progresiva de todo objeto individual a la férrea dictadura del concepto universal, que encuentra su más acabada expresión en la filosofía de la identidad. Lo que en ella aparece de manifiesto es, en última instancia, la voluntad de poder de la razón planificadora que extiende tanto en profundidad como en extensión su dominio sobre la naturaleza y el propio hombre. Si bien en Hegel aparece este proceso mistificado en la forma unificada del espíritu, el carácter metafísico de la historia no cambia cuando el espíritu es sustituido por las relaciones materiales de producción: "Se trata de la deificación de la historia, aun en el caso de los hegelianos ateos, Marx y Engels. El primado de la economía debía fundamentar con rigor histórico el final feliz como inmanente a la misma: el proceso económico habría producido las relaciones políticas de dominación y las habría de transformar hasta la liberación no forzada de la coacción de la economía"⁶. Esta idea de la necesidad histórica emanada del desarrollo de una necesidad económica objetiva y objetivamente calculable es la que, para Adorno, ha sido definitivamente minada por los acontecimientos del presente siglo.

4. Es en este punto en el que la propuesta epistemológica de J. Habermas introdujo una decisiva innovación. Habermas hace suya la crítica de Adorno al resto metafísico que se esconde tras el objetivismo histórico de Marx, pero a diferencia de Adorno no se limita a evocar la posibilidad utópica de una nueva relación con la naturaleza distinta de la que se resume en la exclusiva sujeción técnica. Remontándose hasta

⁵ Cp. H. Marcuse, *El marxismo soviético*, t. e. Madrid 1969, pp. 146 ss.

⁶ *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, pp. 313-14.

el primer proyecto de una "Filosofía del espíritu" en la época de Jena de Hegel, Habermas opone a la decisiva reducción, tan cargada de consecuencias, de todos los pasos posteriores de la *Consciencia de Sí* a la categoría fundamental del *trabajo* en el capítulo sobre el *Señor* y el *Esclavo* de la *Fenomenología del Espíritu*, la doble determinación que recibe el espíritu en los escritos de Jena. En éstos aparece por un lado la categoría fundamental del *trabajo*, como acción destinada a satisfacer las necesidades instintivas mediante la elaboración de la naturaleza, pero por el otro también como categoría fundamental el *lenguaje* y la *interacción simbólica*. A partir de ambas Habermas desarrolla dos formas básicas, irreducibles una a la otra, de la acción humana: la *acción estratégica*, dirigida a la conquista y sujeción técnica de la naturaleza, y la *acción comunicacional*, dirigida a la comprensión entre sí de los participantes en una misma comunidad social, acción que encuentra su forma más característica, aunque no la única, en el lenguaje⁷: "En el círculo en el que funciona la acción instrumental nos encontramos con objetos del tipo de cuerpos en movimiento. Aquí hacemos experiencias con las cosas, sucesos y situaciones que son fundamentalmente manipulables. En las interacciones —o en el plano de la intersubjetividad de una posible comprensión— nos encontramos con objetos del tipo de sujetos hablantes y actuantes. Aquí hacemos experiencias con personas, expresiones y situaciones que están estructuradas fundamentalmente de modo simbólico y son comprensibles. Los universos de objetos de las ciencias empírico-analíticas y de las ciencias hermenéuticas están fundados en estas objetivaciones de la realidad, que nosotros diariamente llevamos a cabo bajo el punto de vista de la disposición técnica y de la comprensibilidad intersubjetiva"⁸.

Ambos tipos de acción están guiados por dos intereses cognoscitivos distintos, el *técnico*, orientado hacia el *éxito*, y el *práctico*, orientado hacia la comprensión comunicativa con los otros sujetos. A ambos Habermas les adjudica un carácter *trascendental*. ¿Qué pretende decir con eso? Simplemente que ambos intereses últimos del conocimiento son, en tanto constitutivos de la objetividad del universo de objetos, universales e invariables: "Los intereses cognitivos no tienen significación ni desde el punto de vista de la psicología cognitiva ni desde el de la sociología del conocimiento ni por fin desde el punto de vista de una crítica de la ideología, pues son invariantes (...) Surgen más bien de imperativos de la forma de vida sociocultural ligada al trabajo y al lenguaje"⁹.

Sobre la base de esta distinción, Habermas somete la teoría marxiana de la sociedad a una severa crítica: al no reconocer como dos categorías separadas e irreducibles entre sí trabajo, esto es: acción estratégica ligada a una racionalidad calculatoria de medios y fines, y

⁷ "Arbeit und Interaktion" (1967), en: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt 1969, pp. 9-47.

⁸ J. Habermas, "Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln", Introducción a la edición de 1971 de *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1978, p. 15.

⁹ *O.c.*, p. 16.

acción comunicacional, ligada a la comprensión intersubjetiva regida por normas, Marx introduce un principio teórico que a la larga habría de eliminar totalmente su propia concepción de la crítica. En efecto, si la producción, esto es: el saber estratégico, provee el único marco cognoscitivo existente, todo conocimiento, aun la ciencia del hombre —en primer lugar la economía—, cae bajo la categoría de un tipo de saber que, como el estratégico, se asegura la posibilidad de disponer del control de todo proceso, sea este natural o social, ya que este poder de control corresponde al interés que lo guía trascendentalmente. De modo que aquel que comenzó como saber reflexivo-crítico de la sociedad alberga en sí, desde esta perspectiva, la posibilidad de transformarse en capacidad de control de los procesos sociales. Lo que alcanza su completo desarrollo en el aparato burocrático del estado soviético tiene así su semilla, como lo sospechara Adorno, en la propia teoría marxiana de la sociedad¹⁰.

Ahora bien, ¿dentro de esta dicotomía entre dos esferas fundamentales e independientes de la acción, cuál es el lugar reservado a la ideología? La respuesta es unívoca: para Habermas, la ideología es un fenómeno que sólo tiene lugar dentro de la esfera de la *interacción* y consiste fundamentalmente en una situación de hecho, la de *distorsión* de la *situación ideal* de libre comunicación bajo los efectos de una coacción fáctica, y en una *justificación legitimatoria* de esta situación sea por medio de concepciones del mundo, religiones o mitos, sea también por medio de la utilización en el siglo veinte del saber estratégico-instrumental recogido y guardado en las ciencias empírico-analíticas como *ratio* última e inapelable¹¹.

5. Me he visto obligado a este largo excursus sobre la obra de Habermas por la necesidad de despejar algunos malentendidos a los que la exposición de Miguelez puede dar lugar. Pues, si bien Habermas señala el origen extra-comunicacional de la represión o coacción que provoca una distorsión temporaria o permanente de la situación ideal de diálogo, de ninguna manera se trata de una predeterminación o condicionamiento por parte de la esfera de los procesos naturales —la acción estratégica o las formas de producción— ejercida sobre la esfera de la interacción. Si bien existen fluidas conexiones entre una y otra, no hay para Habermas un primado de la última sobre la primera en el sentido de Marx. Fiel en esto a Adorno, Habermas considera el fenómeno de la dominación (*Herrschaft*) como un fenómeno independiente, cuya manifestación histórica y social consiste justamente en moldear institucionalmente las formas de comunicación: las normas, tanto jurídicas como éticas y legitimatorias. De ahí que la teoría de la acción comunicativa

¹⁰ Cp. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973, cap. 3, esp. pp. 64 ss. y A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1971, pp. 63 ss.

¹¹ Cp. *Tech. u. Wissen, als 'Ideol.'*, pp. 69 ss.; "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt 1971, pp. 101 ss., esp. 119 ss.

deba desembocar, en última instancia, en una teoría de la evolución social, aún no publicada¹². Por lo tanto, sugerir, como hace tangencialmente Miguelez, que las distorsiones comunicacionales provienen para Habermas de una esfera que escapa totalmente al dominio de la interacción, la cual, dada la dicotomía de intereses y acciones, no puede ser otra que la de la acción instrumental-estratégica, es atribuirle a Habermas exactamente lo contrario de lo que él quiso probar. Lejos de "mostrar claramente la imposibilidad de fundar una actividad crítica de las ideologías únicamente sobre el análisis de la relación comunicacional-intencional", como afirma Miguelez, la reflexión de Habermas ha procurado demostrar que *esa es precisamente la tarea de la crítica*, una tarea que fundamentalmente consiste en esclarecer mediante la reflexión interpretativa y discursiva las coacciones (*Zwang*) que obran como cuerpos extraños, cuasi-naturales, en la comunicación: "Yo he intentado mostrar en el caso del psicoanálisis entendido como un análisis del lenguaje que apunta hacia la autorreflexión de qué manera las relaciones coaccionadoras corporizadas en la comunicación sistemáticamente distorsionada pueden ser atacadas de modo directo por el proceso de la crítica, de modo que en la autorreflexión metódicamente provocada y posibilitada coinciden al final la comprensión y la emancipación de dependencias no percibidas previamente; esto es, coinciden el conocimiento y la satisfacción del interés en una liberación a través del conocimiento"¹³.

6. Luego de esta sucinta exposición de algunas de las posiciones centrales de Habermas, podemos dar respuesta a otras dos cuestiones planteadas por Miguelez: (a) la relación de mi propuesta con la teoría general del conocimiento de Habermas y en especial el significado del término "trascendental" que quizá de un modo algo descuidado utilicé y (b) la postulación de un "sujeto trascendental" que Miguelez quiere forzar a sostener.

Con respecto a (a). En realidad, en la medida en que mi trabajo se apoya en la labor intelectual previamente desarrollada por Adorno y Habermas [cp. *RLF* 4 (1978) p. 62-63 *Comentario*], di por supuestas —como es inevitable— varias conclusiones que ahora la discusión de Miguelez me obliga en parte a explicitar. Ahora bien, el hecho de compartir un punto de partida, en este caso la dicotomía habermasiana entre acción estratégica y comunicacional y la ubicación de las ciencias sociales dentro de la esfera de interés primordialmente de la segunda, no significa dejar de poner en cuestión algunas de las consecuencias que se plantean a partir de ese mismo punto de partida. La cuestión central que me planteé en aquel momento fue lo que para mí constituye el

¹² Cp. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, pp. 234 ss.; K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaft*, Frankfurt 1976, pp. 28 ss.

¹³ Habermas, *Intr. a Th. u. Pr.*, p. 17, cp. también *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1967, pp. 189 ss. "Las intenciones reprimidas se transmutan en causas, que someten la acción comunicativa a la causalidad de relaciones que toman el carácter de naturales (*naturwüchsig*)".

problema central de la ideología en el plano epistemológico: la validez objetiva de las teorías y/o explicaciones, la fundamentación de su contenido de verdad. Y esta cuestión *no* está tratada en *Conocimiento e interés*. Como Habermas lo admite en el *Nachwort* a la edición de 1973, él no había trazado allí con suficiente claridad la distinción entre problemas de la *constitución de los objetos* y problemas de la *validez de las afirmaciones*. Mientras que los primeros responden a los dos intereses que son la condición de posibilidad de su experiencia, los segundos se originan en la posibilidad de una *fundamentación argumentativa* de la pretensión de verdad de nuestras afirmaciones, argumentación que incluye una dimensión discursiva relacionada con el contenido de nuestros actos lingüísticos¹⁴. Es al establecimiento discursivo de los criterios intersubjetivos de validez de las explicaciones y, paralelamente, de la corrección de las acciones al que en este caso reservo, más bien siguiendo a K. O. Apel y no a Habermas, el calificativo de "trascendental". Con ello me interesa apuntar, lo mismo que al filósofo de Frankfurt, a una dimensión intersubjetiva que obra como regulativa de los significados de los juegos lingüísticos puestos en juego en la intercomunicación. Así como en la realización de determinados actos lingüísticos se lleva a cabo un comportamiento gobernado por reglas, cuya validez supraindividual tácitamente se admite, aun cuando se ignore o no se tenga en cuenta en qué se apoya, de la misma manera el uso y la conexión interpretativa, argumentativa, etc., de los significados de los términos, de las proposiciones y en general del discurso anticipa una validez intersubjetiva de los mismos, que puede y debe ser fundamentada mediante datos y argumentos cuando es puesta en duda. En otros términos, se puede sustituir en mi propuesta "trascendental" por "transubjetivo" sin pérdida más o menos grave de contenido.

(Dicho sea al margen: aun incluyendo la no muy afortunada comparación, al final de mi artículo, de dos teorías sociales enfrentadas entre sí con dos concepciones distintas del mundo que sufren de ceguera parcial [RLF 4 (1978) p. 72-73] —comparación que, como después he comprobado, contribuyó más a oscurecer que a ilustrar lo que quería decir— no hay entre mi propuesta y la de Kuhn más que un vago parecido que es imposible evitar por tratarse de dos posiciones epistemológicas que enfocan el problema de la validez de las teorías utilizando criterios internos y no apelando al *deus ex machina* de la empiria. Ahora bien, que ésta es la situación en las ciencias histórico-sociales no lo descubrió Kuhn, sino que es un bien mostrenco desde la *Segunda consideración inactual* de Nietzsche (1874). La afirmación de Miguelez de que mi propuesta está "con un pie en Habermas y el otro en un Kuhn sociologizado" es, por lo menos, gratuita).

Con respecto a (b). ¿Implica postular una dimensión trascendental del conocimiento suponer necesariamente un sujeto universal de la sociedad y de la historia? Aquí debemos seguir a Miguelez en su distinción entre los intereses trascendentales constitutivos del universo de objetos,

¹⁴ *Erk. u. Int.*, pp. 382 ss.

por una parte, y mi propuesta de una dimensión trascendental discursiva, por la otra. Con respecto a los primeros, Habermas ha afirmado que la cuestión de la historia con sujeto y sin sujeto, tan meneada por el estructuralismo y la teoría de sistemas de Luhmann, es el resultado de una alternativa mal planteada¹⁵, de modo que aquí cabría únicamente examinar si tal afirmación condice con sus propuestas o no, cosa que por el momento está fuera de cuestión. Con respecto a mi propuesta, el problema debe ser reformulado así: ¿es imposible llegar a un consenso racionalmente fundamentado entre afirmaciones o fines contrapuestos, el cual tenga, en consecuencia, validez objetiva, sino es por medio de la garantía de un sujeto trascendental sea teórico o práctico? Mi respuesta es: *creo que no es imposible*. Por cierto, cuando hablo de "racionalmente fundado" y de "validez objetiva" sin hacer depender ni una ni otra de una teoría tarskiana sino de una teoría consensual de la verdad, se podrá objetar que estoy anticipando lo que quiero probar. Pero aquí ocurre lo mismo que en la disputa entre individualismo y colectivismo metodológicos, en la que para los partidarios del primero cuando los partidarios del segundo hablan de "hechos sociales", o no hablan de nada, o hablan de propiedades reductibles a comportamientos individuales. Con razón los colectivistas rechazan esta alternativa por encontrarla dictada por un prejuiciado nominalismo humeano, que simplemente se niegan a compartir. De la misma manera, la alternativa que parece plantear Miguelez entre, por una parte, una indefinida pluralidad empírica de acciones e intereses particulares, con su concomitante relativismo cognoscitivo y su subsecuente escepticismo ético-práctico, y, por la otra, una única entidad colectiva, el sujeto trascendental, última instancia capaz de fundar la verdad objetiva de las afirmaciones y la corrección universal de las acciones, me parece infundada e inaceptable. Justamente el giro lingüístico tanto de la filosofía como de la ciencia social contemporánea, fundamentalmente en su vertiente orientada hacia el lenguaje ordinario, permitió tener en el lenguaje un modelo de entidad colectiva que no tiene existencia independientemente de los hablantes, y que sin embargo tiene una constitución reglada que está fuera del alcance de cualquier hablante particular. Más aún, el lenguaje no solamente es él mismo el primer ejemplo de un hecho institucional objetivamente regulado, sino que a su vez constituye la condición de posibilidad de otros hechos igualmente institucionales y también objetivamente regulados, como hacer promesas, contraer matrimonio y proclamar leyes¹⁶. Por cierto, en la adopción del lenguaje como modelo institucional intersubjetivo se oculta el peligro de sustituir la autoridad inapelable de la empiria por la autoridad inapelable de la *tradición* recogida y conservada en la semántica de los términos. Esta es la trampa que permanentemente nos tiende la hermenéutica. Pero justamente la tarea de la crítica consiste en remover las distorsiones provocadas por esas situaciones de autoridad resolviéndolas en manifestaciones solapadas

¹⁵ "Über das Subjekt der Geschichte (Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen)" (1972), en: *Kultur und Kritik*, Frankfurt 1973, pp. 389 ss.

¹⁶ Cp. J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969, pp. 50 ss. y 175 ss.

de coacción. Para ello se requiere un criterio (no meramente fáctico, empírico o estratégico) de *justificación*, cuya elaboración es justamente la tarea de la razón práctica. Mi artículo, empero, no avanzó hasta ese punto, que quedará reservado para una etapa posterior, y se limitó a proponer, como he señalado en mi discusión con Mora y Araujo [RLF 5 (1979) 65 ss.], un criterio discursivo de validez basado en una forma de razonamiento práctico, que está restringido al ámbito de la explicación en ciencias sociales.

Agradezco por último al Prof. Miguelez el haberme brindado con su crítica la oportunidad de hacer estas precisiones.

*Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

NOTAS

O LEGADO DE HOBBS A FILOSOFIA DO DIREITO E DO ESTADO *

Miguel Reale

Cabendo-me falar, por último, sobre o tema da presente Mesa Redonda, após tão agudas observações dos colegas que me precederam, parece-me oportuno tentar uma síntese das contribuições fundamentais de Hobbes ao pensamento jurídico-político.

Vale a pena, de início, salientar que o filósofo inglês pertence àquela nobre família de pensadores para os quais, como é o caso exemplar de Platão e de Hegel, a experiência jurídica não constitui objeto de meditação marginal ou episódica, mas se insere, ao contrário, no cerne de seu pensamento filosófico, representando um de seus momentos essenciais.

E esse, penso eu, um dos primeiros pontos a assinalar na atividade jusfilosófica de Hobbes, pois é sabido que a sua preocupação pela problemática social era de tal ordem que, tendo planejado a elaboração de três obras, que, segundo a sequência lógica deveria se desdobrar através de *De corpore*, *De Homine* e *De Cive*, deu preferência inicial a esta, talvez por parecer-lhe mais urgente a análise da situação dos indivíduos enquanto membros da sociedade política.

Não obstante ter começado a expressar a sua doutrina, por assim dizer, pela cúpula, na realidade o que Hobbes afirma sobre o Estado é consequência de suas teses sobre a natureza do homem. A *fundamentação antropológica* do Direito prende-se à tradição clássica, pois, já Cícero nos advertia que "natura juris ab hominis repetenda est natura", estando toda a doutrina hobbessiana subordinada à sua "teoria do homem", da qual infere conclusões que não são puramente políticas, nem puramente jurídicas, mas, ao mesmo tempo, jurídico-políticas, numa integração indecomponível. Poder-se-ia ver, nessa correlação, uma das notas características do pensamento de Hobbes, cuja Ciência Jurídica é inseparável de sua Ciência Política, ambas segundo uma linha marcante de *positividade*. Penso que uma das contribuições originais de Hobbes consiste em ter advertido que a *problemática do Poder* é essencial tanto à Ciência Jurídica quanto à Ciência Política, não faltando jusfilósofos contemporâneos que, justamente, apontam o Poder como "elemento de conexão" entre o mundo do Direito e o do Estado, os quais reciproca-

* Texto revisto do pronunciamento do Autor, em a Mesa Redonda realizada na Faculdade de Direito da USP, como parte do Simpósio promovido por esta em comemoração do 3º Centenário de Hobbes, em São Paulo de 8 a 10 de outubro de 1979.

mente se coimplicam, sem se reduzirem um ao outro (Nesse sentido, cfr. meu livro *Teoria do Direito e do Estado*, 3ª ed., São Paulo, 1972).

Complemento natural dessa tese é outra correlação, de origem hobbesiana, entre *soberania* e *positividade*, não podendo esta ser compreendida sem aquela, pois, se num centro emanador de comandos, não lhe parece possível, nem a vigência, nem a eficácia das regras de direito. Creio que essa coimplicação entre soberania e positividade levou Hobbes a apresentar a ordem jurídica positiva como um sistema ordenado de normas, sendo plausível concluir-se que com ele surge um novo conceito, destinado a ter tão grande influência na Dogmática Jurídica: *o conceito de sistematicidade*.

São orientações dessa natureza que conferem ao autor do *Leviathan* posição singular entre os pensadores de seu tempo, gerando dificuldades notórias no que se refere ao seu enquadramento na corrente do Direito Natural então cultivado, quando ele, na realidade, já se apresenta como "o primeiro dos positivistas", pela maneira como situa os problemas e pelos processos mediante os quais procura resolvê-los, abrindo caminho a um processo de compreensão do "Common Law" que iria culminar na obra de Austin.

Refletindo a perplexidade que cerca a personalidade de Hobbes, sob esse prisma, lembraria, ainda, a ambivalência posta em realce por Guido Fassò, ao ponderar o historiador italiano que, de um lado, Hobbes parece ser um adepto do Direito Natural (e até mesmo, "cronologicamente, o primeiro verdadeiro jusnaturalista") pelo fato de enumerar as "leis naturais imutáveis" dotadas de verdade universal e por colocar os interesses individuais no centro de um sistema racionalmente traçado, onde o "indivíduo" adquire projeção antes inexistentes; mas, de outro lado, acaba por fazer prevalecer a lei positiva sobre os ditames da razão abstrata (Cfr. Fassò - *Storia della Filosofia del Diritto*, Bolonha, 1968, Vol. III, págs. 149 e segs.).

Essa aparente ambivalência parece-me que deve ser rigorosamente entendida como um *desdobramento imanente da lex naturalis*, a qual se converte, no pensamento de Hobbes, em *jus naturale*, por ele identificado com o direito positivado no Estado, através do "artifício" do contrato social, o qual, em sua concepção, desempenha mera função instrumental e heurística. O elemento imaginoso e simbólico na feitura do *Leviathan*, o deus mortal "criado" pelo homem, *ad instar* do universo criado por Deus —simile expressivo que Hobbes significativamente acentua logo na Introdução de sua obra mais célebre— representa, a bem ver, uma *reviravolta de 180º na compreensão do papel da razão* no processo de fundação da sociedade civil, do Direito e do Estado. Esse emprego, a seu modo "pragmático" e tático da razão, como que preparando o papel que a argúcia e a imaginação desempenham na gnoseologia de David Hume, é um dos sinais da modernidade de seu pensamento, em confronto com os jusfilósofos de seu tempo.

Com acerto Dino Pasini observa quão longe se acha Hobbes da tese tradicional do homem sociável por natureza, contrapondo ao pressuposto do "appetitus societatis" o paradoxo da paz política resultante

do terror recíproco, de tal modo que a insegurança acaba gerando a segurança, com o primado da *securitas* identificada com os imperativos ético-racionais do Estado (Passini - *Problemi di Filosofia della Politica*, Nápoles, 1977, pág. 154 e segs.).

Destarte, ao contrário do que asseveravam seus antecessores, a *igualdade natural*, vista como agressão recíproca e desprovida de garantia, transmuda-se em *liberdade consentida*, uma vez que somente se pode falar em justiça onde houver autoridade constituída. A "convivência ordenada" compensa, em suma, as desigualdades inevitáveis ou as ilusões de uma justiça natural impossível, com o benefício prático irrenunciável da paz social... No fundo, é o temor que se racionaliza, em virtude de um balanceamento utilitarista de valores, numa opção destinada a ter inúmeros seguidores, desde os adeptos da "democracia pragmática" aos defensores do totalitarismo. Não creio, porém, que, apesar da fama que cerca o seu nome, Hobbes tenha sido propriamente um "totalitário", termo este que não deve ser confundido com "autoritário" que melhor se ajusta a seu pensamento. Bastará, quanto a esse ponto ponderar que para Hobbes o Estado, não obstante a soberania absoluta dos governantes, não é fim em si mesmo, visto como "o bem do povo é a sua lei suprema". Verdade é que o simples fato de conceber-se o Estado como um meio e não um fim não basta, só por isso, para eliminar o totalitarismo, pois, como se sabe, no sistema nazista, o Estado era considerado um meio de atualização das exigências do Volksgeist como expressão dos valores supremos da raça germânica.

A vista dessas e outras aporias, e ante a imprecisão de certos textos hobbesianos, compreende-se a vacilação de seus melhores intérpretes, ora o apresentam como fautor do totalitarismo, ora como teórico do despotismo esclarecido. De qualquer modo, o que é pacífico é a compreensão da lei em termos de comando não necessariamente identificável com um ditame da razão, dado o predomínio acordado aos reclamos da segurança, visto como o bem mais útil e mais necessário.

Como se vê, desprendendo-se da tradição clássica, ainda dominante na obra de Hugo Grócio, de uma razão que já representa em si e por si o "fundamentum regni", e na qual já se acha, de certa forma, predeterminado o conteúdo do direito positivo, Hobbes liga-se a Machiavelli e exclui qualquer princípio transcendente para a compreensão dos problemas sociais: da razão "qua talis" não resulta, necessariamente, qualquer norma jurídica, independente da interferência decisória do soberano. E o motivo pelo qual, na concepção hobbesiana, o elemento *decisório*, ou seja, a *decisão dos governantes* adquire tão relevante significado na gênese das normas jurídicas.

Eis uma contribuição hobbesiana destinada a alterar substancialmente a "imagem" do Direito, no sentido de que as normas jurídicas não podem ser entendidas como simples "ditames da razão", por serem antes frutos de uma opção soberana. Surgia, assim, com nitidez pragmática, o conceito da regra jurídica como "comando", não vinculado necessariamente a uma exigência ético-racional. Nessa ordem de idéias, cabe lembrar a polêmica de Hobbes com o célebre juiz Coke (para quem

"a alma do direito é a razão") contrapondo-lhe esta quase cínica advertência: "não é a sabedoria, mas a autoridade que cria a lei" (Cfr. Hobbes, *A dialogue between a philosopher and a student of the common law of England*, ed. de Ascarelli, Milão, 1960, pág. 74).

Não será demasiado ponderar que a tese de Hobbes sobre a lei entendida como "comando" é de algum modo abrandada graças à tese complementar de que o aplicador da lei goza de certa autonomia na interpretação dos preceitos legais, ponto este que Ascarelli considera positivo, em confronto com a mera "declaratividade" passiva atribuída por Leibniz à hermenêutica jurídica.

É importante frizar, de outro lado, que, não obstante a reiterada invocação de textos das Sagradas Escrituras, o que prevalece em Hobbes é a secularização do Direito, tanto "natural" como "positivo". Nessa linha de pensamento, em um de meus primeiros livros, *Formação da Política Burguesa*, publicado no longínquo ano de 1934, lembrava, a propósito do sentido essencialmente "terreno" do sistema de Hobbes, a opção também feita por D. Antonio de Sousa de Macedo, o teorizador do trono de D. João IV, nestes conceitos eloquentes: "Muitos escritores mostraram já que o governo conforme ou contrário à lei Divina (além do que grangeia para a alma) provoca sobre o temporal dos Estados o favor ou a ira do Céu; meu assunto será mais sensível aos que governam, propondo argumentos da terra que são mais visíveis" (*Op. cit.*, pág. 170).

Vale, porém, observar que, na construção da ordem política, Hobbes argumenta a partir da visão terrena do homem como ser egoísta e agressivo por natureza, ponto nuclear de partida para a configuração do Estado, o qual tem o "indivíduo" como seu ponto de partida, assim como a idéia, na doutrina do "associacionismo sensista", por ele defendida, representa o momento final de uma composição de sensações. Com argúcia, o historiador da Filosofia Francisco Fiorentino destaca a unidade sistemática do pensamento de Hobbes, lembrando o paralelismo existente entre o seu processo de "elaboração das idéias" e o da formação política: "O Estado nasce, pois, de uma combinação de indivíduos, como a idéia resulta de adição e subtração de sensações" (Cfr. Fiorentino, *Storia della Filosofia*, Vol. II, pág. 26).

Mas se Hobbes parte do "indivíduo", o que ele faz surgir é uma nova pessoa, a *pessoa do Estado*. Eis aqui algo da maior relevância, tanto para a Filosofia jurídica como para a Política e o Direito, pondo em novos termos a problemática do poder. Dava-se, com isso, um passo decisivo na problemática político-jurídica.

Em Machiavelli o Estado ainda era a "sede do Poder": com Hobbes o Estado surge como convivência social personalizada, *Civitas* ou *Commonwealth*. Não é demais relembrar dois tópicos expressivos do *Leviathan* nos quais se acham intimamente correlacionados os conceitos de unidade da pessoa estatal, de unidade da representação política e unidade do Direito Positivo: "Considera-se instituído uma Commonwealth quando uma multidão de homens concorda e consente, cada um com todos os demais, que a um só homem ou a uma assembléia seja atribuído, pela maioria, o direito de representá-los a todos, ou seja, de ser seu represen-

tante" (...) "Sendo a Commonwealth uma só pessoa com poderes de representação, não será fácil haver contradição entre as leis; e se isto acontecer, a mesma razão é apta, por interpretação ou alteração, a superar o impasse. Em todas as Cortes de justiça, o soberano (que é a pessoa da Commonwealth) é quem julga." (Capítulos XVIII e XXVI).

Haveria muito que dizer sobre esse tema da "personalidade" do Estado em confronto com o conceito de "soberania" e a *unidade do Direito Positivo* — caminho aberto a uma das mais importantes correntes do pensamento jurídico posterior, de John Austin e Hans Kelsen — mas não desejo estender-me além do tempo que me foi destinado neste amável encontro.

Não posso, porém, deixar de fazer referência a um problema de ordem geral, que iria legar à Filosofia Jurídica indagações que culminaram no pensamento de Kant.

Vimos que, com Hobbes, a regra jurídica assume a força de um imperativo ou de um comando, limitando-se ele a legitimá-la utilitariamente, dada a conversão da originária "igualdade insegura" de todos na "desigualdade segura" dos súditos no seio do Estado. Desse modo, contornava-se, graças ao "artifício" do contrato social, a possibilidade de haver "comandos" num universo concebido por Hobbes *mecanicamente*, à maneira de Bacon, como um sistema de leis materiais inflexíveis, onde a liberdade não pode ser senão a consciência de uma necessidade.

Essa aporia atormentou toda a meditação ético-jurídica de Kant, que ainda perseverou em conceber a "experiência histórica" como uma "experiência causal", embora originária de imperativos categóricos brotados, transcendentalmente, do homem enquanto consciência *a priori* ou "noumenal". Como conceituar ou harmonizar, em suma, a liberdade do destinatário das regras jurídicas, numa convivência social regida por leis causais? A resposta de Kant, que não foi além de um compromisso, permaneceu, tanto como o conceito de "coisa em si", com certo caráter residual, desafiando a cultura do Ocidente, e ainda hoje não se pode afirmar que tenha cessado esse desafio. E o que eu acentuo em meu livro *O Direito como Experiência*, ao sublinhar o caráter "naturalista" da concepção kantiana da experiência jurídica, não obstante, em sua doutrina, o "dever jurídico" resulte de um ditame transcendental.

Esse contraste entre "causalidade" e "comando", a meu ver, lança suas raízes na obra de Hobbes, como tantas outras aporias que agitam o pensamento hodierno, de tal modo que, por mais que nos apavore com o seu Leviathan, não podemos esconder a nossa admiração por esse pensador paradoxal, ao mesmo tempo conservador e revolucionário, nem ignorar a fascinação que resplende em seu desconcertante rosto de Medusa.

Universidade de São Paulo

CRITICA

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol. XII

México, abril 1980

Nº 34

Artículos

GLADYS PALAU, Condicionales contrafácticos: condiciones de verdad y semántica de mundos posibles. Acerca de las teorías de R. Stalnaker y D. Lewis.

GEORGE J. STACK, Nietzsche and Antropomorphism.

SUSANA BERESTOVOY, Sobre sistemas formales no clásicos.

Discusiones

MARK DE BRETON PLATTS, Conscious Mind and Unconscious Inference: Hugo Margáin's Rationality, Language and Philosophy.

IGNACIO ANGELELLI, Traditional vs. Modern Logic: Predication Theory.

MIGUEL KOLTENIUK, La conciencia: intentos de definición.

Notas Bibliográficas

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 180.00 pesos mexicanos u \$ 8.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRITICA, Apartado 70-447, México 20, D. F., México.

DESARROLLO ECONOMICO

ISSN 0046-001X

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 19

Enero-Marzo 1980

Nº 76

Artículos

D. C. M. PLATT: Objeciones de un historiador a la teoría de la dependencia en América Latina en el siglo XIX.

ADOLFO CANITROT: La disciplina como objetivo de la política económica. Un ensayo sobre el programa económico del gobierno argentino desde 1976.

ROQUE FERNANDEZ: Hacia una reforma del sistema argentino de previsión social.

FLOREAL FORNI Y MARIA ISABEL TORT: La tecnología y el empleo en un nuevo enfoque del desarrollo agropecuario. El caso argentino.

Documentos

El Informe Worthington (Condiciones y perspectivas del comercio británico en algunos países sudamericanos. Tercer informe: La República Argentina, 1898).

Notas y Comentarios

MIGUEL TEUBAL: Acerca de la importancia del "excedente financiero" del sector agropecuario argentino. Respuesta a un comentario y nueva reflexión.

Crítica de Libros - Reseñas Bibliográficas - Informaciones

DESARROLLO ECONOMICO —Revista de Ciencias Sociales— es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina \$ 100.000; Países limítrofes U\$S 36; Resto de América U\$S 40; Europa, Asia, Africa y Oceanía U\$S 44. Ejemplar simple: U\$S 12. (Recargos por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etc., a: INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL, Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VI, Nº 2 (julio 1980)

ESTUDIO CRITICO

EL METODO FILOSOFICO Y EL CONOCIMIENTO DIRECTO DEL YO

Héctor-Neri Castañeda

Lo desdichado es que la buena filosofía es y ha sido siempre difícil y que es más fácil aprender los nombres de unos pocos filósofos que leer sus libros [o artículos].

HILARY PUTNAM¹

Debemos hacer teoría tomando en cuenta todos los datos relevantes disponibles en el momento de la teorización.

El yo es el origen geométrico del mundo, a saber el centro del universo como un todo experimentado. Sin embargo no es la fuente, o la raíz del mundo ni aquello de donde proviene la experiencia. Origen, pero no fuente, ese es el contraste fundamental en la estructuración del yo y del mundo. La autoconciencia (*self-awareness*) es lo que produce el nexo en esa estructuración; el conocimiento del yo en cuanto yo es sencillamente la porción más elevada de ese nexo. Así pues toda teoría del yo y de la autoconciencia tiene que revelar la naturaleza del contraste fundamental y explicar el papel del nexo que desempeñan los diferentes grados de autoconciencia.

Mi propósito aquí es doble: proveer algunos datos valiosos para toda teoría del yo y articular algunos alegatos sobre los procedimientos relevantes para la construcción de tales teorías. Mi modo de operar será exegético. Mi tema es parte del capítulo 1 "El conocimiento directo del yo" del tratado de Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*².

Siempre me ha fascinado la obra filosófica de Chisholm. Invariablemente se ha concentrado en problemas cruciales e importantes; su discusión siempre es penetrante, su prosa clara, poderoso su estilo filosófico y bien estructurada su metodología. La metodología ostensiva de Chisholm ha influido en muchos de los filósofos que actualmente se encuentran en actividad. Produce una profunda impresión, siempre permite avanzar y es fácilmente imitable. Pero aquí, como a menudo ocurre, la práctica del maestro posee una calidad evidentemente imponderable que puede ser imitada con facilidad pero que es difícil alcanzar.

¹ Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality* (Cambridge University Press, 1975).

² Roderick M. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study* (Open Court, Illinois, 1976).

Chisholm sostiene que tenemos conocimiento directo e inmediato del yo. Según su estilo característico, despliega su tesis en una serie de definiciones y en un comentario literal complementario. Mi plan será escrutar lo que hace, primero para determinar si ha tenido éxito en lo que parece ser su tarea y, segundo, para estimar lo que significaría el éxito de su tarea. Constantemente haré reflexiones metodológicas. En la obra de Chisholm pueden aprenderse muchas cosas importantes.

Alguna vez he contemplado la posibilidad de escribir un estudio completo sobre la obra filosófica de Chisholm, una de las más importantes en la segunda mitad de nuestro siglo. Este estudio constituye, pues, un comienzo de ejecución de aquel proyecto. Acaso sea adecuado dar una explicación de mi elección del tema. El capítulo 1 es, por supuesto, un punto de partida lógico. Sin embargo el 16 de febrero de 1977 Chisholm me escribió lo siguiente:

"Mientras le escribía a usted acerca de sus opiniones fui atravesando una especie de crisis filosófica... he estado empleando el concepto del conocimiento que tenemos de nuestras propias esencias individuales para tratar gran cantidad de problemas filosóficos, incluso el que usted plantea con 'He'". Pero constantemente he tenido la firme sospecha de que no tenemos tal conocimiento. Así pues el resultado de mucha construcción sistemática se ha derrumbado... Pero hay nuevas germinaciones entre los escombros y el resultado (incluido lo que *ahora* digo acerca de 'He') es mucho mejor y, estoy seguro, se halla mucho más próximo a la verdad que antes".

Así pues que en las discusiones que siguen, en la medida en que me refiero a Chisholm, estaré castigando un caballo muerto. ¿Para qué hacerlo? Bueno, el caballo no está completamente muerto. E incluso si estuviera completamente muerto una cuidadosa autopsia de él es la mejor manera que conozco de aprender la anatomía de los problemas del conocimiento del yo, la fisiología de la teorización filosófica y la índole de los datos indigestos que le causaron la muerte. Sin embargo, Chisholm no ha explicado sus razones para este cambio conceptual. E incluso aunque lo hubiera hecho deberíamos realizar nuestro propio aprendizaje a través de nuestro propio y detallado examen de su opinión. (La filosofía, después de todo, se hace de primera persona a primera persona). Este examen quiere revelar preciosos elementos de las opiniones de Chisholm que deben ser salvados y también ofrecer sugerencias tanto sobre el método como sobre el tema mismo, sugerencias que será mejor tomen en cuenta las teorías sustitutivas. *Debe* leerse el libro de Chisholm y hay que reflexionar en él.

I

El ensayo de Chisholm está dividido en ocho secciones comprendidas en cinco partes: (i) formulación del problema; (ii) presentación

³ Chisholm alude a Héctor-Neri Castañeda "He": A Study in the Logic of Self-Consciousness", *Ratio* 8 (1966).

informal de su solución; (iii) despliegue de la solución formal; (iv) rechazo de Hume y Kant; (v) discusión informal de nuestro conocimiento del yo. Aquí me referiré únicamente a (i) y (ii).

Algunos datos cruciales acerca del yo.

(P1) ¿Nos conocemos a nosotros mismos directa o indirectamente? Es notorio que no podemos dar respuesta a esta pregunta hasta que no tengamos una idea del significado de 'directa e inmediatamente' en (P1). Pero las palabras 'nosotros mismos' requieren igual atención. Chisholm atiende a esto reemplazando (P1), sin mayor turbación, con

(P2) ¿Conocemos alguna vez directamente al sujeto de la experiencia?

Esto tiene el mérito de eliminar la palabra 'inmediatamente'. Pero ¿es (P2) inmediatamente claro? No por sí mismo; y Chisholm tiene el propósito de que esta pregunta se entienda a la luz de los "datos filosóficos" que ha proporcionado en la introducción a su libro. Estos datos son:

(C.D.) Hay dos amplias subdivisiones en la lista y tres tipos de hechos en cada una de ellas.

Hay, primero, estos tres tipos de cosas que estoy justificado a creer respecto de mí mismo. (1) Ahora estoy pensando esto y aquello. Tengo tales y cuales creencias, sentimientos, deseos, actitudes. Tengo tales y cuales experiencias y tales y cuales percepciones. (2) Ahora tengo un cuerpo de tal y cual tipo. Y (3) ahora estoy produciendo intencionalmente tales y cuales cosas que son tales que yo podría haber evitado producirlas' (pág. 16).

Consideremos la segunda parte de nuestra lista. Para formular esto sólo tenemos que mirar la primera parte de la lista y después colocar hechos similares, pero diferentes, en tiempo pretérito... (pág. 17).

Queda completamente claro cuáles son los hechos que Chisholm toma como datos iniciales. Y no puede hacer nada mejor que tomarlos como puntos de partida: pensamos y sentimos, "estamos en contacto asiduo con cosas materiales y sabemos que lo estamos. Y... somos seres activos" (pág. 17). Chisholm resume esto cuidadosamente para no decir que *somos* cosas materiales. Esto, sin embargo, pareciera prejuicioso. Ciertamente forma parte de los datos no sólo que "tenemos" un cuerpo sino que *estamos* en posesión de propiedades físicas. Este es un problema que requiere más discusión que la que Chisholm le concede en la introducción o en el capítulo 1.

II

El problema y el plan de Chisholm.

El problema de Chisholm en el capítulo I, como antes señalé, es este:

- (P2) ¿Conocemos alguna vez directamente al sujeto de la experiencia?

A la luz de sus datos (C.D.) esta pregunta debe entenderse en el sentido del sujeto de las experiencias *de uno* y, más específicamente, como:

- (P3) ¿Conocemos alguna vez directamente a ese individuo que llamamos "Yo" cuando describimos nuestras propias experiencias?

Como ya notamos Chisholm formula sus datos (C.D) de modo tal que inmediatamente puede aclarar que

- (1) La pregunta (P3) nada tiene que ver con la percepción del propio cuerpo.

Ahora bien, estoy completamente de acuerdo con Chisholm en que el cuerpo de una persona no es idéntico al yo de esas personas, pero mis razones son kantianas, mientras que las de Chisholm parecen ser cartesianas. Se trata de un contraste entre un yo substancialista en el mundo, con un origen estructural de la experiencia, que no está en el mundo. Por esto y debido al hecho de que no es claro a partir de los datos (C.D) qué considera exactamente que es un Yo, me gustaría mucho que Chisholm se comprometiera a realizar un examen proto-filosófico de sus datos.

Indudablemente Chisholm tiene *in mente* datos del siguiente tipo. Algunas oraciones parecen cambiar el valor de verdad de lo que formulan, incluso llegan a ser carentes de sentido, cuando uno reemplaza el pronombre personal de primera persona con descripciones del cuerpo de la persona. Por ejemplo 'Tengo un dolor de muelas' puede expresar una verdad, pero 'este cuerpo tiene un dolor de muelas' es falsa. ¿Es ésto suficiente para establecer que no soy idéntico a mi cuerpo? Conocemos muchas oraciones en las cuales dos expresiones co-referentes no pueden reemplazarse mutuamente cuando se preserva la verdad o el significado. Todo el mundo conoce contextos intencionales, negaciones de existencia, contextos de cita, expresiones frásicas, etc. Las oraciones psicológicas son casos paradigmáticos de contextos intencionales. Oraciones acerca de los yoes, sean oraciones de primera o de segunda persona, son oraciones psicológicas. Parece natural considerarlas como contextos intencionales. Si ello es así *no* tenemos una razón clara, a partir

de los datos de Chisholm (C.D), para asumir que el yo de una persona y el cuerpo de una persona no sean lo mismo. Aquí hay que subrayar la observación metodológica antes formulada: la mismidad del yo y un cuerpo en cierto nivel de análisis de los datos es compatible con que no sean estrictamente idénticos en términos de la teoría del yo que uno desarrolla. Esto es reconfortante pero no puede atenuar la necesidad de practicar análisis cuidadosos de los datos.

Parece entonces que el problema de Chisholm (P3) (que se supone es estrictamente idéntico a (P2) y a (P1) ya mencionados) no es la cándida pregunta que uno hubiera esperado de las palabras de (P1). Ya está tan elevada en el pedestal teórico que uno no puede esperar responderla preguntando por el sentido de 'directamente' y procediendo después simplemente a examinar los hechos. Compárese en contraste el caso del hombre que afirma que ciertos niños han nacido indirectamente. Una vez que nos dice que con 'nacido indirectamente' significa nacido con ayuda de una partera, todo es claro: simplemente vamos y examinamos el nacimiento del niño en cuestión. O bien tómese un caso conceptualmente más difícil: ¿es Suecia una democracia? La palabra 'democracia' tiene docenas de empleos. Para decidir el problema primero tenemos que encontrar a cuál nos referimos y después examinar los hechos políticos en Suecia.

El problema de Chisholm es claramente de tipo diferente. Para entender la pregunta tenemos que *construir una teoría* del yo. Para entender la pregunta necesitamos más que la exposición de Chisholm sobre los sentidos de las expresiones clave 'conocer directamente' y 'Yo' o 'sujeto de la experiencia'. Es palmario que la proposición que quiere defender, a saber que conocemos directamente los sujetos de nuestras experiencias, debe defenderse como una verdad necesaria o filosófica. Tiene que *dar* significado a las expresiones clave para poder derivar sus tesis. Pero sus definiciones deben iluminar de algún modo los datos y extender la iluminación a otros datos vinculados con estos.

El problema de Chisholm es anticipo de una red de preguntas de las cuales otras aparecen en posteriores capítulos de su libro, acerca del rol del yo en la existencia. El problema general es lo que podríamos llamar *las estructuras en primera persona de la experiencia*: la formulación de ambos principios, de los que constituyen esas estructuras y de los principios que conectan esas estructuras con las demás estructuras de la experiencia y del mundo. Miramos de reojo un segmento del diseño de esas estructuras en cada proposición en primera persona que creemos o simplemente sostenemos, sea acerca de nosotros mismos o no. Pero la estructura total debe ser conjeturada a partir de una multitud de ejemplos. Por ello los datos (C.D) de Chisholm constituyen una colección espléndidamente rica de datos relevantes. Un examen cuidadoso de los datos puede ofrecer sugerencias para forjar hipótesis acerca de tal diseño. La teorización filosófica es, como la científica, hipotético-deductiva. La *parte deductiva* aparece en el comienzo, con el escrutinio de los datos (por ejemplo, cuando se derivan paradojas de modo de apartar aspectos negativos para forjar hipótesis del gran diseño),

o bien al final, dentro de la teoría. Podemos practicar deducciones a partir de la teoría de Chisholm para comprobarla, pero no debemos pedirle que la pruebe⁴.

Las jugadas teóricas (2) y (3) de Chisholm son elementos cruciales en el desarrollo de la teoría del conocimiento directo del yo y en la que está interesado. En resumidas cuentas su plan es simplemente este: ha hallado una multitud de verdades en primera persona; también ha hallado que esas verdades no pueden ser objetadas en la parte referencial, incluso aunque puedan ser objetadas en la parte de la atribución; encuentra que toda afirmación de conocer algo acerca de algo en el mundo envuelve alguna experiencia del cognoscente de modo que vincule los objetos que conoce a sí mismo. Este es el rol del yo que Chisholm quiere llamar conocimiento directo. De aquí que su problema sea simplemente ofrecer una explicación de él. El programa me parece completamente satisfactorio.

Ahora bien, Chisholm se presenta a sí mismo como si estuviera en drástica oposición con "dos de las grandes tradiciones de la filosofía occidental contemporánea —la 'fenomenología' y el 'análisis lógico'..." con Sartre, con Russell y con Carnap: "en este punto específico, si no estoy equivocado, ambos grupos han errado el camino" (pág. 23). ¿Camino hacia dónde? Chisholm está en desacuerdo con Russell respecto del carácter no descubrible del yo o sujeto, y con Carnap acerca del carácter exento de sujeto de lo dado. ¿Pero entienden Russell y Carnap que hay que rechazar los datos (C.D.) de Chisholm? Lo dudo. Tengo muchas dudas de que esos filósofos hayan negado que en la vida diaria hacemos enunciados en primera persona, o que por lo menos algunos de ellos son verdaderos. De hecho me sorprendería, y lo consideraré más adelante, que Carnap y Russell hubieran aceptado la explicación de Chisholm acerca del conocimiento directo del yo.

En todo caso me parece que el problema no es meramente el fáctico de ir directamente a lo que quiere decir Chisholm con "conocimiento directo" y después mirar simplemente los hechos. Dado el rol central que desempeña la referencia en primera persona cuando adquirimos

⁴ No es raro que se malentienda completamente el papel que desempeñan las pruebas en las obras filosóficas. Algunos filósofos esperan que los filósofos ofrezcan pruebas de sus teorías. Son muchos los ensayos que se han escrito con el propósito de refutar las pruebas que los filósofos han alegado en sus opiniones. Ocurre que los argumentos filosóficos son deductivos pero no pertenecen a la conexión entre datos y teoría. Deducciones cuidadosas (como el argumento de Bertrand Russell acerca de las clases que son miembros de sí mismas) deben formularse en el examen protofilosófico de los datos. Naturalmente hay deducciones que encadenan las tesis fundamentales de una teoría con las tesis derivadas de la misma teoría. En consecuencia sospecho un poco de los exámenes que efectúa Chisholm de los argumentos que atribuye a Hume y a Kant en este mismo ensayo que estoy examinando. Así como no espero que Chisholm ofrezca pruebas deductivas de su opinión, tampoco espero que Hume o Kant hayan ofrecido pruebas deductivas de sus respectivas opiniones. Esto no supone, sin embargo, que las opiniones filosóficas puedan o deban ser propuestas sin razones. Exactamente lo contrario: insisto en que hay elementos de prueba para cada teoría; más aún insisto en que los datos deben ser ricos, complejos y comprensivos.

conocimiento del mundo, como antes sugerí, es obvio que en cierto sentido *tenemos* conocimiento directo de nosotros mismos. Y presumo que Russell y Carnap habrían concordado en que, en ese sentido, tenemos conocimiento directo de nosotros mismos. El problema entonces, versa sobre qué tipo de entidad es el yo, o sujeto, cómo se relaciona con las demás entidades del mundo o de la experiencia. Por tanto supongo que Chisholm difiere de Sartre, Russell y Carnap respecto de lo que consideran que es el yo: difieren en sus teorías. Me habría gustado mucho que Chisholm hubiera realizado una exégesis detallada de aquello que negaban, cuando le parecía a Chisholm que negaban que tenemos conocimiento directo del yo. Pero ya es suficiente para el prólogo.

III

Explicación informal de Chisholm acerca del conocimiento directo.

Chisholm comienza su explicación informal con estas definiciones:

- (4) Conocemos directamente una proposición si es autopresentante o se presenta a sí misma.
- (5) Una proposición "se presenta a sí misma" a un hombre si, ante todo, es verdadera, y si, en segundo lugar, es necesariamente tal que, si es verdadera, entonces el hombre sabe que es verdadera (pág. 24).

Por tanto lo que Chisholm llama, en la terminología de Meinong, autopresentación, se aproxima mucho a lo que otros han llamado incorregibilidad⁵. Chisholm se halla también en esa tradición. Las proposiciones típicamente incorregibles pueden llamarse proposiciones-de-*cogito*, es decir, las que Descartes tiene *in mente* en su *cogito ergo sum*, por ejemplo:

- (A) *Proposiciones de cogito*: proposiciones de primera persona en tiempo presente acerca de estados de conciencia; tienen la forma "Ahora yo estoy E'endo tal y cual" donde "E'endo" es una variable para todo estado de conciencia que ocurra.

Estas proposiciones, concluyo, comprenden los datos (1) de Chisholm del primer tipo.

⁵ Para nuestro propósito no es esencial que las proposiciones de *cogito* sean incorregibles en el sentido en que cada una de ellas implique que la persona en cuestión, aquella cuyas *cogitationes* se consideran, las conozca. La relación entre las proposiciones de *cogito* o de *cogitatum* no requieren implicar que X las conozca. Es suficiente que en algún sentido importante de evidencia, tengan la evidencia más fuerte para X, incluso si X puede estar en principio, o a veces de hecho está, equivocado acerca de alguna de estas proposiciones. Se las puede llamar, según la expresión de Firth, auto-garantizadas. Por comodidad continuaré empleando el término 'incorregibles'.

Ahora bien, las proposiciones-de-cogito deben distinguirse de (B) y (C):

- (B) Las *proposiciones incorregibles de cogitatum*, que versan sobre items incorregibles, como dolores, irritaciones, picazones, presentaciones sensoriales (del tipo de las que algunos filósofos han llamado datos-sensoriales o *sensa*), etc. Las proposiciones de este tipo, estén o no lingüísticamente formuladas tienen la forma "Hay tal y cual aquí (hacia allá)", donde el tal y cual no es un objeto físico.
- (C) *Proposiciones físicas de presente-cogitatum*: estas son proposiciones no-centradas-en-el-yo acerca de contenidos físicos de percepciones comunes. También tienen la forma "Hay tal y cual allí" o "Ese (o este) tal y cual es así o asá".

Hablaremos de proposiciones de *cogitatum simpliciter* para referirnos a los tipos (B) y (C). Obviamente las proposiciones de *cogitatum* son parte esencial de los datos que tenemos que considerar al desarrollar una teoría del yo, de lo mental o de la experiencia. Considérese un momento en que uno está sintiendo dolor y teniendo la experiencia de que allí hay un jardín con un arce próximo y un árbol más distante chino Wong verde azulado, y un pájaro hembra que vuela de uno a otro. Es cierto que un dolor está situado donde uno lo siente y que hay una presentación visual como la descripta. Sean cuales fueren las dudas cartesianas que tengamos acerca de la existencia, esto es, acerca de la existencia física del cuerpo de uno, los árboles y el pájaro, esas dudas dejan intacto no sólo que uno los conoce sino que los contenidos de conciencia son como se los ha descripto.

Evidentemente debe plantearse una pregunta mientras se realiza el examen proto-filosófico de los datos (A)-(C): ¿cómo se relacionan entre sí los datos de los tres tipos? Esta pregunta lleva a ciertos filósofos a pensar en reducir un tipo de proposición a otro. Pero la reducción es un problema *teórico* y uno tendría que ocuparse de él después, mucho después de haber escrutado las conexiones de los datos pertenecientes a los dos tipos de proposiciones. En el nivel protofilosófico, una pregunta que es *de hecho*, como todos los datos, es esta:

- (P4) ¿Puede uno de nosotros u otra criatura menos desarrollada que nosotros ser capaz de tener experiencia, esto es, de aprehender, considerar o sostener y llegar a creer proposiciones de los tipos (B) o (C) sin sostener o considerar, mucho menos creer, proposiciones del tipo (A)?

Es claro que la conversa de lo que pregunta (P4) es excluida inmediatamente para el caso de considerar o sostener. Es posible preguntarse si uno puede creer que uno está sintiendo un dolor incluso aunque no haya dolor alguno que sentir. Pero esto supone que sentir un dolor no es una cualidad que aparece para ser sentida como es. Ahora bien, a al-

gunos de nosotros nos parece que la respuesta a la pregunta (P4) es "Sí". Por ejemplo yo durante mucho tiempo he estado tan absorto en aquello de que soy conciente que no he sido conciente de ser conciente de nada. Aparentemente esta no es una anomalía mía. Lo que los fenomenólogos llaman "*conciencia irreflexiva*" parece ser justamente de ese tipo⁶. Es un ser conciente puramente de primer orden y no parece haber un Yo al que pertenezca. Supongo, además, que tal conciencia exenta de yo es típica de las percepciones de los sentidos corporales de muchos animales, por lo menos de los que no son suficientemente adelantados, como pájaros y cangrejos. Acaso los perros domésticos y los cerdos de corral tengan conciencia de su propio yo. Sin embargo no tenemos que adoptar decisiones acerca de estos hechos. Basta con que nosotros, a despecho de nuestros yoes altamente desarrollados, seamos capaces por momentos de episodios de conciencia exentos de yo, para estar seguros de que hay hechos que establecen la respuesta afirmativa a la pregunta (P4). De aquí que tales hechos de conciencia irreflexiva deben ser *agregados* a nuestra colección de datos cruciales. Una vez que estamos seguros de estos datos fácticos podemos apreciar el hecho adicional de que ni siquiera es crucial que existan hechos tales. Es suficiente con que *pueda* haber tales hechos. Podemos considerar, esté o no ejemplificado por algún animal de la tierra, que un ser es capaz de conciencia irreflexiva. A tales seres los he llamado *Externi*⁷.

Que cada animal que nos rodea sea un *externus* o no, es una pregunta importante y es relevante para la investigación que Chisholm ha emprendido en el ensayo que estoy examinando. Pues por de pronto, si realmente hay *externi* disminuye la primacía del yo en la existencia de experiencias. Pero, más decisivamente, el fenómeno de la conciencia humana *no* debe ser tratado aisladamente. Para emplear una palabra cara a Quine y otros, debemos *naturalizar el estudio del hombre y lo mental*. Estoy empleando la palabra 'naturalizar' sólo para destacar que *una teoría del yo debe ser capaz de ser fijada dentro de una teoría más amplia de la conciencia, dotada de yo o no*. Nada tengo que ver, por cierto, con proyectos reduccionistas que tratan de eliminar completamente lo mental o reducirlo a la actividad físico-química de un cerebro o de la totalidad de un cuerpo.

⁶ Aquí no suscribo las opiniones de Sartre o Merleau-Ponty sobre la conciencia. Todo lo que suscribo es el hecho de la conciencia irreflexiva. Ellos y sus correligionarios merecen aplauso por haberla puesto de relieve. Véase Sartre, *L'Être et le Néant*. Por supuesto otros filósofos han insistido en ello pese a amplias divergencias de perspectiva, por ejemplo, Reinhardt Grossmann, *The Structure of Mind* (The University of Wisconsin Press, 1965, especialmente pp. 14-23) y P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (Methuen, 1959, especialmente pp. 202-210) donde examina *proposiciones que establecen rasgos*, que pueden constituir ciertamente los contenidos del tipo de conciencia de un *Externus*. Véase P. T. Geach, *Mental Acts* (Humanities Press, 1957) y H-N. Castañeda, "Consciousness and Behavior" in H-N. Castañeda, editor, *Intentionality, Minds, and Perception* (Wayne State University Press, 1967).

⁷ Véase H-N. Castañeda, "On Knowing (Believing) that One Knows (Believes)", *Synthese* 21 (1970) 187-203.

Consideremos ahora la pregunta:

- (P5) ¿Conoce un *Externus* directamente el sujeto de sus experiencias?

La respuesta pareciera ser "No" en el obvio sentido de que un *Externus* no posee el concepto de primera persona de modo que no es capaz de poseer pensamientos que tengan como contenido proposiciones de *cogito* correspondientes a sus proposiciones de *cogitatum*. Sin embargo la respuesta a (P5) puede ser "Sí", en el caso de que adoptemos una estipulación importante que Chisholm establece:

- (6) Sugiero que siempre que una persona conoce algo directamente entonces debe considerarse que tiene *conocimiento directo* de sí misma; en la terminología de Russell puede decirse que el hombre está familiarizado directamente consigo mismo (pág. 24; el subrayado pertenece al propio Chisholm).

Dije que con ayuda de (6) la respuesta a (P5) *puede* ser "Sí" porque la estipulación (6) de Chisholm ha sido construida inconfundiblemente para personas y hombres. Por otro lado (P5), se refiere a los *Externi*. La diferencia es importante. En el caso de personas ordinarias incluso cuando estamos involucrados en un episodio irreflexivo de la conciencia, aún entonces poseemos los conceptos refinados que se requieren para la conciencia reflexiva: el desplazamiento hacia la reflectividad se hace fácilmente; el momento de carencia de yo no dura mucho. Esto es, aunque (6) de Chisholm es una estipulación y quisiéramos conocer la razón en que se funda, podemos aceptarla más fácilmente en el caso de personas y abstenernos de extenderla a los *Externi*.

En suma, los *Externi* son casos especiales. No se encuentran entre los datos que Chisholm incluyó en (C.D). Por ello no son contraejemplos bien definidos del carácter recomendable de su estipulación (6). Sin embargo tendrían que ser partes de los datos. Mi queja es nuevamente que no se realizó un adecuado ejercicio proto-filosófico.

Chisholm justifica su estipulación (6) de este modo:

- (7) Pues todos los *estados* autopresentantes a que nos hemos referido son estados del cognoscente mismo (pág. 24, subrayado mío).

Hasta donde ha avanzado la meditación de Chisholm (pp. 1-24) no existe razón alguna para objetar (7), excepto por su conectiva "Pues". De hecho se ha referido sólo a estados del cognoscente como auto-representantes, esto es, sólo se ha referido a proposiciones de *cogito*. Sin embargo hasta ahora no ha dicho nada que descalifique proposiciones-*cogitatum* incorregibles como autopresentantes. Si las tomamos en consideración entonces (7) no puede proporcionar una buena razón para

aceptar la estipulación (6). Sin embargo Chisholm ofrece un gesto argumentativo en apoyo de (7) a saber:

- (8) Para ver que *estos estados* que son autopresentantes son estados del cognoscente mismo, sólo tenemos que preguntarnos: ¿Cuál es el estado que no siendo un estado del hombre mismo es un estado que *necesariamente* es tal que, si fuera a ocurrir entonces el hombre *conoce directamente* que ocurre? Que hay mucha gente en el cuarto, como dijimos, podría ocurrir sin que yo lo supiera; que *me parezca* que hay mucha gente en el cuarto no podría ocurrir sin que yo lo supiera. Por tanto Brentano ha sostenido que la única cosa individual que puede ser un objeto de tal conocimiento fáctico directo es el cognoscente mismo. (Pp. 24 y sgts.; subrayados de Chisholm, excepto el de "estos estados").

He citado la totalidad del argumento porque merece cuidadosa estimación.

Chisholm sostiene que "sólo tenemos que hacernos a nosotros mismos" la pregunta que él plantea para ver que sólo los estados del yo pueden ser autopresentantes (o, en otra terminología, incorregibles). ¿Es esto así? Me he hecho a mí mismo la pregunta muchas veces en los últimos veinte años y no he sido capaz de ver la verdad de la tesis de Chisholm. ¿Se debe ello a mi incontrolable cerrazón? Acaso. ¿Es Chisholm poco razonable en su perentorio desafío? Es mucho menos verosímil. ¿Entonces?

Sin duda Chisholm tiene razón desde su propio punto de vista cuando sostiene que el simple hecho de formular la pregunta hace que la respuesta se presente sola. Chisholm ha traído consigo tal serie de supuestos que su planteo de la pregunta le basta para ver la respuesta. Pero yo no llego a la pregunta con los mismos supuestos. Tal vez la más crucial en esta coyuntura es la asunción de Chisholm de que las proposiciones de *cogitatum* no tiene relación con el problema. Ni siquiera las ha considerado; tampoco a la conciencia irreflexiva a la que propiamente pertenecen como contenido. ¿Por qué? Este es un problema grave. En efecto, si (para no prejuzgar acerca del tema sustantivo y concentrarnos sólo en el metodológico) hay individuos cuyo ser o *esse* es *percipi*, esto es ser percibidos por una persona determinada, y esas entidades son *cogitata* más bien que *cogitationes*, entonces las proposiciones que predicen propiedades fenoménicas de tales entidades satisfacen la caracterización (5) de Chisholm respecto de las proposiciones autopresentantes. Obviamente Chisholm supone en su (7) que tales entidades no existen. Pero ¿se ha justificado este supuesto? A primera vista tales entidades parecen existir: sensaciones corporales, imágenes ulteriores, dolores, sonidos en cuanto escuchados, particulares ilusorios, etc., en suma, todas las entidades que se dice son subjetivas (cuyo *esse* es *percipi*) y que en sí mismas no son estados de conciencia sino sus contenidos. Pareciera que Chisholm tendría que considerar por lo menos

algunas razones para sostener la teoría *filosófica* eliminativa de que tales entidades no existen.

Chisholm ha de ofrecer, por cierto, más adelante (pp. 47 y sgts.) algunos elementos en los que ataca la teoría de los datos sensoriales, pero no los conecta con este tema.

Chisholm tiene, pues, una teoría del conocimiento directo del yo y esa teoría es incompatible con la teoría de los datos sensoriales. Este conflicto de teorías es hermoso y debe evaluárselo correctamente. Entre otras cosas ese conflicto revela que la teoría de Chisholm del conocimiento directo del yo tiene que ser contrastada con los datos en los que los teóricos de los datos sensoriales basan sus teorías. Esta no es, por supuesto, una crítica adversa a la teorización de Chisholm. Más aún, es un elogio implícito de su teorización: Chisholm propone una teoría que sirve a una colección de datos más amplia que la reunida en su (C.D). Naturalmente, cuanto más comprensivos son los datos para una teoría tanto más grave es el riesgo que corre una teoría de no poder iluminar sus datos. Pero cuanto más emprendedora es una teoría tanto más interesante y respetable es.

El lado teórico de la obra de Chisholm en la presentación informal de su teoría es claro. Lo que me deja perplejo es el lado metodológico de esa obra. Chisholm tendría que encarar francamente el hecho de que su teoría requiere no sólo que las teorías de los datos sensoriales sean falsas sino que no haya dato sensorial o entidad alguna cuyo ser sea *percipi*. Por ello Chisholm no puede montar su teoría sobre datos (C.D), sin el ejercicio proto-filosófico requerido para domesticar todos los datos inundatorios que consisten en experiencias que parecen enfrentarnos a entidades cuyo ser es *percipi*. Tales datos incluyen experiencias de la conciencia irreflexiva que, con toda razón, impresionaron tanto a Sartre y a Merleau Ponty.

Ahora he de objetar el argumento (8) de Chisholm y por varias razones. Primero, el argumento (8) de Chisholm contiene un paso que requiere elucidación, a saber:

(9) que *me parezca* que hay mucha gente en el cuarto no podría ocurrir sin que yo lo supiera.

Es un paso impresionante. Se considera que es un ejemplo paradigmático. Así pues Chisholm considera experiencias en las cuales yo juzgo que parece haber objetos físicos. Evidentemente no considera que los contenidos de la experiencia (o juicio) sean seres cuyo *esse* es *percipi*. Esto concuerda con el tono general de su supuesto, como antes advertí. Permítasenos, sin embargo, dejar de lado ese problema. El paso tiene otro aspecto importante: es un ejemplo de primera persona en tiempo presente. Indudablemente si yo *juzgo* que me parece que es el caso que *p*, estoy expresando una proposición de *cogito*. Chisholm tiene razón cuando sostiene que tal proposición es incorregible o autopresentante. Todo esto es claro. Sin embargo, se suponía que el argumento tenía que mostrar que de hecho *todas* las proposiciones autopresentantes

eran proposiciones de *cogito*. El paso hubiera sido eficaz si se hubiera hecho cargo de paradigmas de lo que parecen ser proposiciones autopresentantes no de *cogito* y entonces mostrar que son, después de todo, proposiciones de *cogito*. Por lo tanto el paso (9) y, por ello, el argumento (8) requieren complemento.

En *segundo* lugar el argumento (8) de Chisholm se ve ayudado por el hecho de que (9) oculta una sutil ambigüedad. Se puede ver mejor esta ambigüedad en tiempo pasado o futuro. Supongamos que yo he tenido en el tiempo *t* una experiencia ilusoria que consiste en una rata rosada que corre por cierta pared. Podemos describir la experiencia diciendo "En *t* le pareció a Castañeda (yo) que había una rata rosada en la pared". Sin embargo esta descripción *no* necesita atribuirme nada más que una experiencia irreflexiva: esto es, una experiencia que no incluye un juicio de *cogito* sino sólo un juicio de *cogitatum*. Y debemos distinguir dos tipos de contenido pensado: el contenido físico, que es falso y que hace ilusoria mi experiencia y el contenido fenomenológico, que es incorregible —o así lo parece, hasta que se ofrezca contra esto un argumento realmente poderoso. Entonces la locución "me parece que *p*" puede entenderse que expresa mi juicio "Se me aparece que *p*" o que expresa el hecho de que una apariencia que *p* me ocurre, incluso aunque yo no tenga conciencia de ello.

En *tercer* lugar el argumento (8) de Chisholm habla de estados de la persona más bien que de los *cogitata* de esos estados. A cuenta de una discusión ulterior aquí pregunto meramente: ¿por qué no puede una persona o un *externus*, aprehender un estado propio sin advertir que es un estado o que es suyo?

Tenemos ahora una idea general de la explicación de Chisholm del conocimiento directo del yo. Su desideratum es articular esa idea en un sistema de definiciones. Pero los límites impuestos a estos estudios críticos me impiden avanzar en ese examen.

Universidad de Indiana, U.S.A.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

POPPER: LAICISMO Y EPISTEMOLOGIA

Guido Mario Pincione

ALAIN BOYER, *K. R. Popper: une épistémologie laïque?* París. Presses de l'Ecole Normale Supérieure. 1978. 117 págs.

Alain Boyer presenta un tratamiento breve y a la vez substancioso de los temas centrales de la teoría del conocimiento de Karl R. Popper. Su propósito de sistematización es exitoso y la obra que nos brinda constituye una excelente introducción a la epistemología del célebre pensador austríaco. Boyer indica los puntos del pensamiento popperiano que resultan excluidos de su plan de trabajo (pág. 11): la teoría de la corroboración y la polémica con Carnap sobre la interpretación del cálculo de probabilidades, la teoría propensional de la probabilidad, el indeterminismo, la epistemología de las ciencias sociales y la filosofía política. Integran, pues, el libro los siguientes temas: la misión de la epistemología, el criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia, la crítica al psicologismo, el control intersubjetivo y la comunicación (con inclusión de la teoría popperiana sobre las funciones del lenguaje), la crítica de la inducción (que importa un análisis de las nociones de observación y teoría), el concepto de explicación, la crítica al esencialismo y al instrumentalismo, y la ontología popperiana (teoría de los "tres mundos").

La intención de Boyer es mostrar que la noción de objetividad es central en la filosofía del racionalismo crítico (pág. 12). Veamos, por ejemplo, cómo entiende el autor la relación entre el principio de falsabilidad y la objetividad. Esta relación tiene lugar a través del requisito de severidad de los tests que, como los de testabilidad independiente y de no utilización de "estratagemas convencionalistas" se deduce de un principio de tipo superior dentro de la epistemología popperiana, según el cual todas las reglas del procedimiento científico deben establecerse de tal manera que eviten colocar al margen de la falsación cualquier enunciado. Esta regla deriva, a su vez, de la exigencia suprema de refutabilidad. Ahora bien, la severidad de los tests supone controles intersubjetivos, puesto que raramente somos severos con nuestras propias hipótesis. Es precisamente la satisfacción de esta condición de intersubjetividad lo que constituye para Popper la objetividad. Pero debe tenerse en cuenta que en él la intersubjetividad no asume un sentido kantiano, probatorio de la verdad —adecuación con un objeto exterior— de una convicción en tanto que compartida. En efecto, Kant había visto en este acuerdo el signo de la presencia de la entidad o el estado de cosas referido por los enunciados que expresan tal convicción compartida; de otro modo, le hubiera parecido inexplicable. Pero Popper no precisa recurrir al *deus ex machina* de la intersubjetividad para salvar la existencia de criterios de verdad: también la inter-

subjetividad es alcanzada por su falibilismo, pues la corroboración de una hipótesis depende de la severidad de los tests a que haya sido sometida y, aunque se descubra finalmente como falsa, su adecuación a cánones de objetividad no habrá resultado afectada si fue duramente puesta a prueba. De aquí que la intersubjetividad no sea un criterio de verdad para Popper, lo que asegura coherencia con su punto de vista según el cual tales criterios no existen. A la vez, como la idea de criterio de verdad deriva de la suposición de que es posible discernir fuentes privilegiadas de conocimiento, se hace preciso renunciar a toda gnoseología fundamentalista para reemplazarla por una concepción crítica del conocimiento (págs. 26-28).

La objetividad popperiana, señala Boyer, no debe confundirse con la propuesta de una actitud personal de imparcialidad por parte del científico (págs. 55-57). Esta exigencia, en rigor, constituye una forma de subjetivismo que lleva al escepticismo, toda vez que es imposible mostrar ejemplos de científicos que hayan procedido *ex nihilo* en la construcción de teorías. Por el contrario, no es exagerado decir que todos los científicos parten de un conjunto de prejuicios —ideologías?— que no ponen en discusión. En mi opinión, esta idea de Popper (ya expuesta, por ejemplo en su *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, T. II, págs. 215-223), es difícilmente diferenciable de las tesis que más recientemente ha planteado Feyerabend acerca del papel de las "ideologías comprehensivas". Pero hay una diferencia: para Popper, lejos de dar lugar al sostenimiento de la inconmensurabilidad de las teorías —que, ciertamente, es una forma de escepticismo—, es el control intersubjetivo lo que constituye la objetividad. En otras palabras: la objetividad es ilusoria si se plantea en el contexto del descubrimiento como exigencia de "no contaminación", pero es alcanzable a través del sometimiento a prueba de las hipótesis merced a procedimientos públicamente controlables. La conclusión es que no se debe ir en pos de científicos presuntamente imparciales que respeten métodos rígidos y procedimientos de investigación decretados como objetivos. Y esto es al mismo tiempo un llamado de atención sobre el peligro del surgimiento de paradigmas como los descritos por Kuhn, paradigmas cuya realidad Popper admite para algunas áreas de la práctica científica contemporánea.

Consideraciones como éstas permiten ver claramente el carácter predominantemente normativo de la epistemología popperiana (que Boyer destaca desde el principio) y comprobar que en el pensamiento del filósofo austríaco existen elementos aptos para elaborar respuestas frente a fenómenos tales como los paradigmas y las ideologías comprehensivas, que han sido considerados fuentes de dificultades insalvables para una metodología hipotético-deductiva. Pero hay más. El ataque popperiano al inductivismo reivindicó la importancia de la teorización en la ciencia, dejando a la "experiencia" como criterio de elección entre hipótesis divergentes controlables por ella a través del principio de refutabilidad, en una suerte de "lucha por la supervivencia" de las teorías. El método hipotético-deductivo se ve llevado entonces a favorecer el pluralismo teórico y la proliferación de las hipótesis. Es muy interesante, pues, la comparación que Boyer recomienda (pág. 65) entre la posición popperiana y la del anarquismo epistemológico de Feyerabend, que

explícitamente postula un "principio de proliferación" (*Contra el método*, trad. por Francisco Hernán, Barcelona, Ariel, 1974, pág. 26 y ss.). En realidad, si se tomaran en serio las tesis popperianas sobre la convencionalidad de la base empírica y la conveniencia de hipótesis arriesgadas que trasciendan la experiencia, se advertiría un material anticipatorio de respuestas a posiciones como las de Kuhn y Feyerabend en favor de la inexistencia de un lenguaje observacional neutral y de la "contrainducción". Sugiero al pasar que la teoría de Popper acerca de los términos universales como alusivos a propiedades disposicionales conduce no solamente a una solución convencional del problema de la base empírica sino también a la commensurabilidad final de todos los lenguajes de observación: el problema de la commensurabilidad, desde un punto de vista popperiano, podría entenderse no como una cuestión semántica ligada al alcance de posibles traducciones, sino como la exigencia metodológica de seguir extrayendo consecuencias lógicas de enunciados básicos contradictorios (supuesta *convencionalmente* una identidad de planos referenciales) hasta llegar a un experimento crucial cuyo resultado sea *convencionalmente* interpretado como decisivo en favor de una de las hipótesis en pugna.

Popper no excluye del ámbito alcanzable por la crítica los niveles más profundos de suposiciones, como el conocimiento innato. Siguiendo las huellas de este espíritu pancriticista, Boyer proclama que tanto la etología humana como una ciencia de la percepción podrían ayudar en la tarea de criticar el *background knowledge* —incluyendo aquí nuestras modalidades de observación y categorización—, y reserva a la teoría de la evolución una suerte de rol trascendental, en tanto expresiva de la condición de posibilidad del conocimiento (método de ensayo y supresión de errores). Pero advierte que así como la investigación biológica y el marco brindado por la teoría de la evolución permiten la crítica de nuestras teorías fisiológicamente incorporadas —órganos sensoriales— ellas mismas deben ser severamente puestas a prueba para evitar una monopolización teórica que resultaría peligrosa para el progreso científico (págs. 88-89). Aquí Boyer nos previene, desde un punto de vista popperiano, contra una recaída en la postulación de categorías *a priori* o "bases duras" en un sentido empirista.

La presencia del adjetivo *laïque* en el título del libro despierta expectativas en cuanto a un tratamiento de las posibles repercusiones del racionalismo crítico sobre la religión. Sin embargo, tales expectativas resultan defraudadas. En efecto, el tópico es considerado sólo en la última página de la obra, donde el autor avanza una tesis según la cual "la epistemología de K. R. Popper se presenta como una tentativa para salir seriamente de los modos de pensamiento *religioso* en filosofía" (el subrayado es de Boyer). A continuación, enumera los puntos en los que se verificaría tal rebeldía contra las formas del pensar religioso: crítica a toda autoridad en materia intelectual (Dios, la Historia, la ciencia misma como "suma del saber"); al esencialismo en tanto ligado a la búsqueda de la certeza (a su vez adscripta a una doctrina de la "verdad manifiesta") y a una concepción mágica del lenguaje; a todo finalismo histórico, científico, etcétera, en favor de la importancia de las consecuencias no buscadas (de un acto, una teoría, una institución), lo cual conduce a la admisión de la emergencia; rechazo de la concepción voluntarista de la ciencia y de una pre-

sunta ética del científico —neutralidad—, promotoras de una "clericalización" de la investigación —paradigmas kuhnianos—; menosprecio de todo aquello de lo cual no se puede demostrar su falsedad, esquema intelectual propio de la fe, no del conocimiento; en fin, crítica a todo fundamentalismo. Como puede apreciarse a través de la lectura de esta enumeración, no parece justificado atribuir al pensamiento de Popper, como hace Boyer, una incompatibilidad con la religión, a menos que se formulen cualificaciones. La denegación radical del principio de autoridad en cuestiones intelectuales —y, agregaría yo, el premiar la predisposición a la crítica en lugar de la fe— es incompatible, en verdad, con los presupuestos epistemológicos de religiones como el cristianismo; pero es altamente problemático extender esta pretensión a religiones como la de los dioses olímpicos griegos, que no conllevan el acatamiento a textos sagrados cuya interpretación auténtica está monopolizada por un cuerpo sacerdotal. A la inversa, esta última característica se verifica en ideologías institucionalizadas políticamente, como el marxismo, a las que no se puede, salvo en un sentido no convencional, llamar "religiones". Sea como fuere, no hay en la obra de Popper una condena explícita de la religión. Al contrario, en *The Open Society...* (por ejemplo, T. II, pág. 254), sostiene que religiones como el cristianismo pueden contribuir, al igual que el racionalismo crítico, a la realización de los principios humanitarios que defiende.

MARTIN HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. Band 20.* (hrsg. v. Petra Jaeger). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, XII y 447 páginas.

El presente volumen, tomo 20 de las *Obras completas* de Heidegger, reproduce las lecciones dictadas por el filósofo en la Universidad de Marburgo durante el semestre de verano de 1925. Las lecciones estaban anunciadas con el título "Historia del concepto de tiempo", llevando el subtítulo de "Prolegómenos para una fenomenología de la Historia y la Naturaleza". Petra Jaeger informa en su "Epílogo del editor", acertadamente, que "estas lecciones de 1925 son una temprana versión de *Ser y tiempo*, si bien falta todavía la temática de la temporalidad propiamente dicha". En efecto, "Historia" y "Naturaleza" son tratados en base al nuevo concepto de tiempo descubierto por Heidegger, entendido como "temporalidad del *Dasein*".

Pero quizá más interesante es destacar aquí la primera parte de estas lecciones, que precede al tratamiento de la temporalidad, y que nos da una idea de la situación de la filosofía y de la ciencia en la segunda mitad del S. XIX, culminando con la "irrupción" de la fenomenología. Esta exposición permite ver con claridad la confrontación de Heidegger con los neokantianos Windelband y Rickert, y su deuda con la filosofía de Dilthey. La exposición de las ideas de Brentano y, luego, de puntos fundamentales de la fenomenología de Edmund Husserl, aclara en cierto modo el origen de muchos temas que encontraremos en *Sein und Zeit*. Es muy importante, en tal sentido, la clara exposición de la intencionalidad, la intuición categorial y el nuevo sentido del *a priori* en la investigación fenomenológica. Esta primera parte de las lecciones de 1925 abarca

prácticamente la mitad de este volumen, y podría entenderse como un comentario detallado de lo expuesto por Heidegger en otras ocasiones, al referirse a su "camino en la fenomenología" y al interés con que examinó la sexta investigación lógica de Husserl.

Luego de la exposición de estos revolucionarios descubrimientos de su maestro, Heidegger plantea la cuestión acerca de las condiciones esenciales de posibilidad de tales puntos; la parte central de las lecciones muestra que la fenomenología misma, tanto en Husserl como en Scheler, lleva implícita esta tendencia a una radicalización, que sólo puede satisfacerse con el paso del análisis de la conciencia a la analítica del *Dasein*, que ocupa la segunda mitad del libro que comentamos.

Como es habitual en esta edición de las obras completas de Heidegger, se tuvo fundamentalmente en cuenta el manuscrito del filósofo, cotejándolo con los "apuntes" tomados por Simón Moser, quien los había sometido a consideración de Heidegger, siendo a veces completados o corregidos por el propio filósofo. También se tomó en cuenta el texto de otra estudiante que asistió a estas lecciones de 1925, Helene Weiss, aunque sus apuntes sólo se consideraron para descifrar algunos pasajes difíciles y para el caso de algunas citas oscuras.

MARIO A. PRESAS

ARNOLD GEHLEN, *Philosophische Schriften I* (1925-1933),. *Gesamtausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a. M., Klosterman; 1978, 463 pp.; y *Einblicke. Gesamtausgabe*, Bd. 7. Frankfurt a. M., Klosterman, 1978, 589 pp.

La Editorial Vittorio Klostermann ha iniciado la publicación de las *Obras Completas* de Arnold Gehlen, cuyo programa supone la aparición de 10 tomos dedicados a exponer temas de filosofía, sociología y antropología. La serie se inicia con los tomos 1 y 7 de la *Gesamtausgabe*, titulados *Philosophische Schriften I* (1925-1933) y *Einblicke*.

El volumen I, que se continuará en el tomo 2 de las *Obras completas: Philosophische Schriften II* (1933-1938), y cuya edición ha sido encomendada a Lothar Samson, contiene trabajos y monografías de Gehlen ordenados cronológicamente, y que ya habían sido publicados en forma separada. La fecha en que fueron redactados tales trabajos —1925-1933— coincide con las primeras actuaciones académicas del filósofo. En efecto, Gehlen comenzó sus estudios de filosofía, historia del arte y germanística en el año 1923, en las Universidades de Leipzig y Köln. Allí frecuentó, entre otros, a los profesores Driesch, T. Litt, N. Hartmann, Krueger y Schneider. En el año 1937, al concluir su trabajo titulado *Zur Theorie der Setzung und des Setzungshaften Wissens*, que fue concebido bajo la supervisión de los profesores Hans Driesch y Theodor Litt, de la Universidad de Leipzig, Gehlen obtiene su Habilitación en filosofía. A partir de ese momento comienza su carrera académica como *Privatdozent* en la Universidad de Leipzig, Asistente en el Instituto Sociológico de Hans Freyer, y finalmente como sucesor de la cátedra de Driesch en la misma Universidad.

En su trabajo del año 1933: *Idealismus und Existentialphilosophie* se mani-

fiesta en forma explícita la gran preocupación del joven Gehlen: unir la filosofía de la vida con una tradición filosófica que había ejercido gran influencia en su espíritu, a saber, el idealismo alemán. En efecto, las obras de Schopenhauer y Nietzsche, Fichte, Schelling y Hegel son sus grandes fuentes de inspiración. Pero el tema central y constante de la obra de Gehlen es el hombre y su praxis vital en medio de un mundo peligroso y amenazante. Consecuentemente con su postura filosófica, que el propio Gehlen ha caracterizado como más allá del realismo e idealismo — la esencia del hombre debe ser buscada en unidad de sentido con el mundo circundante, que es, en última instancia, el que posibilita su vida práctica. El sujeto configura su propio mundo, pero para ello necesita de la existencia del mundo exterior, de la sociedad y sus formas de organización, que a su vez han sido primitivamente creadas por el hombre.

Si se confrontan los escritos tempranos con las obras medulares del filósofo, es fácil advertir la evolución que ha sufrido su pensamiento. En efecto, en el trabajo *Wirklicher und unwirklicher Geist*, del año 1931, que se incluye en el presente tomo de las *Obras Completas*, Gehlen ensaya un análisis existencial del hombre que más tarde se concretará en su teoría de la *Willensfreiheit* y reaparecerá en su gran obra de antropología del año 1940 titulada *Der Mensch*. En ambas obras Gehlen se esfuerza por encontrar formas de expresión más adecuadas para una misma idea: el ser histórico del hombre, su inserción en la sociedad y las influencias que le son impuestas por su naturaleza biológica. Pero para encontrar la verdadera esencia del hombre, Gehlen recurre frecuentemente a ámbitos no filosóficos: principalmente a las obras literarias de Goethe, Conrad y Strindberg, a la psicología de James y al psicoanálisis de Freud.

Los trabajos *Idealismus und Existentialphilosophie* y *H. Rickert und die Transzendentalphilosophie*, ambos del año 1933, revelan, por último, la gran influencia que ejerció el Idealismo alemán sobre su filosofía. Dicha influencia empero, se inserta en la mente de un pensador que ya había frecuentado y aceptado los postulados básicos de la fenomenología y de la filosofía de la existencia, y que no estaba dispuesto a sacrificar su profunda convicción acerca de la relación indisoluble entre sujeto y mundo circundante, ni a aceptar la escisión de la persona llevada a cabo por el idealismo. El hombre es un *Sein durch anderes*, afirma Gehlen, y esta idea se confirmará plenamente en su teoría de las instituciones: el hombre estructura las instituciones en las cuales él se expresa a sí mismo, pero ellas son las que moldean su espíritu y proporcionan la guía para su naturaleza biológica.

Bajo el título *Einblicke*, correspondiente al Tomo 7 de la *Gesamtausgabe*, cuya edición estuvo a cargo de Karl Siegbert Rehberg, se agrupan una serie de estudios socio-políticos redactados entre 1955 y 1971, y ordenados en cinco capítulos que llevan los nombres de: Sociedad Industrial, Estado, Empresarios y Opinión pública, Crítica a los intelectuales y Signos de la época. Los temas de los múltiples trabajos incluidos en este volumen son, entre otros, el análisis de la sociedad industrial y sus formas de organización social, el problema de la propiedad privada, la burocracia, la opinión pública, la responsabilidad de los intelectuales frente a la sociedad, etc. A juicio del editor, se trata de una serie de escritos menores y monografías de un autor, cuyas obras principales son las siguientes: *Der Mensch* (Tomo 3 de la GA que contiene y desarrolla

el pensamiento antropológico de Gehlen; *Urmensch und Spätkultur* (Tomo 5 de la GA) que incluye su teoría de las instituciones y *Die Seele im technischen Zeitalter*, obra en la que Gehlen analiza desde el punto de vista sociológico y cultural, el puesto del hombre en una sociedad altamente tecnificada.

Por último, esta primera edición de las *Obras Completas* de Anold Gehlen merece algunos elogios. A pesar de que no fue planeada como un trabajo histórico-crítico —con excepción del Tomo 3: *Der Mensch*— cada uno de los volúmenes contiene datos suficientes sobre fuentes, ubicación histórica de los textos, índice de nombre y materias y extensas anotaciones de los editores, como para ser estudiados con todo rigor en forma aislada de los demás. En efecto, los apéndices proporcionan, en todos los casos, una explicación sobre el criterio que se utilizó para seleccionar los textos contenidos en el volumen e intentan encontrar un principio único explicativo para la multiplicidad de temas contenidos en cada uno de los libros. A continuación se incluye la *Editionshinweise*, que es sumamente instructiva para obtener datos sobre la ubicación histórica y fuentes de los textos, como así también sobre la bibliografía utilizada. Finalmente se incluyen dos índices analíticos que resultan imprescindibles para el manejo de la obra.

MARÍA JULIA BERTOMEU

CRONICA

UN SIMPOSIO DE HISTORIA DE LA LOGICA

Entre el 17 y el 18 de abril de 1980 se celebró en la Universidad de Texas en Austin un simposio de historia de la lógica ("History of Logic Conference"). El programa de la *Conference* consistió en cinco reuniones, con los ponentes y temas que siguen: 1) Ian Mueller: *Interpreting Syllogistic* [interpretando a la silogística], 2) Paul Thom: *Pseudo-Scotus on the Conversion of Present-Tense Assertoric Propositions* [Pseudo-Scoto en torno a la conversión de proposiciones asertóricas de tiempo presente], 3) Norman Kretzmann: *Synecategoremata, Sophismata, Exponibilia*, 4) E. J. Ashworth: *Propositions, Truth and Mental Language in Post-Medieval Logic* [Proposiciones, verdad y lenguaje mental en la lógica post-medieval], 5) Jean van Heijenoort: *Aspects of the History of Mathematical Logic* [Aspectos de la Historia de la Lógica Matemática].

Cada una de las cinco ponencias fue seguida de una discusión más o menos larga, en la que participaron no sólo numerosos miembros de la Universidad de Texas en Austin (Departamentos de Filosofía, Matemáticas, Lingüística, Estudios Clásicos, etc.) sino muy especialmente los "comentaristas invitados", a saber los profesores Eleanor Stump, Walter Redmond, Larry Hickman, David Mosher y William McMahon.

De las palabras de apertura del simposio, que tuve que pronunciar en cuanto organizador del mismo, citaré lo que sigue:

"[...] Una primera razón para justificar estas reuniones es el primer centenario del *Begriffsschrift* de Frege, que en 1879 marcó el comienzo de la lógica cuantificacional moderna. Creo que este renacimiento de la lógica es lo que nos ha permitido entender mejor y reconocer las grandes realizaciones de períodos anteriores, así como apreciar la profunda unidad que existe entre las diferentes formas (*Gestalter*, como decían Scholz y Bochenski) de la lógica en su historia. La historia de la lógica se nos aparece hoy como un fascinante corte transversal de la historia de la filosofía y en verdad de la historia de la ciencia y de las ideas en general, íntimamente ligada a la historia de la metafísica, de las matemáticas y de la lingüística. La historiografía lógica es actualmente una especialidad pujante, impresionantemente productiva. Bibliografías, monografías y estudios de todo tipo se han multiplicado en las últimas dos o tres décadas de tal modo que ya no puede hoy un solo estudioso controlar todo lo que se publica. Esto es magnífico pero también peligroso, pues se puede llegar a perder de vista *qué es* la historia de la lógica y *para qué se hace*. He aquí, pienso, una segunda razón para justificar este simposio sobre historia de la lógica. Espero que estas reuniones en Austin, Texas, con la participación de algunos de los más distinguidos expertos en los diversos períodos de la historia de la lógica occidental —griega, medieval, post-medieval, matemática— permitirá alcanzar una mejor vista de conjunto del pasado lógico y también de la historiografía lógica reciente."

Creo que en mayor o menor medida todos los participantes han estado de acuerdo con las intenciones expresadas en estas palabras de apertura. Hubo mucha comunicación y diálogo, facilitados sin duda por la feliz combinación de erudición histórica y sensibilidad técnica en los participantes. En dos días intensos se recorrió la silogística griega, la semántica medieval y el desarrollo de la teoría de la cuantificación de Frege a Herbrand y Gentzen. Mueller (profesor en la universidad de Chicago, autor de numerosos artículos sobre lógica y matemática griega) iluminó la belleza teórica de la silogística categorica aristotélica y mostró su conexión con la metodología euclidea. Thom (profesor en Canberra, Australia y autor de un libro sobre la silogística) analizó textos medievales explicando el lenguaje de Lesniewski. Kretzmann (conocido medievalista de Cornell, especializado en lógica y filosofía del lenguaje medieval) desplegó brillantemente algunos de los aspectos más notables de la teoría de los "términos", que es quizás la contribución más típica de los medievales. Ashworth (profesora en Canadá, autora de numerosos trabajos sobre las tradiciones lógicas post-medievales, es decir renacentistas y de los siglos XVI-XVIII) se concentró en autores españoles de comienzos del XVI (Enzinas, Pardo, Ciruelo...) y explicó sus teorías del llamado "lenguaje mental". Finalmente, Van Heijenoort (matemático especializado en la historia de la lógica matemática) recorrió la historia de la teoría y metateoría de la cuantificación desde Frege a Gentzen, destacando la importancia central de Herbrand.

En conjunción con las reuniones del simposio hubo una exposición de libros y manuscritos pertenecientes a la "History of Logic Collection" de la biblioteca de la Universidad de Texas en Austin. La exposición incluía incunables y, entre los manuscritos, la única página existente del manuscrito original de *Principia Mathematica*. Esta página fue enviada por Russell a una escritora amiga, para mostrarle en qué ocupaba su tiempo en ese momento, pero rogándole que la quemara. Atina-

damente, la amiga de Russell no quemó la hoja, que actualmente se conserva en Austin. La curiosa vinculación tejana de Russell no se limita a este detalle. En otra carta, del año 1929, aún inédita (original también en Austin) afirma Russell que Texas es el único lugar en el mundo en que existen gentes conocidas por él que hayan leído los tres volúmenes de *Principia Mathematica*.

IGNACIO ANGELELLI

Del 15 al 19 de septiembre próximo se realizará la Séptima Semana de Filosofía de la Universidad de Brasilia sobre el tema "El pensamiento de Karl Marx". Se anuncia la participación de numerosos filósofos brasileños y de los filósofos extranjeros G. Wetter (Roma), L. B. Puntel (München), O. Negt (Hannover) y J. D. García Bacca (Caracas).

La Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad de Carabobo (Valencia, Venezuela) informa que ha puesto en marcha su programa de cursos para el primer semestre de este año sobre ética, derecho y filosofía contemporánea.

Como consecuencia del Congreso celebrado en Boulder (Colorado) en agosto del año pasado, del que informamos en nuestra crónica del número pasado, se ha creado un "Hobbes Congress Newsletter" para promover intercambio de trabajos e informaciones sobre la creciente investigación acerca de Hobbes. El primer número se enviará libre de cargo a quienes lo soliciten. Dirigirse a Dr. Evelyn Harmer. 54 Revere St. Boston, Mass. 02144.

La profesora Anna-Maria Tymieniecka anuncia que se realizará el Octavo Congreso Internacional de Fenomenología entre los días 15 y 20 de agosto próximo en la Universidad de Salzburg. El tema del congreso será "Alma y Cuerpo en la Fenomenología husserliana". Para información dirigirse a The World Phenomenology Institute. 348 Payson Rd., Belmont, Mass. 02178.

La "Hume Society" anuncia que su novena reunión anual tendrá lugar en octubre próximo en Queen's University, Kingston, Ontario, Canadá. Información: Profesor James T. King, Department of Philosophy, Northern Illinois University, DeKalb, Ill. 60115. La décima reunión se realizará en Trinity College, Dublin por sugerencia del profesor J. C. A. Gaskin. La reunión tendrá lugar en agosto de 1981.

El profesor Pietro Prini (Universidad de Roma) anuncia la publicación de *Epistemologia* "Una revista italiana de Filosofía de la Ciencia", editada por Evandro Agazzi. Para información dirigirse a Tilgher-Genova S. A., Via Assarotti 52 (16122) Génova, Italia. También anuncia la publicación de *Giornale di Metafisica* (Nueva Serie) editada por el profesor Prini. Para informaciones dirigirse a Profesor Pietro Prini. Piazza Carracci 1. 00156 Roma. Italia.

Durante el mes de agosto y la primera quincena de septiembre, en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico se llevará a cabo un seminario intensivo de filosofía del derecho en el que participará especialmente invitado, Joseph Raz, de la Universidad de Oxford, autor de *The Concept of a Legal System, Practical Reason and Norms*, y *The Authority of Laws*. También han sido invitados especialistas argentinos que analizarán cuestiones de metodología del derecho y de ética y derecho. Informes en Leandro N. Alem 675, 1er. Piso de 17 a 20 hs.

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