

revista latinoamericana de filosofía

Estevão de Rezende Martins: Autonomía e liberdade.

Eduardo Briancesco: ¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo?.

Carlos Santiago Nino: Fundamentos del liberalismo.

Alberto Guillermo Ranea: Las ideas estéticas de José Ortega y Gasset.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. IV, N° 2 • JULIO 1978

COMITE DE REDACCION

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

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Argentina:

Individuos \$ 9.000.—
Instituciones \$ 12.000.—

Exterior:

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

Por vía aérea, recargo de U\$S 3.—

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

Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Cangallo 1479, 4º piso, Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyl Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Julio 1978

Volumen IV

Nº 2

SUMARIO

ARTICULOS

Estevão de Rezende Martins: Autonomía e liberdade	99
Eduardo Briancesco: ¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo?	119
Carlos Santiago Nino: Las concepciones fundamentales del liberalismo	141
Alberto Guillermo Ranea: Las ideas estéticas de José Ortega y Gasset	151

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Risieri Frondizi: Introducción a los problemas fundamentales del hombre (R. Maliandi)	167
Giancarlo Carabelli, Mauricio Ferrarini, Eric Forbes y otros: Scienza e filosofia scozzese nell' età di Hume (M. Costa)	170
Edo Pivcevic: Phenomenology and philosophical understanding (A. G. Ranea)	173
Rejane Carrión: A ideologia medico-social no sistema de A. Comte (J. A. Mainetti)	175
John T. Wilcok: Truth and Value in Nietzsche. A Study of his Metaethics and Epistemology (L. Piossek Prebisch)	178
Norbert Hoerster: Problemas de ética normativa (M. J. Bertomeu)	180
Günter Patzig: Ética sin metafísica (M. J. Bertomeu)	181
Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie (M. A. Presas)	183
Ana Teresa Tymieniecka: Ingardeniana. A Spectrum of specialised studies establishing the Field of Research (M. A. Presas)	185
Eduardo A. Rabossi: La justificación moral del castigo (R. Maliandi)	186
J. G. van der Bend: Spinoza on Knowing, being and freedom (M. Costa)	188

C R O N I C A	190
LIBROS RECIBIDOS	192

COLABORADORES

EDUARDO BRIANCESCO (1927). Doctor en teología (Instituto Católico de París) y Doctor en filosofía (Universidad de París - X; Nanterre). Profesor en la Universidad Católica Argentina. Ha publicado *Cristianismo y política* (Buenos Aires, 1972) y artículos de su especialidad en "Teología", "Estudios Filosóficos y Teológicos" y "Criterio". Dirección: Rodríguez Peña 846, 1020 Buenos Aires, Argentina.

CARLOS SANTIAGO NINO: Abogado (Universidad de Buenos Aires, 1967), Doctor de Filosofía (Universidad de Oxford, 1977); Profesor de la Universidad de Buenos Aires; ex becario Guggenheim; ex becario del British Council; ex investigador visitante en la Universidad de Harvard; profesor visitante en universidades de México, Venezuela, EE.UU. y Perú. Algunas publicaciones: *Notas de Introducción al Derecho*, Bs. As., 1973-75; *Consideraciones sobre la dogmática jurídica*, México, 1974; *Teoría del Delito - Bases filosóficas para su revisión*, Bs. As., por publicarse. Dirección: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires - departamento docente - Figueroa Alcorta 2263 - Capital Federal.

ALBERTO GUILLERMO RANEA: (1950) Egresado de Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Enseña en la Universidad Nacional del Sur y en la Universidad Nacional de La Plata. Calle 53 Nº 344 (1900) La Plata. Buenos Aires - Argentina.

AUTONOMIA E LIBERDADE

A influência de Rousseau sobre a ética pré-crítica de Kant

Estevão de Rezende Martins

"Ele é negro, ingrato, falso nas suas idéias, nos seus sentimentos, nas suas ações; em suma: ele esconde a alma de um celerado sob o manto de Diógenes" - é assim que, numa carta escrita do conde d'Argental aos 16 de janeiro de 1765, o cáustico espírito de Voltaire qualifica Jean-Jacques Rousseau. Curiosamente, foi no mesmo ano de 1778 que estes dois grandes pensadores viram chegar a morte, cujo bicentenário é celebrado, este ano, para Voltaire a 30 de maio e, para Rousseau, no dia 2 de julho. Dois gigantes que se confrontaram em vida de forma extremamente ríspida e cujos pensamentos se opõem de maneira radical. A expressão de Goethe, que via, em Voltaire, o fim de tudo o que o Iluminismo teria podido gerar no decurso do atribulado século XVIII e, em Rousseau, o dinamismo poderoso dos novos impulsos que repercutem até hoje, já se tornou clássica no mundo em que vivemos. Voltaire acabou por ser objeto, ainda em vida, de certo reconhecimento público e oficial, tendo-lhe sua reputação granjeado múltiplas homenagens dos círculos mais prestigiosos, mesmo se ele não chegou a ocupar o cargo de ministro de um grande rei, sua mal disfarçada ambição. O espírito crítico e polêmico de Voltaire e sua recusa de se confinar aos parâmetros clássicos da sistematização —filosófica ou não— serão, quem sabe, a razão de sua influência mais ou menos imediata sobre o século de Luís XV e de sua gradativa neutralização após uma interpretação caracteristicamente política e de inspiração neomaquiavélica durante o século XIX. Não que Voltaire seja um dos tão numerosos ilustres esquecidos —pelo contrário, é talvez um dos mais profusamente estudados¹. Interessemos-nos, porém, ao não menos estudado Rousseau, o qual, apesar das múltiplas contradições de sua vida (leiam-se as *Confissões* —que Voltaire não hesitava em fustigar— veio a ter uma influência crescente e duradoura sobre muitíssimos de seus contemporâneos e, sobretudo, sobre diversas tendências de pensamento até nossos dias. Simplificando grotescamente, podemos dizer que, do pano-de-fundo teológico e filosófico de Rousseau, se destacam duas linhas mestras de pensamento: a de orientação antropológico-filosófica e a de orientação sócio-política.

¹ Lembremos aqui o grande centro de estudos voltaireanos (Voltaire Foundation) de Oxford e os 140 volumes das Obras Completas de Voltaire, em curso de publicação, sob a direção de Theodoro Bestermann e de W. H. Barber. Dentre os estudos mais recentes, citemos: Jean Orieux, *Voltaire*, Paris: 1978, 2 volumes; René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris: 1969²; René Vaillot, *Madame du Chatélet*, Paris: 1978.

Decerto ambas se tocam e se confundem, pois estamos aqui diante de um sistema ². Uma das principais influências exercidas pelo pensamento filosófico de Rousseau foi sobre a formação da ética de Kant, na sua fase pré-crítica (1747-1770) e em particular quanto ao seu conceito basilar, a autonomia moral do agente livre. Girando em torno das noções de liberdade, autonomia e responsabilidade moral, individual e coletiva, aos consequências das idéias rousseau-kantianas no plano social apresentam um vigoroso e rigoroso impulso de reflexão sobre o homem e sobre sua função sócio-política neste final do século XX. Que as reflexões sobre o parentesco filosófico entre Rousseau e Kant que se seguem sejam entendidas como um convite ao aprofundamento de suas implicações.

1. A questão crucial que se punha a Rousseau era a de saber como fundamentar o princípio, segundo o qual, um comportamento moral puro garantiria ao homem a obtenção da felicidade, e em que esta consistiria. Rousseau começa por estabelecer um pressuposto: o homem é, natural e inelutavelmente, bom e livre; por conseguinte, devem-se superar as desigualdades patentes, fruto de desvios sócio-políticos e sócio-econômicos, surgidas no decurso do tempo e particularmente marcantes na França do século XVIII ³. Como, porém, discernir, no âmbito próprio à intimidade desta natureza humana pressuposta, a relação entre indivíduo e comunidade, e como obter, para usar uma fórmula kantiana, regras morais universalmente válidas? A forma utilizada por Rousseau para responder a esta questão é extremamente fecunda e exerceu, sobre Kant, influência decisiva.

A idéia de que o homem livre busca a própria felicidade (no sentido da perfeição própria) de maneira não isolada, mas enquanto membro de uma comunidade, já vinha sendo desenvolvida por Kant ⁴, a partir de sua base racionalista (Wolff-Baumgarten), revista criticamente no seu interior (Crusius) e fora dela (Shaftesbury-Butler-Hutcheson-Adam Smith). Para Kant, de fato, a liberdade fundamental de cada um não é uma mera faculdade do arbítrio individual, mas está relacionada com a liberdade dos demais na comunidade humana (II, 263.26) ⁵.

² Uma obra que coloca em evidência o aspecto sistemático do pensamento de Rousseau é o livro de Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*. Paris: 1974, analisando-lhe os fundamentos filosóficos (os dois grandes Discursos, pp. 17 a 228), suas decorrências antropológicas (primeira parte, pp. 229 a 394) e sócio-políticas (segunda parte, pp. 395 a 764).

³ Lembremo-nos que Rousseau é natural da Genebra calvinista e republicana, cuja ordem social, política e econômica o impressionara favoravelmente. Mesmo se ele emite certas reservas no final de sua vida, a impressão positiva inicial prevalece, sobretudo em contraste com a França autoritária e mais ou menos decadente de Luís XV.

⁴ A argumentação que fundamenta esta conclusão foi exposta no meu trabalho "Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode 1747-1770" (Munique: 1976), em especial na parte C do segundo capítulo.

⁵ As referências às obras de Kant são feitas no corpo do artigo, indicando volume, página e linha da edição crítica da Academia de Ciências de Berlim. (II, 263.26: leia-se volumen II, página 263, linha 26).

Este respeito específico da comunidade humana é mantido nas fórmulas do imperativo categórico, uma vez que elas transformam a consideração pelos homens e a possibilidade de universalização das máximas do agir em medida da bondade moral e do correto uso da liberdade. Este critério moral preciso é resultado da influência direta de Rousseau e já estava esboçado, no seu essencial, por volta de 1760-1765, cerca de vinte anos antes da publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, primeiro escrito de Kant exclusivamente dedicado a problemas éticos.

A concepção rousseauana do homem é, antes de mais nada, uma concepção do homem na comunidade (mas não do homem como ser-comunitário) e da sua educação nela e para ela. Kant se viu, porém, especialmente atraído pela intenção de Rousseau de buscar conservar as características originais supostas da natureza inalienável do homem no processo de inserção educativa na comunidade regulada, corrigindo assim os desvios e aberrações da sociedade vigente.

1.1 - Natureza, moralidade e sociedade

A característica fundamental do pensamento moral de Rousseau consiste na postulação da bondade essencial da natureza em geral e da humana em particular ⁶. O primeiro critério de moralidade é, pois, a natureza, que jamais engana o homem, o qual deve buscar o bem mais adequado a ela ⁷.

O comportamento humano em função do bem é dirigido espontaneamente pela consciência, e o bem moral a ser realizado no agir reside na adequação das ações à natureza das coisas. Um mal original no homem ou por causa dele é inimaginável para Rousseau. Os males surgem se o homem agir contra a sua natureza, o que só era possível nas circunstâncias próprias à forma contemporânea de sociedade, a qual feria os direitos fundamentais do homem ⁸. As moções espontâneas da natureza são sempre, segundo Rousseau, boas e sãs ⁹, não devendo ser inibidas pela sociedade ¹⁰.

A determinação do que seja a natureza do ser humano é o escopo de Rousseau no segundo *Discurso*. O homem selvagem rousseauano, com seus impulsos natos de amor-próprio e de comiserção, se encontra em

⁶ As citações de Rousseau, salvo exceção indicada, são feitas das seguintes edições: *Discours sur les sciences et les arts* e *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (primeiro e segundo Discursos): edição de Jacques Rogier, Paris: 1971. *Du Contrat Social*, edição de Pierre Burgelin, Paris: 1966. *Julie ou la nouvelle Héloïse* e *Emile ou de l'éducation*, edição de Michel Launay, Paris: 1966 e 1967. *Correspondance Générale*, edição de Pierre P. Plan, Paris: 1924-1934, 21 volumes.

⁷ Carta a D'Alembert sobre o teatro, in: *Correspondance* X, 210.

⁸ Cfr. *Emile*, livro IV; Carta a Monsenhor de Beaumont, arcebispo de Paris, in: *Correspondance* II, 224-230.

⁹ *Nouvelle Héloïse* V, 3: p. 426s.

¹⁰ *Nouvelle Héloïse* V, 8; *Emile*, livro IV.

um estado pré-moral ou pré-social. Somente quando se constituem as regras e as leis sociais pode haver moralidade. A adequação à natureza da ação humana só vale como critério do bem moral enquanto houver possibilidade ou risco de se agir inumanamente através de erros sociais ou de desvios. Nestes reside a única forma de mal moral. O problema da moralidade surge, pois, somente com a relação social para com os semelhantes e para com as normas e regras de comportamento que regulam as relações entre eles. Neste contato se atualizam as faculdades próprias do homem: razão, língua, vontade livre, liberdade e capacidade de aperfeiçoamento, que eram apenas potenciais no homem selvagem¹¹. O homem original de Rousseau alcança o pleno exercício de suas faculdades através do processo de conscientização da liberdade na socialização.

1.2 - Natureza e liberdade

A liberdade é o que há de propriamente humano no homem, e é ela que está à base do contrato social postulado por Rousseau¹². Rousseau opera, por conseguinte, com um instrumental especialmente grato a Kant: sua imagem do homem e da sociedade se forma a partir de uma liberdade fundamental essencial ao ser humano, ligada à consciência da natureza (Rousseau) ou da obrigação (Kant). A consciência da obrigação em Kant se baseia também numa determinada noção da natureza humana pressuposta e não criticada. Para poder abordar corretamente a correlação existente entre a teoria da liberdade em Rousseau e em Kant, é-nos necessário inicialmente resumir as principais idéias do *Contrato Social* e do segundo *Discurso*. Teceremos, em seguida, considerações sobre o modelo rousseauano de educação do homem na e para a sociedade ideal, tal como é descrito no *Êmile*. O *Contrato Social* principia com uma constatação, reveladora de posição de Rousseau quanto à fundamentação de asserções universais: um apelo irre-flexo a convicções íntimas, ligadas à consciência e conformes à experiência, cuja espontaneidade é, ao mesmo tempo, garantia de seu acerto. O *Contrato Social* começa, pois, com a afirmação de que o homem nascido livre, de fato não o está¹³. Como é que se chegou a esta situação e se ela é ou não boa são as questões que Rousseau busca resolver. Para ele, a ordem social não emana da natureza, mas de um direito dos homens, gerado pelas obrigações recíprocas de todos os contratantes, fundamento de tudo o mais. A única sociedade

¹¹ *Discours sur l'inégalité*, pp. 168s, 204.

¹² A finalidade do contrato social, para Rousseau, é expressamente a proteção da liberdade individual, como fica claro no *Contrato Social* I, 6, p. 51: "Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute sa force commune la personne et les biens de chacun associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution".

¹³ *Contrato social* I, 1, p. 41.

humana de direito natural é a família, e somente enquanto as crianças necessitarem da assistência dos pais. Quando o jovem alcança um grau determinado de autonomia (que o *Contrato Social* não especifica), ele obtém a posse plena de sua liberdade natural¹⁴, que não pode ser supressa pelas intrincações do poder. Da violência não pode emanar direito algum, pois todos os homens são livres e iguais entre si. Nenhum homem, por natureza, possui poder sobre seus semelhantes, razão pela qual as estruturas da obediência e da autoridade devem ser buscadas, na sociedade legítima, em acordos convencionais¹⁵. A estes acordos, celebráveis entre homens, se apõe no entanto um limite claro: homem algum pode renunciar à sua própria liberdade, pois tal significaria o sacrifício da especificidade do ser humano. Uma tal renúncia implicaria igualmente a supressão de todos os direitos e deveres, isto é, da moralidade da ação humana, o que estaria em contradição com a natureza do homem¹⁶.

1.3 - Liberdade e autodeterminação

Rousseau concebe a liberdade, pois, como uma faculdade essencial e inalienável do homem, que consiste em que este pode e deve determinar-se inteiramente sem sofrer a menor influência. Destarte, o homem não recebe lei alguma, é ele que a cria e outorga por força de sua própria vontade: "Ele se tornou o criador efetivo e inteiramente livre e responsável de seu próprio mundo"¹⁷. Que o homem seja bom, livre e moral é, para Rousseau, indiscutível. Sobre esta base constrói ele seu projeto: a formulação dos princípios de constituição do homem livre que se autodetermina e, no *Contrato Social*, a concepção do estado ideal da livre autodeterminação, único adequado a um tal homem e por ele aceitável. Tendo uma tal concepção da liberdade como pressuposto, Rousseau considera que a reunião de diversos homens numa sociedade ocorre sobretudo com a finalidade de uma melhor proteção de suas liberdades, de suas vidas e de suas propriedades¹⁸. Por sua natureza o homem não é social. A busca da ordem e da lei, reconhecida por Rousseau como um instinto da natureza humana, necessita, porém, de ser atualizada pela vontade. Segundo Rousseau, vale o princípio de que, em todos os setores e em todas as fases da educação e da vida, o homem deve agir exclusivamente segundo sua própria vontade¹⁹.

¹⁴ *Contrato social* I, 2, p. 42.

¹⁵ *Contrato social* I, 4, p. 45: "Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes".

¹⁶ *Contrato social* I, 4, p. 46.

¹⁷ O. Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre* (Göttingen: 1963), p. 19.

¹⁸ *Discours sur l'inégalité*, p. 222s.

¹⁹ O. Vossler, *op. cit.*, p. 167; *Contrato social* I, 6, p. 52.

1.5 - Vontade geral

Uma tal autoinserção em pé de igualdade de cada um no corpo comum de todos os seus semelhantes gera uma característica essencial do corpo social comum: a vontade geral. Esta é, segundo Rousseau, ao mesmo tempo a soma de todas as vontades individuais reunidas, assim como essência e fim da sociedade surgida pelo contrato social²⁶. A vontade geral visa sempre o bem comum e é prioritária com relação aos interesses particulares. Não existe contradição alguma entre ambas, pois o bem comum inclui necessariamente o particular²⁷. Assim como os homens, por sua natureza, devem ser senhores absolutos de si mesmos, também a vontade geral soberana, constituída na e pela reunião deles, se caracteriza por um poder moral absoluto sobre os membros da comunidade²⁸. A vontade geral soberana, como "órgão sagrado da vontade popular"²⁹, se exprime em leis universais. A lei universal deve corresponder à essência dos homens e, por conseguinte, ser adequada a todos; destarte se faz possível a identificação de cada um com a vontade universal e a adoção das decisões desta. A liberdade pessoal é integralmente exercida na medida em que o indivíduo se conforma ao universal e o faz próprio, assumindo-o. Tal não ocorre, no entanto, numa submissão heterônoma à determinação por um outro, mas exclusivamente mediante autoconscientização e autodeterminação³⁰. A vontade que se quer a si mesma (e, em si mesma, quer também o todo), é a lei universal³¹. A vontade geral rousseauana não deve ser entendida, como insiste Otto Vossler, como um ser concreto, mas como sinal de um dever, não como instituição, mas como orientação³²: "Ela não tem conteúdo, não prescreve 'boas obras' precisas, mas o método, o pressuposto e a condição; ela prescreve a forma que deve assumir nossa vontade, a fim de que ela e suas obras sejam boas. Esta condição ou forma é o ser-universal, isto é, para ser boa, moral e livre, nossa vontade deve ser não vontade-individual, mas justamente vontade-geral"³³.

1.6 - Vontade geral e universalidade

A concepção kantiana de que o indivíduo só age moralmente bem quando escolhe uma máxima que possa ser universalizada, é claramente

²⁶ *Contrato social* I, 6, p. 52. Além disso, Rousseau chama a atenção para a multiplicidade de denominações aplicáveis à associação contratual de vários homens: cité (no sentido da 'pólis' grega autônoma), république, état, peuple.

²⁷ *Contrato social* II, 3, p. 66-67.

²⁸ *Contrato social* II, 6, p. 73ss.

²⁹ *Nouvelle Héloïse*, V, 1.

³⁰ *Émile* IV, p.153.

³¹ *Émile* IV, p. 359: "La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui". Cfr. também O. Vossler, *op. cit.*, p. 193s, 199s.

³² O. Vossler, *op. cit.*, p. 244.

³³ *Idem*, p. 245.

1.4 - Liberdade e sociedade

A comunidade se constitui, por via de contrato, como um todo moral unitário. Cada membro livre deste corpo comunitário não está, no entanto, enquanto indivíduo, em relação de dependência para com um outro qualquer, mas para com o todo enquanto tal, o que é condição da preservação da liberdade individual²⁰. O momento da realização do contrato social é também, para cada homem individual, o da passagem do estado natural para o moral (civil), no qual são possíveis ações morais. O direito substitui o instintivo, o dever o instinto material, a razão a mera impulsividade. Rousseau não pensa em termos de perda ou ganho na passagem do estado natural para o estado social, embora admita um efeito positivo. A liberdade natural imprecisa do homem e seu direito indeterminado a tudo são sucedidos pela liberdade do cidadão (civil) e pelo direito à propriedade. O estado moral e civil é visto, apesar de certas restrições, como positivo²¹. Estas limitações, segundo Rousseau, são aceitas pelos contraentes do contrato social somente na medida em que elas protegem os direitos fundamentais dos indivíduos mais eficazmente do que o isolacionismo. Tais determinações restritivas da vida comum garantem assim a concretização de que necessitam as propriedades potenciais vagas do homem, existentes no estado natural²². O estado moral do homem educado na e para a sociedade possibilita a liberdade moral, única a levá-lo a ser senhor de si mesmo. Na vida social o homem deve liberar-se da escravidão dos instintos e submeter-se a uma lei autoimposta. Obedecer a esta lei é que significa ser livre, para Rousseau²³. Além disso, a compensação entre as diferenças naturais na constituição física ou nas capacidades intelectuais do homem se faz mediante a igualdade de direito convencional²⁴, uma vez que o contrato social consolida a igualdade entre os cidadãos, na medida em que estes gozam de direitos iguais sob condições iguais²⁵.

²⁰ *Contrato social* I, 6 e 7, passim.

²¹ *Contrato social* I, 8, p. 55: "Quoiqu'il (o homem) se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblisent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme".

²² *Contrato social* II, 4.

²³ *Contrato social*, I, 8, p. 56: "On pourrait sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui, car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté".

²⁴ *Contrato social* I, 9, p. 58: "... c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit".

²⁵ *Contrato social* II, 4, p. 70.

aparentada a estes pensamentos de Rousseau. Diferentemente de Kant, decerto, Rousseau insiste sempre em que a lei moral se torna consciente por mandamento divino direto³⁴. O mais importante é que Rousseau, no entanto, se engajou pela 'humanização' incondicional das regras éticas de comportamento: a afirmação da independência do homem, que obedece à sua própria vontade e a nenhuma outra, e da autonomia da sua autodeterminação foi o principal mérito de Rousseau, não somente aos olhos de Kant, mas também aos de Lessing³⁵. Assim é que o homem autônomo significa para Rousseau sujeito e fim do agir: as características essenciais do homem são consideradas como normas do contrato social, o qual deve ter, da mesma forma, o homem como seu próprio fim. Daí decorre que cada membro da sociedade, no contrato e no agir com base nele, é útil a si mesmo na medida em que o é a seus semelhantes. Neste sentido pode-se dizer do amor-de-si em Rousseau³⁶: amar-se a si mesmo e agir segundo sua própria natureza significa querer o 'humano' em si mesmo e guiar-se pela natureza —ou seja, segundo o universal. Na ação deste tipo, o homem quer-se a si mesmo e a todos os seus semelhantes como fim, o que Rousseau considera não necessitar de fundamentação alguma, apenas de explicitação³⁷. Destarte a vontade geral não deve ser considerada como uma faculdade concreta de um ser social tornado independente, mas como o conceito com o qual Rousseau opera para designar a identidade ideal necessária de todas as vontades humanas que, enquanto humanas, devem querer o mesmo, mas que existem exclusivamente sob a forma de vontades individuais. A vontade moral é e permanece autosuficiente e, por autodeterminação, inteiramente adequada e conforme a seus fins, pressupostos de igual forma por Rousseau como por Kant. Um homem que dependa, pois, de um outro, já não mais seria homem, dado que pela alienação de sua vontade livre na submissão se teria tornado uma mera propriedade do outro e falhado o seu fim³⁸. Esta interpretação da relação entre homens livres e sociedades terá parecido a Kant mais correta

³⁴ Cfr. Carta a J. Vernes aos 25 de março de 1758, in: *Correspondance générale* III, pp. 314-315.

³⁵ Cfr. Ernst Cassirer, *Kant, Rousseau, Goethe. Two Essays*. (Princeton: 1963), p. 13 e *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (Darmstadt 1970 reimpr.), p. 46: "Dem Beispiel Kants kann man hier das Beispiel Lessings an die Seite stellen. Lessing ist in Deutschland der erste gewesen, der die Bedeutung Rousseaus erkannt hat". Convém recordar que Lessing foi o pioneiro do teatro alemão de crítica social, deixando marcas profundas e duradouras na dramaturgia de língua alemã. A conscientização da dignidade humana propugnada na obra de Rousseau, sobretudo em defesa dos desfavorecidos, teve grande eco no espírito irônico de Lessing (leia-se, por exemplo, o drama *Minna von Barnhelm*).

³⁶ *Discours sur l'inégalité*, p. 196.

³⁷ Cfr. também *Discours sur l'inégalité*, p. 196; *Contrato social* I, 8, pp. 55-56. Kant desenvolve um pensamento semelhante na reflexão 673 sobre a Antropologia (XX, 299): "Freiheit ist notwendigerweise einem jeden angenehm, also gut; ebenso der Verstand. Seine eigen Freiheit lieben, entspringt aus der Annehmlichkeit; aber die Freiheit überhaupt: daher, weil es gut ist. Allein diese Liebe selbst ist gut; denn wer die Freiheit überhaupt, wer das Wohlbefinden überhaupt liebt, der verlangt es an jedermann, folglich gefällt auch sein Wille jedermann".

³⁸ E. Cassirer, *Kant...*, p. 18.

do que o pressuposto da prevalência dos impulsos sociais na determinação da ação, posição própria aos moralistas ingleses desde Shaftesbury. Assim, Rousseau traz a Kant uma certa confirmação de seus pressupostos racionalistas, na medida em que ele se orienta novamente pela natureza (essência) das coisas (no caso específico, do homem)³⁹.

1.7 - Liberdade, bondade e perfeição

A bondade e a virtude de uma ação residem propriamente na intenção do agente, na medida em que esta se oriente pela idéia regulativa da natureza do homem⁴⁰. Rousseau não assume plenamente, porém, a teoria do sentimento como veículo da cognoscibilidade da ordem natural. Ele não foi um mero "sentimentalista"⁴¹, mas supôs sempre uma fundamentação heterônoma desta cognoscibilidade, base da organização ética da vida. Destarte, a *Nouvelle Héloïse* é perpassada pela convicção de que a ordem da natureza é também, e ao mesmo tempo, a ordem da razão e da providência. A autonomia moral do homem é considerada igualmente conforme à intenção divina da criação: o amor-de-si (e o amor de todos os semelhantes) é piedade com relação a Deus, sinônimo de busca de sua perfeição e não de mero prazer. Na *Nouvelle Héloïse* Rousseau apresenta o ideal ético da perfeição como íntima e necessariamente ligado ao ideal do amor⁴². Por conseguinte, o sentimento, para Rousseau, apenas manifesta espontaneamente os componentes constitutivos da natureza, nela inseridos por Deus. A identificação destes sentimentos com a consciência é característica em Rousseau, como já o era em Butler. Como Butler, também Rousseau tenciona antes de mais nada uma conversão interna pela renovação da consciência, uma reforma da intencionalidade⁴³. O sentimento em Rousseau não constitui, pois, uma faculdade do arbítrio ou do "humor" subjetivos (como para os moralistas ingleses), mas exclusivamente certeza íntima da obrigação diante de um fim superior, autoimposto como lei do próprio agir, cuja universalidade é a vontade geral. Diante desta não resta espaço algum para tendências desordenadas: o arbítrio "renuncia, diante do direito do todo, a toda pretensão própria". "A ética de Rousseau", julga E. Cassirer, "não é uma ética do sentimento, mas da lei e da obrigação e, enquanto tal, fonte imediata da teoria ética de Kant"⁴⁴. Cassirer tem toda razão: na consideração da apologia da lei no *Contrato Social* (II, 6-12), concebe-se a lei como descoberta e realização de uma determinação puramente imanente ao homem⁴⁵. Nenhum limite deve ser imposto a esta obediência livre aperfeiçoadora. Rousseau não chegou, to-

³⁹ *Idem*, p. 18-20.

⁴⁰ *Idem*, p. 24.

⁴¹ E. Cassirer, *Das Problem...*, p. 45.

⁴² *Idem*, p. 45-46.

⁴³ *Idem*, p. 47; cfr. também a profissão de fé do Vicaire Savoyard, in *Emile* IV.

⁴⁴ E. Cassirer, *Das Problem...*, p. 48.

⁴⁵ *Idem*, p. 54.

davia, a explicitar, inequivocamente, a relação entre a autolegiferação do homem livre e a regulamentação por lei positiva da ordem social sob um soberano. Em todo caso, ele manteve que o homem enquanto tal jamais deveria aceitar o sacrifício incondicional de sua própria liberdade⁴⁶. O homem é bom, pois, na medida em que sua natureza se eleva, por si só, à liberdade. Nisto consiste o dom especial de aperfeiçoamento de todos os seres humanos suposto por Rousseau.

1.8 - Liberdade e educação

Para levar cada homem à maturação plena e ao domínio integral de si mesmo, na consciência autônoma da liberdade e da dignidade, Rousseau elabora sua teoria da educação, apresentada no *Émile*. Aqui se descreve a maneira pela qual o educando deve ser levado a tornar-se propriamente homem e não cidadão da sociedade existente nas condições de então, não correspondentes à imagem ideal da comunidade contratual. Sua teoria da educação parte da suposição da bondade essencial da natureza humana, cujos movimentos espontâneos sempre são corretos⁴⁷. Por esta razão, o educador procure apenas acompanhar o desenvolvimento espontâneo do educando, sem aceleração nem retenção artificiais. "Deixe-se... que o educando descubra o que ele necessariamente deve descobrir e descobrirá, logo que chegue o momento da 'contemplação das idéias'"⁴⁸. O homem compreenderá, então, por si só, a finalidade da comunidade a ser constituída por via de contrato, e verá nela "a fundadora e protetora do direito" que garante a felicidade e a dignidade dos homens⁴⁹. "Kant leu e interpretou o *Émile* de Rousseau neste sentido: e pode-se dizer que esta é a única interpretação que preserva a unidade da obra de Rousseau e que insere o *Émile*, sem ruptura interna e sem contradições, no corpo global da obra"⁵⁰.

2. Rousseau e o Kant pré-crítico

Kant tomou conhecimento, com o maior interesse, da asserção de Rousseau de que a característica essencial do homem moral consiste em sua liberdade e na possibilidade de autodeterminação absoluta dela decorrente⁵¹. Além disso, Kant considerou como elemento distintivo de

⁴⁶ *Contrato social* I, 4, p. 46.

⁴⁷ *Émile* I, pp. 36 e 49.

⁴⁸ E. Cassirer, *Das Problem...*, p. 71.

⁴⁹ Em *Émile* I, p. 40, Rousseau interpreta a Politéia de Platão neste sentido de tratado de educação, que é político secundariamente.

⁵⁰ E. Cassirer, *Das Problem...*, p. 71.

⁵¹ XX, 58.16: "Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlich angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben und das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird".

importância extraordinária no pensamento rousseauano a idéia de que a autonomia humana fundamenta a teoria da formação da sociedade⁵², a teoria da religião e o programa educativo. Esta intuição de Rousseau dos componentes básicos da ordem ética universal levou Kant a compará-lo a Newton⁵³, o pensador que descobriu e formulou, com clareza, a conceptibilidade científica do mundo da natureza⁵⁴. O apelo de Rousseau para um retorno à natureza não foi entendido por Kant como o fora por Voltaire, o qual julgara ver neste apelo a exigência de uma animalização, mas no sentido legitimamente rousseauano, como conceito ideal e normativo - e, destarte, no sentido de um dever⁵⁵. A conexão entre natureza e dever em Rousseau apresentara, para o filósofo de Königsberg, a fecunda possibilidade de uma fundamentação a priori da moralidade, na qual o critério inglês do sentimento moral parecia enfim superado.

Das obras de Rousseau, Kant leu e levou em consideração, seguramente, os dois *Discursos*, o *Émile*, a *Nouvelle Héloïse* e o *Contrato social*⁵⁶. Alguns outros escritos de Rousseau eram-lhe ao menos indiretamente conhecidos, como as *Lettres écrites de la montagne* ou as *Confissões*⁵⁷. Kant apreciava não só o talento de escritor de Rousseau, mas igualmente seu descortino⁵⁸, assim como reconhecia ter sido influenciado por ele⁵⁹. Tal não impediu Kant, no entanto, de indicar, com toda clareza, as diferenças fundamentais entre o seu próprio método e o de Rousseau: este procedera sinteticamente - ou seja: partindo de uma idéia precisa da constituição da natureza humana, buscara obter novos conhecimentos, abstraindo do estado presente da humanidade, desqualificado como desviado; Kant, porém, se dizia proceder analiticamente - ou seja: partindo do homem na sua atual forma e com as características experienciais da vida em comum, chamada com Rousseau de estado moral, procedia à tentativa de isolar o "correto" (isto é: conforme a natureza) do "incorreto" e de deduzir os princípios res-

⁵² Cfr. VI, 312.1, "§44. Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, ... so liegt doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, ...". Cfr. igualmente a anotação de P. Natorp (VI, 524.1): "Für den wichtigen Satz, dass der Eintritt in den bürgerlichen Zustand nicht aus bloss empirischen Gründen, sondern a priori notwendig sei, bezieht sich Kant in der Vorlesung auf Hobbes und Rousseau. Vgl. auch die Abhandlung 'Über den Gemeinspruch' etc., Abschnitt II (bes. die 'Folgerung', wo Rousseau zwar nicht genannt wird, aber durchweg vorausgesetzt ist.)".

⁵³ XX, 59.2; 493.22.

⁵⁴ E. Cassirer, *Das Problem...*, p. 4.

⁵⁵ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Darmstadt 1974), p. 251; cfr. também XV, 890.5: "Rousseau will nicht, dass man in den Naturzustand zurückgehen, sondern dahin zurück sehen soll". Praticamente com as mesmas palavras: VII, 326.34 e XV, 635.22.

⁵⁶ Cfr. também as anotações de E. Adickes: XV, 578.

⁵⁷ Veja-se também as amplas indicações feitas na Correspondência de Kant, reunidas analiticamente no índice (XIII, 671).

⁵⁸ XX, 30.5 e XX, 43.14, por exemplo.

⁵⁹ II, 267.7; XX, 44.12: "Rousseau hat mich zurecht gebracht".

pectivos⁶⁰. Uma mesma pressuposição continuava porém a ser comum em Kant: a da idéia da natureza humana, boa e livre.

2.1 - Natureza e liberdade

A conexão rousseauana entre a constituição da natureza humana como liberdade e o dever enquanto tal, no quadro da comunidade humana, significa para Kant o ponto de referência para a fundamentação da obrigatoriedade absoluta da lei moral, que ele não encontrara na análise do sentimento moral em Hutcheson. A questão de como explicar a consciência do dever, surgida no estudo dos moralistas ingleses, foi deixada inicialmente em aberto. A teoria do sentimento moral havia apenas postulado a bondade natural do homem e aceito uma certa prioridade das tendências sociais com relação às individuais. Somente em Rousseau Kant encontra a conexão expressa entre a bondade da natureza, a obrigação moral e o respeito dos semelhantes como fins em si mesmos, na "comunidade de interesses, protetora de todos"⁶¹. Esta comunidade repousa sobre a autodeterminação incondicional do sujeito e, ao mesmo tempo, sobre o respeito de todos os seus semelhantes que, enquanto naturezas humanas, possuem a mesma dignidade e devem, por conseguinte, ser considerados como fins em si mesmos: "A intenção principal de Rousseau é de que a educação seja livre e também que faça um homem livre" (XX, 167.3).

2.2 - Rousseau nas anotações de Kant às "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime"

É facilmente perceptível que, durante o lapso de tempo passado entre as *Observações* e as anotações a elas, se produziu uma evolução. As primeiras foram compostas sob a influência imediata da teoria do sentimento dos moralistas ingleses e somente nas segundas se pode reconhecer a influência imediata da teoria do sentimento dos moralistas ingleses e somente nas segundas se pode reconhecer a influência decisiva de Rousseau⁶². No seu conjunto, as anotações demonstram que

⁶⁰ Neste sentido parece-nos que a interpretação de Paul Menzer é correta: "Kant geht davon aus von dem Menschen der Wirklichkeit, um in seinem Handeln die ursprünglichen, natürlichen Gefühle zu entdecken, auf denen sich die Ethik aufbauen soll; Rousseau schafft sich durch eine apriorische Konstruktion den natürlichen Menschen, um dann die weitere Entwicklung des Menschengeschlechtes als eine Verirrung nachzuweisen". In: *Kantstudien* 3 (1899), p. 44.

⁶¹ De fato, Rousseau consideraria uma tal denominação como insuficiente. Apesar de sua concepção do Estado como forma superior da vontade geral, sua teoria leva à idéia de uma comunidade de interesses. Uma outra questão é de saber se sua concepção admitiria outra possibilidade. Cfr. E. Cassirer, *Das Problem...*, p. 22ss.

⁶² Cfr. também Max Wundt: *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart 1924), p. 140 e J. Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften* (Meisenheim 1961), p. 139.

Kant é tributário de Rousseau no caminho para a asserção incondicional da autonomia da vontade humana livre. Não era o problema da satisfação de uma tendência dos homens à felicidade que Kant via em primeiro lugar diante de si, mas sim o da correspondência entre ordem moral e natureza do homem, entre lei e finalismo intencional do agir. A virtude, a obtenção da felicidade e a sensação interna de autossatisfação são, para Kant, apenas "fenômenos paralelos" à ação moralmente boa. O pressuposto fundamental da bondade da natureza, do qual se parte para consolidar a exigência de um finalismo em todas as ações e, por conseguinte, para poder definir a noção mesma de uma ordem universal moral ideal como "reino dos fins" é mais relevante. Com esta idéia do "reino dos fins" Kant subordina o sentimento particular, preconizado pelos moralistas ingleses, ao princípio necessário e universal da legalidade das máximas do agir, descoberto na "vontade geral" de Rousseau, embora ainda não claramente definido⁶³. Ademais, Kant parte da "tendência imediata para o bem", própria à essência da natureza humana (XX, 18.10-11), que possibilita uma ordem moral boa por princípio e, por conseguinte, o "homem moralmente bom" (XX, 19.18-20), demonstrando a superfluidade da abstração das condições reais da sociedade operada por Rousseau. Além disso, Kant persevera inabalavelmente na pressuposição da liberdade como faculdade original de um ser racional. A dignidade da pessoa humana consiste, essencialmente, na liberdade. Orientado-se obviamente em Rousseau, Kant compara o agir humano com a atividade de um médico, como "serviço da natureza". Também na moral vale o dito: "Evita apenas o mal extrínseco, a natureza se encarregará de tomar a melhor direção" (XX, 25.3-5). A liberdade moral é vista igualmente como "princípio superior de toda virtude e também de toda felicidade" (XX, 31.10-13), em contraposição a uma "liberdade metafísica" não especificada⁶⁴. Kant busca dar destaque à autonomia da ação moral de um agente livre através da afirmação de que cada um deve colocar-se inteiramente no lugar do outro, a fim de o compreender e de se fazer compreensível a ele: "Da mesma maneira, não posso mover ninguém moralmente a não ser por suas próprias sensações; preciso supor, pois, que o outro possui uma certa bondade do coração, do contrário ele jamais sentirá em si aversão quando eu descrever o vício, nem entusiasmo quando eu louvar a virtude" (XX, 33.1-5). Esta anotação pode ser interpretada como uma vaga antecipação do imperativo categórico, o qual exige que a máxima de um seja também a de todos os demais. Na exigência de universalidade reúnem-se, tanto a conexão racionalista entre prazer e desprazer com ações boas e más como o sentimento moral espontâneo dos moralistas ingleses.

Segundo Kant, a perda da liberdade pela subordinação ao "poder universal de um soberano" é uma grande infelicidade (XX, 42.11-12), o que afirma uma vez mais a originalidade da liberdade e a posição de

⁶³ *Contrato social* I, 6 e II, 4.

⁶⁴ Podemos porém supor que esta liberdade metafísica designaria a característica essencial da natureza humana no sentido de Baumgarten, enquanto que a liberdade moral se referiria à ação a se realizar concretamente.

Rousseau, de que a submissão significaria a perda do especificamente humano. Esta forma de perda pessoal de si mesmo na heteronomia não é, aos olhos de Kant como de Rousseau, a única. Também quem se entregar aos impulsos de seu corpo deixa de seguir sua própria natureza, pois somente quem possa “dispensar-se de seus impulsos será conforme à sua liberdade” (XX, 55.13-14). Kant não tencionava desvalorizar gratuitamente a corporeidade do homem, mas apenas recordar que não é ela, mas a natureza livre que fundamenta o agir (XX, 56.3-5). É na conformidade com a natureza que reside a virtude e não “em que, por um impulso determinado, se aja bem; deve-se buscar superar os impulsos e livrar-se deles” (XX, 72.24-78.3). Se o homem se submete a esta ou a outra forma qualquer de heteronomia humana, Kant —com Rousseau— o considera “odioso e desprezível”, “imperfeito e contraditório”, pois o homem possui espontaneidade, isto é, é livre, e deve agir em conformidade com ela. “Quanto à sua natureza, o homem está subordinado apenas à vontade de Deus” (XX, 66.5; 68.1-2). Neste contexto, Kant louva a liberdade como total independência do arbítrio com relação à vontade de outros (XX, 88.3-12). A aversão contra toda forma de servidão é natural ao homem. Com Rousseau, Kant julga poder discernir a autonomia do arbítrio humano livre já no protesto da criança contra as determinações dos pais⁶⁵. Apenas aqueles deveres que o homem contrai pessoal e conscientemente —Kant considera como exemplo o “agir corretamente com relação aos homens” (XX, 89.11-12)— podem despertar o “sentimento de doçura” que é “efeito do bem geral” e “que só poderia ocorrer no estado de liberdade” (XX, 89.13). À liberdade Kant dedica enfim um parágrafo mais longo das anotações (XX, 91.9-94.17), cujo texto se encontra numa folha anexa à página 52 de seu exemplar pessoal das *Observações*. Esta anotação mais completa sobre a liberdade retoma a questão de dependência do homem de múltiplas circunstâncias exteriores, de necessidades, gostos, etc. (XX, 163.6-10). A mais humilhante dentre elas é, no entanto, a “submissão de um homem à vontade de um outro” (XX, 92.4). O abandono da própria liberdade em favor de um semelhante é uma “infelicidade terrível”⁶⁶. A vontade humana livre estaria condenada à destruição, se fosse necessitada pela vontade imprevisível de um outro —contrariamente aos acontecimentos naturais, que podem ser investigados e previstos, o “voluntarismo de homem não conhece regra” (XX, 93.12-13). A submissão significaria a perda da especificidade do homem: “Em suma, o homem que depende já não é mais homem. Ele perdeu esta qualidade, não passando de acessório de um outro homem” (XX, 94.1-3). Na forte expressividade desta passagem, Kant deixa entrever, claramente influenciado por Rousseau, quão lhe era importante destacar a intocabilidade da liberdade como

⁶⁵ *Emile* II, p. 100ss.

⁶⁶ Cfr. XX, 164.17-19 e 165.1-3: “Der Verlust der Freiheit gründet sich entweder auf der Anhänglichkeit oder der Unterwürfigkeit. Im ersten Falle wird man beherrscht vermittelst einer Neigung (entweder zu Sachen oder zu Menschen) oder wider seiner Neigung. Jene ist Folge der weichlichen üppigkeit, diese aber der furchtsamen Feigheit und ist eine Folge der ersten”.

propriedade fundamental do ser-homem. A liberdade constitui, no sentido rousseauano, o propriamente ‘humano’ e é, destarte, a faculdade de autoafirmação e de autodeterminação (pelo que já se tem a teoria da autonomia esboçada nos seus elementos essenciais, sem que o termo mesmo tenha sido empregado), em que se encerra a dignidade e a integridade da pessoa humana. Kant se baseia sobre a consciência humana, a fim de poder afirmar a liberdade como fato, como se constata no texto de seus cursos a partir dos manuais de Baumgarten⁶⁷. A vontade livre, segundo a posição de Kant, está espontaneamente orientada para o bem (XX, 33.13). Este bem toma forma concreta, agora, no agir segundo as leis da liberdade: a vontade que agir segundo elas será perfeita e razão decisiva do bem. A subsequente experiência íntima da correção moral de uma ação e da intenção desta é chamada por Kant, na sua forma positiva acquiescente, de sentimento moral. Este sentimento demonstra, por assim dizer, a perfeição da vontade (XX, 136.16-137.2). Destarte Kant sublinha o primado do bem como fim a ser buscado nas ações voluntárias. Esta linha do pensamento não é, no entanto, desenvolvida por Kant até o fim, de sorte que a relação entre perfeição e satisfação, que ele sugere (XX, 138.10-12), permanece obscura, assim como a alusão à sensação estética experimentada na intuição metafísica de um ser de natureza semelhante à do agente. Esta satisfação, que Kant parece ver mais em ligação com circunstâncias sensoriais e psíquicas, é diferente do sentimento moral, o qual estaria num nível superior, ou seja, na relação de adequação, à lei da liberdade, da ação, que pode ser julgada como boa e satisfatória, mesmo se produzir resultados desagradáveis à satisfação sensorial. Na continuação da anotação, a terminologia de Kant hesita ainda: “Nós sentimos satisfação em algumas de nossas perfeições, mas muito mais quando somos nós a própria causa, ... sobretudo ... livre” (XX, 144.17.19). A autosatisfação à qual se alude aqui não possui conotação de prazer sensorial, embora contribua igualmente para consolidar a consciência da liberdade. O conceito de maior perfeição possível é definido como “subordinação” ao livre arbítrio enquanto causa. A causalidade do livre arbítrio é a sua atividade espontânea sob máximas próprias. Esta atividade, ou seu resultado, desperta, na consciência do agente, o sentimento de si enquanto sujeito moral ou do resultado de sua ação como agente livre. Kant chama também este sentimento de moral (XX, 145.8-10; 155.25-27), concebido, por conseguinte, exclusivamente como sentimento a posteriori de autosatisfação ou de auto-insatisfação (XX, 149.3 e 19)⁶⁸ e não como força-motriz do agir. A esta altura aparece, pela primeira vez, a observação de que o livre arbítrio inclui tanto “a própria como também a vontade geral” e que ele leva em consideração “o homem igualmente em consenso com

⁶⁷ Cfr. A. G. Baumgarten: *Initia philosophiae practicae primae* (Halle 1760) § 11 e *Ethica philosophica* (Halle 1763) §§ 247 e 248; Kant: XIX, Refl. 6459, 6466, 6578; XXVII/1, 87.11-20.

⁶⁸ Uma anotação de Kant declara, no sentido de Crusius e de Butler, que o sentimento moral é chamado de consciência quando se aplica às ações do próprio sujeito (XX, 168.10-11).

a vontade geral" (XX, 145.21-23). No entanto, apresenta mais importância a afirmação de que o caráter de bondade moral de uma ação não decorre do resultado por ela obtido, mas de uma pura disposição da vontade (XX, 148.1213 e 150.3-7). No estabelecimento desta relação para com a vontade própria do sujeito e para com a vontade geral reconhece-homem e a capacidade deste de se colocar no lugar de outro o de se com-se claramente a influência de Rousseau. Kant enfatiza a sociabilidade do preendê-lo plenamente (XX, 156.13-14). Como Rousseau, também Kant baseia a idéia da vontade geral sobre a de igualdade (XX, 165.21): todos os homens racionais são livres de igual maneira e o todo que se forma a partir da união por eles constituída é unitário. É por sua liberdade que os homens se reúnem em igualdade e unidade. A liberdade age como "força de atração", reunindo "todas as partes em uma" (XX, 165.20-25).

2.3 - Autonomia e regra da vontade geral

A relação estabelecida por Kant entre a regra da vontade geral e a asserção da autonomia do livre arbítrio é feita também no ensaio sobre os *Sonhos de um visionário, explicados pelos sonhos da Metafísica* (1766), que revela influência de Rousseau tanto no conteúdo quanto no estilo⁶⁹. Não é, porém o conceito de liberdade enquanto tal que constitui o tema específico dos *Sonhos*. Fazendo abstração do caráter ligeiro, irônico e divertido deste ensaio, composto contra o místico sueco Swedenborg, o problema central é o da imortalidade e da sobrevivência pessoal⁷⁰, embora se encontrem nele as asserções que permitem estabelecer com clareza a correlação imediata entre moralidade e liberdade, assim como entre moralidade, liberdade e bondade. A semelhança específica entre os seres humanos, que Kant supõe, de forma intuitiva, como dotados das mesmas propriedades, se evidencia sobretudo na vontade. Na intenção da ação ou na decisão de agir reconhece-se, segundo Kant, uma relação imediata para com os semelhantes, aos quais nos sentimos espontaneamente e naturalmente iguais. O pressuposto ontológico fundamental do postulado da igualdade parece incluir o primado das tendências sociais formulado pela teoria do "moral sense" dos pensadores ingleses. Kant se exprime, no entanto, de forma imprecisa sobre uma força secreta, que nos leva a considerar também o bem de nossos semelhantes e a agir em concordância com o arbítrio deles. Esta concordância não é uma alienação forçada dos sujeitos respectivos mediante uma submissão desumanizante, mas uma consequência natural (conforme à natureza) da semelhança. O pensamento do bem universal restringe o agir apenas quanto à utilidade individual, pois este bem determina a natureza humana a ver-se sempre com os olhos do outro (II, 334.32-34 e 335.4-8). Estas propriedades básicas da natureza humana —existentes, por conseguinte, em todos os seres desta espécie— possuem determinadas formas de manifestação e função, que Kant

⁶⁹ E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, p. 81.

⁷⁰ II, 367.27-33; E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, p. 81.

chama de "leis", em cuja análise, porém, ele não vai além do que acabamos de expor. Como estas leis são comuns a todos os homens e características deles, Kant usa do conceito ideal-típico de "vontade geral" para designar o especificamente humano expresso nas regras morais de comportamento. A unidade fundamental dos homens constitui a condição de possibilidade da unidade de uma comunidade ideal composta por eles. Esta universalidade pressuposta é também a razão pela qual os homens possam experimentar a mesma coisa (ou de forma análoga) e por que é possível existir concordância entre seres humanos racionais: o sentimento comum, neste sentido, é apenas uma manifestação exterior da vontade geral que não revela o verdadeiro motivo do agir, uma vez que Kant já opera com a noção de autonomia. "Destarte, vemo-nos, nos mais íntimos dos nossos motivos, dependentes das regras da vontade geral, e daí decorre, no mundo de todas as naturezas pensantes, uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo apenas leis racionais. Se quisermos chamar esta necessidade de concordar com a vontade geral, experimentada na nossa vontade, de sentimento moral, estaremos falando apenas da aparência do que realmente ocorre em nós, sem desvelar as causas próprias" (II, 335.8-16). O intérprete de Kant precisa evitar cuidadosamente identificar a concepção da vontade geral kantiana como uma esfera de poder todo-poderosa, superior e personalizada, emanante do contrato social. A vontade geral exprime em Kant pura e simplesmente o supra-sumo de humanidade do ponto de vista da moralidade - com o qual a vontade individual sempre se deve conformar: as verdadeiras intenções de uma vontade individual serão consideradas como "razões fecundas" do agir se, inseridas no "unidade e no todo do mundo dos espíritos" (reino dos fins), "produzem um efeito conforme à constituição moral (do homem) e ao livre arbítrio ou, reciprocamente, o acolhe" (II, 336.4-14). É a própria natureza do nosso espírito que nos leva a julgar se a ação segundo uma prescrição categórica —pressupondo que todos os demais agiriam da mesma forma— geraria oposição e contradição ou harmonia e concordância, pois as primeiras, enquanto tais, nos desagradam tão necessariamente como as últimas nos agradam⁷¹. Como o binômio oposição-harmonia, Kant parece estabelecer um elo de ligação entre a teoria racionalista da adequação à natureza, a teoria das tendências sociais de Shaftesbury-Hutcheson e a teoria da conformidade com a natureza de Rousseau. Uma ordem natural prévia e a preservar é pressuposta no homem e em torno dele, segundo a qual ele deve orientar-se. É igualmente suposta no homem uma intuição imediata desta ordem, de forma que, para ele, o sentimento de prazer ou de aversão significa, ao mesmo tempo, o juízo sobre as ações e sobre a adequação destas à natureza. Com Rousseau, a teoria do homem na sociedade ganha, para Kant, não somente o caráter extrínseco da comunidade civil, mas se demonstra também como uma intuição profunda da natureza dos seres humanos, que constituem uma comunidade de vontades no plano moral.

⁷¹ J. Schmucker: *op. cit.*, p. 242ss.

Concordar consigo mesmo significa concordar ao mesmo tempo com todos, na medida em que se permaneça conforme à natureza: esta lei básica da vontade diz, por conseguinte, que de forma alguma se deve suprimir o que é pressuposto fundamental da própria liberdade.

3. Foi em Rousseau, pois, que Kant encontrou os elementos basilares de sua concepção da autonomia da vontade como o único princípio possível de uma obrigação condicional. Com o princípio da determinação do arbítrio mediante uma idéia pura, Kant se encaminha para uma síntese, na qual a concepção racionalista da liberdade⁷² é correlacionada com a teoria inglesa do sentimento moral e com a teoria rousseauana da liberdade como propriedade essencial do homem⁷³. Em geral, pode-se dizer que Kant, a esta altura de sua evolução, pouco ou nada se dedicou ao conceito jurídico de liberdade, no sentido de uma definição legal positiva, se se deixar de lado alguns curtos tópicos da *Geografia física*, título sob o qual foram ministrados cursos sobre "Geografia política", abordando a temática da "situação dos Estados e dos povos sobre a Terra" (II, 313.4-5). Kant dedica sua atenção mais à fundamentação ética da liberdade do que à sua definição mediante tentativas negativas de delimitação na regulamentação jurídica do comportamento social. Kant tampouco se detém sobre as acepções populares, em grande parte imprecisas, de liberdade. Para ele importava sobretudo elaborar e fundamenar a correta compreensão da liberdade moral e não simplesmente polemizar com outros. Esta atitude básica torna compreensível por que Kant se ocupou menos com o problema rousseauano da liberdade do Estado e mais com o novo conceito de vontade geral como tal. A concepção rousseauana da vontade geral permanece ainda tributária dos elementos que dependem do bem geral da sociedade constituída⁷⁴. Num certo sentido, Rousseau contrapõe de forma demasiado grosseira as vontades geral e individual. Kant evita a limitação da vontade geral ao aspecto estatal, considerando aquela antes como a essência do homem moral, no que não há oposição alguma entre vontade geral e vontade individual. Kant, de fato, não tinha necessidade (ou não julgou necessário) de defender a liberdade dos indivíduos contra ingerências de instituições estatais todopoderosas: o que parecia indispensável a Rousseau. Para ambos, no entanto, parecia ser de importância capital seguir o mandamento: "il faut être soi-même"⁷⁵ - exigência rousseauana que Kant interpreta no sentido da equivalência entre a vontade geral e a própria vontade moral: quem se conhece e se quer a si mesmo, conhece e quer igualmente tudo o que haja de mais adequado a todos. Durante os anos que separam as *Observações*

⁷² Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* (Halle 1736²) § 24: "Ein Vernünftiger ist ihm selbst ein Gesetz".

⁷³ Segundo a doutrina de Rousseau no *Contrato social*, "a liberdade é obrigação do homem, a mais importante das tarefas morais". Cfr. F. P. Hager: "Freiheit des Einzelnen und Gemeinwille (volonté générale) in Rousseaus *Contrat Social*". In: *Studia philosophica* 29 (1969) p. 87.

⁷⁴ *Contrato social* I, 7.

⁷⁵ *Nouvelle Héloïse* II, 17.

da Dissertação de 1770, Kant já dispõe da idéia de que todo agente realiza sua liberdade de forma mais conforme quando se decide segundo normas universalmente válidas. A orientação constante do querer e do agir segundo normas de validade universal faz a virtude do agente e a bondade moral de sua ação. A manutenção do finalismo como impulso básico do agir é a condição de possibilidade da felicidade. O homem não deve procurar, em primeiro lugar, sua perfeição imediata, mas deve, antes de mais nada, querer a si mesmo enquanto homem, e a todos os seus semelhantes enquanto possuidores de uma mesma natureza, como fins.

Felicidade, recompensa, virtude, etc. podem surgir como complementos, mas nunca como critério principal da moralidade, se a liberdade não deve ser abandonada. É com esta linha de pensamento que Kant fortalece sua posição, de que é a moralidade que fundamenta a felicidade, e de que ambas são condições essenciais para o bem supremo (XIX, 109-110, Refl. 6611, 6612, 6624). A correlação entre natureza humana e liberdade é igualmente suposta e destacada no *Ensaio sobre as enfermidades da cabeça* (1764), o qual coincide, no tempo, com as anotações às *Observações*.

A concepção kantiana da autonomia da liberdade humana inclui um aspecto decisivo de não-individualidade, pois Kant recusa a busca da felicidade como fundamento constitutivo da sociedade e como motivo de autodeterminação. A formulação clara deste passo só foi feita, porém, mais tarde, mesmo se a direção já estava indubitavelmente tomada no início da década de 1760. O Kant observador (II, 333.31) do período anterior a 1770 está no entanto bem mais próximo de Rousseau do que o Kant da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Universidade de Brasília,

CRITICA

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol. X

México, abril 1978

Nº 28

THOMAS NAGEL, The Justification of Equality.

EUGENIO BULYGIN, Omnipotencia, omnisciencia y libertad.

MARIO F. DEL CARRIL, Designation and Identity.

MARGARITA PONCE T., Explicaciones teleológicas en biología.

Discusiones

ENRIQUE VILLANUEVA, Acerca de la creencia filosófica en el materialismo.

JUAN RODRIGUEZ LARRETA, Omnisciencia, futuros contingentes y determinismo.

RAUL ORAYEN, Omnisciencia y futuros contingentes: un comentario lógico.

EUGENIO BULYGIN, Respuesta a Rodríguez Larreta y Orayen.

MICHAEL MARTIN, The Formalities of Evil and a Finite God —Corrigenda—.

Notas bibliográficas

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 50.00 pesos mexicanos ó \$ 5.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27-414, México 7, D. F., México.

CRITICA

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol. X

México, agosto 1978

Nº 29

EDUARDO O. C. CHAVES, Logical and Semantical Aspects of the Problem of Evil.

JAMES A. GOULD, The Neglected Freedom.

ULISES SCHMILL ORDÓÑEZ, Consideraciones sobre el ensayo "Derecho y Lógica" de Hans Kelsen.

MARTIN A. BERTMAN, Hobbes and Performatives.

C. ULISES MOULINES, Cuantificadores existenciales y principios-guía en las teorías físicas.

Discusiones

RAUL ORAYEN, Acerca de la estructura lógica de la controversia del mal.

EDUARDO O. C. CHAVES, Quão Mau e o mal? Una reposta a Raúl Orayen.

ENRIQUE VILLANUEVA, Retorno a Hegel.

Notas bibliográficas

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 50.00 pesos mexicanos ó \$ 5.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27-414, México 7, D. F., México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IV, Nº 2 (julio 1978).

¿COMO INTERPRETAR LA MORAL DE SAN ANSELMO?

Eduardo Briancesco

Al emprender hace ya muchos años un estudio sobre la teología de la fe en Tomás de Aquino tomamos conciencia de la importancia del *genus moris*, expresión que condensa lo más específico del orden moral. Moralidad y naturaleza ((*genus naturae*)) se distinguen como dos aspectos de la realidad que no se recubren enteramente. Fue entonces que, como era de esperar, encontramos el libro de J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Agustin à Duns Scot*, quien en vísperas de la segunda guerra mundial había tenido el gran mérito de llamar la atención sobre este preciso tema dentro del conjunto del pensamiento medieval. El interés por la finalidad moral (otra manera de designar al *genus moris*) se revelaba así fácilmente a aquellos que aceptaban el esfuerzo de seguir al autor en su densa exposición.

Al mismo tiempo que, gracias a Rohmer, tomábamos nota del lugar que le cupo a San Anselmo dentro del panorama de la moral medieval, comenzamos también a interesarnos en el estudio de su método y de su doctrina en general. De esa convergencia brotaron, por lo que se refiere a la ética anselmiana, preguntas cada vez más inquietantes y provocantes: en la oposición entre eudemonismo aristotélico-tomista y formalismo ético ¿ocupa Anselmo, con su doctrina de la *rectitudo*, el lugar de líder de esta última posición? ¿la moral de la justicia se opone a la de la beatitud? ¿La *iustitia* anselmiana introduce el culto del deber moral (el *debitum*) y por consiguiente el formalismo kantiano *avant la lettre*?

Al recibir el impacto de estas cuestiones decidimos emprender el estudio sistemático de la moral de Anselmo ciñéndonos en particular a analizar en detalle las tres pequeñas obras que se ocupan de la problemática ética. La trilogía: *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, ha constituido así el centro de interés de una investigación que, sin olvidar de referirse a otras obras, anteriores o posteriores, del mismo autor, quiso sin embargo por este camino captar el nudo del pensamiento moral del Doctor Magnífico¹.

Para lograrlo parece oportuno seguir el siguiente orden:

¹ Este artículo transcribe un capítulo de la tesis *La doctrine morale de saint Anselme. De veritate - De libertate arbitrii - De casu diaboli*, defendida a comienzos de este año en la Universidad de París X (Nanterre) por el grado de Doctor en Letras (con especialización en Historia de la Filosofía).

1. — Importancia de la *arquitectura dialéctica* de las tres obras anselmianas que componen su trilogía moral².
2. — Sentido y relevancia de la *doctrina* formulada.
3. — *Relación* entre los dos puntos precedentes.

Se tratará, pues, de analizar las posiciones de diversos autores sobre estos puntos, pudiéndose así constatar en qué medida la comprensión más o menos correcta de la estructura dialéctica de las obras de Anselmo influye de manera positiva o negativa en la captación profunda de su doctrina.

Más precisamente, y para facilitar la exposición de conjunto, estimamos útil insistir, con ocasión de cada punto, en el autor particular que parece haber subrayado mejor los problemas ahí considerados (estructuras o doctrina), sin olvidar con todo sus aportes en los demás aspectos. Comenzaremos el diálogo con R. Pouchet, que ha hecho más de una vez observaciones atinadas sobre la arquitectura de los tres diálogos anselmianos³. En un segundo momento, nos ocuparemos de la querella entre Rohmer y Fairweather sobre el fondo de la doctrina del Doctor Magnífico⁴. Más allá de esa disputa, se deberá también enfrentar lo que constituye el núcleo de la enseñanza de Anselmo, y allí nuestro diálogo continuará con S. Vanni-Rovighi, P. Delhaye y U. von Balthasar⁵.

Sólo al llegar a ese punto se estará en condiciones de establecer una relación entre los dos puntos precedentes y de mostrar que, para captar la posición de San Anselmo, es absolutamente indispensable y además suficiente penetrar el sentido y la importancia del capítulo 12 de DV, dedicado a la noción de justicia, lo cual no es posible sino a la luz de toda la enseñanza de DCD.

I. - Arquitectura dialéctica

¿Por qué haber elegido a Pouchet para comenzar? Dos textos muestran, al parecer, que ha captado la importancia de este aspecto estructural de la exégesis anselmiana, los que se hallan indirectamente

² Estas son: *De veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*. En adelante citaremos: DV, DLA y DCD.

³ R. Pouchet, *La "rectitudo" chez saint Anselme*, Etudes augustinienes, París, 1964.

⁴ J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens, de saint Augustin à Duns Scot*, (Etudes de Philosophie Médiévale 27), Vrin, París, 1939; E. R. Fairweather, "Truth, Justice and moral Responsibility in the Thought of saint Anselm", en la obra colectiva *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Nauwelaerts, Louvain, 1960, pp. 385-391 (citaremos HD), y "Institia Deias the ratio of the Incarnation", en la obra colectiva *Spicilegium Beccense*, Vrin, París, 1959, pp. 327-335 (citaremos Sp. B.).

⁵ S. Vanni-Rovighi, "L'etica di S. Anselmo", en *Analecta Anselmiana*, 1969, I, pp. 73-100; Ph. Delhaye, "Quelques aspects de la morale de saint Anselme", en *Sp. B.*, p. 401-422; H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix* (trad. francesa de *Herrlichkeit*), (Théologie 74), Aubier, París, 1974, II-Styles, 1^o pp. 193-236.

confirmados por una cantidad de observaciones penetrantes, aunque más de una vez discutibles, que Pouchet ha realizado en diferentes ocasiones.

Le cederemos primero la palabra para proponer luego las críticas que parezcan oportunas.

He aquí los dos textos:

"Todos los comentadores están de acuerdo en reconocer en el DV y el DLA verdaderas obras maestras de arquitectura dialéctica; pero esa perfección formal ¿no disimula graves lagunas en el plano objetivo?"⁶.

"Entre DLA y DCD, el lazo lógico es evidente..."⁷.

Las tres obras indican por lo tanto que estamos en presencia de un lógico enteramente riguroso en el aspecto formal de su exposición.

Al pasar al detalle del análisis de Pouchet, se comprueba que le ha llamado especialmente la atención la fuerza dialéctica del DV, pues multiplica a ese efecto sugestivas observaciones. No sucede lo mismo con las otras dos obras, en especial con el DCD que se limita a examinar sólo en "sus grandes líneas"⁸.

Habrà, pues, que prestar particular atención a lo que dice respecto de DV para ocuparse luego de examinar lo que afirma de las otras dos partes del tríptico. Sólo en un tercer momento se propondrán las críticas.

1 / De Veritate

Presentada como la obra que articula su cristología, su teología y su antropología⁹, esta obra tiene una "profunda homogeneidad"¹⁰ en si misma, manifestada en el doble y simultáneo movimiento, ascendente y circular, de su pensamiento. En otros términos, se trata de una mirada retrospectiva que "apunta a una mayor inteligibilidad (*surcroît d'intelligence*)" de las nociones entrevistadas o propuestas antes¹¹.

Entre los capítulos del libro se subraya en particular el cap. 10 como un "triunfo de síntesis"¹², y se insiste sobre todo, como era de esperar, en el cap. 12.

Ahora bien, existe en ese punto una fluctuación, al menos en cuanto al lenguaje. En efecto, aunque se subraya la importancia del cap. 12 dentro de DV, se observa en primer lugar su carácter de "apéndice" con relación al resto del libro¹³, mientras que más adelante

⁶ R. Pouchet, *ob. cit.*, p. 108.

⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹¹ *Ibid.*, pp. 59, 64.

¹² *Ibid.*, p. 64.

¹³ *Ibid.*, p. 66.

se lo considera como el "punto culminante del diálogo" ¹⁴ y como la "continuación lógica" del cap. 11 ¹⁵.

2 / De libertate arbitri y De casu diaboli

Supuesta la afirmación ya citada del evidente lazo entre los dos últimos diálogos del tríptico, Pouchet propone con relación a DCD la hipótesis de una diferencia entre el orden de publicación y el de composición ¹⁶. Al basarse más que nada en el hecho de la ausencia casi total de la palabra *rectitudo* en esa obra —sólo aparece dos veces en el capítulo 9 ¹⁷— infiere la prioridad de composición, es decir cronológica, con relación al DV y al DLA, donde la citada noción tiene un lugar privilegiado. Eso no significa con todo que el orden lógico sea diverso del orden en que se publicaron las obras, orden expresamente querido por Anselmo, como consta por el Prefacio del DV ¹⁸.

Pouchet mismo, no queriendo dar demasiada importancia al argumento lingüístico, afirma en seguida:

"pero guardémonos de un verbalismo estrecho, al estudiar una obra cuya terminología y pensamiento se buscan y perfeccionan incesantemente" ¹⁹.

Por otra parte, y es de lamentarlo, no ha brindado un análisis detallado de DCD, sino que se ha contentado con examinar "las grandes líneas". Eso no permite captar su manera de comprender ese continuo perfeccionamiento del pensar anselmiano antes invocado. Todo subraya, pues, la importancia de ese análisis para penetrar en el mundo moral de Anselmo, y eso es lo que hemos tratado de hacer por nuestra parte en la obra de la que estas páginas constituyen su capítulo final (cp. nota 1).

Conviene, en fin, proponer algunas observaciones críticas sobre las posturas de Pouchet.

3 / Observaciones críticas

Se considerará en primer lugar el sentido del movimiento del pensar anselmiano, para luego añadir algunas palabras sobre hipótesis de composición de DCD.

Por lo que concierne al pensamiento del Doctor Magnífico, admitimos sin dificultad la idea de que sus reflexiones se encadenan me-

¹⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵ *Ibid.*, p. 90.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 55-117.

¹⁷ *Ibid.*, p. 117.

¹⁸ *Praefatio, versus finem*: "Qui videlicet tractatus, quamvis nulla continuatione dictaminis cohaereant, materia tamen eorum et similitudo disputationis exigit ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur. Licet itaque a quibusdam festinantibus alio ordine sint transcripti, antequam perfecti essent: sic tamen eos ut hic posui, volo ordinari".

¹⁹ R. Pouchet, *ob. cit.*, p. 119.

dianete una dialéctica ascendente. Ello equivale a afirmar que el cap. 13 sobre la Verdad Primera es la culminación de DV, en torno al cual se articula el conjunto de los capítulos precedentes. Estos constituyen entonces una verdadera *subida*, y en ese sentido debe decirse que el movimiento del pensar anselmiano es francamente ascendente. En ningún caso, por lo mismo, puede considerarse al cap. 12 como un "apéndice" del diálogo. Hay que agregar también, en la misma línea, que esta perspectiva es válida para los tres diálogos, de manera que puede igualmente afirmarse que su articulación es tal que DCD constituye la culminación del tríptico moral. Esta aserción, sólo demostrable después del análisis detenido de los mismos textos, responde a la explícita voluntad de Anselmo de conservar el orden lógico de los diálogos en su publicación, y acentúa, además, la importancia metodológica de insistir en la vigorosa articulación del pensar anselmiano, manifestada en cada una de las tres obras y en su conjunto.

Este aspecto ascendente no desmiente la verdad complementaria del movimiento circular, también puesto de relieve por Pouchet. Yo preferiría emplear, a ese efecto, su expresión "mirada retrospectiva", ya que la mayor inteligibilidad a que alude se presenta como simples evocaciones del discípulo en el diálogo con su maestro ²⁰, o bien como trazos fuertes que destacan la coherencia, presente desde el comienzo, del itinerario emprendido. En la ascensión de una montaña hay momentos en que uno se detiene para mirar hacia atrás a fin de percibir el sentido del trayecto recorrido.

Si, sobre tales fundamentos, se considera la hipótesis de Pouchet sobre DCD, resulta, si no imposible, al menos bastante difícil admitir su prioridad de composición. En efecto, si el orden lógico corresponde al orden de publicación, y si ese mismo orden lógico muestra en la marcha del pensamiento una sucesión tal que DCD constituye su verdadera culminación, es muy difícil admitir que el autor no tuviera ya presentes en su espíritu, al menos en estado de esbozo, los dos primeros diálogos que condicionaban su procedimiento.

Si es claro que DCD domina, es decir, que es el punto de culminación y de referencia de DV y DLA, se sigue, en primer término, que los supone lógicamente, como el término supone el comienzo y la vía del movimiento ascendente; luego, aun admitiendo la eventual exactitud de la hipótesis de Pouchet, la redacción posterior de los dos primeros diálogos sólo habría podido ser realizada bajo el influjo de la doctrina propuesta en DCD. Lo que equivale a decir que explicitan los fundamentos ontológicos (DV) y psicológicos (DLA) de DCD.

En cualquier caso, es necesario confesar que sólo el orden lógico importa verdaderamente. Es importante ponerlo de relieve ya que todo el problema doctrinal de la moral anselmiana depende de él de manera decisiva. Pero sobre ese punto es imposible ver claro sin haber sometido al DCD a una exégesis detallada, cuya importancia

²⁰ Es sabido que las tres obras están escritas a manera de diálogo entre el maestro (Anselmo) y un imaginario (o inidentificable) discípulo.

para la cuestión no parece haber sido suficientemente evaluada por Pouchet. Esto es fundamental y todo el resto se sigue de ello.

Se vuelve así a la afirmación de Pouchet: sea lo que fuere de la perfección formal de las tres obras de Anselmo, ¿esconden ellas graves lagunas en el plano objetivo de la moral?

Para responder a esta situación hay que enfrentar de lleno el problema doctrinario.

II. - La doctrina moral anselmiana

El mismo autor ofrece, en las páginas 107-114, una excelente síntesis de las diferentes posiciones existentes en torno a la doctrina moral del maestro benedictino. Se refiere en particular a lo que llama "querella de palabras" entre dos reputados especialistas de Anselmo como Rohmer y Fairweather. Es posible, siguiendo las grandes líneas de la exposición de Pouchet, circunscribir adecuadamente el problema, marcando cuando sea necesario las divergencias.

En la primera parte de la exposición se hará abstracción de toda referencia a autores que se encuentran citados en el libro de Pouchet. Sólo importa ahora el encadenamiento de las cuestiones, tal como son propuestas por los diferentes intérpretes de Anselmo y en la medida en que permite delimitar y articular los problemas. En la segunda parte se tomará como punto de referencia la querella entre Rohmer y Fairweather. Esto permitirá, finalmente, penetrar en el fondo de la cuestión, tomando como interlocutores a Vanni-Rovighi, Delhaye y von Balthasar.

1 / La problemática

Sin exceso de simplificación las objeciones dirigidas contra la doctrina moral de Anselmo podrían reducirse a los puntos siguientes:

- su acento en el aspecto *moral* de la libertad en detrimento de los aspectos *psicológico* y *metafísico*: se interesa más en su fin (la *rectitudo*) que en su naturaleza esencial, en su enraizamiento en el ser;

- haber dado prioridad al aspecto *teológico* (condicionado por el género literario *lectio divina*) sobre el aspecto propiamente racional: una libertad ordenada hacia el bien y calcada sobre la de Dios no satisface las exigencias de un sano racionalismo que se plantea igualmente el problema de la libertad para el mal. Relación, pues, del libre albedrío humano y de su libertad;

- no haber discernido con nitidez entre dos aspectos fundamentales de la libertad: la *indeterminación* y la *autodeterminación*, esta última expresión de su propio poder²¹;

- en fin, teniendo en cuenta las exégesis de Rohmer y Fairweather, se puede adelantar que Anselmo no estableció relaciones claras entre

²¹ Cp. R. Pouchet, *ob. cit.*, pp. 110-111; S. Vanni-Rovighi, *ob. cit.*, p. 90, n. 83.

moral y metafísica. ¿Existe para él una "especificidad del bien moral en su propio terreno fuera de toda consideración metafísica"?²².

Así, pues, si se trata de justificar el acento moral de su doctrina por el género teológico de sus obras, se tropieza como Rohmer con las exigencias racionales de mantener la autodeterminación libre de la voluntad en su capacidad de conservar la rectitud por sí misma.

Si, en cambio, uno se esfuerza, como Fairweather por mantener en su doctrina la presencia y la consistencia de la racionalidad, dentro de un género eminentemente teológico, se corre el riesgo de ver desaparecer la originalidad del orden moral, reduciéndolo al dinamismo subjetivo de la bienaventuranza (cp. la crítica de Rohmer a la posición albertino-tomista), o a una jerarquía ontológica de bienes orientada hacia el *summum bonum*.

Importa entonces examinar estos dos autores que han ofrecido interpretaciones penetrantes aunque discutibles de la doctrina moral de Anselmo.

2 / Una querella: ¿de palabras o de fondo?

¿De qué se trata? A pesar de las observaciones de Pouchet al respecto, creemos que Fairweather ha sentido y expresado atinadamente el peligro inherente a la posición explícita de Rohmer. Al leer a Anselmo, ¿se debe elegir entre las dos finalidades: la metafísica y la moral? ¿Hay que admitir que la especificidad del orden ético se encuentra, para Anselmo, desprendido de toda consideración metafísica? ¿El teólogo de Bec ha caído entonces en un formalismo voluntarista que coloca el *summum* de la actitud moral en una sumisión formal a la voluntad divina arbitraria, que no pide la pureza de intención (el amor de la justicia *propter se*) sino para mejor hacer resplandecer su "gloria"? ¿No sería Anselmo, en resumidas cuentas, sino un Kant *avant la lettre*?²³.

A menos de introducir una distinción entre una *metafísica* enclavada en un subjetivismo y una *ontología* generosamente abierta a la gloria divina²⁴ —distinción que no se encuentra literalmente en San Anselmo—, parece claro que los textos de Rohmer se prestan a las críticas de Fairweather. Esto no basta para darle la razón, pero permite al menos advertir que entre estos autores hay más que una simple discusión verbal, y sobre todo que en dicha querella se manifiesta quizás el nudo de toda la doctrina moral anselmiana.

Para mejor entenderla se tratará entonces, de destacar los elementos esenciales de sus interpretaciones.

²² J. Rohmer, *ob. cit.*, pp. 156-157; ver también pp. 158 y 161. Leer también la página 112 del libro de Pouchet donde pretende defender las aseveraciones de Rohmer.

²³ Cp. E. R. Fairweather, *Sp.*, pp. 332-334; *HD*, p. 388.

²⁴ Cp. R. Pouchet, *ob. cit.*, p. 112 que cita otra vez a Rohmer.

1) J. Rohmer

En una frase donde él pretende glosar lo esencial del capítulo 12 de DV, Rohmer da quizás el resumen más justo de su interpretación anselmiana:

"La inclinación de la justicia es fuente de libertad en cuanto ella inclina la voluntad hacia un objeto que por su misma naturaleza no puede ser alcanzado sino por un objeto de autodeterminación (*vers un objet qui de sa nature ne peut être atteint que par un acte d'autodétermination*). Esa es la razón por la que Anselmo definirá la libertad como la facultad de querer la rectitud por sí misma"²⁵.

A partir de dicho texto se pueden hacer estas observaciones:

1. — Parece exacto que esta formulación condensa el núcleo de la doctrina moral del Doctor Magnífico, es decir la conexión intrínseca entre libertad, justicia y autodeterminación específicamente moral. No se trata ni de la mera indiferencia de la voluntad frente a su objeto, ni de la autodeterminación que le pertenece como facultad plenamente espontánea, no coaccionada (*voluit quia voluit*, dirá el cap. 27 del DCD), sino de la autodeterminación por el bien en la cual la facultad libre realiza su finalidad intrínseca mediante la actividad creadora de ese mismo bien, es decir mereciéndolo²⁶. Cumpliendo ese fin-bien, ella se realiza.

2. — Esto supuesto, se puede y se debe admitir que la inclinación a la justicia es fuente de libertad *porque* ella se ordena a la perfecta autodeterminación de la voluntad.

3. — Pero esas afirmaciones no significan de ninguna manera:

a) que la especificidad de ese bien moral sea ajena a toda consideración metafísica; al contrario, constituye por así decirlo su culminación puesto que en ese terreno se realiza a la perfección el juego de la causalidad, en especial la eficiente y final. En otros términos, fuera de la perspectiva metafísica de la causalidad no hay manera de comprender la autodeterminación específicamente moral de la libertad;

b) que esa opción de la rectitud por sí misma, fuente de libertad, deba identificarse con lo que se podría llamar el "culto del deber". El

²⁵ J. Rohmer, *ob. cit.*, p. 166.

²⁶ Si la libertad es autodeterminación y si la justicia es sinónimo de libertad, ¿qué pensar de la expresión de Anselmo en torno al ángel caído: *voluit quia voluit*?... Se reconoce en esta cuestión una de las graves objeciones hechas a la doctrina anselmiana (cp. notas 21 y 22).

Insistamos: es necesario distinguir entre la determinación *específicamente moral*, donde el poder de autodeterminación se precisa en el sentido de la finalidad moral de la voluntad, logrando reunir —en los términos de DV— el *ad quod factum* est y el *propter quod factum* est de la voluntad (guardar espontáneamente el bien, es decir por el amor del bien), y por otra parte el simple *poder de determinación espontánea*, que se limita a excluir todo obstáculo o violencia capaz de dominar a la voluntad. Es en este último sentido que se suele hablar de autodeterminación, pero no es el sentido fuerte usado por Anselmo.

Esta distinción es muy importante para la discusión de ciertos aspectos de la interpretación de S. Vanni-Rovighi. Cp. *infra*.

debitum no es en modo alguno, para Anselmo, el equivalente de la regla de la moralidad, y en ese sentido no debe decirse que

"el bien (moral) es esencialmente función de un *debitum* que ordena amar la rectitud por sí misma..."²⁷,

todas las aserciones que oponen la moral de San Anselmo a la así llamada moral sino que se dirá exactamente lo contrario, a saber, que el *debitum* es esencialmente, pero provisoriamente, función de un amor plenamente espontáneo, y por lo tanto libre, del bien por sí mismo. Así se comprende el sentido de la palabra provisorio recién empleada puesto que el *debitum*, lejos de ser la regla de la moralidad (y por lo mismo prácticamente identificado al amor de la rectitud por sí misma), *anuncia y exige su propia superación*. Eso sucede precisamente cuando se realiza la justicia, no sólo en cuanto al *id quod* (el contenido o bien realizado) sino en cuanto al *cur* (el motivo), que permite el juego pleno de la espontaneidad causal eficiente y final: "amare rectitudinem *propter ipsam* rectitudinem". Al realizar el *propter se* final del bien moral, la libertad se autorrealiza a se moralmente. Ahí surge el problema del mérito en toda su importancia;

c) que se pueda sostener que la libre voluntad de justicia debe afirmarse oponiéndose a la voluntad de beatitud. Tal aserción no es admisible sino en la hipótesis ya rechazada que identifica moralidad y deber. En efecto, si esos dos conceptos coinciden, se opondrán luego sin dificultad, bien objetivo y bien subjetivo, amor desinteresado e interesado, en plena correspondencia respectiva a las esferas del deber y de la beatitud²⁸. Ahora bien, esto no parece responder a la doctrina de Anselmo que propone como ideal de la vida moral libre la *iusta voluntas beatitudinis*, según la expresión que aparece en los momentos claves de DCD²⁹. Fairweather tuvo el gran mérito de subrayarlo en sus artículos, por lo que parece haber llegado el momento de abordar su interpretación.

2) E. R. Fairweather

Como se acaba de decir, este autor ha percibido con lucidez el íntimo lazo establecido por Anselmo entre las dos formas de voluntad: la justicia y la beatitud³⁰.

²⁷ J. Rohmer, *ob. cit.*, p. 157.

²⁸ *Ibid.*, pp. 156, 168, 171. Se deberían, pues, retomar en esta perspectiva todas las aserciones que oponen la moral de San Anselmo a la así llamada moral "albertino-tomista", así como también aquellas que oponen beatitud y gloria de Dios. Es necesario, sobre todo, no olvidar que tanto la justicia como la beatitud son, según el cap. 14 de DCD, condiciones de la moralidad. Esto no parece haber sido retenido por este autor, cp. p. 171.

²⁹ DCD, cap. 14: "...necesse est ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illos convenire, ut et *beatus* esse velit et *iuste* velit... et *sic iustam habens beatitudinis voluntatem* possit et debeat esse beatus".

³⁰ Cp., E. R. Fairweather, *HD*, p. 389, y *Sp.B.*, p. 333.

Ha mostrado también, y en consecuencia, que la dimensión metafísica impregna totalmente la doctrina de la rectitud³¹.

Todo esto es exacto pero aun requiere ser precisado. No es posible prevalecerse de esas justas afirmaciones para concluir que:

a) la capacidad racional de realizar la justicia significa la posibilidad de elegir libremente la ordenación natural de su deseo de felicidad hacia el bien trascendente y perfecto³². Dicho de otro modo, la justicia no haría sino expresar la conformidad, libre y racional, a la escala ontológica de valores³³. Una vez más, esto es verdadero pero insuficiente.

Es necesario extraer la especificidad del bien moral de la justicia formulada por el *propter se* del amor a la rectitud. Para lograr eso, que es lo propio de la autodeterminación libre, *se debe pasar por el "debitum" trascendiéndolo*. Ahora bien, para lograrlo uno no debe contentarse con ordenar racionalmente su libertad hacia el bien trascendente, sino que además debe revestirse de la manera de obrar de ese trascendente que es la única causa de su propia actividad: *a se / propter se*. Así se participa, en el más alto grado, de la justicia divina que es, en otros términos, *causa sui*. Si se lo hace en la línea del bien se merece la beatitud que incluye, al menos en perspectiva, la adhesión definitiva al bien soberano trascendente. Si se elige mal, como fue el caso del demonio examinado por Anselmo, se llega también a ser su propia causa y efecto pero en la adhesión definitiva al mal: *ipse causa sibi fuit et effectum* (DCD, cap. 27).

Sólo en esa perspectiva aparece el sello de la moralidad anselmiana: la adhesión creadora o el amor espontáneo a la rectitud, y no la mera observancia de un orden divino, moral u ontológico. Ese último aspecto es en verdad necesario pero insuficiente. Se impone absolutamente el deseo, la voluntad de abrazar el bien supremo con toda espontaneidad, o quizás mejor la voluntad de dejar que ese bien nos invada plenamente según su actividad propia, su creatividad radical: *propter se / a se*.

b) Para entender mejor lo que precede no debe olvidarse la situación natural de la voluntad angélica. Aun si Dios la creó con las dos formas de voluntad (justicia y beatitud) para obtener el equilibrio indispensable a la creatura libre (DCD, cap. 14), debe mantenerse con todo que esas formas de voluntad eran naturalmente, capaces de entrar en tensión, antes de todo pecado. De otro modo se comprometería la posibilidad del pecado. Importa distinguir entonces en este punto la tensión "histórica" que sigue al pecado, del ángel o del hombre, de esa tensión "natural" entre las voluntades que precede al pecado³⁴.

Ahora bien, si se desea emplear los términos corrientes de Anselmo, ese momento de tensión natural debe ser traducido por la categoría de *debitum*. Cuando la rectitud se presenta a los ojos del libre albedrío como aquello que debe ser buscado, aun no hallamos a ese nivel, la

³¹ HD, p. 390, y Sp.B., p. 333.

³² HD, p. 389.

³³ Sp.B., p. 333.

³⁴ Sp.B., p. 333.

justicia. Esta se verifica cuando, al hacer lo que debe ser hecho, al someterse entonces al *debitum*, la voluntad lo trasciende abrazando el bien en cuanto tal, porque en cuanto bien es digno de ser amado por sí mismo. La superación del *debitum* es obra del amor del bien, pero la creatura racional no puede naturalmente ejercerlo sin vivirlo a través de la tensión entre las dos formas de voluntad.

Existe, por lo tanto, una doble superación: primero, debe superarse la mutabilidad natural (o accidental, según el cap. 2 del DV) de la voluntad por el *debitum* objetivo, verdadero —el deseo de la beatitud se subordina así a la voluntad de lo que es recto—, pero se debe también trascender el *debitum* por el amor espontáneo del bien— la voluntad de hacer lo que es recto deviene entonces justicia—. Esa espontaneidad en el amor del bien permite que la creatura, en cierta manera, se funde a sí misma en el bien, se auto-cree por el mérito en la justicia, y, al hacerlo, se ordene a la posesión definitiva de la beatitud que coincide de hecho con la autocreatividad plenamente espontánea, es decir libre en el bien. Imita así por don ((*proemium*)) lo que es el Hijo de Dios por naturaleza: gozar de la autonomía en el bien (= *a se*), superando la mutabilidad creada y el *debitum* sin dejar por eso de ser creatura. El amor de la rectitud *propter se* logrará merecer la plena participación, a título de *proemium*, en el *a se* divino. Como se observa más de una vez al analizar el DCD, el *quomodo* del pecado (aspecto objetivo) está en Anselmo íntimamente ligado al *cur* (su aspecto causal).

Todas estas consideraciones están ausentes de las observaciones a menudo muy pertinentes, de Fairweather, lo que parece indicar que no ha sabido valorar lo que constituye la especificidad de la doctrina moral de Anselmo. Esta expresa, como bien lo vio Rohmer, "la inclinación de la voluntad hacia un *objeto* que por su propia naturaleza no puede ser alcanzado sino por un acto de *autodeterminación*" (sobreentendido moral), es decir, bajo la atracción de un *bien* que pide *ser amado por sí mismo*, en plena espontaneidad libre. Unidad, pues, de las dos causalidades, eficiente y final, sin las cuales no hay comprensión posible de la libertad y de la moralidad anselmianas. Pero, ¡semejante moral es decididamente metafísica!

3 / Hacia el núcleo de la doctrina

A la luz de lo que precede, este nuevo esfuerzo llevará a mostrar la relación exacta establecida por Anselmo entre beatitud y justicia, de manera que se capte todavía mejor el aspecto metafísico de su moral. Estaremos en medida de lograrlo refiriéndonos a otros tres autores que se han interesado particularmente en la obra del Doctor Magnífico. Sofía Vanni-Rovighi y Philippe Delhayé son suficientemente conocidos como especialistas de San Anselmo; otro tanto no cabría decir, al menos sin matices, de H. Urs von Balthasar quien, en el hermoso capítulo que consagra a nuestro autor en su monumental *Estética Teológica*, ha ofrecido con todo, en especial por lo que concierne la doctrina de la libertad, una de las exposiciones más notables que existen sobre el tema.

la explicación muy justamente dada por Anselmo del pecado de Satán, sin que implique la más mínima confusión ni en Anselmo ni en el demonio (contra Vanni-Rovighi).

Tales consideraciones llevan a conclusiones semejantes a las del párrafo precedente. Las nociones de beatitud y de justicia están íntimamente ligadas por la causalidad (*causa sui* que une el *propter se* y el *a se*), noción que a su vez remite a la de mérito. Este se revela entonces como una categoría central de la moral anselmiana. Y es precisamente bajo ese ángulo que encontramos los luminosos análisis de von Balthasar.

3) Hans Urs von Balthasar

De su lectura de la libertad anselmiana hay que retener dos temas.

En primer término, el aspecto escatológico en función del cual debe comprenderse toda la doctrina de la libertad. Eso supone:

a) el fin, es decir la libertad suprema consiste en la participación en la libertad divina absoluta, más exactamente en la vida trinitaria, en la *libertad trinitaria del Hijo*⁴⁰. Seremos libres en Dios y con Dios, perfecta realización de la "concordia" de las dos voluntades⁴¹.

Ya que esa es la esfera donde se verifica la *plena espontaneidad* de la libertad, la creatura está llamada a participar en ella por gracia. En el *a se* de la libertad divina toda necesidad o coacción está excluida. Tal el fin y el término de la libertad creada⁴².

b) Se llega a dicho fin recorriendo el camino de la liberación, en el que la creatura debe *conquistar* su libertad. En ese sentido hablará de "autogénesis de la libertad"⁴³. Pero, como la creatura es contingente, esta conquista debe ser regulada por Dios que es tanto su fundamento como su fin. No debemos olvidar que ese *debitum*, que se desplaza de lo óntico a lo ético, se ordena a la *rectitudo propter se servata* (= amata), donde la oposición entre autonomía y heteronomía se encuentra superada puesto que "esta rectitud que la libertad creada está llamada y habilitada a guardar no es más que un anticipo de la autonomía divina y por lo mismo una promesa de participar en ella. El carácter de fin en sí de la "rectitudo propter se servata" es la manera como la libertad se enraiza en sí misma"⁴⁴.

Eso, pues, equivale a decir que el *debitum* se abraza con la espontaneidad, lo que brilla especialmente en el caso de Cristo, cuya obra redentora debió ser realizada pero *non ex debito*⁴⁵.

Todo esto parece muy exacto y coincide sin dificultad con nuestra

⁴⁰ Cp., *ob. cit.*, pp. 216, 223, 226-227, 229.

⁴¹ Es sabido que la última obra escrita por Anselmo lleva precisamente ese título *De concordia praescientiae et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*.

⁴² H. U. von Balthasar, *ob. cit.*, pp. 218-219.

⁴³ *Ibid.*, pp. 217, 226.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 218 (subrayados nuestros).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 221, 223 y sobre todo 229 que debería leerse entera por la sugestiva oposición propuesta entre Cristo y Satanás.

exégesis. Queríamos con todo adelantar una observación crítica antes de subrayar otros aspectos importantes en la interpretación del teólogo suizo.

Llama la atención una ausencia: no se habla del mérito. Hecho tanto más extraordinario cuanto que Balthasar propone todos los aspectos esenciales para su perfecta comprensión. Autogénesis o conquista de la libertad, participación en la aseidad de la libertad divina o anticipo de la autonomía divina en el mismo acto de guardar libremente la rectitud, dialéctica entre *debitum* y espontaneidad: todos los elementos importantes están presentes, pero no se habla del mérito⁴⁶. Ese es el hecho, extraño pero innegable. ¿A qué se debe?

Sin querer insistir demasiado en ello, puede estimarse que se deja escapar así un aspecto capital de la condición creada de la libertad, a saber, esa posibilidad de pecar y de no pecar que produce una tensión "estructural" entre las dos voluntades (o *affectiones* voluntarias: el *commodum* y la justicia). Esa tensión permite subrayar mejor dos aspectos importantes: a) primero, ella es la expresión *negativa* del *debitum* del que la creatura no puede desentenderse pero que debe trascender para llegar al *propter se* de la rectitud; en otros términos, al *solo amore* que es, según Anselmo y como la destaca Balthasar, su más exacta traducción⁴⁷; b) la tensión marca luego el aspecto *positivo* de la negatividad implicada por el *debitum*, en la medida en que ella condiciona la posibilidad de transformarse en causa de su propia justicia⁴⁸. La creatura es así causa de su propia felicidad en el doble sentido de poseer una justa y definitiva voluntad de ser feliz y de entrar por el mismo hecho en la más perfecta felicidad⁴⁹.

En segundo lugar, Balthasar merece ser igualmente elogiado por el empleo justo y esclarecedor de ciertos textos anselmianos que, pese a que no son originales del maestro sino de sus discípulos, revelan ser singularmente importantes para nuestro tema. Tanto su libro *De similitudinibus* como el discurso de Anselmo pronunciado en Cluny en 1104, *De Beatitudine caelestis patriae*, sin olvidar tampoco ciertos textos de las *Meditationes* (en especial la 3a.) son escritos que, como lo reconoce Balthasar, merecen ser conocidos⁵⁰.

⁴⁶ Salvo una referencia en la página 220 que habla brevemente y sin mayor relieve de las relaciones entre mérito y gracia.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 221. Ver también pp. 223 y 226.

⁴⁸ Un notable texto de *Cur Deus homo* (I, II, cap. 10) ayuda a comprender este aspecto: "Angeli non sunt laudandi de iustitia sua, quia peccare potuerunt, sed quia per hoc quodam modo a se habent quod peccare nequeunt; in quo aliquatenus sunt similes Deo, qui a se habet quidquid habet".

⁴⁹ R. Pouchet ha comprendido en su justo valor la importancia mayor del mérito en la doctrina anselmiana. El mérito le parece incluso, como lo dice la pág. 191, el coronamiento de toda su obra. Ver también pp. 117; 245.

⁵⁰ Las citaciones dadas por Balthasar aparecen en las págs. 222, 225, 228 (*De similitudinibus*), 216 (*De beatitudine...*) y 223 (*Meditatio IIIa.*). Estas obras son ahora accesibles en la edición hecha por Southern y Schmitt de los *Memorials of Saint Anselm*, Oxford UP, 1968.

En fin, antes de concluir se debe establecer la relación entre la arquitectura metódica de Anselmo y su doctrina moral. Para ello, es imprescindible y suficiente la lectura del cap. 12 del DV a la luz del DCD.

III. - Relación de estructura y doctrina

Imposible reproducir aquí el análisis del capítulo 12 del DV que pediría por sí solo todo un artículo⁵¹. Se ha hecho claro que este capítulo contiene lo más específico de la doctrina moral de Anselmo, su finalidad propia, expresada en la definición de la justicia como *rectitudo voluntatis propter se servata*.

Bastará aquí mostrar los puntos que marcan las conexiones principales entre DV y DCD, explicitando y así esclareciendo el sentido profundo de las fórmulas empleadas primero en DV, pero que sólo pueden ser verdaderamente comprendidas una vez conocido el contenido de DCD.

Se proponen, en primer lugar, algunas consideraciones generales, para mostrar luego esquemáticamente las principales articulaciones entre las dos obras, y extraer, en fin, las conclusiones que se impongan.

1 / Observaciones generales

El capítulo 12 de DV expone el paso del *debitum* a la *iustitia* = *rectitudo propter se servata*. No basta observar, acatar, lo que se percibe como verdad (*rectum* = *verum* = *debitum*), sino que se debe adherir al bien por sí mismo, por amor a él, porque él es digno de ello. Es el sentido del tránsito del cap. 4 de esta obra, donde se expone la rectitud objetiva (*el quod*) de la voluntad, al cap. 12 que insiste de manera decisiva en el *cur* o *propter quod*, es decir en la motivación profunda de la acción voluntaria.

Por su lado, DCD muestra que ese *cur* es, ante todo, inseparable del *quomodo* del querer angélico. El objeto querido y la *manera de quererlo*, es decir, *el deseo de ser causa plenamente autónoma de su propia voluntad de felicidad, son inseparables*. Más aún, son idénticos, coinciden. En efecto, de la unión entre *cur* y *quomodo* se pasa a la que existe entre *propter se* y *a se*. Es decir, el deseo radical del ángel ha sido el siguiente: el bien amado por encima de todo (y así *propter se*)

⁵¹ El proceso del cap. 12 para llegar a la definición de justicia es, en resumen, el siguiente. La voluntad debe:

- "facere quod debet
 - velle facere quod debet (spontaneitas/sponte)
 - sciens velle quod debet (rationalis natura)
 - velle debitum non coacte
 - velle debitum non propter extraneam mercedem
 - velle debitum non tantum quia debitum
 - velle rectitudinem propter ipsam rectitudinem
- (negative)
(positive)"

fue el *ser causa plenamente autónoma de su actividad libre en orden a la felicidad* = *la aseidad divina*. Como se dijo antes, se trata de un *ex se* que desea excluir todo *ab alio* o *sub alio*. O, parodiando el privilegio del Hijo, un *ex se* que quiere devenir *per se* (igual a Dios como el Hijo es igual al Padre).

Aun sabiéndose creatura, el ángel quiso ser solamente causa y no efecto, mejor aún, su propia causa; es decir quiso *devenir su propio efecto por la fuerza creada de su libre querer*. Deseó ser regla y medida de su propia naturaleza cambiándola radicalmente (de creatura a Creador), y al hacerlo la pervirtió. Logró en verdad ser su propia causa, pero no positiva y radicalmente en el sentido ontológico, sino negativamente y en el orden moral⁵². Pasó de la *dignitas* al *dedecus naturae*: más allá de la nada irrumpe así el problema del mal, el cual tiene evidentemente una resonancia y un peso ontológicos.

2 / Articulaciones entre DV y DCD

Para captar con una sola mirada las principales articulaciones entre estas dos obras se puede proponer el siguiente esquema:

DV (cap. 12)	DCD
1. — del objeto (<i>rect. propter se</i>)	al acto (<i>usus</i>)
2. — del <i>cur</i> (<i>propter quod</i>)	a <i>cur</i> (<i>quare</i>) = <i>quomodo</i>
3. — del <i>propter se</i>	a <i>a se</i>
4. — de la causa final	a la causa plena
5. — de la triple causalidad: <i>ex se, in se, propter se</i>	a la aseidad: <i>a se</i> , causa plena

Esto se esclarece más todavía si se tienen en cuenta los datos del cap. 13 de DV. Sus categorías fundamentales son: *res* - *causa* - *usus*. Comparando con DCD se tiene:

6. — de . <i>res</i>	a . <i>usus</i> = <i>frui</i>
. <i>causa</i>	. <i>a se</i> / <i>propter se</i>
. <i>usus</i>	. <i>iustitia et beatitudo</i> =
	<i>impotentia peccandi</i> =
	<i>omnipotentia</i>

Esto permite aclarar aún más el proceso anselmiano y la articulación de las tres obras de su trilogía. Al comparar esas tres categorías con la triple causalidad indicada por las partículas, se puede llegar a estas conclusiones:

- *esse* - *res* equivale a *in se* (causa formal?)
- *causa* equivale a *ex se* (causa eficiente?)

⁵² Puede leerse en ese sentido un texto capital de una obra posterior de Anselmo que condensa de manera notable todo su pensamiento: *De Incarnatione Verbi*, 10.

Pero para que la causa devenga *usus*, es decir actividad causal en toda su plenitud (= *a se*), se debe pasar por:

el *propter se*,
gracias al cual se llega al

— *usus* o unidad de las tres causalidades = *a se*.

En esa línea se podrían dividir las tres obras claves de la moral anselmiana del modo siguiente:

- . DV se aplica a la causalidad
- . DLA insiste en la *res* (= *esse*)
- . DCD se concentra en el *usus*

A esta luz, ¿cuál es el sentido y la relevancia del pecado del ángel? Se debe responder: Satanás ha querido una felicidad (*uti*) que fuera el fruto y, en última instancia, se identificara con el libre uso de su voluntad (*usus* = *causa sui* / *a se*), y al hacerlo pervirtió su propia naturaleza, comprometiendo la capacidad para el bien del libre albedrío (*potentia voluntatis* = *res* / *esse*) que se convirtió así en esclavo del pecado, y falsificando al mismo tiempo el valor del signo (*signum*) de la facultad volitiva que cesó de apuntar a aquello *ad quod facta est* (= *propter quod*) para devenir súbitamente falsa, mentirosa. De esta manera puede explicarse en perspectiva anselmiana la aserción bíblica según la cual Satanás es el padre de la mentira (Juan 8, 44)⁵³. Al mismo tiempo, las palabras subrayadas muestran que toda esta reflexión ética del teólogo benedictino ha sido conducida de manera sumamente original dentro de las categorías agustinianas elaboradas en *De doctrina christiana*: *signum* - *res* - *uti* - *frui*⁵⁴.

Si DCD parece ocuparse sólo de las tres últimas, DLA se concentra en la *res* = la voluntad como potencia libre, DV, en cambio, toma como punto de partida el *signum* para recorrer el conjunto de las categorías (aunque el *frui* sólo implícitamente) y quizá superarlas, o más bien estructurarlas, en la categoría de causalidad. En efecto, como acaba de indicarse (cp. esquema p. 35, sub. 6.—), entre la *res* y el *usus* Anselmo introduce en DV la categoría de causa (y el efecto correlativamente). Bajo esa luz se puede comprender su rica complejidad (*ex se*, *in se*, *propter se*) y también el verdadero sentido del *usus* que

⁵³ Ese texto del evangelio de Juan funda, junto con el del cap. 3, 21 ("qui facit veritatem, venit ad lucem"), la reflexión de Anselmo sobre la rectitud: cp. DV, Praefatio y caps. 4 y 5; DCD, cap. 2; *De Concordia* III, 12. Para una indicación más completa de los textos de la Escritura empleados cp. S. Tonini, "La Scrittura nelle opere sistematiche di S. Anselmo. Concetto, posizione, significato", en *Analecta Anselmiana*, 1970, II, pp. 57-116 (sobre todo 64-65 con relación a la trilogía).

⁵⁴ La importancia decisiva de *De doctrina christiana* para la moral agustiniana ha sido puesta de relieve por R. Holte, *Béatitude et sagesse*. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique, Et Augustinien-nes, Paris, 1962, en especial pp. 200-203, 218-219, 264, 275-281. Ver también Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chez saint Augustin*, Vrin, Paris, 1957, pp. 99-111.

se realiza plenamente en la aseidad divina donde muy precisamente se identifican el *esse*, la *causa* y el *usus*.

Esa plenitud divina significada por el *usus* (= *a se*) encuentra su explicitación en DCD que explica el pecado del ángel por la pretensión de imitar a Dios en lo que tiene de naturalmente inimitable (la aseidad) y entonces de suplantarle. Al pecar así contra Dios, pecó contra su *esse* objetivo, es decir contra sí mismo. Y así deformó su naturaleza. No hay más que un Hijo divino que es al mismo tiempo *ex altero* (del Padre) y *per se* (Dios); todas las creaturas son *ab alio* = *sub Deo*. Es la propia manera que tienen de ser *ex se*, es decir libres. Pero sólo respetando ese dato objetivo permanecen *in se*, en su propia naturaleza, y aman lo que debe ser amado y como debe ser amado (la rectitud *propter se*). Al hacerlo practican el verdadero amor del bien, es decir el amor del verdadero bien, y se constituyen en cierto modo en causa de su propia felicidad.

Eso supone que el bien pide ser amado por sí mismo (*propter se*), pero que no puede serlo en verdad sino *causando espontáneamente en sí* ese amor del bien. Haciéndolo, el libre albedrío se hace causa de su propia justicia, ésta es *por sí misma*, es decir no sólo *ex se* (como facultad espontánea), sino *a se*, en la medida en que no sólo se comete una acción sin ninguna violencia sino que se decide a quererlo por el puro amor del bien. Esa es la finalidad propiamente moral de la *rectitudo propter se servata* que, al verificar la triple causalidad, implica la participación de la creatura en la aseidad divina, en esa perfección omnipotente que unifica la justicia y la beatitud. Por el mismo hecho merece también participar en ella de manera plena y eterna: es la *impotentia peccandi*, que pese a su nombre indica un exceso de actividad, de poder y de energía.

Se llega entonces a la unidad de todos los elementos que pueden ser esquemáticamente presentados así:

. <i>ex se</i> / <i>sub alio</i>	—	<i>iustitia</i>	—	<i>actus</i> = <i>usus</i>
. <i>in se</i>	—	<i>potentia</i>	—	<i>frui</i> = <i>objectum</i>
. <i>propter se</i>	—	<i>beatitudo</i>	—	<i>res</i> = <i>esse</i> = <i>potentia</i>

Importa retener al concluir —por eso nos permitimos insistir en ello— la unidad inseparable de justicia y beatitud, expresada sobre el fondo de las categorías agustinianas *uti* - *frui* y singularmente acentuada por el uso incisivo de la categoría de causalidad⁵⁵.

3/ Conclusiones

Según Pouchet la doctrina ética de San Anselmo tiene dos caracteres salientes: objetivismo y teocentrismo, siendo el segundo funda-

⁵⁵ Se puede insinuar en este punto que el Doctor Magnífico presenta un rasgo original con relación a su maestro Agustín. Puesto que, mientras esté último, al menos de acuerdo a la exégesis de Holte (pp. 230-231), mantiene la diferencia

mento del primero ⁵⁶. Es posible suscribir semejante afirmación aún en nuestra interpretación de la moral del Doctor Magnífico.

Primero, teocentrismo: tanto DV como DCD están dominados, aunque diversamente, por la sombra de la grandeza divina. En DV el cap. 13 corona dialécticamente la reflexión presentando la imagen de la *Veritas per se subsistens* como plenitud de todo el proceso precedente. A partir del *signum* y de la *res* la investigación progresa, a través del *debitum* superado por la causalidad, hasta el ser (*esse*) que abraza en su conjunto y de manera infinita todas las perfecciones encontradas en el camino (*esse = causa = usus*).

Además, DCD permite captar mejor esa perfección paradójicamente inefable mostrando el sentido del *usus*. Se trata en el fondo de la aseidad divina o, si se prefiere emplear los términos del cap. 12 de ese libro, de la omnipotencia que unifica íntima y plenamente la justicia y la beatitud, y por lo mismo el *uti* y el *frui*. Se da, pues, una especie de construcción de la idea de Dios en cierto modo como *causa sui*, en la medida en que se insiste en una aseidad dinámica ⁵⁷. Pero se debe subrayar que ese *a se* implica la triple causalidad formal, edificiente y final, lo que quiere decir que la *omnipotencia* divina consiste en la inmovible adhesión al *bien de su ser* que ella no deja de elegir constantemente como objeto de su más puro y libre amor ⁵⁸. Estamos, pues, ante un objetivismo de la naturaleza divina (*esse*), expresado sin embargo en un sentido y con términos dinámicos: gracias a la causa y al *usus* se llega, no sin dificultad es cierto, a dibujar los rasgos del ser *a se* (= *per se*) que es base y fundamento de toda verdad y libertad

entre *frui* y *uti* hasta en la beatitud final de la creatura, reservando el *frui* exclusivamente para Dios el Creador, Anselmo parece al contrario tender hacia una progresiva identificación de las dos categorías tanto en Dios como en las creaturas libres. En eso consiste, a nuestro entender, el sentido profundo de la unión entre justicia y beatitud.

⁵⁶ Cp. R. Ponchet, *ob. cit.*, p. 114: "La doctrine anselmienne, comme celle de tout l'augustinisme, a Dieu pour principe et fin. Son *objectivisme* si accentué s'explique par son *théocentrisme*..." (subrayado por nosotros). Pero la explicación que él da ahí mismo no parece feliz ya que la asimilación progresiva de la creatura racional al modelo divino es explicada en términos de participación "à la stabilité du libre arbitre divin qui jouit du privilège de ne pouvoir pas pécher" (*ibid.*). Lo esencial de la asimilación (= la semejanza) a Dios no parece consistir en la impecabilidad, que es por supuesto esencial pero que se ubica más bien en la línea de la rectitud objetiva (*quod*). Lo más importante de la rectitud se encuentra en el amor del bien *propter se* (= *a se*) que constituye la autonomía absoluta y espontánea de la vida divina (*cur*). Releer a ese efecto el texto de *Cur Deus homo* citado en la nota 48.

⁵⁷ Esa idea de una especie de construcción de la idea de Dios nos ha sido inspirada por Et. Gilson en su estudio comparativo de las doctrinas de Anselmo y Descartes: *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, (Etudes de Philosophie Médiévale 13), Vrin, Paris, 1930, especialmente en la pág. 233 donde afirma que la idea de perfecto (= Dios) en Descartes es menos un pensamiento que "une manière de penser, ou plutôt un pouvoir de penser d'une certaine manière" (subrayado nuestro), y que ese poder de construir la idea de Dios, más profundo en nosotros que esa misma idea, da testimonio de Dios mismo.

⁵⁸ Cp. R. Pouchet, *ob. cit.*, pp. 221, 223, 226.

creadas. Dicho de otro modo, nos encontramos finalmente frente al *Acto* (= *acto puro*) ⁵⁹.

Ese mismo objetivismo irrumpe cuando se trata de la moralidad creada, no sólo ni primariamente por el acento colocado en el *debitum*, que posee el rol de constreñir a la creatura a la verdad de su ser y de su actividad creadas, sino también y sobre todo gracias a la causa (eficiente y final) que permite la realización dinámica del ser racional y libre en una adhesión espontáneamente consentida al amor del bien por sí mismo. El verdadero bien pide ser amado libremente, porque es el bien, y no por obligación, ni siquiera por el *debitum* ontológico propio de la creatura. Por eso se ha insistido tanto aquí en el hecho de que el *debitum* es necesario pero no suficiente. Debe ser superado y sólo así comienza la justicia, la rectitud y por lo tanto la moralidad plena.

No creemos necesario subrayar otra vez el carácter metafísico de esta doctrina moral. No hay traza de oposición entre los dos terrenos, ni tampoco indicios de una moral concebida en función de una "gloria" de Dios; antítesis de otra moral diversa subordinada a las exigencias de la beatitud.

Es un hecho, por otro lado, que Anselmo ha dado relieve al *honor Dei* ⁶⁰, pero dicha afirmación no debe ser comprendida a partir de un análisis deficiente de las obras en que ha elaborado con tanta penetración su doctrina moral, fundada en una profunda concepción de la justicia de Dios y del hombre, que no parece tener otra exigencia más primordial que la de identificarse con la beatitud.

A los especialistas les corresponde la responsabilidad de sacar las consecuencias que se imponen para esclarecer las demás obras de Anselmo, en especial las que conciernen a su cristología. Baste aquí referirme al famoso y notable texto del comienzo del libro II de *Cur Deus homo*, sobre el cual varios autores llamaron justamente la atención ⁶¹. La conexión entre racionalidad, justicia y beatitud se expresa de manera inequívoca.

He aquí la primera y la última frase:

"*Rationalem naturam a Deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset dubitari non debet... Homo ergo, qui rationalis natura est, factus est iustus ad hoc ut Deo fruendo beatus esset*".

⁵⁹ Sobre todo el problema de la causalidad en la doctrina de Anselmo se debe leer el estudio de K. Flasch, "Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus", en *Analecta Anselmiana*, 1970, II, pp. 1-44, en especial sobre la causalidad 29-34 (5. - Theorie der Kausalität).

⁶⁰ Cp. por ejemplo *Cur Deus homo*, I, I, caps. 11, 14, 15.

⁶¹ Cp. E. R. Fairweather, *Sp.B.*, p. 333; *HD*, p. 389; J. Hopkins, *A Companion to the Study of Saint Anselm*, University Minnesota Press, Minneapolis, 1972, p. 122; R. Roques, *Cur Deus homo* (Sources chrétiennes 91), Cerf, Paris, 1963, Introduction, pp. 137-140; y sobre todo, recientemente y de manera muy vigorosa, M. Corbin, "Nécessité et liberté. Sens et structure de l'argument du «Cur Deus homo» d'Anselme de Canterbury", en la obra colectiva *Humanisme et foi chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1976, pp. 599-632.

La triple articulación del capítulo no hace más que confirmar el sentido fuerte de esas dos afirmaciones. En especial debe ser comprendido y retenido el carácter intrínseco del dinamismo del espíritu humano: so pena de hacer decir a Anselmo lo que evidentemente no quiso decir. La conexión entre racionalidad, justicia y beatitud responde a la vez, tanto a la naturaleza del hombre (*natura rationalis*) como a la creación de Dios (*non fecit frustra*).

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Católica Argentina*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to discuss the foremost interpretations of the moral theory of Anselm, and to show that a thorough study of the dialectic structure of his three works on the subject (*De veritate*, *De libertate arbitrii* and *De casu diaboli*) reveals no trace of ethical formalism. Anselmian rectitude cannot be reduced to mere duty (*debitum*), although duty is supposed and transcended in the pure love of the good for its own sake. Freedom achieves thus perfection in so far as it attains by itself (*a se*) its own good (*propter se*). Anselm only reached these conclusions, paradoxically, through a patient and subtle analysis of the angel's sin, true paradigm moral "demerit" and, for that reason, an occasion to understand the nature of moral merit.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. IV, Nº 2 (julio 1978).

LAS CONCEPCIONES FUNDAMENTALES DEL LIBERALISMO

Carlos Santiago Nino

1. Introducción

Es casi un lugar común decir que la expresión 'liberalismo' es notablemente ambigua, tanto en el lenguaje coloquial como cuando es usada en el contexto de la filosofía política. Sin embargo, cuando se mencionan las diferentes posturas liberales, no siempre se tiene presente algunas de las concepciones fundamentales que 'liberalismo' denota, asociándose, en cambio, a esta expresión con posiciones más específicas que parecen derivarse de tales concepciones fundamentales.

Las posiciones que la palabra 'liberalismo' evoca inmediatamente son las siguientes:

(a) la defensa de los llamados 'derechos civiles fundamentales' o 'garantías individuales', tales como la libertad de expresión, la libertad de culto, el derecho de reunión y de asociación, el derecho a un 'debido proceso legal', etc.

(b) la defensa de la forma democrática de gobierno, que implica, básicamente, la existencia de procedimientos para la elección de los órganos estatales superiores y para controlar su actuación, en los que los destinatarios de las normas dictadas por tales órganos tienen una participación decisiva.

(c) la defensa de procedimientos para la asignación e intercambio de bienes y recursos económicos entre los miembros de la sociedad que no dependen de pautas relacionadas con la satisfacción de ciertos presuntos objetivos sociales (tales como los de retribuir méritos o satisfacer necesidades) sino del reconocimiento de ciertos títulos históricos sobre tales bienes y recursos y del libre consentimiento para transferirlos.

Estas tres posiciones generalmente asociadas con el liberalismo son conceptualmente distinguibles y son, en ocasiones, defendidas en forma independiente; aún más, uno podría imaginar situaciones hipotéticas (ya que la legitimidad de algunos ejemplos reales podría ser controvertida) en que alguna de estas posturas sea satisfecha en los hechos sin que ocurra lo mismo con las restantes. Sin embargo, hay argumentos bien conocidos en favor de la necesaria dependencia empírica entre la satisfacción de estas distintas posiciones. Se sostiene, por ejemplo, que la efectiva vigencia de los derechos civiles fundamentales, tales como la libertad de expresión, es un pre-requisito para el ejercicio genuino de una forma democrática de gobierno. O, a la inversa, que un gobierno con participación y control popular es el único que garantiza la preservación de las libertades públicas. Se afirma también que el reconoci-

miento de los derechos civiles básicos contribuye al respeto por los títulos históricos sobre los bienes y recursos económicos y a que su transferencia se haga sobre la base del libre consentimiento de sus titulares. O se sostiene, aún con más frecuencia, que la disponibilidad individual de tales bienes y recursos es una condición necesaria para el ejercicio efectivo de los derechos civiles y de la forma democrática de gobierno.

No es el propósito de este trabajo encarar la tarea impropia de discutir los alcances de estas posiciones liberales y de analizar sus posibles relaciones recíprocas, sino llamar la atención sobre la existencia de dos concepciones adicionales de índole más general que expresan el punto de vista liberal, y que, aún resultando familiares a todos nosotros (hasta el punto de estar consagradas directa o indirectamente en nuestra Constitución Nacional), no siempre son tomadas centralmente en cuenta en la exposición, ataque y defensa del liberalismo. Creo que estas dos concepciones se encuentran en un nivel más profundo que las posiciones anteriormente mencionadas en el pensamiento liberal debidamente articulado, ya que la justificación de tales posiciones suele presuponer la defensa de aquellas concepciones. Más aún, el esclarecimiento de estas concepciones fundamentales puede ayudar a entender por qué pensadores sinceramente liberales pueden diferir acerca de algunas de las posiciones específicas referidas y de sus relaciones recíprocas.

2. Inviolabilidad y autonomía de la persona

a. La primera concepción fundamental que quiero exponer del liberalismo, es la que suele denominarse 'individualismo'. Por supuesto, esta expresión es también notoriamente ambigua: puede usarse con un significado cercano a 'egoísmo' o puede aludir a algún tipo de anarquismo; puede identificarse con la defensa de la propiedad privada y del mercado libre o puede estar asociada con el principio democrático 'un hombre, un voto'; puede también hacer referencia a la exigencia de ciertos derechos fundamentales como los relacionados con la privacidad y la libertad de opinión. Pero cualquiera sea la relación que exista, en última instancia, entre estas ideas y la concepción a que quiero referirme bajo el rótulo 'individualismo', esta concepción aparece en principio como claramente distinta a todas ellas.

La concepción a que aludo sostiene, básicamente, que las unidades elementales cuyo bienestar (entendido en sentido amplio) debe tenerse en cuenta para justificar instituciones, formas de organización social, medidas estatales, etc., son cada uno de los individuos que integran una sociedad, y no cierta 'entidad' supra-individual como el estado, una nación, una raza, una clase social, o la mayoría de la población. La idea es, para decirlo bruscamente, que estas categorías no hacen referencia a especies de organismos cuyo bienestar y florecimiento sea algo bueno en sí mismo con independencia de la prosperidad de cada uno de los individuos que los integran. Esta concepción se opone a que se justifiquen instituciones o medidas que imponen sacrificios y cargas no

compensables a ciertos individuos que integran una sociedad, sin contar con su consentimiento efectivo, sobre la base de que ello redunde en beneficio —incluso en un grado comparablemente mayor al perjuicio causado a aquellos individuos— de la mayoría de la población (o del estado, la 'raza superior', una cierta clase social, etc.). En definitiva, esta concepción se opone a que ciertos individuos sean usados en beneficio exclusivo de otros. Esto es lo que se suele llamar 'el principio de la inviolabilidad de la persona humana', cuya expresión más clara está dada por la célebre condena de Kant contra prácticas que implican tratar a algunos hombres sólo como medios y no como fines en sí mismos.

Esta concepción ha sido, recientemente, puesta de manifiesto en forma explícita por varios filósofos, como John Rawls y Robert Nozick, que han iniciado un movimiento de ofensiva en contra del utilitarismo desde la perspectiva liberal (a pesar de las notables diferencias que hay entre ellos acerca de las implicaciones del liberalismo en materia económica). Conviene citar algunos párrafos de estos autores que ilustran con mucha claridad los alcances de esta tesis individualista.

Rawls dice: "La característica llamativa de la concepción utilitarista de la justicia es que no tiene importancia, excepto indirectamente, de qué forma [la] suma de las satisfacciones se distribuye entre los individuos, del mismo modo que no importa, excepto indirectamente, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. En ambos casos la distribución correcta es la que produce mayor satisfacción global... De este modo, no hay, en principio, razón alguna para que las mayores ganancias de algunos no puedan compensar las pérdidas menores de otros; o lo que es más importante, que la violación de la libertad de unos pocos no pueda ser saneada por la obtención de un bien mayor compartido por muchos... Esta concepción de la cooperación social es la consecuencia de extender al conjunto de la sociedad el principio de decisión para un solo individuo, fundiendo a todas las personas en una sola a través de los actos imaginarios de un observador imparcial y sensible. El utilitarismo no toma en serio la distinción entre personas... [U]no no puede arribar a un principio de decisión social mediante la mera extensión del principio de prudencia racional para el caso de la decisión de un solo hombre al sistema de deseos contruidos por el observador imparcial. Hacer esto es no tomar en serio la pluralidad y distintividad de los individuos... Aquí tenemos una anomalía curiosa. Es costumbre concebir al utilitarismo como individualista, y hay, por cierto, buenas razones para ello. Los utilitaristas fueron firmes defensores de la libertad y del derecho de pensar sin restricciones y sostuvieron que el bien de la sociedad está constituido por las ventajas de que gozan los individuos. Sin embargo, el utilitarismo no es individualista, al menos cuando se llega a él por el curso de reflexión más natural, al fundir todos los sistemas de deseos en uno solo, aplicando a la sociedad el principio de decisión de un solo hombre"¹.

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972, págs. 26 y 27.

A su vez, Robert Nozick expone todavía más explícitamente la misma concepción cuando sostiene: "[S]upongamos que alguna condición acerca de la minimización de la violación de derechos fuera incluida en el estado final a ser alcanzado como objetivo [como lo podría hacer el utilitarismo si definiera el bien intrínseco en relación a la preservación de ciertos derechos]... Esto todavía podría obligarnos a violar ciertos derechos cuando el hacerlo minimiza la suma total (mensurada) de violación de derechos en la sociedad... En contraste con la incorporación de los derechos en el estado-final a ser alcanzado, uno los puede ubicar como 'restricciones laterales' a las acciones que se realicen... La concepción de las restricciones laterales prohíbe infringir tales restricciones en persecución de ciertos objetivos... Las restricciones laterales a la acción reflejan el punto de vista kantiano subyacente de que los individuos son fines en sí mismos y no sólo medios; ellos no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros objetivos. Los individuos son inviolables... Pero ¿por qué no se podría infringir la inviolabilidad de una persona para alcanzar un bien social mayor? Individualmente, cada uno de nosotros elige a veces soportar algún dolor o sacrificio para alcanzar un beneficio mayor o evitar un mal mayor... ¿Por qué no sostener *similarmemente* que algunas personas deben soportar algunas cargas, que benefician en mayor medida a otros, en aras del bien social global? Pero no hay una *entidad* social, alguno de cuyos bienes se sacrifica en su propio beneficio. Hay solamente personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales... Las restricciones laterales sobre lo que podemos hacer refleja el hecho de nuestras existencias separadas"².

Creo que es esta concepción fundamental del liberalismo la que se opone a doctrinas denominadas, en forma suficientemente ilustrativa, 'totalitarias'. Como veremos luego, la expresión 'totalitarismo' puede también ser apropiada para hacer referencia al punto de vista opuesto a la otra concepción fundamental del liberalismo que vamos a examinar; pero, en este contexto, parece claro por qué es totalitaria una doctrina que desconoce esta concepción liberal: porque justifica el sacrificio de personas individuales en beneficio de cierta 'totalidad' (aunque se alegue que esa totalidad está simplemente integrada por la mayoría de la población). Obviamente el liberalismo no se opone a que, por razones de conveniencia, se hable en términos de entidades colectivas; pero la diferencia crucial está dada por el hecho de si, cuando aludimos al bienestar de tales entidades, estamos computando el bienestar de sus miembros individuales en forma agregativa o en forma distributiva (en este último caso no diremos que el bienestar de una entidad colectiva se incrementa a consecuencia de una medida que aumenta el buen pasar de una mayoría de sus miembros a costa del sacrificio de una minoría).

Una vez que se tiene en claro esta concepción básica del pensa-

² Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, 1974, págs. 28, 31, 32, 33.

miento liberal, se puede percibir su vinculación con las posiciones específicas que mencionamos al comienzo como inmediatamente asociadas con el liberalismo, y las razones por las cuales sinceros liberales (dejo aquí de lado posturas hipócritas) pueden disentir acerca de la naturaleza de esa vinculación.

La relación entre esta concepción y la defensa de ciertos derechos individuales parece no presentar mayores problemas. Como se advierte en los párrafos de Nozick citados, es precisamente el reconocimiento de determinados derechos como restricciones laterales a la persecución de objetivos colectivos lo que garantiza que algunos individuos no sean sacrificados en aras de la satisfacción de tales objetivos. Ronald Dworkin sostiene³ que el concepto mismo de derecho (subjetivo) implica, en contraste con la noción de objetivo social colectivo, su carácter distributivo, y también que la noción de derecho presupone un límite o umbral en contra de la aplicación de medidas justificadas sobre la base de la satisfacción de objetivos colectivos (no sería considerado un derecho genuino aquél que cediera —según la teoría política que lo define— ante cualquier objetivo social plausible).

Pero si pasamos a la segunda posición específica que se asocia comúnmente con el liberalismo —la defensa de un régimen democrático de gobierno—, su relación con la concepción fundamental que examinamos aparece como más controvertible. Por un lado, se alega que los procedimientos democráticos de elección y control de los órganos estatales constituyen la forma más eficaz conocida de impedir que un grupo social imponga medidas en su propio beneficio y a costa del resto de la población. Pero una vez que esta defensa se hace explícita, se advierte inmediatamente cuál puede ser la obvia réplica; que la democracia, dependiendo como debe hacerlo de las decisiones de la mayoría, parece un procedimiento perfectamente diseñado para sacrificar a las minorías en aras de los intereses de la mayoría de la población. Esto muestra por qué los que defienden a la democracia sobre la base de la concepción individualista deben recurrir a la idea de que su funcionamiento está limitado por el reconocimiento de derechos individuales no sometidos al voto mayoritario.

Obviamente la vinculación entre la concepción individualista y la tesis liberal en materia económica es objeto de controversias todavía más profundas. Por un lado, se alega que la inviolabilidad de la persona humana exige, para su protección efectiva, que cada individuo pueda controlar libremente al menos un mínimo de bienes y recursos económicos, sin depender de la decisión de órganos centralizados (decisión que, en el mejor de los casos, estaría determinada por preferencias mayoritarias). Por el otro lado, se aduce que la falta de una distribución equitativa de ese control sobre recursos económicos provoca la sujeción de ciertos individuos a los intereses de otros, lo que determina la necesidad de que el control esté radicado en órganos imparciales.

b. La segunda concepción básica del liberalismo que quiero dis-

³ *Taking Rights Seriously*, Harvard, 1977, págs. 90 y ss.

tinguir es la que se opone corrientemente al punto de vista que se suele denominar 'perfeccionista' o 'platonista'. Esa concepción sostiene, en lo sustancial, que el estado debe permanecer neutral respecto de planes de vida individuales o ideales de excelencia humana, limitándose a diseñar instituciones y adoptar medidas para facilitar la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de excelencia que cada uno sustente, y para impedir la interferencia mutua en el curso de tal persecución. Esta concepción distingue entre una 'moral pública', constituida por pautas que vedan acciones que perjudican a otras personas interfiriendo con sus intereses, y una 'moral privada' que proscribía acciones que auto-degradan al propio agente que las realiza en relación a ciertos ideales de excelencia. El estado, se sostiene, debe sólo ocuparse de homologar o hacer efectivas las reglas de la moral pública, absteniéndose de adoptar medidas que supongan discriminar entre la gente por sus virtudes morales o la calidad de sus planes de vida. De ahí la conocida postura liberal de que el derecho debe sólo ocuparse de reprimir acciones que perjudiquen a terceros, proscribiéndose, en consecuencia, leyes de índole paternalista. John Stuart Mill decía al respecto: "[El] único fin por el cual la sociedad está autorizada a interferir con la libertad de algunos de sus miembros es su auto-protección. El único propósito por el cual el poder puede ser legítimamente ejercido sobre un miembro de la comunidad civilizada, contra su voluntad, es para prevenir el daño a otros; su propio bien, sea físico o moral, no es suficiente fundamento; él no puede ser compelido a actuar u omitir porque éso lo beneficiaría, o lo haría más feliz, o porque, en la opinión de otros, es lo más prudente o lo que debe moralmente hacer"⁴.

La justificación de esta concepción liberal tiene muchas variantes distintas y todos estamos familiarizados con la mayoría de ellas. Algunos la sustentan sobre la base de ciertas ideas sobre la legitimidad del estado y sobre el origen de la soberanía política. Otros, como Mill, justifican esta concepción anti-perfeccionista aduciendo el valor de la libre experimentación en materia de moral individual y de planes personales de vida, y en la ineficacia e impropiidad de imponer coactivamente ideales de excelencia humana, que deben dejarse librados a la persuasión y al debate crítico. Aun otros autores, como Rawls, recurren a cierta concepción de la persona moral que no está ligada a la satisfacción de ciertos fines sino a la libertad para elegirlos, y a cierta teoría ética sobre lo bueno que depende de la satisfacción de cualquier plan racional de vida que las personas se propongan (con la obvia restricción de que no interfieran con planes ajenos). También se suele justificar este punto de vista liberal sobre la base de una posición relativista en materia ética (que, paradójicamente, se vincula con la defensa de la tolerancia como principio moral).

Es interesante señalar que la expresión 'totalitarismo' parece también apropiada para calificar a la postura que se opone a esta otra

⁴ *Three Essays*, Oxford, 1975, 'On Liberty', págs. 14 y 15.

concepción fundamental del liberalismo. La posición perfeccionista sostiene que es misión del estado el regular la totalidad de los aspectos importantes de la vida humana, el hacer efectivas todas las pautas morales consideradas válidas y no solamente las que se refieren a acciones perjudiciales a terceros, el imponer un ideal global de una sociedad perfecta y no sólo un esquema mínimo de cooperación social.

Si examinamos rápidamente ahora las relaciones entre esta segunda concepción básica del liberalismo y las posiciones específicas mencionadas al comienzo, curiosamente las conclusiones no difieren sustancialmente de las que sugerimos en el caso de la doctrina individualista.

Nuevamente, la defensa de ciertos derechos y garantías individuales parece ser central a la concepción anti-perfeccionista. Derechos tales como la libertad de expresión, de culto y de asociación son indispensables para la persecución de planes de vida individuales sin interferencia por parte del poder estatal y por otros individuos. Sin embargo, es posible que los derechos que se derivan de esta concepción difieran parcialmente de los derechos que la concepción individualista requiere y que están más relacionados con bienes de los cuales los individuos no pueden ser privados y con ciertos procedimientos (como el 'debido proceso legal') que deben observarse para la privación excepcional de tales bienes.

En relación con la defensa de la democracia como forma de gobierno comienzan a aparecer algunas dificultades. Por un lado, parece claro que la descentralización de los procedimientos de elección de las autoridades y de control sobre su actuación favorece la adopción de cursos de acción para impedir que prosperen medidas que pueden afectar la persecución de proyectos individuales. Es más, el que las medidas públicas adoptadas sean el resultado de cierta expresión mayoritaria que implica hacer compatibles intereses parcialmente conflictivos, genera una tendencia a que esas medidas se circunscriban a una especie de 'mínimo común denominador' entre diversos intereses, dejando margen para su satisfacción recíproca (por ejemplo, el que diversos grupos religiosos deban, tal vez, unirse para constituir una mayoría puede hacer que en lugar de propiciar medidas que favorezcan a una u otra religión decidan propiciar en conjunto la libertad de cultos). Pero, por otra parte, en la medida en que las preferencias que la gente expresa a través del voto no son solamente preferencias acerca de sus propios planes de vida sino también acerca de modelos de conducta que los demás deberían satisfacer, se corre el riesgo de que la suma de esas preferencias referidas a la conducta ajena determine la consagración de un cierto ideal de excelencia humana (curiosamente, la limitación de las preferencias que pueden ser expresadas políticamente a preferencias acerca de los propios intereses puede conducir a un tipo de representación "funcional" considerado, sin duda por razones valederas, como antiliberal). Por esta razón, el defensor de la democracia que alega fundamentos anti-perfeccionistas debe recurrir, como el que se apoya en la concepción individualista, a combinar el régimen democrático con

derechos individuales cuyo reconocimiento no está sujeto a decisiones mayoritarias.

Como en el caso de la concepción individualista, la relación entre el punto de vista anti-perfeccionista y la doctrina económica liberal es una cuestión ampliamente controvertida. Se puede sostener, como se lo hace frecuentemente, que la libertad de elección de planes de vida se restringe seriamente cuando la producción y distribución de bienes, que podrían ser necesarios para la materialización de diferentes proyectos vitales, depende de las decisiones de órganos centralizados (la decisión de producir, por ejemplo, más televisores en lugar de más libros podría perjudicar severamente a quienes han elegido dedicar su vida a la actividad intelectual); y se puede alegar, además, que el mercado es un instrumento ideal para asignar recursos de acuerdo, no a lo que es necesario para cierto ideal de vida homologado oficialmente sino, a las exigencias de intereses privados libremente expresados. Pero, por otro lado, también se aduce que la libertad para conformar la vida de cada uno al plan de vida preferido es una mera quimera si no va acompañada de un poder fáctico para ejercer tal libertad, lo que requiere una amplia distribución de recursos económicos que no está garantizada por la transferencia de bienes a través del mercado. Se alega, asimismo, que el modelo económico liberal tiende a generar preferencias por ciertas formas de vida sobre otras y a exaltar determinadas virtudes personales, en detrimento de virtudes que no son funcionales en relación a ese modelo.

3. La combinación de las dos concepciones

La coincidencia entre las consecuencias del enfoque individualista y de la concepción anti-perfeccionista en relación a las tres posiciones específicas comúnmente asociadas con el liberalismo podría hacer pensar que ambas concepciones fundamentales están estrechamente conectadas entre sí. Sin embargo, esto no parece ser así. Es concebible un perfeccionista individualista que busque el florecimiento bajo cierto ideal de excelencia humana de cada uno de los miembros de la sociedad. De este modo, esta posición no admitiría que se sacrifique a algunos individuos para que otros puedan alcanzar el ideal de excelencia postulado. Los que se apartan seriamente del modelo de vida adoptado no serían penados en beneficio del resto de la sociedad, sino en su propio beneficio; en estos casos, la coacción estatal estaría dirigida a rehabilitar moralmente a los que se han auto-degradado apartándose de pautas que definen formas de vida decentes. Es más, aun cuando es posible una concepción perfeccionista no individualista (como lo es, por ejemplo, el nazismo con su idea del perfeccionamiento de una raza superior), el perfeccionismo asume generalmente un enfoque de índole individualista, sobre todo en sus variantes conectadas con doctrinas religiosas.

Por otra parte, es también concebible un anti-perfeccionismo no individualista. El ejemplo más claro de esta posición lo constituye el utilitarismo. Esta doctrina, como vimos en el caso de Mill, adopta fir-

memente la idea de la neutralidad del estado respecto de planes de vida e ideales de excelencia humana, y sostiene, como su tesis central, que el bien de cada uno depende de la satisfacción de sus propias preferencias individuales y no de la materialización de cierto modelo privilegiado de vida; pero también conduce a que se admita como legítimo el sacrificio de minorías en aras de que la mayoría pueda alcanzar una felicidad mayor, satisfaciendo sus propios planes de vida.

Mientras que el individualismo se basa en una concepción atomista de la sociedad, el anti-perfeccionismo supone una concepción de la persona humana que exalta su capacidad para elegir libremente sus propios fines. Para el primer enfoque, no hay otros titulares de bienes que los individuos; para el último enfoque, el bien de los individuos está dado por los fines que ellos mismos se proponen. Creo que ambos enfoques son independientes.

Es interesante preguntarse si es plausible concebir como liberal a una posición que adopta una de estas dos concepciones fundamentales con exclusión de la otra. El perfeccionismo, aún en sus variantes individualistas, es generalmente considerado una postura antiliberal. Es más difícil aceptar la misma conclusión respecto de la posición anti-perfeccionista no individualista; casi resulta una blasfemia tachar de antiliberales a los utilitaristas, quienes se han contado, históricamente, entre los más decididos e influyentes defensores de la libertad humana. En definitiva, ésta es una cuestión de palabras, agravada por la aureola emotiva del término 'liberal', pero tal vez no resulte del todo injusto decir que los utilitaristas clásicos no advirtieron con la debida claridad que su doctrina implica consecuencias respecto de la inviolabilidad de la persona que no se compadecen con su sincera defensa de la libertad (el propio Bentham critica, con contundente ironía⁵, la visión organicista de la sociedad, con lo que muestra no ser del todo consciente de que su teoría tiene algunas implicaciones similares a las de aquella). Si esto fuera así, quizá resulte apropiado decir que el liberalismo implica las dos concepciones fundamentales que he mencionado; que implica tanto la tesis de que el hombre es inviolable y no puede ser usado exclusivamente en beneficio de otros, como la tesis de que cada hombre debe tener autonomía para formar y satisfacer sus propias preferencias y planes de vida; que recoge y combina elementos de la tradición utilitarista y de la tradición kantiana, anulando cada uno de los elementos, aspectos insatisfactorios de la otra tradición.

4. Conclusión

Ver al liberalismo a la luz de estas concepciones fundamentales permite sugerir algunas ideas para encarar la polémica en torno a esta doctrina, que quiero sólo mencionar a modo de conclusión:

En primer lugar, que tal vez la expresión 'liberalismo' no es, al fin y al cabo, tan ambigua como al principio supuse, puesto que, si el libe-

⁵ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Cap. I. 4.

ralismo supone la adhesión a estas dos concepciones, las controversias entre liberales que comparten sinceramente tal adhesión en relación al alcance y límites de la democracia y a la validez de diferentes sistemas económicos, no se deben tanto a diferencias ideológicas de fondo sino a diferencias en cuanto a condiciones para hacer efectivas las exigencias de aquellas concepciones básicas.

En segundo término, que ante la frecuente crítica de que el liberalismo es una doctrina esencialmente inegalitaria, los liberales podrían, quizá, replicar que a sus concepciones fundamentales subyace un principio de igualdad; un principio que Rawls y Dworkin⁶ formulan como estipulando que cada hombre tiene derecho a ser objeto de igual preocupación y respeto por parte de las autoridades. Yo interpretaría este principio en relación a las dos concepciones que vimos, diciendo que cada hombre tiene derecho a una igual preocupación por parte del gobierno en cuanto sus intereses no pueden ser desconocidos sobre la sola base de que así se satisfacen los intereses de otros, y que cada hombre tiene derecho a igual respeto, en el sentido de que no puede imponérsele otros fines personales que los que él mismo ha elegido. Como dice Dworkin, este principio más que exigir que todos reciban un tratamiento igual —en el sentido de imponer una distribución igual de algún bien específico— estipula el derecho de todos a ser tratados como iguales.

Por último, la identificación del liberalismo con las concepciones fundamentales que he mencionado hace posible desviar la controversia acerca de su validez de las tesis de carácter más instrumental con las que generalmente es asociado; al fin y al cabo, son aquellas concepciones y no estas últimas tesis las que hacen del liberalismo una doctrina tan atractiva para algunos y tan repulsiva para otros. Tanto la defensa como el ataque al liberalismo pueden resultar fortalecidas si se concentran en sus concepciones básicas del hombre y de la sociedad. El objeto de este breve trabajo fue contribuir mínimamente a esclarecer qué merece ser defendido o atacado en la doctrina liberal y no asumir tal defensa o ataque.

ABSTRACT

The expression 'liberalism' is currently assumed to be ambiguous and to denote, in different contexts, either the defence of certain basic civic liberties, or the endorsement of the democratic form of government, or the support of an economic system based on private property and the free market. The aim of this article is to explore the idea that the concept of liberalism refers to some more fundamental conceptions which are presupposed when the above-mentioned positions are defended. It is suggested that those conceptions are, on the one hand, an outlook which can be labelled 'individualism' and which condemns the sacrifice of some individuals for the sake of society as a whole, and, on the other hand, the thesis which opposes to perfectionism. The possible links between the two basic conceptions and the three theses generally associated with liberalism are briefly discussed. It is claimed that to concentrate our attention on those fundamental conceptions contributes to clarify the controversy about the validity of the liberal doctrine, and helps to understand why some of its sincere supporters may disagree about the extent and limits of democracy and of the market economic system.

⁶ John Rawls, 'A Kantian Conception of Equality', 96 *Cambridge Review* 94 (1975), p. 261; Ronald Dworkin, *op. cit.*, p. 180 y p. 272 y ss.

LAS IDEAS ESTÉTICAS DE JOSE ORTEGA Y GASSET

Alberto Guillermo Ranea

I. - Introducción

La obra de José Ortega y Gasset muestra tal multiplicidad de temas, que quien la lee desprevenidamente cree ver en ella el fruto de una gran diversidad de puntos de vista o la ausencia de criterios unívocos. La conclusión a que suele llegarse por ese camino deslucido siempre el juicio acerca de una tarea intelectual que de ningún modo ha preferido la abundancia en perjuicio del rigor. No es mi propósito mostrar un "sistema" en Ortega, ni tampoco discutir acerca de su existencia. Para ello sería preciso aclarar previamente en qué sentido tomamos tal vocablo, distrayéndonos en la estéril discusión suscitada entre los defensores de la "sistematicidad" y los de la "asistematicidad" de la reflexión orteguiana. Antes bien, quiero mostrar que en el campo de las ideas estéticas el pensamiento de Ortega respetó un orden sistemático que le sirvió de hilo conductor a través de las innumerables páginas en las que su preocupación por el arte halló eco. En efecto, a pesar de haberse declarado varias veces lego en materia de arte —afirmación que más tiene el aspecto de irónico argumento circunstancial que de verdadera confesión—¹ debemos reconocer que, al reunir en torno de un tema central los textos diseminados en particular entre sus primeros escritos, es posible descubrir principios constantes que sirven de esqueleto vivo a la carne de sus ensayos. En esto consiste la "sistematicidad" de Ortega, construida sobre los fundamentos de ideas que, reapareciendo incesantemente, dan coherencia y unidad a lo particular. Sin aceptar esta premisa, queda fuera de todo propósito acertado el intento de hablar sobre las ideas estéticas de Ortega.

Las reflexiones de Ortega acerca del arte, ya sea en lo estrictamente estético como en la historia o la crítica del arte, ocuparon en especial los primeros años de su vida intelectual, para dejar paso, en la madurez de su pensamiento, a temas que, aunque desvinculados de lo estético, en algunos casos fueron sugeridos en sus meditaciones juveniles. Desde su primer artículo, publicado a los diecinueve años en "Vida Nueva", en diciembre de 1902, pasando por los ensayos de crítica literaria, musical y pictórica, hasta el importante trabajo de 1925, *La Deshumanización del Arte*, vemos actuar el mismo núcleo

¹ José Ortega y Gasset, "¿Una exposición Zuloaga?". En: *Obras Completas* (en lo sucesivo abreviado con OC), Madrid 1946, tomo I, pág. 141.

de ideas. Mi intención es mostrar lo latente, de modo tal que, como nos sugiere Ortega, abandonando ese estado de ocultamiento, la verdad nos presenta su rostro develado². De esa manera, los artículos periodísticos, ensayos y prólogos a obras literarias perderán el aspecto de desorganizada inspiración al someterse a bien definidos conceptos.

La exposición abarcará dos partes relacionadas entre sí con la fuerza con que una causa obliga a su efecto. Comenzaremos por examinar aquellos trabajos en los cuales desarrolló sus puntos de vista con relación a problemas estéticos. Tras esa primera indagación de los principios generales, en una segunda parte veremos brevemente cómo permiten explicar las tesis presentes en sus estudios sobre dominios particulares del arte. Para ello se considerará la teoría de Ortega acerca del hecho literario como ejemplo de la aplicación consecuente que el autor realizara de esos conceptos.

II. - Principios generales de la estética de Ortega

Pocas veces se refiere Ortega a una posible caracterización del vocablo "estética". Sin llegar a dar una definición, anota no obstante que la estética, ciencia de lo bello, permanece siempre en un plano inferior al que ocupa la obra de arte. Por momentos desalienta al lector mostrando la imposibilidad de retener en la quietud de los conceptos lo que sólo responde a las leyes del sentimiento. "La estética intenta domesticar el lomo rotundo e inquieto de Pegaso; pretende encajar en la cuadrícula de los conceptos la plétora inagotable de la substancia artística. La estética es la cuadratura del círculo, una operación bastante melancólica."³

El eco de la doctrina de Bergson resuena claramente en este pensamiento de Ortega. Pero no debe creerse por ello que se ha emprendido una faena sin sentido al tratar con la estética. Por el contrario, es éste el punto de partida acertado para nuestro problema. Ortega recuerda, en "Ideas sobre Pío Baroja", que el pensamiento, reino del concepto, nace de una potencia preintelectual que le brinda sus normas y su sentido⁴. ¿Cómo aprisionar en un concepto lo que por esencia es puro fluir? El resultado está a la vista: el arte, hijo de esa región vital que es pura actividad, no se deja aprisionar en las redes del pensamiento. El artista no confiará en la especulación hecha sobre su labor, y menos aún, aceptará las órdenes dictadas por la razón con el aspecto de normas o preceptos de belleza. Ante él, el pensador parecerá condenado a nunca captar con sus instrumentos intelectuales aquello que los desborda y, a menudo, los niega. "En estética siempre se le olvida a uno algo después de cerrar penosamente el baúl, y es menester volverlo a abrir y volverlo a cerrar, y al cabo, comenzar de nuevo.

² *Idea del Teatro*, OC VII, 447.

³ *Adán en el paraíso*, OC I, 473.

⁴ En *El Espectador I*, OC II, 82.

Con una peculiaridad: eso que habíamos olvidado es siempre lo principal."⁵

Nuestro primer encuentro con el pensamiento de Ortega lo ha sorprendido acentuando la importancia de las facultades que no responden a las leyes del pensamiento: el sentimiento y la voluntad. De esta manera, se lanzará por los mismos caminos que comenzaba a recorrer la estética en su tiempo en otras regiones de Europa. Sumado a los frutos de su propia especulación, siempre hubo en Ortega un interés manifiesto por lo que sucedía en su época en el terreno de las ideas, tratando siempre de aprovechar las conquistas más valiosas no sólo para sí sino también, a través de la divulgación periodística, para su país. Sus estudios juveniles en Alemania fueron, en este sentido, decisivos. Allí aprendió la fertilidad del diálogo con pensadores que serían claves para su siglo. En materia de estética, opinaba que los juicios que regían en Europa toda, surgían de Alemania. No fue el azar el que lo transformó en el propagador en los países hispánicos de las ideas que, desde su comienzo hasta su éxito posterior, actúan en el siglo XX en el campo de la estética. En 1908, en Alemania, un estudiante desconocido, llamado Werner Worringer, publicó bajo el nombre de *Abstraktion und Einfühlung*⁶ la tesis que presentara para aspirar al doctorado. Tan sólo tres años después, desde las páginas del diario *El Imparcial* Ortega reseñaba otra obra de Worringer, en cuatro artículos sucesivos que aparecieron bajo el título de "Arte de este mundo y del otro"⁷. La obra a que se refiere es *Formprobleme der Gotik*⁸, en la que Worringer aplica los principios defendidos en su tesis, la cual, en sólo dos años, había conocido tres ediciones alemanas. Cuarenta años después, Worringer comenta las razones de su éxito, y declara humildemente no haber hecho otra cosa que explicitar lo que estaba tácito en muchos, es decir, "haber comprendido la unilateralidad y estrechez clásico-europea de nuestra tradicional concepción del arte"⁹.

¿A qué estrechez se refiere el autor alemán? A la propia de la estética teórica de su tiempo, que pretendía cerrar el baúl con mucho por guardar diseminado por el mundo. Semejante privación también había inquietado con anterioridad a Ortega, tal como lo sugieren los trabajos periodísticos de su juventud. En un artículo aparecido en 1906 en *El Imparcial* con el título "Poesía nueva, poesía vieja"¹⁰ Ortega habla de la importancia que tiene distinguir la capacidad de un poeta de la voluntad que lo guía. "Lo importante es lo que se intenta,

⁵ OC I, 474.

⁶ Werner Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, München, 1908 (traducción española: *Abstracción y naturaleza*, México, 1966.)

⁷ En OC, I, 186-205.

⁸ Werner Worringer, *Formprobleme der Gotik*, München, 1911 (traducción española: *La esencia del arte gótico*, Buenos Aires, 1958).

⁹ Werner Worringer, *El arte y sus interrogantes*. Buenos Aires, 1959, p. 17.

¹⁰ En "Moralejas", OC I, 48-53.

no lo que se logra.”¹¹ La intención del autor, sus pensamientos son, precisamente, los que constituyen su estética. El poeta, hombre al fin, hace lo que puede, pero piensa lo que quiere. Su responsabilidad está puesta en la rectitud de su intención, y el único metro para medir la belleza de su obra es comprobar si ésta satisface o no la intención genuina del artista. Tal principio crítico utilizado por Ortega para enjuiciar la obra de unos jóvenes poetas españoles, nos pone a nosotros en camino seguro para comprender la importancia que atribuyó a la tesis de Worringer. ¿A qué se refería el autor alemán cuando en su prólogo a la tercera edición alemana declara no haber dicho más que lo que se hallaba en el aire? ¿Qué atmósfera respiraba el historiador del arte? Una atmósfera en la cual las dificultades para aunar las categorías estéticas clásicas y los hechos empíricos de la historia del arte provocaban un inevitable desencuentro. Worringer no hizo más que recordarles a sus contemporáneos lo que éstos parecían haber olvidado, algo que ya Goethe había expresado en su momento. Era imperioso ampliar las categorías estéticas para poder introducir en la ciencia un vasto sector de productos artísticos que, por no corresponder a las normas de lo “clásico”, quedaba fuera de toda valoración positiva. Tal exigencia implicaba, en primer lugar, una crítica al concepto de “clasicismo”. En 1907, nuevamente en las páginas de *El Imparcial*, apareció un importante artículo de Ortega titulado “Teoría del clasicismo”. Allí advierte que no es acertado identificar, como lo hacía el romanticismo, la noción del clasicismo con la de “modelo”¹². Tal confusión sugiere una idea cronológica de lo clásico según la cual éste no es sino el pasado en tanto que pasado, aquello que ha dejado de actuar y a lo que es necesario volver. De esta manera, toda poética, fruto de la decadencia del impulso puramente artístico, sitúa lo clásico como norma, como categoría que habita una región trascendente al hombre y, por lo tanto, inasequible y difícilmente realizable. “El arte —dice Ortega con un rasgo de humor frecuente en su obra— mujer al fin, es deliciosa en su ingenuidad, pero es temible en sus reflexiones.”¹³ Ninguna poética es capaz de explicarnos por qué elige como modelo un período del arte en perjuicio de los restantes. Desde el arte no se pueden dar razones que satisfagan tal inquietud; si queremos una estética en la que reine la ley debemos probar nuestras preferencias.

Pero, ¿cómo obtener una noción del clasicismo que supere toda infundada elección? ¿Cómo hacer para no dejar fuera de la región de lo bello tan amplios territorios? Por lo pronto, debemos reconocer que en el concepto discutido de clasicismo palpita una valoración acerca de la diferente capacidad que una época ha tenido para aproximarse a un modelo. Según el gusto clásico-europeo, tal modelo no era otra cosa que “lo natural”, y por ello constituía lo decisivo el grado de “naturalidad” que una época demostrara en sus producciones. A este

¹¹ OC, p. 48.

¹² “Teoría del clasicismo”, OC I, 73.

¹³ OC, p. 69.

clasicismo Ortega llamaba agriamente el clasicismo “de los holgazanes”, de los que por comodidad valoraban las técnicas del arte de un período según normas que de manera alguna analizaban. Sin embargo, volviendo a Worringer, oiremos que la voz de Goethe habla por su boca exigiendo que se atienda no a lo que un pueblo ha podido hacer, sino a lo que ha querido representar, a su voluntad artística absoluta. Abandonemos, exclama Goethe con la voz de Worringer, esa ingenuidad de creer que una época ha tenido otro estilo que la nuestra sólo porque sus representantes no supieron hacer las obras como en el presente. El arte de una época encarna el “sentimiento vital” característico del momento, y la obra de arte individual no es más que la decantación del carácter que tal sentimiento imprime a la voluntad artística. La conclusión no se hizo esperar: el gótico, que para los cánones clásicos era un despropósito, se incorpora al juicio estético en la medida en que representa una voluntad artística distinta de la que alentó al arte clásico: es decir, aspira a otras formas que reciben su savia de un fondo nutricio diferente.

Tal es el esquema que inspira la obra reseñada por Ortega y tal el punto de partida que en el comienzo vislumbramos al subrayar la importancia dada a la voluntad y a los sentimientos en el terreno filosófico. Ortega aplicará con todo éxito las categorías sugeridas por Worringer, pero no se limitó a repetirlas. En este, como en otros casos, el pensamiento de Ortega desarrolla paralelamente lo que está implícito en el pensamiento de su tiempo o, en las más de las veces, con nítida anticipación a pensadores de otras regiones de Europa¹⁴. En el presente caso, Ortega advierte claramente el eco goethiano que retumbaba en las palabras de Worringer, y en una breve introducción a la reseña propiamente dicha insinúa el recuerdo de las reflexiones que ante la catedral de Estrasburgo llevaron al joven Goethe a exclamar: “¡Está bien!”¹⁵ En este momento se trata del joven Ortega ante la catedral de Sigüenza. “La catedral de Sigüenza es contemporánea, aproximadamente, del venerable Cantar del Mío Cid: mientras la hermana de piedra se alzaba sillar a sillar, el poema hermano organizaba sus broncos miembros, verso a verso, compuestos en recios ritmos de paso de andar. Ambos son hijos de una misma espiritualidad atendida a lo que se ve y se palpa.” La vieja catedral, de planta románica, pesada, le pareció a Ortega “una nave que sobre aquel mar castizo venía a traerme la tradición religiosa de mi raza condensada en el viril de su tabernáculo”. Ortega ha descubierto lo característico de las tierras mediterráneas, lo que él llama el “pathos del sur”, sentimiento materialista, sensualista, voluntad afirmadora de las cosas sin trascendencia alguna, ni siquiera la que provoca la imaginación¹⁶. El impulso

¹⁴ Cp. “Goethe desde adentro” OC, IV, 403.

¹⁵ Johann Wolfgang Goethe, “De la arquitectura alemana”. En: *La rebelión de los jóvenes escritores alemanes en el siglo XVIII*. Selección, prólogo y notas de Ilse T. M. de Brugger. Buenos Aires, 1976, p. 143.

¹⁶ “Arte de este mundo y del otro”, OC I, 188.

que diera la reflexión de Goethe al pensamiento europeo sigue actuando a distancia en prueba irrefutable de su juvenil vitalidad.

Luego de haber analizado las diferencias existentes entre los conceptos de "capacidad" y "voluntad" artística, Worringer afirma que bajo las distintas voluntades artísticas hay dos motores estéticos diversos. Por una parte, está la tendencia que nos hace proyectar hacia afuera nuestra vitalidad cuando percibimos un objeto. Se trata de la *Einfühlung*, palabra que no halla fácil equivalencia en español, pero que Ortega traduce, con acierto, como *simpatía*. Al captar un objeto, le atribuimos sentimientos que en realidad se producen en nuestro interior. Así, frente a un trozo de piedra vertical (una columna, por ejemplo), concedemos a lo inerte la capacidad de sustraerse a la atracción de la tierra, cuando en verdad tal sensación de liberación se produce en nosotros como reacción orgánica, y vemos la columna "ascender" livianamente. Proyectamos en el objeto nuestros sentimientos y gozamos de nuestra propia vitalidad cuando creemos gozar de la vitalidad del objeto. Worringer, siguiendo a otro esteta alemán, Theodor Lipps, declara que, para esta voluntad de arte movida por la simpatía, el goce estético no es sino "un auto-goce objetivado". ¿Qué tarea le cabe al arte? Producir formas que susciten en el contemplador tal proyección: es decir, ser un arte naturalista que busque en lo orgánico esa íntima vitalidad sugestiva. El valor del objeto de arte no está en sí mismo sino en la vida que contiene para nosotros. "La belleza —dice Worringer— es nuestro sentimiento vital proyectado."¹⁷ De ninguna manera se postula aquí la mera imitación de las formas orgánicas; el impulso de imitación queda fuera de toda estética. El Renacimiento, para citar un ejemplo, no se interesó en reproducir los objetos del mundo exterior por su pura corporeidad, sino que buscó en ellos las formas de lo orgánico vital que produjeran en el espectador la proyección sentimental. La consecuencia que extrae Worringer, y que también nos servirá para comprender los trabajos de crítica de Ortega, es clara: cuando nos olvidamos que las formas renacentistas son producto de una vivencia anterior, se vuelven norma absoluta. El romanticismo, al elevar a modelo absoluto lo que sólo vale como tal para una voluntad específica, olvidó, a juicio de Ortega, este principio que ahora recuerda la estética alemana.

Pero con la categoría de "simpatía" no podemos explicar ciertas manifestaciones artísticas, tales como el arte oriental o los dibujos geométricos primitivos. Hallamos en tales obras una voluntad artística diferente. No es posible reconocer, en un dibujo puramente geométrico, una voluntad afirmadora de lo orgánico. Hay un afán de abstracción, por medio del cual se expresa un sentimiento vital que no se siente seguro de su contorno, sino que tiene la necesidad de crear un orden diferente del de la naturaleza. La abstracción es el resultado del terror cósmico del primitivo, que no descubre en lo natural ninguna ley que le explique lo que parece fatal casualidad. Ortega, con mucha suspi-

¹⁷ Werner Worringer, *Abstracción y naturaleza*, ed. cit. p. 28.

cacia, observa que en el caso de las pinturas rupestres halladas en las cuevas de Altamira, queda desvirtuada la tesis de Worringer según la cual el afán de abstracción es propio de los primeros tiempos de la humanidad. La réplica de Ortega es lícita, pero no invalida la posición de Worringer, quien de ninguna manera extiende sus categorías estéticas a períodos como el mencionado por Ortega, en los cuales aún no estamos en presencia de "lo histórico". De todas maneras, ambos manejan dos nociones diferentes de lo que significa la "humanidad", no porque difieran en algún rasgo esencial que la defina, sino debido a una cuestión cronológica que lleva a Worringer a colocar el alba de la humanidad en los comienzos de la escritura. A pesar de tal dificultad, no deja Ortega de reconocer la fecundidad de tales nociones en lo que tienen de fundamento. Es decir, en el hecho de atender no a la capacidad, al *poder* hacer, sino a la voluntad artística, al *querer* que late en toda obra auténtica.

Intentaré ahora desentrañar los principios que rigen en la estética de Ortega. Para tal fin examinaré dos de sus obras: "Musicalia", ensayo publicado en 1921 en el tomo tercero de *El Espectador*, y *La Deshumanización del Arte*. Para penetrar limpiamente en nuestra cuestión, prefiero dejar a un lado el juicio poco adecuado respecto de la música de Wagner, Schumann y Mendelssohn, y también el poco acertado análisis de la obra de Debussy y Stravinsky. De ninguna manera esto altera la fertilidad de los principios estéticos que, en líneas generales, se repiten en ambas obras. Ortega parte de un hecho innegable: el público no "entiende" la música nueva, y la falta de comprensión no se debe a las dificultades técnicas que puedan aparecer en las nuevas partituras; por el contrario, según su juicio, éstas son más "sencillas" que, por ejemplo, las de Wagner. ¿Dónde está la causa de tal incomprensión? Ortega responde: en el hecho de que la música nueva es el producto "de una actitud espiritual radicalmente opuesta a la del vulgo". El cambio de las técnicas encubre, en realidad, un núcleo más profundo que lo sustenta y lo justifica: "ha variado el sentimiento expresado"¹⁸. ¿Cuál era la situación anterior? ¿De qué manera estaba educado estéticamente el público para experimentar tal desasosiego? La explicación nos remite al punto de vista del espectador. El público consideraba al romanticismo como el movimiento que mejor interpretaba su sensibilidad. A juicio de Ortega, gracias al romanticismo (término que es manejado por él con una generalidad, más que vasta, cercana a la ambigüedad), se rescataron las zonas más profundas del alma: precisamente aquellas que, en beneficio de la razón, había desdénado el racionalismo. El color y la temperatura, ausentes de la literatura anterior a 1800¹⁹, obligan a lo que él llama la "concentración hacia adentro". El lector, como el que escucha música en ese período, cuyo representante más característico es Wagner, se olvida del mundo exterior, incluyendo a la obra de arte, y gusta en su interior de sus

¹⁸ "Musicalia". En *El Espectador* III, OC II, 231.

¹⁹ OC II, 234.

propias emociones suscitadas a "empujones" por el estímulo externo. El goce estético en el romanticismo equivale a interesarse, en verdad, por la obra de arte como si ella formara parte de nuestra vida. No hay ninguna diferencia entre el placer estético y la humana preocupación de todos los días. Gozar es meramente convivir sentimentalmente. El arte nuevo, en cambio, exige del contemplador que sea simplemente eso: un contemplador. Para ello coloca una gran distancia entre el objeto estético y la realidad cotidiana. El espectador no encuentra en la obra ninguna huella que lo oriente hacia lo puramente humano. El repertorio de actos con los cuales vivimos las cosas no alcanza para que nos ocupemos con objetos apartados de lo "natural", es decir, de lo "humano", y así una nueva capa de actos inéditos se añade a la primitiva. Por estar alejada de lo humano, la nueva música nos obliga a salir de nosotros a través de una concentración "hacia afuera" que nos hace abandonar toda preocupación por lo que sucede en nuestro interior. "La belleza exige que se guarden las distancias."²⁰ El arte nuevo pretende purificar el acto estético del contemplador de todo factor extranjero a lo puramente artístico, es decir, de todo factor humano. Y por esta razón presenta ese rostro agrio de deshumanizada vocación. Más que voluntad afirmadora de sí mismo, el arte nuevo es el fruto de un deseo de victoria sobre lo meramente humano. Más que un fin en sí mismo, el arte puro es un medio de reacción contra los hábitos del siglo XIX. Y por ello es deshumanización, desalojo a perpetuidad de lo que entorpece las buenas relaciones estéticas. La deshumanización es, en realidad, "desromantización".

Si ahora desatendemos al contemplador, hallaremos gran parte de la responsabilidad por tal diferente actitud en el objeto que se presenta como artístico. En primer lugar, en el caso del romanticismo, Ortega afirma que el objeto estético no es esencialmente diferente del que se brinda al hombre en la existencia cotidiana. Antes bien, nos apasiona y arrebatamos porque nos permite intervenir sentimentalmente en él. Pero, ¿qué ocurre si se nos muestra un objeto que no guarda relación alguna con lo orgánico, con lo vital? Humanamente, nada podemos hacer con él: nos atrae fuera de nosotros como un imán, y nos somete a sus propias y extrañas leyes. "El objeto artístico es artístico sólo en la medida en que no es real", dice en *La Deshumanización del Arte*²¹. Para gozar de este objeto tenemos que abandonar la sensibilidad humana que se nos exigía en las obras románticas en tanto eran "extracto de vida". El arte nuevo no consiste ya en rodear con una envoltura bella un tema vulgar, sino que, alejándose de esta concepción que busca la expresión artística de lo que no es estético, se orienta guiado por un imperativo de belleza integral: el arte debe crear una nueva objetividad que nos deje sin posibilidad de identificar en ella nuestro contorno vital.

Pero, ¿es posible realizar este proyecto del arte nuevo? "No discu-

²⁰ OC II, 238.

²¹ En OC III, 358.

tamos ahora si es posible un arte puro. Tal vez no lo sea: pero las razones que nos conducen a esta negación son un poco largas", nos advierte Ortega, y es lícito preguntarse qué razones fueron esas que lo llevaron a tal negativa. En principio, Ortega admite el fracaso de llevar hasta el extremo la tendencia a prescindir totalmente de las formas humanas y "construir figuras del todo originales". A su juicio, una experiencia como la del cubismo está condenada al fracaso. "La realidad acecha constantemente al artista para impedir su evasión"; el artista no puede romper definitivamente con la realidad, "Penélope cotidiana de la cual este Ulises al revés debe liberarse en favor del bruñido de Circe". Si bien el arte nuevo aumenta la distancia entre el objeto y el contemplador hasta lograr un mínimo de intervención sentimental en el goce, no puede dejar de partir de la realidad vivida. "Un cuadro, una poesía donde no quedase resto alguno de las formas vividas, serían ininteligibles, es decir, no sería nada, como nada sería un discurso donde a cada palabra se le hubiese extirpado su significación habitual."²² La obra de arte debe mantener, lejanamente, su referencia a la realidad vivida. "Toda forma —escribe en "La Meditación del Marco"— por estilizada que sea, conserva una alusión a los objetos reales de que ha sido alquitaraada."²³ ¿Significa esto que deban regir en ella siempre las leyes de lo orgánico? La respuesta afirmativa nos colocaría en contradicción con lo hasta aquí presentado. Si bien el artista parte de la realidad vivida, debe sin embargo romperla para reconstruirla en una nueva estructura. "El territorio de la belleza comienza en los confines del mundo real."²⁴ Necesitamos un límite, una línea que deslinde claramente ambos territorios: el de la realidad y ese otro en el cual vamos a descansar, porque, como decía Baudelaire, el hombre necesita evadirse de cuando en cuando del mundo de la realidad. Y Ortega agrega que tal mundo hacia el cual nos gustaría ir no puede conservar el aspecto de realidad. Nos debe parecer irreal y permitírnos a su vez ser irreales. Es el reino de la metáfora, donde el amante exclama que la mejilla de su amada es como una rosa, donde impera el toque irreal del "como si". El amante ha anulado dos realidades —la de la mejilla y la de la rosa— y al identificarlas nos pone en presencia de un nuevo objeto, "la mejilla como una rosa", fruto de la violencia ejercida sobre las relaciones naturales entre las cosas. Pero si la mejilla se transformara realmente en rosa, el amante, que nos ha sugerido ese nuevo elemento, caería violentamente a tierra presa de angustioso arrepentimiento: él no quería que la identificación fuera real²⁵. El cuadro y el teatro, metáforas visibles, nos arrebatan a un mundo que, a pesar de constituirse con elementos reales, flota como una isla de pura ficción en medio del océano de la realidad. "La boca del escenario, al aspirar la realidad del público, la succiona hacia su

²² OC III, 363.

²³ *El Espectador III*. En OC II, 305.

²⁴ "Estética a manera de prólogo". En OC VI, 262.

²⁵ *Idea del Teatro*. En OC VII, 460.

irrealidad"²⁶, y de tal manera, el telón y el marco favorecen el puro goce estético en la ínsula del arte.

III. - La estética literaria de Ortega y Gasset

Una vez adentrados en las ideas estéticas de Ortega y Gasset, mostraré cómo estos conceptos fundamentales aparecen en los análisis efectuados por el autor acerca del hecho literario, brindándoles la deseada sistematicidad, de la que en apariencia carecen, y que justifica el intento de hablar de una estética literaria en su obra.

En un comentario periodístico aparecido en el año 1912, Ortega plantea la necesidad de distinguir, en la obra literaria, el problema tratado, del estilo o del "mecanismo técnico" que lo presenta. En tal distinción pone el acento en el problema que nutre la obra. No desconoce la importancia de lo estilístico, sin embargo. "Exento de estilo, un libro es un borrador; exento de problema, papel impreso. El problema es la viscera cordial del libro."²⁷ Y en otro pasaje nos advierte que, con relación a la pintura, "es más importante determinar qué debe pintarse, pues el cómo debe pintarse es cuestión secundaria, adjetiva, empírica que acudirán a contestar con respuestas divergentes cien escuelas y mil pintores".²⁸ No debemos confundir los elementos técnicos y el "Tema Ideal". Los elementos técnicos pertenecen al reino de la capacidad, donde brilla el acierto más o menos afortunado. Enjuiciar una obra de arte por las técnicas desplegadas, significa olvidar que la obra es hija de una intención que la hizo nacer, que en su núcleo palpita un problema humano que dicta sus propias leyes a las técnicas a seguir. La intención del artista y su realización nos deben guiar en la apreciación de la belleza de la obra. La consecuencia más importante de este supuesto es que tenemos que juzgar a una obra con la vara que ella misma propone. Ya no se trata de valorar la posible coincidencia del caso concreto y un ideal de belleza que, "como la idea en Platón, viene a ser una unidad de medida, preexistente aparte de las realidades, con la cual medimos éstas"²⁹.

Este párrafo, fruto auténtico de su cortés vocación de claridad, continúa mostrando al lector que en el caso del rostro humano, y más específicamente, del que en esa oportunidad le preocupaba, del femenino, no encontramos bella a una mujer porque le apliquemos un ideal de belleza previo, sino que cada rostro sugiere el metro apropiado para que lo enjuiciemos. "El rostro individual es proyecto de sí mismo y realización más o menos completa"³⁰. Como podemos ver, la exclamación de Goethe, afirmando la belleza característica de la catedral

²⁶ OC VII, 463.

²⁷ "Nuevo libro de Azorin". En OC I, 241.

²⁸ "Adán en el paraíso". En OC I, 487.

²⁹ "Estética en el tranvía". En *El Espectador* I, OC II, 33.

³⁰ OC II, 33.

de Estrasburgo como hijo de una voluntad artística específica, sigue resonando en estos principios de Ortega.

En el caso de la obra literaria, estos principios consideran perfecta a la palabra que se nutre de un núcleo íntimo. Todo convencionalismo estético es falso; el estilismo, un narcisismo literario. Y el estilo del lenguaje, lo más externo y menos característico del estilo literario. Este, por el contrario, debe ser el instrumento de expresión del poeta "para el tema estético que dentro lleva"³¹. "La retórica es ese pecado de no ser fiel a sí mismo, la hipocresía en arte"³². Cuando el lenguaje no expresa una emoción o pensamiento "vivazmente actual en el alma del autor" se convierte en un empleo caprichoso de giros idiomáticos a imitación de ciertos modelos.

Pero si de esa manera queda fuera de toda consideración estética la exigencia de acatar un conjunto de normas o reglas para la creación, ¿podremos seguir hablando de géneros literarios o debemos aceptar que no existen? Ortega recoge la tesis de Benedetto Croce acerca del género. Según el pensador italiano, entre el universal (el arte) u el individuo (la obra de arte) no existe ningún intermediario, y la distinción entre géneros carece de fundamento lógico, lo que se advierte por las dificultades que se presentan a quien intente justificar tal división. Ortega está de acuerdo con el hecho de que el género no puede regir como norma dentro de cuyos límites deba encajarse toda obra de arte. Pero, a pesar de la objeción planteada, el género sigue siendo necesario. La obra de arte (y en esto coincide también con Croce) es un fenómeno individual, que no puede ser reducida a ninguna otra, y es la única realidad a la que podemos llamar "arte". Pero aún admitiendo que sólo existen en la realidad los individuos, cuando se hace necesario explicarlos, hay que hacerlo a partir de los elementos que tienen en común. Tomando el ejemplo de las ciencias biológicas, el género no recibe ninguna realidad fuera de la de los individuos que lo representan, pero desempeña un innegable papel en la estética teórica. No podemos aceptar, en cambio, que el género literario sea meramente un conjunto de reglas a las que deba ajustarse el poeta. Si hemos admitido la indisoluble unidad entre fondo y forma, no podemos imponer normas abstractas a ese fondo que fluye libre e incesantemente. Por el contrario, la forma no hace más que desenvolver articuladamente lo que el fondo tiene de oculto, de intención literaria. Solamente así es aceptable como categoría estética.

El género literario consiste, por consiguiente, en cierto tema radical que actúa como fondo, como núcleo íntimo latente y que exige la claridad que sólo cierta forma puede brindarle. Como ejemplo de este principio, Ortega muestra que la epopeya no es el nombre de una forma poética constituida por ciertas normas a respetar. Designa un fondo poético sustantivo, al mismo tiempo que la lírica no es tampoco el lenguaje convencional al cual sea posible traducir lo que ya se ha

³¹ "Ideas sobre Pío Baroja". En *El Espectador* I, OC II, 68.

³² OC II, 98.

dicho en idioma novelesco o dramático. El corolario es evidente: el arte es la técnica, el mejor mecanismo de actualización frente al cual el acto creador es, a no dudarlo, la función primaria y suprema. En él hallaremos lo que en una época experimentó ante el tema que constituye el centro de gravedad de todo auténtico arte: la interpretación de los graves problemas del hombre.

De esta manera, vemos en su crítica literaria la fiel aplicación de la distinción entre capacidad, es decir, técnica artística, y voluntad de arte. En las *Meditaciones del Quijote*, aparecidas en 1914, Ortega afirma: "la ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas como lo hacen el hambre o el frío: sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas"³³. En adelante no fijaremos ya más la atención en la mera forma sino que, abandonando el estudio de las técnicas, nos sumergiremos en aquello que les da sentido y sustento. Ante la obra de un poeta que se sirve de la sonoridad de las palabras, Ortega declarará que, si bien la musicalidad del lenguaje es importante como fuerza de placer estético, "nunca (lo es) en el centro de gravedad de la poesía". No debemos confundir lo que es instrumento y lo que constituye la verdadera materia artística, "única en todas las artes: la vida". El artista debe ser un manantial abierto del cual surjan corrientes incesantes de "energía estética renovadora, impulsadora, consoladora"³⁴ que sea sincero con su yo profundo en perjuicio del yo convencional que suele envolverlo³⁵. En la obra de tal artista el lector, más allá de advertir la correcta forma gramatical, verá la posibilidad de crecer con la lectura³⁶. Para ello el poeta debe extraer la obra del corazón de las cosas y trasladarnos a una nueva realidad que nos libere del comercio cotidiano con ellas. El artista no debe reducir su labor a la "copia", porque así permanece en la superficie de lo meramente sensible, y lo sensible remite siempre a un núcleo latente del cual no es sino un estado. "La realidad no es sólo el arroyo que vemos correr sino también el manantial subterráneo que no vemos y produce aquél"³⁷. El artista, en el acto creador, se coloca en plena intimidad con ese fluir secreto que constituye la realidad. "Hay que apartarse un momento de las apariencias —sugiere Ortega— y buscar más dentro la fuente única de donde nacen"³⁸. En este único y profundo sentido el arte logra coincidir con la realidad.

¿Cuál era la situación de la literatura en su tiempo? Ortega afirma que el único género vigente era la novela³⁹. Atentos a las características

³³ OC I, 336.

³⁴ "Poesía nueva, poesía vieja". OC I, 50.

³⁵ "Ideas sobre Pío Baroja". En OC II, 82.

³⁶ "Leo para aumentar mi corazón y no para tener el gusto de contemplar cómo las reglas de la gramática se cumplen una vez más en las páginas del libro". OC II, 75.

³⁷ "Azorín o primores de lo vulgar". En *El Espectador* II, OC II, 171.

³⁸ OC II, 171.

³⁹ "El obispo leproso, novela por G. Miró". OC III, 545.

que hemos enunciado del género literario, podemos entender fácilmente por qué una época prefiere un género a otro para expresarse: lo que varía con cada época es el fondo subyacente. La novela muestra una evolución que él considera saludable. Muy lejanos parecen los tiempos en que los lectores gozaban leyendo las tramas de Daudet o Maupassant. A principios de siglo la preocupación por la trama había desaparecido de escritores y lectores. Estos se vuelcan a los personajes; quieren "vivir" con ellos. Para lograr tal fin, el novelista debe emplear una técnica bautizada por Ortega como "impresionista": debe limitarse a colocar los elementos necesarios para que el lector construya los personajes sintiéndolos, viéndolos en su interior. La técnica de la descripción es la más apropiada para cumplir con ese propósito. Mediante ella no advertimos ninguna definición del autor, ninguna intervención de éste que nos aleje de nuestra intimidad con los actores. No queremos que se aluda a ellos ni que nos los definan: los queremos ahí, delante de nuestros ojos, en plena actualidad, para que podamos sumarnos a sus padecimientos y gozar, mientras dura la lectura, de un suave abandono de las preocupaciones cotidianas. La técnica de la novela será mostrar los hechos como actuales; el novelista ha de intentar anestesiarnos para la realidad. Para ello, "hace falta que el autor sepa primero atraernos al ámbito cerrado de su novela y cortarnos toda retirada"⁴⁰, dejando al lector recluso en la hipnosis de una existencia virtual. La novela debe ser vista desde su puro interior, y toda vez que mientras gocemos de su lectura se filtre un rayo de la realidad circundante, desaparecerá el efecto que sustenta su atractivo como género literario.

Lo esencial a la novela moderna es, pues, el "estar con" los personajes; para ello debemos verla desde su interior, como hacemos con la realidad, olvidados de nuestra realidad gracias a los mecanismos apropiados que esgrime el autor. La novela de esa manera ha sido el género literario, la "forma que mejor expresó el sentimiento vital del siglo XIX, o mejor, la única forma posible". A comienzos del siglo XX, sin embargo, Ortega contempla su decadencia, de la cual no puede culparse solamente a la falta de genios individuales que hagan progresar el género. En realidad, es éste el que parece agostarse, y ante tal situación, el talento nada puede hacer. Al cambiar el núcleo vital, el fondo, las formas pasan a ser vacías normas de creación que lentamente el público abandona. "Imagínese a un leñador genial en el desierto de Sahara. El leñador sin bosque donde tajar es una abstracción. Lo propio acontece en el arte"⁴¹.

La actitud del contemplador (en este caso el lector de novelas) es de plena indiferencia ante las obras que algunos años antes fueron consideradas como "clásicas". Este hecho nos conduce a la última cuestión a tratar: la cuestión acerca de la manera en que las diversas edades gozan del arte que no responde a su misma voluntad artística. ¿De qué gozamos ante una epopeya o ante una novela escrita en otra

⁴⁰ *Ideas sobre la novela*. OC III, 410.

⁴¹ OC III, 388.

época? ¿Podemos gozar de la forma de la obra sin penetrar en el fondo que la nutre? No. Es necesario admitir la posibilidad de revivir la atmósfera vital que respiró la obra. Ante el arte del pasado, declara Ortega, no es el gusto lo que nos moviliza. "El arte del pasado es arte, en el pleno sentido del vocablo, en la medida en que aún se presenta, que aún fecunda e innova".⁴² Como mero pasado no suscita placer estético, sino una inquietud de arqueólogo. El placer será sugerido en el caso en que podamos transformar ese pasado en presente, reviviendo la energía vital que yace decantada en la obra de arte. El pasado deja de ser mero pasado si descubrimos el tono en que oscila el suelo de creencias, preferencias y convicciones estéticas que lo rigen.

"La ardua labor del historiador, del filólogo, consiste en reconstruir el sistema latente de supuestos y convicciones de que emanaron las obras de otros tiempos"⁴³. Para gozar de la antigua belleza, debemos trasladarnos a una personalidad extraña y gustar de esa manera "la obra envuelta en su atmósfera vital". Tal desarrollo de la sensibilidad histórica nos ayuda a crecer estéticamente: "a la voluptuosidad puramente estética, que sólo puede funcionar en términos de actualidad, se agrega hoy la formidable voluptuosidad histórica"⁴⁴. Todos los supuestos espirituales de una época convergen en la situación artística, y por tal razón Ortega declara que gozamos de la obra antigua intercalando entre ella y nosotros la vida de la época en que se produjo. Al captar la sensibilidad de la época, logramos latir al unísono con los hombres que la habitaron. Superada la relación con nuestros contemporáneos (el sincronismo), podemos revivir la atmósfera vital que sedimentó la obra que en cada caso gustamos. A través de los siglos, las épocas pueden así coincidir a pesar de las diferencias circunstanciales. Mediante una libre interpretación de un fragmento de Heráclito, Ortega nos devuelve la posibilidad de que el pasado siga enviando hacia los sucesivos presentes nuevas semillas que le permitan renacer. Se trata del texto número 62 de la clasificación de Diels, que dice: "inmortales mortales, mortales inmortales; unos viviendo la muerte de los otros y muriendo en su vida", el cual aparece glosado por Ortega: "vivimos la muerte de otros y morimos la vida ajena". El sinfronismo es la garantía que tenemos de estar ante un clásico, porque clásica es la obra que aún puede, a pesar de sus años, seguir dando hijos robustos en una prueba irrefutable de vital actualidad. No nos puede pasar inadvertida la semejanza de este camino orteguiano y el método que recibiera su consagración definitiva en la obra de Wilhelm Dilthey, es decir, el método de la comprensión. También éste consiste en buscar debajo de las obras del espíritu una vivencia originaria que se ha objetivado en esos productos. No nos sorprende Ortega cuando, en un artículo aparecido en 1933 en *Revista de Occidente*, declara con pesar haber desconocido hasta ese momento la obra de Dilthey, y com-

⁴² *El arte en presente y en pretérito*. OC III, 422.

⁴³ OC III, 425.

⁴⁴ OC III, 427.

prueba que ambos pensamientos han ido corriendo por senderos paralelos, sin tocarse nunca. No es extraño este hecho. El núcleo romántico de tal noción metodológica es evidente y nos prueba una vez más que a pesar de sus fustigaciones al romanticismo, a ese movimiento identificado con el arte del siglo XIX, Ortega no es sino un hijo fiel de la primera y genuina intención de la generación romántica alemana.

IV. - Conclusión

Hemos comprobado que el pensamiento de Ortega sobre el arte y la estética encubre bajo su sencillez una pertinaz vocación sistemática. Ocurre con él lo mismo que con todo pensador que haga de la claridad una virtud y una cortesía hacia sus lectores: se lo juzga con liviandad, confundiendo la claridad con la falta de dimensiones profundas.

Quedan una inquietud y una reflexión por hacer. La inquietud consiste en preguntar hasta qué punto el desarrollo del "arte nuevo", que para Ortega significaba una purificación del pecado romántico, ha confirmado sus pretensiones. Debemos tener en cuenta que las experiencias artísticas posteriores a que hemos asistido devuelven al arte de Debussy y de Dostoiévsky a la tradición con la cual en su momento parecían haber roto definitivamente. Es decir, debemos preguntarnos hasta qué punto Ortega, más que un espectador de los funerales del pecaminoso arte del siglo XIX, no es sino un prisionero ingenuo de las redes tendidas por las líneas escritas desde la época de Goethe. Nuestra respuesta es este trabajo, que ha pretendido rescatar los fundamentos de la estética de Ortega y ubicarlos en el mundo conceptual que les dio vida. La reflexión prometida es más sucinta y se refiere a la inquietud esbozada: Ortega no pudo (ni hubiera querido) escapar a la presión de su circunstancia que en materia de arte dictaba las nociones con las que debió trabajar.

ABSTRACT

This paper tries to show that Ortega's Aesthetics presents a strong unity throughout his works. The matter of this unity is the criticism of the Romanticism, in which he includes the art of the past century. Ortega suggests that the art of the nineteenth century arises from a "sentiment" that in the present can not be recognized. But the foundation of his objections (for instance, the categories of *Einfühlung* and abstraction) belong to the very Romanticism. The influence of Werner Worringer on his ideas allows us to consider Ortega a genuine romantic thinker rather than a witness of the end of this artistic movement.

DESARROLLO ECONOMICO

ISSN 0046-001X

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 18

Abril - Junio 1978

Nº 69

JOSE RAMOS: Inflación persistente, inflación reprimida e hiperinflación. Lecciones de inflación y estabilización en Chile.

JORGE BALAN: Una cuestión regional en la Argentina: Burguesías provinciales y el mercado nacional en el desarrollo agroexportador.

HECTOR L. DIEGUEZ: El trabajo en el desarrollo económico del Japón.

Notas y Comentarios

TORCUATO S. DI TELLA: Mafia y estructura social en el sur de Italia.

JUAN CARLOS DE PABLO: Inversión, liberalismo y populismo.

ROBERTO LAVAGNA: Distribución del ingreso e inversión.

Crítica de Libros - 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: \$ 22.000; Países limítrofes: u\$s 24; Resto de América: u\$s 28; Europa, Asia, África y Oceanía: u\$s 32. Ejemplar simple: u\$s 7. (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. IV, Nº 2 (julio 1978).

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

RISIERI FRONDI, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica (Breviario Nº 260), 1977, 585 págs.

En estrecha conexión con obras anteriores, en las que abordara cuestiones tales como la naturaleza del yo o del valor, y coherentemente con las ideas empiristas desarrolladas en las mismas, presenta el conocido filósofo argentino su nuevo libro, según se advierte ya en el título, como una "introducción a los problemas fundamentales del hombre". Lo entiende, a la vez, como una "introducción al filosofar", aunque, según aclara, "no a la filosofía, si se entiende por ella un saber sistemático y cristalizado" ((p. 9). Le interesa, fundamentalmente, introducir al lector en la *problemática* filosófica y mostrar la constante presencia de ella en la vida humana.

El libro, sin embargo, sobrepasa el carácter de una mera introducción. Si bien, por un lado, los problemas "fundamentales" están aquí claramente planteados y vivazmente ilustrados con múltiples ejemplos concretos, lo cierto es que, por otro lado, el autor se enfrenta de lleno con esos problemas, expone y critica los anteriores intentos de solución y trata de hallar soluciones nuevas. La obra conjuga, así, el carácter didáctico o de divulgación con el de la investigación pura y el de la reflexión rigurosa. En cada paso predomina la actitud crítica y la conciencia de la provisionalidad y rectificación de las soluciones propuestas. Quien conciba a la filosofía como una actividad fundamentalmente problematizadora podrá, por tal razón, discrepar con esas soluciones; pero sin duda tendrá una disposición favorable hacia el "espíritu" aquí latente. Se trata, en efecto, de un pensamiento ampliamente abierto a la discusión: "dogmatismo y filosofía son términos que se excluyen" (p. 10). Pone de relieve la necesidad de partir, en cada caso, de los problemas mismos y no de las doctrinas, y se atiene a ello estrictamente.

El propio autor sintetiza en el Prólogo la estructura de la obra y el modo de exposición utilizado: "La obra está dividida en cuatro partes; en tres de ellas presenta el problema correspondiente, su autenticidad, significado y modo correcto de plantearlo. En el capítulo siguiente se hace un examen crítico de las respuestas principales y se expone en el último capítulo la interpretación del autor. Se usa un lenguaje técnico sólo cuando es imprescindible y se intenta presentar las ideas con claridad y sencillez, despojadas de adornos y sutilezas innecesarias" (p. 11). Y añade, un poco más adelante: "Las cuatro partes que forman la obra están interconectadas y la última arroja nueva luz a las anteriores. No se trata de cuatro problemas aislados, convencionales y con mero interés académico, sino de cuatro preocupaciones fundamentales del hombre" (p. 12).

Los cuatro problemas aludidos son el del deber, el de la libertad, el del hombre y el de los valores. El interés de Frondizi por los aspectos prácticos de

tales problemas hace que en el tratamiento de los mismos predominen aquí las perspectivas éticas. Hay que destacar el uso permanente de una óptica que permite apreciar el carácter conflictivo de la moralidad y de la realidad humana en general, así como la necesidad de orientar al hombre ante los conflictos; todo ello sin recurrir a recetas rígidas, sino mediante la apelación al sano sentido común.

Con la intención de resaltar la importancia vital de estos problemas, Frondizi busca sus respectivas formulaciones concretas. El primero de ellos se expresa en la pregunta “¿qué debo hacer?”, en el sentido en que ella surge, cotidianamente, frente a las preocupaciones prácticas, más o menos graves. Aclara también que, en lo moral, esta pregunta no alude a los medios, sino al fin de la acción. Lo primero que en esto se revela es la necesidad de buscar una norma con auténtica validez moral, ya que existen normas incompatibles. Es preciso un *fundamento*, es decir, una razón por la cual “se debe” obedecer una norma: tal es el núcleo del problema del “deber”. La fundamentación empírica falla, porque alude a la *quaestio facti*, no a la *quaestio juris*, que es, precisamente, la que se trata de resolver. La fundamentación teológica (o “*transempírica*”) no recurre al conocimiento, sino a la fe, y de las distintas religiones se derivan también éticas distintas. Un tercer camino sería la fundamentación racional, intentada por Kant, a cuya ética dedica Frondizi el cap. II (p. 51 sigs.). Esta ética —de la “ley moral *a priori*”— tiene un mejor fundamento que las anteriores; pero el autor la somete a crítica y finalmente la rechaza (cap. III, p. 84 sigs.), no sin antes señalar los errores de otras críticas clásicas a la misma concepción. Frondizi no cree que la “universalizabilidad” de la máxima sea un fundamento suficiente, porque, según él, hay casos en que la máxima se puede universalizar y la acción resulta, no obstante, inmoral, así como también casos de acción moral con máximas no universalizables (cf. p. 96 sigs.). A través de un estudio del pensamiento moral de Lévy-Bruhl (p. 111 sigs.) muestra Frondizi que la investigación sociológica puede descubrir la *vigencia*, pero no la *validez* de las normas morales. El subjetivismo ético de Westermarck (p. 122 sigs.) le sirve, a la vez, para indicar la insuficiencia del conocimiento psicológico en este terreno. En fin, todas las formas de relativismo son formas de malinterpretar el problema de la validez. En conclusión propone Frondizi una “fundamentación axiológica de la norma” (p. 142 sigs.), afirmando que la norma válida es la que se apoya en un *valor*. La *norma básica* sería entonces la siguiente: “debes preferir el valor superior en cada situación y actuar de acuerdo con esa preferencia” (p. 148; cf. también p. 567). De este modo se adelanta ya en esta primera parte lo que constituirá la conclusión final del libro.

El problema de la libertad —tema de la Segunda Parte ((p. 151 sigs.)— se formula en la pregunta “¿qué puedo hacer?”, con la que se eliminan las ambigüedades que surgen cuando se pregunta si “existe la libertad” o “si el hombre es libre”, etc. Esta problemática le sirve al autor para introducir aquí su concepción del yo como estructura dinámica, inseparable de sus vivencias. Expone y critica las teorías deterministas y las indeterministas (cap. V, p. 201 sigs.) ensaya luego una solución basada en el concepto de “libertad creadora” (cap. VI, p. 259 sigs.). Entiende que ciertos actos, decisiones y deseos concretos tienen la cualidad de ser “libres”, y que dicha cualidad admite grados diversos (p. 270). Señala las condiciones que debe cumplir una decisión para ser “libre”

y sostiene que “toda decisión lo es de un *sujeto* ante una *situación* determinada y frente a un *dilema* específico (p. 291). La alternativa entre coerción absoluta y libertad irrestricta es falsa: como la libertad admite grados, “el problema real consiste en saber qué grado de libertad hemos tenido en una supuesta decisión libre” (p. 294), y esto depende de factores diversos, referidos a los motivos, a la personalidad, a la situación, etc.

La tercera parte del libro afronta el problema antropológico, concretamente formulado en la pregunta “¿qué soy?” (p. 305 sigs.). Es aquí donde viene a desembocar, en definitiva, la cuestión de la libertad. El enfoque religioso del hombre se basa en la fe y no en el conocimiento. El científico no repara en dos características fundamentales: el *valor* y la *historia*. El filósofo debe recoger la contribución de la ciencia (natural y social) y también la de la historia: debe examinar el “espíritu objetivado”. El hombre no tiene una esencia invariable, sino que tiene que ser comprendido en su devenir. Frondizi analiza, en el cap. VIII (p. 333 sigs.) diversas teorías antropológicas (el hombre como animal racional”, como “ser espiritual”, como “animal simbólico” y como “animal evolucionado”), señalando sus virtudes y sus limitaciones, y trata luego de integrar sus aspectos aprovechables en su propia teoría del hombre como “ser creador” (cap. IX, p. 395 sigs.). Entiende por “creación” una “actividad transformadora, original, libre y novedosa, capaz de originar nuevos valores positivos” (p. 407). También aquí nos encontramos con una *actividad* creadora, un *producto* creado y un *sujeto* creador, así como con algo que admite *grados diversos*. El hombre es el único animal capaz de crear, y esta característica se encuentra incluso en el hombre primitivo y en el niño.

Al tema de los valores dedica Frondizi la cuarta y última parte de este libro (p. 437 sigs.). A lo axiológico son referidos ahora los tres problemas anteriores: la norma moral tiene su fundamento en el valor, la libertad culmina como libertad “creadora”, y la “creación” se mide por el valor. El autor explicita también su posición empirista, aunque aclarando que el empirismo no debe confundirse con el subjetivismo: ni la creación ni el valor se agotan en el sujeto, sino que suponen también las propiedades objetivas. La creación se mide por el valor, pero también requiere libertad. Ahora bien, ésta no es en sí misma un fin, sino lo que posibilita al hombre postular fines y tratar de realizarlos, y estos fines serán legítimos en la medida en que se apoyen en un valor. La libertad es condición necesaria, pero no suficiente para la creación, ya que ésta requiere también el valor (cf. p. 466). El último capítulo del libro intenta esclarecer la naturaleza misma del valor. Expone y critica las tesis centrales del sociologismo, subjetivismo y objetivismo axiológicos y presenta luego su propia idea del valor como “cualidad estructural” (p. 537 sigs.). El valor se constituye por la concurrencia y la interrelación de tres factores: sujeto valorante, objeto valorado y actividad valorativa. No consiste en una cualidad simple, como quería G. E. Moore, sino, por el contrario, muy compleja: es una “cualidad estructural” (*Gestalt-qualität*), que depende de los miembros que la forman, pero no se reduce a la suma de ellos. Cobra sentido sólo dentro de una situación determinada, de la cual depende también la altura jerárquica del valor. Piensa Frondizi que no sólo la noción de “mejor”, sino también la de “bueno” tiene un significado comparativo (cf. p. 560 sigs.), y que lo mismo cabe decir de otros términos axiológicos (“bello”, “agradable”, etc.). Finalmente se propone una ética axiológica y situa-

cional, cuyo eje se halla en la "norma moral básica" ya anticipada en la primera parte y que ahora formula así: "orienta tu vida, decisiones y conducta moral por el valor superior en la situación correspondiente" (p. 567). De todos modos, el autor no pretende dar una "respuesta precisa" a los problemas tratados, sino proporcionar tan sólo un "criterio orientador" que, a quien comprenda la complejidad de esas cuestiones, no ha de relevar "del riesgo y la responsabilidad de actuar por cuenta propia" (p. 578).

La obra contiene en realidad una serie de tesis originales, de las que sólo hemos podido sintetizar unas pocas. Algunas de ellas podrán parecer discutibles; pero no cabe duda de que son coherentes en su conjunto y denotan la fidelidad del autor a los problemas reales, cuya importancia y autenticidad logra poner de manifiesto.

RICARDO MALIANDI

GIANCARLO CARABELLI, MAURICIO FERRARINI, ERIC FORBES y otros, *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, (Antonio Santucci, editor). Bolonia, Società editrice il Mulino, 1976.

Antonio Santucci ha reunido en este volumen los trabajos presentados a un coloquio sobre la cultura filosófica y científica de la Ilustración escocesa, llevado a cabo en mayo de 1975 en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Bolonia.

Según señala Forbes en el estudio inicial, titulado "*Le origini dell' illuminismo scozzese: filosofia, istruzione, scienza*", en el siglo XVII Escocia no sólo estaba atrasada culturalmente, sino que carecía de recursos económicos, ya que la manu factura escocesa sufría la fuerte competencia de Inglaterra y Holanda. Pero a partir de la unión de Escocia con Inglaterra, producida en 1707, se inicia para aquella una época de notable florecimiento intelectual y económico. Forbes describe las causas y características de lo que Trevor-Roper llama el "milagro escocés", proporcionándonos no sólo datos de gran valor histórico para quien se interesa por el ambiente social y espiritual de Escocia en el siglo XVIII, sino también las ideas claves que nos permiten comprender por qué, de pronto, esta nación que deja de serlo en el sentido actual del término para convertirse en miembro del Reino de Gran Bretaña, pasa a ocupar un lugar conspicuo en la vida intelectual, no sólo insular, sino de Europa en general.

Entre los trabajos de carácter estrictamente filosófico, se destaca el de Eugenio Lecaldano, titulado "*Dal 'senso pubblico' in Hutcheson alla 'simpatia' in Hume*". Luego de pasar revista a las distintas interpretaciones de Hume que se han dado a lo largo de la historia, fundadas en las influencias que más fuertemente parecen haber pesado sobre su pensamiento, muestra cómo el panorama se ha ido simplificando hasta reducirse dichas interpretaciones básicamente a dos, según se considere como preponderante la influencia de Nefton o la de Hutcheson, a las que puede agregarse una tercera que no considera a las anteriores como mutuamente excluyentes.

La tarea investigativa de Lecaldano tiene por fin dilucidar las relaciones entre el pensamiento de Hutcheson y el de Hume en lo que respecta al concepto

de simpatía. Su conclusión es que dicho concepto y la función que desempeña en el sistema de uno y otro presentan diferencias considerables. Hutcheson lo utiliza para combatir las teorías pesimistas de filósofos como Hobbes y Mandéville y tratar de extraer de él consecuencias positivas para la religión. Por otra parte, su concepción de la simpatía es "sentimental", llegando a considerarla como un "contagio emotivo". Hume, en cambio, según la interpretación de Lecaldano, convierte la simpatía en un principio científico semejante al de la gravitación en Newton. Deja así de ser una pasión o una emoción y su validez deriva principalmente de su fuerza explicativa. Coincide así con las interpretaciones más actuales de la filosofía de Hume, que lo presentan en general como un filósofo científico —entre psicólogo y epistemólogo— cuya preocupación principal es construir la ciencia de la naturaleza humana, a la que considera como fundamento de la moral y la política.

No podían faltar en este panorama de la Ilustración escocesa referencias a la escuela del sentido común o realismo escocés, llamada también simplemente "escuela escocesa", cuyo principal representante es Thomas Reid. Antonio Santucci, en un trabajo dedicado a James Beattie, se plantea si existe realmente una filosofía del sentido común y, en caso de que la respuesta sea afirmativa, si efectivamente tuvo su origen en Escocia o si su desarrollo en ese país obedeció a influencias exteriores, o aun, como se sostuvo, a un "plagio" de ideas importadas del Continente.

El escaso interés que despierta la filosofía de Beattie —si es que es digna de ese nombre— es puesto de relieve por Santucci, quien llama al sentido común y sus principios tal como son utilizados por aquél para refutar a Hume y otros "metafísicos", el "*passe-partout*" de Beattie, con el cual "abría y cerraba todas las cuestiones".

Las refutaciones de Beattie serían absolutamente irrelevantes si, como señala Santucci, no fueran más bien un signo de la cultura escocesa de la época y revelaran que lo que estaba en juego no era sólo cuestión de ideas sino de partido. Al pasar del terreno filosófico al literario, las obras posteriores de Beattie se convierten por momentos en la "retórica de una ideología conservadora". Es, pues, en el terreno pragmático donde debe buscarse, según Santucci, el sentido de los ataques de Beattie contra todo escepticismo, aun moderado, y en particular contra Hume.

Maurizio Ferriani dedica a Dugald Stewart, otro representante de la escuela escocesa, sin duda de menor vuelo filosófico que su maestro Reid, un extenso y prolijo estudio que pone de manifiesto, pese a los esfuerzos del autor por destacar rasgos originales en esa tendencia consagrada en los círculos académicos escoceses de la época, el escaso interés filosófico que presenta frente al genio innovador de Hume. De todos modos, su lectura resultará útil para comprender el clima espiritual de la época, en que las discusiones en torno al origen o aun al número de principios universalmente aceptados, los cuales no pueden ser incompatibles "con el lenguaje y las convicciones del hombre común", se asientan en un dogmatismo de escaso vuelo especulativo.

Con respecto a la escuela escocesa en general, nos parece más acertado el juicio formulado por Franco Restaino en un estudio dedicado a Thomas Brown, en el que este aparece como el "hereje" de dicha tendencia, pues si bien continúa adhiriendo a algunos de sus postulados fundamentales, se aparta totalmente de

ella en su valoración de la filosofía de Hume. La ambiciosa intención de Brown era, según Restaino, unificar la tradición escocesa conciliando la oposición Hume-Reid, lo que implicaba mostrar que las teorías del primero constituían un aporte original, pero no al punto de conducir fatalmente al escepticismo y menos aún al ateísmo. A esto se debería al éxito y el entusiasmo que despertaron las lecciones de filosofía de Brown en la Universidad de Edimburgo. Por otra parte, la breve duración de ese éxito se debe, a juicio de Restaino, a que su ambicioso proyecto condicionó excesivamente el nivel teórico de su filosofía, que en consecuencia resulta notablemente bajo y reduce la pretendida conciliación a un compromiso filosóficamente estéril.

En un trabajo titulado "*Presupposti religiosi del realismo scozzese*", David F. Norton señala los aspectos comunes al realismo escocés y al pensamiento de Hume, en cuanto ambos proclaman la necesidad de extender el método experimental de la filosofía natural al estudio del espíritu humano, y coinciden en afirmar que ciertas creencias naturales son compartidas por todos los hombres. Pero mientras que, para la escuela escocesa, que se orienta en sentido religioso, esas creencias naturales tienen garantía sobrenatural y son por tanto verdades incontrovertibles, Hume es acusado de escepticismo por no admitir que aquello en que creemos deba ser necesariamente verdadero. Los motivos e intereses religiosos en juego son analizados por D. F. Norton con agudo espíritu crítico.

El trabajo de Emanuele Ronchetti, dedicado específicamente a Hume, nos produce cierto desconcierto en cuanto la primera parte del título parece anunciar como tema central el problema de la identidad personal en Hume, pero sólo hace a ésta breves referencias, que no van más allá de lo ya observado por Norman Kemp Smith respecto de los distintos sentidos que el término "yo" presenta en los escritos de Hume. Por otra parte, la metáfora del teatro no nos parece avalar la opinión de Ronchetti de que con ella Hume alude a una "estructura oscura y desconocida" ... "en la que tienen origen todas las impresiones de los sentidos" puesto que unas pocas líneas más adelante el propio Hume declara: "El símil del teatro no debe inducirnos a error. Sólo percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no tenemos ni la más remota noción del lugar en que estas escenas se representan ni de los materiales de que se compone" (*Tratado de la naturaleza humana, Acerca del entendimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1974, p. 336. El subrayado es mío).

Mucho más adecuado para apoyar la tesis de Ronchetti de que si bien el método analítico-compositivo disuelve la sustancia individual, Hume admite una forma de identidad personal, nos parece el pasaje citado por aquél en el que Hume alude al carácter invariable del sujeto tal como se manifiesta en el sueño.

La parte más extensa del estudio de Ronchetti trata de establecer las relaciones entre lo que Hume concibe como una filosofía rigurosa, la escuela realista escocesa y el sentido común entendido como patrimonio de creencias naturales basadas en la experiencia concreta del hombre vulgar.

Dos de los trabajos, uno de Luigi Turco y otro de Giuliano Pancaldi, aportan datos y comentarios críticos de interés para los estudiosos de historia de la ciencia, sobre todo el primero, que contribuye a aclarar la posición de los filósofos científicos escoceses, en particular Lord Kames y John Stewart, ante el newtonismo triunfante en Gran Bretaña. La finalidad de L. Turco es, ante todo, poner en evidencia las relaciones y conflictos entre "las implicaciones de la nueva

ciencia y los problemas del sentido común, el lenguaje ordinario y el escepticismo humano". Pancaldi, por su parte, se ocupa del impacto del newtonismo sobre una ciencia de reciente constitución —la química— que desempeñó un papel central en el desarrollo tecnológico de la primera revolución industrial y tuvo como su más destacado representante en la Escocia del siglo XVIII a Joseph Black.

El trabajo de Giancarlo Carabelli, que cierra el presente volumen, se inicia en tono anecdótico con una referencia al insólito legado del octavo Conde de Bridgewater, que dispuso se entregaran ocho mil libras esterlinas a quien fuese capaz de escribir un tratado "sobre la potencia, sabiduría y bondad de Dios, tal como se manifiestan en la Creación". Los albaceas testamentarios decidieron dividir el legado y encargar ocho trabajos a otros tantos autores, entre los que figuraba Thomas Chalmers, a quien le fue encomendada la curiosa tarea de mostrar que la naturaleza externa se adapta a la constitución moral e intelectual del hombre. Interpretando la expresión "naturaleza externa" de manera muy peculiar, Chalmers se propuso ilustrar la providencia divina a través de las relaciones entre individuo y sociedad. En un estilo que Carabelli califica de repetitivo, notablemente desorganizado y por momentos ilegible, Chalmers escribe dos volúmenes que fueron ásperamente atacados y aun ridiculizados por la crítica escocesa de la época, especialmente por los utilitaristas. No obstante, se le reconoció haber aportado pruebas inéditas a la teología natural, fundadas en la filosofía moral y la economía política más bien que en la filosofía natural.

El trabajo de Carabelli muestra que, si bien las discusiones de los ilustrados escoceses en torno a la teología natural no habían perdido totalmente su vigencia a principios del siglo XIX, se habían hecho tediosas en razón de los nuevos intereses que orientaban la actividad filosófica británica, de la cual, por otra parte, Escocia había dejado de ser el centro.

MARGARITA COSTA

Edo PIVCEVIC (editor): *Phenomenology and philosophical understanding*. Londres, Cambridge University Press, 1975, XIV, 288 páginas.

El presente volumen ha sido concebido por su editor, profesor Edo Pivcevic, con el fin de aclarar la oscuridad que rodea a toda labor fenomenológica. Con tal motivo, ha reunido artículos de dieciséis especialistas, quienes, desde divergentes posiciones y encarando temas diferentes, buscan terminar con la ambigüedad del término "fenomenología". Estamos, pues, ante una obra que intenta individualizar y aislar los problemas fundamentales tratados en los textos considerados habitualmente como fenomenológicos, y que muchas veces permanecen ocultos bajo la "niebla" de un vocabulario por demás esotérico. Este afán aclaratorio orienta el tono que Pivcevic quiere dar a la obra, la cual no está dirigida con exclusividad al especialista, sino que busca sus lectores en un público más amplio. Esta "divulgación" no incluye, por consiguiente, trabajos exegéticos acerca de los más importantes fenomenólogos ni aspira a agotar la totalidad de los puntos de vista que, con el nombre común de "fenomenología", constituyen una variada gama de matices filosóficos. El editor arguye que por la tendencia "aclaratoria" del volumen poco podría servir la publicación de textos ya conocidos de autores

de renombre, puestos que esos trozos, fuera de contexto, pierden el significado que éste les brinda, y ayudan a aumentar la incompreensión. Con estas razones nos explica Pivcevic por qué está ausente de la publicación la obligada autoridad de Martin Heidegger, quien aún vivía en ese momento. Nos relata el editor cómo Heidegger, en respuesta a su pedido de un artículo exclusivo acerca de la noción de fenomenología, se disculpó aludiendo a que su avanzada edad le impedía encarar esa exigencia. Para remediar tal imprevisto, Heidegger le sugirió que publicara la "Sección Séptima" de *Ser y Tiempo*, ya que su concepto de fenomenología no había variado y, en lo esencial, sus opiniones sobre el tema seguían siendo las expuestas en esa época. Este hecho, sin embargo, no menoscaba el óptimo resultado obtenido con este intento por satisfacer la curiosidad del mayor espectro posible de lectores.

A través de artículos escritos especialmente para esta obra, los conceptos claves de la fenomenología son analizados tanto por quienes simpatizan con ella como por quienes la critican duramente. El primero de tales conceptos es el de "fenómeno". El editor, en la "Introducción", toma precisamente esta noción para ilustrar la ambivalencia de los términos del vocabulario fenomenológico, mostrando cómo en Husserl, Heidegger y Austin exhibe diferentes interpretaciones. El primer artículo, escrito por Anthony Quinton ("The Concept of a Phenomenon"), se refiere a diversas concepciones que se han dado de ese "fenómeno", partiendo del reconocimiento en el empirismo inglés, de un sentido interno coordinado con uno externo, y del hecho de que Brentano y Husserl sostienen la tesis de la existencia de una conciencia de los fenómenos mentales paralela a la de los sensibles. El siguiente tema, el de la "intencionalidad", es tratado por David Carr ("Intentionality") y por J. L. Mackie ("Problems of Intentionality"). El primero muestra los fecundos paralelos entre la discusión acerca de la intencionalidad iniciada por R. M. Chisholm, y el concepto fenomenológico tradicional. Sostiene además que las soluciones dadas por Husserl a los problemas acerca de la intencionalidad, que constituyen los fundamentos del método fenomenológico, se asemejan a las soluciones y planteamientos propuestos por Chisholm. J. L. Mackie, por su parte, intenta distinguir la "intencionalidad" de la "intensionalidad". El tercer concepto tratado es el de "auto-evidencia". David M. Levin ("Husserl's Notion of Self-evidence") investiga la noción husserliana de auto-evidencia, mientras que Alfred J. Ayer ("Self-evidence") nos muestra un sutil análisis no fenomenológico del término. En cuanto a la noción de "libertad", la tarea fue encomendada a Paul Ricoeur ("The Phenomenology of Freedom"), quien muestra la necesidad de un análisis lingüístico del lenguaje cotidiano para realizar una fenomenología "explícita" de la libertad; y por otra parte, a Anthony Flew ("Is there a 'Problem of Freedom?'"), quien investiga el concepto de libertad que Sartre expone en *El Ser y La Nada*. Ross Harrison ("The Concept of Pre-predicative Experience") indaga agudamente las relaciones entre el pensamiento predicativo y la experiencia pre-predicativa, afirmando que la descripción de ésta presupone la estructura del pensamiento predicativo. Richard Zaner ("On the Sense of Method in Phenomenology") dedica su artículo al tratamiento de la reducción fenomenológica como método maestro que permite la crítica filosófica en cualquier contexto dado. Las semejanzas y diferencias entre el pensamiento de Austin y Husserl merecen un detenido estudio en el trabajo de Anthony Manser ("Austin's Linguistic Phenomenology"). J. M. Findlay ("Phenomenology and the Meaning of Realism")

investiga la constitución de la objetividad por la conciencia en la fenomenología de Husserl, censurándole el haber capitulado ante el "idealismo" en su última filosofía. El tema ético aparece en el artículo de Peter Heath "The Idea of a Phenomenological Ethics", en el cual el autor sostiene la tesis de que la fenomenología, como ciencia productora de conocimiento, sólo es útil en la investigación de la experiencia moral, pero de ningún modo puede establecer normas o imperativos que aseguren una forma determinada de moralidad. El trabajo de Walter Kaufmann ("Hegel's Conception of Phenomenology") expone tres conceptos diferentes de "fenomenología" en Hegel, mientras que Wolf Mays ("Phenomenology and Marxism") intenta establecer las relaciones entre fenomenología y marxismo. Philip Petit evalúa las tesis de Alfred Schutz en su artículo "The Life-World and Role-Theory".

El volumen se cierra con un artículo del propio editor ("Concepts, Phenomenology and Philosophical Understanding"), quien concluye que al ser la fenomenología y el análisis filosófico dos vías esencialmente diferentes de aproximación a los temas filosóficos, se acentúan las dificultades de la "lingüística fenomenológica" como intento de síntesis. La necesidad de elaborar un nuevo análisis que incorpore rasgos de ambos métodos para superar sus respectivas unilateralidades es la tesis sustentada en este artículo final por Pivcevic, quien expone así con claridad el verdadero objetivo que ha perseguido en la elaboración de la obra. Mas allá de toda inquietud divulgatoria, muestra que los diferentes artículos publicados son expresión de una irreductible contraposición entre las dos corrientes, y todo parece conducir hacia su artículo final y su corolario. La tarea propuesta en éste implica la valoración y el aprovechamiento de las principales conquistas de ambas posiciones que tanta difusión lograron en el mundo contemporáneo. El presente volumen, además de los ya registrados méritos en cuanto a la amplitud y profundidad en los temas tratados por los especialistas, agrega como virtud atribuible a la intención del editor, la fecundidad de esta sugerencia final.

ALBERTO GUILLERMO RANEA

REJANE CARRION, *A ideologia medico-social no sistema de A. Comte* (Cuadernos do I.F.C.H. - U.F.R.G.S., nº 1, Porto Alegre (Brasil) 1977).

"El carácter fundamental de la filosofía positiva —escribe Comte— consiste en contemplar todos los fenómenos como sometidos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y la reducción al menor número son el fin de nuestros esfuerzos, considerando como absolutamente inaccesible y vacío de sentido para nosotros la investigación de lo que se llama las causas, sean primeras o finales" (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, leçon I, pp. 26-27, Paris, Garnier 1922). Pero tras esta enunciación racional de principios, en la que no hay lugar para una intelección metafísica de la realidad, se esconde lo que inflamó el *esprit positif* de Comte y sus seguidores: la unidad de objetivos científicos y valores sociales, la reforma de la sociedad en base a la reorganización de la inteligencia,

las ideas como factor decisivo del proceso histórico. La ciencia fue para los hombres del siglo pasado un saber de salvación, y así lo hacía ver el *ethos* cuasi sacerdotal del sabio de entonces. En este campo ideológico de la sociedad positiva —“el amor como base, el orden como principio, el progreso como meta” (tal su divisa)— la medicina resultó espontáneamente investida como instancia redentora de la humanidad y modelo de acción político-social.

El estudio de Rejane Carrión está, justamente, encaminado a mostrar el papel central de la ideología médica en el sistema del fundador del positivismo. En la primera parte, la autora examina la formación de las ideas biomédicas de Comte y de qué manera el arte médico, visto como nexo entre la teoría científica y la praxis social, permite a aquel conciliar inicialmente su vocación teórica y su ambición de eficacia política. *La fisiología y la medicina en los primeros escritos de A. Comte* marca, en efecto, la separación espontánea, no tematizada y de naturaleza ideológica, de la biología y la profesión médica, proveyendo la primera al cuadro teórico “natural” para la constitución de la ciencia social (“fisiología de la especie”) y la segunda el modelo de autoridad moral sobre el que se concibe la acción (“amistad médica”).

La segunda parte, *La medicina en la síntesis científica*, aborda el núcleo de la filosofía médica de Comte en el contexto científico en que se sitúa el *Curso*, apartándose este aparentemente de objetivos prácticos, pero sin cambiar su orientación de fondo procura alcanzarlos por un desvío teórico. De tal modo que la entusiasta adhesión de Comte a las ideas médicas de la época responde, en definitiva, al cuño ideológico de su pensamiento. Así es como, por un lado, las mentalidades anatomoclínica y fisiopatológica de la nosología positiva se prestan a su intención racionalista de deducir la medicina, en cuanto terapéutica, de la patología subordinada a la fisiología y ésta a su vez consecuencia anatómica según el principio de correspondencia órgano-función. Pero por otra parte éste primado epistemológico de la anatomía y la lesión morboza —el “racionalismo visual del sustrato”, en expresión de Dagognet— que de ser consecuente conduciría al mecanicismo como filosofía biológica, es contrarrestado por la fidelidad (anacrónica) de Comte al vitalismo de la escuela de Montpellier, y en particular al principio de Broussais —homogeneidad cualitativa de lo normal y lo patológico— y a la célebre definición de Bichat (“La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte”). El primero le sirve para “desontologizar” la enfermedad y brindar a ésta un espacio social; la segunda para oponer vida y materia y hacer consistir el progreso de la humanidad en “unir cada vez más toda la naturaleza viviente para una inmensa lucha continua contra el conjunto del mundo inorgánico, a fin de explorar el dominio terrestre” (*Sistema*, I p. 595). La biología ocupa una situación de encrucijada en el pensamiento científico de Comte, o mejor, representa el punto de inflexión de la trayectoria descrita por su pensamiento teórico en relación a sus objetivos prácticos: no es un modelo mecánico (reunión de partes mecánicas) sino un esquema social (asociación en vista de un objetivo común), lo que se desprende de la concepción vitalista del organismo. “La asimilación —implícita— de lo biológico a lo social, y la reducción —explícita— de lo social a lo biológico, es el punto clave del juego, de naturaleza ideológica, de justificación de un orden social en nombre de un orden natural, objetivo, que está él mismo previa e implícitamente investido, a nivel biológico, de fines y valores sociales y humanos” (p. 44). Es por esto que la medicina, en la medida

de su polaridad real y axiológica de salud-enfermedad, normal y patológico, será el vehículo privilegiado de comunicación de valores y de normas entre lo social y lo orgánico. La observación de M. Foucault —en el sentido de que si las ciencias del hombre aparecieron como prolongamiento natural de las ciencias de la vida, no es porque ellas estuviesen biológicamente supuestas, sino médicamente— se aplica a la letra al sistema comtiano.

La tercera y última parte —*la medicina en la síntesis religiosa*— muestra en la fase final del pensamiento de Comte al modelo médico como síntesis intelectual, moral y política. Saber positivo de la unidad del hombre concreto, ciencia del individuo, la medicina es la normativa para el poder regenerador de las ciencias, y los médicos la autoridad ética para dotar a los científicos de ascendencia social. La salud reemplaza a la salvación y el médico al sacerdote. El “Relato a la Sociedad Positivista para la Comisión encargada de examinar la naturaleza y el plan de la Escuela Positiva destinada a regenerar a los médicos” (1849) contiene el programa de reclutamiento, educación y ejercicio profesional de la clase llamada a constituir el núcleo del futuro poder espiritual. Y en el *Sistema de Política Positiva*, que puede interpretarse como un tratado de Sociología, la referencia médica adquiere su significación plena. Fundándose en el principio de Broussais respecto a la continuidad entre los estados de salud y de enfermedad, de normal y de patológico, estas categorías médicas sustentan la concepción del orden social y de sus límites de variabilidad, y el acto terapéutico, asimilado a la Higiene, se torna paradigma de acción política conservadora o restauradora, antes bien que radical o revolucionaria. En tanto que la medicina se constituye como “ciencia sintética del hombre”, la concepción de la naturaleza humana y de la sociedad está médicamente determinada. La ideología médica impónese como base de la ciencia social.

En las *Consideraciones finales*, la autora resume el itinerario intelectual de Comte en relación con la Medicina, del cual se desprende que pese a su importancia dicha relación no se sitúa en el terreno de la ciencia, sino en el de las aspiraciones del filósofo a una síntesis racional, a una “racionalidad completa” que excede las formas de la racionalidad propias de la ciencia y la filosofía.

Este último punto, precisamente, nos permite apreciar el interés del estudio de Rejane Carrión para una reflexión actual sobre las relaciones entre ideología y medicina, pues la ideologización —el énfasis tanto en el origen como en el destino político de las ideas (allí donde está nuestro tesoro está nuestra filosofía)— constituye una característica del pensamiento contemporáneo, a la que no escapa, por cierto, la filosofía de una disciplina a la vez teórica, técnica y pragmática como la medicina. “Una ideología —escribe L. Althusser— es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representantes (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotado de una existencia y de un rol histórico en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), digamos que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social aventaja en ella a la función teórica (o función de conocimiento)” (Althusser, *Pour Marx*, Maspero 1965, p. 238). El positivismo como ideología médica constituye el ejemplo histórico inmediato que nos ayudará sin duda a mejor comprender hoy —cuando una corriente de opinión empieza a generalizarse en el mundo occidental para la demanda del “poder médico” y de la medicina como “aparato ideológico

de Estado"— las posibilidades y límites de la función ideológica en filosofía médica.

El presente estudio —de original planteamiento, documentado con precisión y elegantemente escrito— fue la tesis para optar al doctorado en filosofía que su autora realizara en la Sorbona (1970), bajo la dirección de G. Canguilhem. Con su publicación, vertida a la lengua materna, se inicia la serie de Cuadernos del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Rio Grande del Sur. La presentación del Director de dicho Instituto, Dante de Laytano, destaca el acierto inaugural de la colección por la permanencia de A. Comte en la cultura brasileña, pues bien conocida es la importancia del positivismo como momento histórico en los orígenes republicanos del país — así lo acreditan la existencia del Templo del Positivismo en Porto Alegre y el hecho de que Brasil haya adoptado por divisa nacional la del positivismo militante: "orden y progreso". Un concienzudo prefacio, "La medicina como modelo de ciencia social", de Valerio Rohden, a cargo del Departamento de Filosofía, acompaña el valioso trabajo de Rejane Carrión.

JOSÉ A. MAINETTI

JOHN T. WILCOX, *Truth and Value in Nietzsche. A Study of his Metaethics and Epistemology* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1974, 229 p.

El autor declara que su intención es leer a Nietzsche teniendo en cuenta problemas y categorías de la actual filosofía analítica, de modo similar a como lo hiciera Danto.

El problema de su estudio es determinar hasta qué punto y de qué manera Nietzsche consideró sus valores como objetivos. ¿Los pensó como meramente subjetivos, expresiones de sus preferencias, o bien supuso que de algún modo eran objetivos, verdaderos, o fundados en la verdad? Para el planteo y examen de tal cuestión, Wilcox se sirve de los conceptos "cognitivismo" y "no-cognitivismo" ("cognitivism" y "noncognitivism"), considerados útiles en el campo de la metaética por la reciente filosofía analítica. La metaética "se ocupa de problemas de ética, sin ser éstas, al menos en apariencia, cuestiones éticas en sí mismas. La metaética trata de determinar cómo, y en qué medida, se pueden probar los juicios de valor, se pueden convalidar o fundamentar" (p. 4). Un cognitivista en metaética cree que el conocimiento puede aplicarse a la crítica de las evaluaciones, a determinar de modo falible, pero con seguridad acumulativa, la estructura del bien, de lo valioso, etc. Una metaética implica, por cierto, problemas de lógica y epistemología, ya que no se puede hablar de conocimiento en el campo de la ética sin saber qué es una prueba de conocimiento en general, o en algunos campos ajenos a la ética.

En el capítulo I, "Nietzsche como no cognitivista", se enumeran y examinan trece temas de su pensamiento que dan pie a una tal calificación: el escepticismo epistemológico, la superficialidad de la conciencia, el intelecto como instrumento, la utilidad de la ilusión, la multiplicidad de las morales, interpretación y pers-

pectiva, etc. Los capítulos II y III exploran, en cambio, la profundidad del cognitivismo nietzscheano, incluyendo, entre otros de sus temas, la insistencia en la veracidad, la afirmación de que el Cristianismo está basado en error y mentira, las declaraciones de que el valor de un hombre depende de su capacidad para soportar la verdad. ¿Cómo, por ejemplo, podría haberse llevado a cabo semejante crítica del Cristianismo sin ser un cognitivista, vale decir, sin suponerse en posesión de firmes elementos de juicio acerca de los valores?

En los capítulos IV y V, Wilcox deslinda los sentidos en que Nietzsche creyó que no hay verdad: no la hay con respecto a una cosa en sí kantianamente entendida, y no la hay del mundo fenoménico fuera de una interpretación perspectivista simplificadora y "falsificadora".

Punto central de la exposición es el examen de si hay o no contradicción entre los aspectos cognitivista y no-cognitivista de Nietzsche. La respuesta es que no hay tal contradicción, ya que la verdad es tomada en diferentes sentidos: Nietzsche rechaza, por un lado, una verdad trascendente, pero está convencido, por otro, de que existe una verdad perspectivista, y tiene la esperanza de que una especie de hombre pueda ser capaz de vivir con una tal verdad. Ejemplos de verdades perspectivistas en Nietzsche, según Wilcox, son: en primer término, verdades epistemológicas, como la presente, en torno a la verdad misma; en segundo término, verdades que bien pueden llamarse cosmológicas o "metafísicas", concernientes a interpretaciones amplias y globales del mundo, de la realidad empírica, como necesitarismo (o la afirmación de que no hay voluntad libre), ateísmo (que no hay Dios), la doctrina del eterno retorno, etc. En tercer término, verdades sobre aspectos parciales de la vida, especialmente de carácter psicológico: sobre la motivación de la moral de los esclavos, los efectos de la compasión, el papel de la crueldad de la vida, la relación de Kant con el ideal ascético, etc.

Y con relación al problema central de la metaética: ¿Puede tal verdad perspectivista, "humana", ser utilizada para justificar o fundamentar valores?, Nietzsche, según Wilcox, no llegó a ver claro. Pareciera que tal verdad humana, perspectivista, no sirviera para la creación y establecimiento de nuevos valores, pero sí para un eventual momento de la crítica de las evaluaciones. "Podemos descubrir un claro cognitivismo en gran parte de su pensamiento, y también un evidente énfasis acerca de la necesidad de una unión de lo cognitivo y lo no-cognitivo. Podemos ver que emplea su cognitivismo de modo destructivo, y que la creación y estimación de nuevos valores requiere una unión, una aproximación *trans-cognitiva*, podríamos decir. Pero no hemos descubierto cómo semejante unión puede llevarse a cabo, cómo nuevos valores pueden ser *cognitive-and-more*. Para estos últimos enigmas de su metaética, Nietzsche tenía los rudimentos de nuevas soluciones, pero nada definitivo..." (p. 201).

El trabajo de Wilcox es incitante, y está expuesto con excepcional claridad y maestría, como lo destaca Kaufmann en el Prólogo. Wilcox ha trabajado aquí sobre la base exclusiva del texto nietzscheano en la *Musarion-Ausgabe*. Tiene las "ventajas y los inconvenientes" que resultan de prescindir en absoluto de la discusión con los grandes exégetas ya clásicos de Nietzsche, como por ejemplo Jaspers o Heidegger, quienes, con otros métodos y con otra nomenclatura, abordaron también el problema central de este libro.

LUCÍA PIOSSEK PREBISCH

NORBERT HOERSTER, *Problemas de ética normativa*, trad. de E. Garzón Valdés, Buenos Aires Alfa Argentina (Colección L. Estudios Alemanes) 1975, 211 pág. 1975, 211 pág.

El problema de la inferencia de "juicios normativos" o "juicios de valor" a partir de "juicios descriptivos", que ha dado lugar a una amplia polémica dentro del ámbito de la filosofía analítica, es examinado por Hoerster en el primero de los varios trabajos que componen este libro, en base al análisis de la teoría de Moore, las críticas de Frankena y Hare a la "falacia naturalista", la negación —de Wittgenstein— de toda posibilidad de derivación de deber-ser a partir de ser, el intento actual de Searle, quien sostiene haber demostrado un caso posible de derivación, etc. Luego de este examen el autor concluye que de hecho tal posibilidad no existe, y que la única vía para fundamentar principios morales normativos, sin recurrir a supuestos metafísicos, es la de considerar cuáles son los fundamentos subyacentes en nuestros juicios morales. Ahora bien, para ello es necesario elaborar una ética normativa, con los medios de la filosofía analítica, y tal es el propósito que guía a Hoerster a lo largo de todo su libro, cuyo título original reza: *Utilitarische Ethik*.

El punto de partida es el análisis de tres principios, a primera vista muy semejantes: el principio de generalización del utilitarismo de la regla, el imperativo categórico de Kant y la tradicional "regla de oro", con el propósito de descubrir cuál de ellos es el más apto para sistematizar nuestros juicios morales cotidianos.

El primero de ellos es a juicio del autor el más indicado para dicha finalidad. Retomando la distinción entre el "utilitarismo de la acción" y el "utilitarismo de la regla" —este último desarrollado contemporáneamente por Urmson, Rawls, Brandt y otros como alternativa del primero— Hoerster analiza el principio de generalización del utilitarismo de la regla, el cual dice: una acción no debe ser realizada, cuando su realización por parte de todos trae aparejadas malas consecuencias. Para demostrar su importancia recurre a ejemplos esclarecedores de su uso frecuente en la vida cotidiana. También —y en un plano diferente— trata la cuestión de cuáles son las consecuencias prácticas que resultan para el individuo (o la sociedad) del hecho de que los demás (o la mayoría) no acepten dicho principio, desarrollando para ello un modelo equivalente al que sigue Hobbes en la argumentación central de su teoría del Estado.

En segundo lugar, al considerar el imperativo categórico de Kant, Hoerster lo reduce deliberadamente a su función de 'test' de acciones concretas, dejando a un lado su ubicación dentro del marco de la filosofía de la razón práctica. Según la concepción kantiana, el que actúa moralmente debe 'poder querer' que su máxima se eleve a ley universal. El 'poder querer' constituye el interés principal del autor en este trabajo. Para ello parte del análisis de las distintas acciones comprendidas en el imperativo categórico, a saber: aquellas cuya máxima ni siquiera 'puede pensarse' como ley universal sin entrar en contradicción, y aquellas cuya máxima simplemente no 'puede ser querida' como ley universal sin entrar en contradicción. Utilizando los mismos ejemplos formulados por Kant, Hoerster aclara la diferencia entre estos dos tipos de acciones, las cuales corresponderían a otros tantos tipos de deberes: deberes en sentido estricto y deberes en sentido amplio, examinando también en qué tipo de contradicción pensó Kant.

La versión de la 'regla de oro' de Hare es, por último, el tercer principio analizado. Partiendo de su formulación tradicional: "no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti", y de las nuevas versiones que aporta Hare, Hoerster concluye que cualquiera sea su formulación, ella no es suficiente como criterio único de una ética normativa aceptable, y que sólo puede considerarse un criterio metaético.

Además de los ya mencionados, el libro incluye un trabajo acerca del problema de "la fundamentación de las normas morales y el relativismo", en el cual se critican algunos aspectos del relativismo valorativo de Max Weber. El autor concuerda con la primera tesis relativista de Weber: describir y valorar son dos formas de comportamiento humano totalmente distintas; pero realiza una crítica a la segunda: las proposiciones de deber-ser se basan, en última instancia, en decisiones valorativas o convicciones irracionales; y no existe una fundamentación racional de las normas, que pretenda, por tanto, tener validez universal. La crítica se inicia con la distinción —no realizada por Weber— entre juicios normativos morales y extramorales. Los primeros, para ser tales, deben tener pretensión de validez universal y resistir una prueba racional. Ahora bien, ello sólo es posible, en una "ética sin metafísica", en aquellos casos en los que para fundamentar juicios morales cotidianos son relevantes enunciados descriptivos y no metafísicos o, dicho de otra manera, las últimas premisas contenidas en toda argumentación moral, no son susceptibles de una remisión a proposiciones metafísicas, y declarar 'por definición' que estas premisas últimas pertenecen a la metafísica conduce a graves e insolubles errores. De la crítica a la segunda tesis del relativismo de Weber se desprenden, pues, las ideas centrales de una "ética sin metafísica".

MARÍA JULIA BERTOMEU

GÜNTER PATZIG, *Ética sin metafísica*, trad. de E. Garzón Valdés. Buenos Aires, Ed. Alfa, Argentina, Colección "Estudios Alemanes", 1976, 177, páginas.

La "filosofía analítica" tomada en sentido amplio, agrupa a una parte de pensadores contemporáneos, que surgen a fines del siglo pasado, predominantemente en países de habla inglesa, caracterizados, entre otras cosas, por un común rechazo de la metafísica especulativa, un interés por la fundamentación matemática del saber y por las relaciones entre filosofía y lenguaje. No era común encontrar en la filosofía alemana de post-guerra representantes de este importante movimiento analítico, y ello debido en parte al corte producido por el último conflicto bélico. Günther Patzig pertenece a un grupo de pensadores alemanes que, atraídos por estos problemas, se relacionan con la filosofía anglo-americana y realizan importantes estudios de "ética analítica" o "metaética". Junto con los análisis de Patzig sobre las reglas morales y la ética kantiana, podríamos mencionar los intentos de N. Hoerster por elaborar una nueva ética utilitarista, las discusiones de Hans Lenk y Hans Albert acerca de la "neutralidad" en la filosofía moral, etc.

En el presente volumen, Patzig reúne una serie de trabajos —la mayoría de ellos conferencias que pronunciara en los últimos diez años— a los que da unidad su preocupación por encontrar un principio de fundamentación universalmente válido de las normas morales, ya que “en una época de rápidos cambios sociales el individuo necesita, para sus decisiones moralmente relevantes, suficiente claridad acerca de los principios morales, es decir, una orientación ética” (Prólogo).

El primer trabajo, titulado “Moral y derecho”, aclara algunos aspectos de la complicada relación entre estos dos términos y entre las reglas jurídicas y las normas morales, con el fin de proporcionar una visión más clara de la independencia de estas últimas.

Pero la independencia de los postulados morales conduce directamente al problema de su fundamentabilidad (tema del segundo trabajo). Para solucionar esta cuestión el autor acude, en primer término, a la revisión de teorías importantes de la tradición filosófica, que abarca desde los intentos teleológicos de fundamentación ética (Platón y Aristóteles), el “giro copernicano” de Kant, el sistema de Hegel, hasta los conocidos trabajos sobre ética de Scheler y Hartmann, entre otros. El análisis concluye con la propuesta de solucionar el problema de la fundamentación, vinculando las ideas básicas de la ética formal kantiana con las de la ética material funcionalista del utilitarismo, fundado por Jeremy Bentham y perfeccionado por J. S. Mill, la cual sigue siendo, a juicio del autor, la teoría ética más influyente en los países anglosajones. Tal intento, sin embargo, no pretende tener validez definitiva ni tampoco ser original, puesto que ensayos similares han sido desarrollados en los últimos años por otros pensadores, en especial por W. Frankena. El trabajo incluye también el análisis de las ideas del ético inglés Joseph Butler, las cuales no tuvieron mayor influencia en Alemania, pero que están en condiciones de eliminar —según afirma Patzig— una serie de errores comunes a muchas teorías éticas clásicas.

Ahora bien, desde la polémica entre Sócrates y los sofistas se lleva a cabo una lucha entre aquellos que consideran imposible una fundamentación universalmente válida de las normas morales, y aquellos que buscan su fundamentación objetiva. Esto conduce a la cuestión importantísima de si puede existir o no una ética filosófica, tema del tercer ensayo, titulado “Relativismo y objetividad de las normas morales”, el cual incluye un análisis de los distintos tipos de relativismo ético, demostrando que sus argumentos no son contundentes, que aún tiene sentido la búsqueda de un principio de fundamentación objetiva de las normas morales, y que el sistema más sólido de fundamentación de reglas de comportamiento es el de una ética *formal-utilitarista*.

Pero, ¿en qué medida pueden los principios utilitaristas contribuir a la clarificación de las normas prácticas? En el “Alegato en pro de los principios utilitaristas en la ética”, dice Patzig que hay dos cosas que conceden cierta ventaja al utilitarismo, a saber: 1) recurre a una mínima cantidad de tesis cuya verdad no pueda ser comprobada empíricamente y 2) posee un grado de coincidencia relativamente elevado entre las normas morales que pueden ser indiscutidas en nuestra práctica cotidiana. Este “alegato” se completa con la respuesta a distintas objeciones que se han hecho en contra del utilitarismo, entre ellas, aquella que afirma que conduce necesariamente a un hedonismo.

En “Las formas lógicas de las proposiciones prácticas de la ética de Kant”, el autor aplica a los textos de filosofía práctica de Kant las hoy usuales medidas estrictas de univocidad y coherencia terminológicas, comprobando que “en el ámbito de su ética los términos lógicos tales como hipotético, analítico, sintético... sólo pueden ser utilizados en un sentido muy limitado, analógico. Una proposición analítico práctica es, por lo tanto, distinta de un juicio analítico...” Esta intenta ser una polémica crítica y objetiva con una parte de la doctrina de Kant, con el fin de contribuir a una mayor comprensión de la misma, colocando los nuevos conocimientos e instrumental metódico al servicio de la interpretación de los textos clásicos.

Cierra la serie un trabajo sobre “El imperativo categórico en la discusión ética actual”, escrito con motivo del aniversario del nacimiento de Kant, en 1774. Aquí se expone la influencia de la reflexión kantiana en la fase actual de la filosofía. El análisis está centrado en el tema del imperativo categórico por ser ésta, entre otras cosas, la parte más conocida de su filosofía y por haber experimentado un renacimiento en las discusiones recientes acerca de la fundamentación de normas claras de comportamiento.

La presente versión castellana de *Ética sin metafísica* incluye, por sugerencia de los editores de la Colección “Estudios Alemanes”, dos trabajos que no figuran en el original, titulados: “Alegato en pro de los principios utilitaristas en la ética” y “El imperativo categórico en la discusión ética actual”.

MARÍA JULIA BERTOMEU

KARL JASPERS, *Philosophische Autobiographie*. Erweiterte Neuauflage Munich, Piper Verlag, 1977, 136 páginas.

Es importante destacar en este caso el hecho de que se trata de una nueva edición *ampliada*. Pues, en efecto, a la interesante “autobiografía filosófica” que Jaspers escribiera en 1953, a pedido de Paul A. Schilpp, para su famosa “*Library of Living Philosophers*”, se agrega ahora por primera vez un capítulo consagrado a Heidegger. Era extraño, en realidad, comprobar que en aquella minuciosa narración de su vida, que abarcaba desde su niñez hasta la edad de setenta años, Jaspers se refería a varios colegas (Rickert, Husserl, Max Weber, por ejemplo), pero no mencionaba a alguien con quien en cierto modo los manuales de divulgación ya acostumbraban a nombrarlo bajo un mismo rubro: “Filosofía de la Existencia. Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre...”. Jaspers en realidad no había omitido este capítulo en sus memorias, pero por consejo de algunos amigos prefirió no publicarlo entonces.

El capítulo sobre Heidegger contiene tres puntos, a mi juicio, dignos de ser tenidos en cuenta para un futuro balance de la filosofía del propio Jaspers y, además, para juzgar la actitud, siempre tan discutida, de Heidegger durante la primer época del régimen nacional-socialista.

En primer lugar, Jaspers no reniega en ningún momento de la *comunicación* que se dio entre él y Heidegger, desde 1920, en el primer encuentro que tuvo

lugar en casa de Husserl. Heidegger era en aquel entonces casi desconocido, aunque, dice Jaspers con palabras que hemos encontrado también en su discípula Hannah Arendt "ya era el centro originario de una fama que crecía en derredor suyo". Heidegger era siete años menor que Jaspers, aún no era profesor, sino nada más que *Privatdozent* y asistente de Husserl en Freiburg. Desde ese primer encuentro Heidegger viajó a menudo a Heidelberg, hospedándose en la casa del matrimonio Jaspers, hasta 1933. Esa comunicación, dice Jaspers, siempre tuvo algo de ambigua, pues si bien él veía en el joven filósofo un aliado contra "la filosofía de los profesores", también presentía que las metas de ambos —como efectivamente puede comprobarse en sus escritos— eran muy diversas. Había, por así decirlo, una cálida amistad y un común acuerdo en retornar a una filosofía más originaria, más viva que la solidificada en las "escuelas" dominantes en esa época. Pero no hubo una auténtica *discusión* filosófica entre ambos. Cuando Heidegger le hace llegar una extensa y minuciosa crítica a su *Psicología de las concepciones del mundo*, Jaspers "desilusiona" a su amigo (son sus propias palabras), porque "no tenía yo —continúa Jaspers— el deseo de aventurarme en esa crítica, de confrontarme con ella y de traer a la luz, en una discusión, aquel punto en que residía la extrañeza (o la singularidad) del querer, del preguntar y del desafío" de Heidegger. Aquí Jaspers reconoce un grave error de su parte, pues la crítica de Heidegger tocaba de lleno la "cosa del pensar", y no era, como la demoledora crítica que publicó Rickert, rechazo de su obra por parte del "gremio filosófico profesional".

En segundo lugar es importante señalar el cambio que notó Jaspers en Heidegger en 1933. El tan controvertido tema de la adhesión de Heidegger al régimen de Hitler encuentra aquí observaciones que no dejan lugar a dudas acerca del entusiasmo con que aquél tomó partido en los primeros meses del nuevo gobierno, siendo captado por la "embriaguez" reinante en la masa entusiasta, de tal modo que su discurso sobre la Universidad, dice Jaspers, pronunciado precisamente en Heidelberg, fue en su contenido, "un programa de la renovación nacional-socialista de la universidad". Habría que confrontar estas aseveraciones de Jaspers con el texto de Heidegger y con las declaraciones de éste publicadas no hace mucho por la revista alemana "*Der Spiegel*".

En tercer lugar, este inesperado cambio en Heidegger movió a Jaspers a reflexionar intensamente acerca de la relación entre el pensar, la acción interior, (como él suele decir) y la *praxis*, y sobre todo, acerca de la *posibilidad de una auténtica confrontación y crítica en "el filosofar"*. Este punto es quizá el más difícil en toda la filosofía de Jaspers, si se tiene en cuenta que filosofar, para él, es en cierto modo comunicar, de modo indirecto, en un "lenguaje cifrado", la experiencia de lo Absoluto, de la Trascendencia.

La *comunicación* con Heidegger sigue, pues, abierta —piensa Jaspers— mientras exista la posibilidad de esa confrontación. Luego de la muerte de ambos filósofos (Jaspers, en 1969; Heidegger, en 1976), la cuestión queda todavía planteada, y la publicación de trabajos de ambos hasta ahora inéditos constituye un desafío a la investigación de la singular relación que hubo entre estos hombres, entre estos filósofos.

MARIO A. PRESAS

ANNA-TERESA TYMIENIECKA (ed.), *Ingardeniana. A Spectrum of specialised Studies establishing the Field of Research*. (Vol. IV de *Analecta Husserliana*. The Yearbook of Phenomenological Research). Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., Reidel Publishing Company, 1976. 438 páginas.

El anuario *Analecta Husserliana*, editado por la profesora Anna-Teresa Tymieniecka, consagra su volumen N° IV a estudiar la obra de Roman Ingarden. Bajo el título general *Ingardeniana*, pues, publica en primer lugar las lecciones dictadas por Ingarden en la Universidad de Oslo, en 1967. También otro escrito de Ingarden cierra la voluminosa entrega de *Analecta Husserliana* que comentamos: se trata de una carta de Ingarden a Husserl (traducida al inglés) fechada en julio de 1918. La carta se refiere particularmente a la "*Sexta Investigación lógica*" de Husserl, y, en general, tanto este documento, como las lecciones dictadas casi medio siglo más tarde sobre "Problemas de la reducción husserliana", señalan claramente la trayectoria de Ingarden, quien siempre se mantuvo aferrado a su convicción de que era posible una fenomenología de índole "realista", es decir, que no necesariamente la fenomenología debía identificarse con la reducción trascendental y, por ende, con el idealismo trascendental.

Al respecto conviene recordar, como por ejemplo lo hace el propio Ingarden en otro trabajo¹, que el texto de *Ideen I*, aparecido en 1913, en el cual se introduce el concepto de "reducción eidética", provocó cierta sorpresa entre los discípulos de la llamada "Escuela de Göttingen", que hasta entonces seguían convencidos de que Husserl mantenía una posición realista, de acuerdo, por lo demás, con los contenidos de las lecciones que Husserl dictaba en ese entonces, como ser las referentes a los problemas que luego se publicarían como *Ideen II*. Hacia esta misma época, Husserl, que no deseaba reimprimir sin cambios la sexta *investigación lógica*, encomendó a Edith Stein, y luego al propio Ingarden la nueva redacción de la misma. Ingarden no pudo hacerse cargo de ese trabajo, pero ya el hecho de que Husserl se lo propusiera muestra el valor que el maestro atribuía a sus observaciones críticas, cuyo resumen se encuentra en la mencionada carta incluida en el presente volumen de *Analecta Husserliana*.²

En las lecciones de Oslo, Ingarden analiza diversos problemas que plantea la reducción trascendental, y el consiguiente "idealismo trascendental" que admitiría Husserl más adelante. Los análisis críticos de Ingarden son muy profundos, y no pueden reproducirse en este breve comentario. De todos modos, su preocupación fundamental es la de destacar que se produce en Husserl un pasaje desde su teoría acerca del "modo de darse" de las cosas, al "modo de ser" de las mismas. Habría, pues, una identificación entre los planos gnoseológico y ontológico (o metafísico), que traería aparejado el giro idealista de Husserl. Todo

¹ Roman Ingarden (ed.), *Edmund Husserl. Briefe an R. Ingarden*, Den Haag, Serie *Phaenomenologica*, Vol. 25, 1968, p. 109 ss.

² La importancia que Husserl dio también a las observaciones que Ingarden le hiciera llegar más tarde con motivo de la publicación de la versión francesa de sus *Meditaciones cartesianas* dio lugar a que el editor alemán de esta obra las incluyera en el volumen correspondiente de las *Obras completas* de Husserl. Cfr. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, *Husserliana*, Bd. I, 2. Aufl., Den Haag, Nijhoff, 1973, "Einleitung" de Strasser, p. XXVI, Las "*Kritische Bemerkungen von Prof. Dr. Roman Ingarden*", se incluyen como "*Beilage*", págs. 205 a 218.

el problema surge de la consideración de la evidencia directa de mis vivencias, a diferencia de las experiencias de la realidad física, externa, cuyo ser siempre puede ser puesto en duda. Pero de allí se afirma la necesidad de la existencia de la conciencia pura y el carácter accidental del mundo (de las cosas reales, físicas). Según Ingarden, esta última afirmación rebasa el planteamiento inicial, que para él sigue siendo gnoseológico. Y sigue en pie la cuestión acerca de si es necesaria la reducción trascendental, por una parte, y, por otra, si ella debe conducir necesariamente al idealismo.

El presente volumen de *Analecta Husserliana* se completa con una serie de trabajos sobre la moral, la teoría del arte, la lógica, etc. en el pensamiento de Ingarden, así como otros referidos a su vinculación con Bergson (sobre quien escribió su tesis doctoral), con William James y Husserl. Firman estos trabajos M. Golaszewska, H. Rudnik, J. Fizer, M. Sancipriano, I. Kowatzki, J. Swiecinski, A. Riska y B. Smith. Anna-Teresa Tymieniecka consagra a su maestro un extenso estudio (pp. 241 a 418) cuyos puntos son "Beyond Ingarden's Idealism", "Realism Controversy with Husserl", "The New Contextual Phase of Phenomenology", "Creativity: Cosmos and Eros. Some Perspectives of the Contextual Investigation of Man-and-the-Human-Condition".

Analecta Husserliana prosigue así su tarea, concebida como una suerte de continuación del famoso *Jahrbuch* de Husserl.

Han aparecido hasta ahora, además del vol. I, (1971), sin un título especial, y el vol. IV que acabamos de comentar, los volúmenes II: *The Later Husserl and The Idea of Phenomenology* (1972), III: *The Phenomenological Realism of the Possible Worlds* (1974) y V: *The Crisis of Culture* (1976). Edita esta obra, como mencionamos, Anna-Teresa Tymieniecka quien, además, dirige la *International Husserl and Phenomenological Research Society* y *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning*, de los que ya informamos en esta misma revista (vol. III, n° 1, marzo 1977).

MARIO A. PRESAS

EDUARDO A. RABOSI, *La justificación moral del castigo*. Buenos Aires, Editorial Astrea, 1976, 132 págs.

El tratamiento del tema del castigo —de indudable interés en la problemática moral y jurídica— cuenta con una tradición que se remonta a Platón y Aristóteles; pero sólo en el pensamiento contemporáneo ha adquirido su total relevancia. La obra de Rabossi proporciona un claro panorama de las diversas perspectivas actuales y propone —a través de un "balance crítico" de tales perspectivas— un nuevo enfoque teórico del problema.

Comienza por señalar que el "castigo" no entraña un solo problema, sino varios, y que el aquí investigado es el de su "justificación moral". La justificación *prima facie*, según la cual el castigo no es moralmente malo cuando se infiere a quien ha cometido una *ofensa*, deja la cuestión abierta, ya que no explica *por qué* es moralmente preferible un mundo en el que se dé el complejo ofensa-castigo

a uno en que sólo se dé la ofensa (cf. p. 21), y ese *porqué* es precisamente el problema, que puede a su vez considerarse como un *caso* específico del problema de la justificación moral de las acciones en general.

Rabossi expone, entonces, las dos concepciones principales del castigo: la "retribucionista", según la cual el castigo se "justifica" cuando el individuo que lo recibe *merece* ser castigado, por ser *culpable* de haber cometido una *ofensa*, y la "utilitarista", que afirma la "justificación" del castigo cuando la aplicación de éste puede tener *consecuencias valiosas*. O sea que, mientras la "justificación" de tipo retribucionista atiende al *pasado*, la utilitarista apunta al *futuro*. A través de un interesante y sisemático análisis de los argumentos esgrimidos por las dos posiciones, vemos cómo los retribucionistas reprochan a los utilitaristas la posibilidad de que, de acuerdo con la concepción de éstos, se "justifique" moralmente el castigo de personas inocentes. Indican, además, que las "consecuencias valiosas" a que aluden los utilitaristas pueden alcanzarse también por otros medios, como la amenaza, la publicidad, los consejos, la educación, etc. que se da al ofensor. Los utilitaristas replican, por su parte, que el retribucionismo supone una injustificada valoración del castigo por el castigo mismo, y una adecuación entre el castigo y la ofensa, lo cual no puede determinarse con *exactitud* (a menos que se usen, precisamente, criterios utilitaristas).

Esa contraposición le sirve al autor para analizar el planteamiento mismo de la cuestión. Podría parecer —advierte— que, mientras el retribucionismo quiere el *porqué* del castigo, el utilitarismo se interesa por el *para-qué*. Las diferentes respuestas se deberían a que formulan distintas preguntas; por tanto, no existiría entre las dos concepciones una oposición real; podría admitirse que ambas respuestas fueran correctas, y que se las podría integrar en una sola concepción *general*. Pero ocurre, en primer lugar, que no hay motivos para creer que a ambos se les haya escapado la diferencia, trivial, entre los dos tipos de pregunta. En segundo lugar, el "*porqué*" puede a veces significar "*para qué*". Y, en tercer lugar, la pretendida "integración" sería no sólo muy difícil, sino también inútil.

A través de una serie de consideraciones continúa Rabossi este análisis, esclareciendo, por ejemplo, el sentido válido de "castigo" (según el cual resulta lógicamente absurdo decir que se "castiga" a un "inocente"), pero añadiendo, luego —y sobre la base de varias reformulaciones posibles de la tesis retribucionista—, que el planteo considerado no permite una definitiva superación de la oposición entre las dos concepciones. Y agrega, aún, que dicha superación tampoco se logra por medio de las argumentaciones que pueden emplearse al distinguir entre justificación de "actos" y justificación de "reglas". En el "balance" de su propio análisis, resume esto el autor sosteniendo que "la *impasse* a que llegan las dos concepciones clásicas del castigo no parece superarse tampoco sobre la base de suponer que formulan preguntas distintas acerca del castigo, o de que intentan dar solución a diferentes tipos de problemas, o de que toman en cuenta distintos tipos de fenómenos" (p. 63).

Sin embargo, esos resultados *negativos* son convertidos en *positivos* mediante un nuevo "enfoque teórico", en el que reconoce, en el tema del castigo, una pluralidad de facetas no localizables dentro de una respuesta unitaria. Señala Rabossi que es necesario tener en cuenta las distintas *variantes o modalidades con que se presenta la práctica del castigo* (cf. p. 71), ya que, según éstas —e incluso según los *casos* especiales dentro de cada una de ellas—, tanto la noción de "castigo"

como la de su "justificación moral" pueden presentar diferencias teóricamente relevantes. La discriminación de los diversos niveles en que puede discutirse la noción de "justificación moral del castigo" (el análisis general de la justificación moral, sus marcos normativos y su específica aplicación al "castigo") le sirve para destacar otro grupo de problemas inherentes al tema tratado. Similar utilidad le ofrece la enumeración de diversos conceptos que se vinculan con el de "castigo", ya sea por corresponder al *mecanismo de imposición de castigos* (como "ofensa", "crimen", "delito", "daño", "pena", etc.), o por asociarse a las *condiciones relativas al ofensor sujeto del castigo* (como "merecimiento", "culpa", "sufrimiento", "dolor", "displacer", "responsabilidad", etc.), añadiendo que podrían confeccionarse otras muchas listas. Finalmente, indica la existencia de problemas tales como la existencia del castigo como práctica social, y las reformas a las prácticas efectivas del castigo.

La Segunda Parte del libro contiene una importante serie de "Notas y Comentarios" sobre el tema: referencias bibliográficas, textos de Bentham y de Kant, un comentario del análisis de A. C. Ewing (con el que este autor pretende una "integración" de retribucionismo y utilitarismo), un estudio comparativo del teleologismo y el deontologismo, otro del utilitarismo de "actos" y el utilitarismo de "reglas", y un comentario crítico a la tesis de Quinton sobre ciertas características del verbo "castigar" que determinan la invalidez de algunos usos del mismo. Todos estos párrafos están referidos a específicos aspectos del tratamiento realizado en la Primera Parte.

En síntesis, puede decirse que el libro de Rabossi cumple, de manera concisa, pero condensada, la función de exponer claramente las diversas aristas del difícil tema expresado en su título y las más destacadas ideas que se han formulado al respecto en la filosofía contemporánea, así como algunas del pensamiento clásico. Pero además representa un verdadero aporte original, con importantes sugerencias metodológicas que pueden ser muy fecundas en el ámbito de las investigaciones éticas,

RICARDO MALIANDI

J. G. VAN DER BEND (editor). *Spinoza on knowing, being and freedom*. Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leusden, Septemehr 1973), Assen (Holanda) 1974.

El editor señala en la Introducción que el tema central de este simposio es la teoría del conocimiento, pues su finalidad ha sido dirimir la disputa entre quienes interpretan la filosofía de Spinoza en un sentido idealista y aquellos que, en pro de una interpretación empírico-realista, revalorizan la primera clase de conocimiento. El propio editor favorece la interpretación idealista y con ese fin formula cuatro claros y convincentes argumentos.

Sin embargo, no todos los participantes se han ceñido estrictamente a esta enunciación de propósitos, sino que muchos trabajos responden al más amplio espectro de temas abarcado por el epógrafe. Arne Naess, por ejemplo, en un excelente trabajo escrito con explícita intención didáctica, ya que considera que

de ningún filósofo posterior a Spinoza puede aprenderse tanto para la conducta individual y social, trata de salvar la aparente incoherencia entre el determinismo spinoziano y el supuesto ético de la libertad. La solución de Naess radica en no interpretar el determinismo en el orden humano a la manera laplaciana, como un encadenamiento necesario de causas y efectos ni, como es habitual en los comentaristas de Spinoza, como una relación intemporal de fundamento a consecuencia, sino como una necesidad de esencia. Esto lo lleva a analizar aspectos poco tratados de la cuestión, como los distintos grados de libertad.

G. H. R. Parkinson trata el problema del coconocimiento en relación con el ser. Para ello comienza con un agudo análisis de las diferencias entre sustancia, atributo y modo. Pasa luego a referirse a los distintos tipos de coconocimiento en Spinoza, pero sin dejar claramente determinada la relación entre estos y las distintas formas de ser, sino limitándose a establecer el grado de validez de cada tipo.

De los restantes trabajos destacamos el de H. G. Hubbeling — "Logic and Experience in Spinoza's Mysticism" — quien trata de establecer los límites del misticismo de Spinoza. Para ello distingue entre un misticismo fundado en experiencias personales, que no puede atribuirse a Spinoza, y otro representado por ciertas doctrinas habitualmente sostenidas por los místicos, como la participación del espíritu humano en el pensamiento divino.

Hubbeling elige como término de comparación al místico holandés del siglo XIV Juan Ruysroek. Concluye que si bien el lenguaje de Spinoza y su falta de alusión a experiencias de tipo místico parecen apartarlo de esa corriente, su filosofía tiene una estructura mística determinada rigurosamente por reglas lógicas. O sea que el misticismo de Spinoza, contrariamente a lo que pudiera suponerse en una primera aproximación, parece más bien fundado en la segunda clase de conocimiento (racional) que en la tercera (ciencia intuitiva).

Lee C. Rice — "Methodology and Modality in the First Part of Spinoza's *Thicks*" — considera, oponiéndose a Hubbeling, que no existe en Spinoza una metodología única, sino que este aplica distintos métodos según los objetos que investiga. Respecto de la *Ética*, subraya la importancia de la lógica modal para el tratamiento de cuestiones en que el concepto de necesidad desempeña un papel fundamental. Según se desprende de un análisis de las primeras diez proposiciones del Libro I de la *Ética* y de las pruebas de la existencia de Dios que siguen a la proposición undécima, ese concepto no se aplica específicamente a Dios, el ser o la sustancia única. Se aplica, sí, según señala Rice, a la conexión de las partes en el todo. El discutido concepto de "conexión necesaria", que desencadenará una crisis en la filosofía moderna posterior a Spinoza, es dogmáticamente afirmado por este filósofo y, siempre de acuerdo a Rice, en un sentido realista.

Entre los participantes en este simposio se encuentra Augusto Furlan, profesor argentino de la Universidad de Córdoba, quien en un artículo compacto y bien trabado desentraña la naturaleza de las reglas lógicas que operan en el sistema de Spinoza, su alcance metodológico, sus funciones, su auto-justificación y sus posibilidades de desarrollo.

Cierra el presente volumen un comentario de Hubbeling a las discusiones del simposio, en el cual se señala que los distintos participantes mostraron actitudes independientes en sus interpretaciones del filósofo y en la metodología de trabajo. En algunos casos se puso en evidencia la fecundidad de la aplicación de los nuevos métodos de análisis a la investigación histórico-filosófica. En otros, la metodología

clásica permitió una mejor comprensión del contexto de los problemas, fuera del cual muchas doctrinas de Spinoza podrían parecer arbitrarias construcciones de un visionario.

MARGARITA COSTA

CRÓNICA

El 14 de abril de 1979 se celebrará en Holanda el 350º aniversario del nacimiento de Christian Huygens (1629-1695). Solicitar informes a: Committee Huygens 1629-1979, c/o Dr. H. J. M. Bos. Mathematical Institute. Budapestlaan 6. Utrecht, Holanda.

Entre los días 30 de junio y 2 de julio pasados se realizó en Porto Alegre, Brasil, un homenaje a Rousseau con motivo de cumplirse el bicentenario de su muerte. La entidad organizadora fue el "Núcleo Regional de Río Grande del Sur" de la *Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas* cuyo presidente nacional es el profesor Olinto Pegoraro, que reside en Río de Janeiro. El profesor Bento Prado Jr. habló sobre "Rousseau entre as Flores e as Palavras" y a continuación lo hicieron Robert Charles Ponge sobre "Rousseau à Sombra da Bastilha"; el profesor José Giusti Tavares sobre "Rousseau: A Teoria Política do Totalitarismo Contemporâneo"; el profesor Luis Alberto de Boni, sobre "O Conceito de Religião Civil em Rousseau"; el profesor Voltaire Schilling sobre "Jean-Jacques Rousseau: Texto e Contexto" y finalmente Justino Adriano Farias da Silva sobre "A Soberania em Rousseau".

En el curso de este año aparecerá *Studia Cartesiana*, anuario dedicado a Descartes y el cartesianismo. Su propósito es facilitar, a través de una amplia colaboración internacional, la más rápida difusión de informaciones sobre investigaciones cartesianas en curso y un fructífero intercambio de opiniones. Estará abierto a todos los que se ocupan habitualmente del estudio del cartesianismo en sus múltiples aspectos. También aparecerá un boletín "Cartesian Newsletter/ Nouvelles Cartesiennes" y una serie, *Collectanea Cartesiana*. El Comité Editorial está integrado por H. Caton (Australia), G. Crapuli (Italia), P. Dibon (Francia), A. Gabbey (Irlanda del Norte), Th. M. Lennon (Canadá), G. A. Lindeboom (Holanda), G. Rodis-Lewis (Francia), W. Röd (Austria), J. P. Schobinger (Suiza) y G. Sebba (USA). La correspondencia debe dirigirse a la secretaria: P. M. Miny Chustka, c/o Quadratures, Postbus 6463, 1005 El Amsterdam.

Para conmemorar los novecientos años del nacimiento de Pedro Abelardo la Facultad Teológica de la Universidad de Trier organiza unas jornadas internacionales que se llevarán a cabo entre el 17 y el 20 de abril de 1979. Para informes escribir a: Dr. Rudolf Thomas. D-6544 Oberkostenz Hunrück. República Federal Alemana.

El año pasado apareció la revista semestral *Latin American Indian Literatures* cuyo editor es el filósofo argentino Juan Adolfo Vázquez. El segundo volumen ha de incluir textos y estudios relativos a mitos sudamericanos recientemente descubiertos, cantos quechuas, literatura maya, extensas reseñas de libros sobre culturas nativas del Brasil, una bibliografía sobre lenguas indígenas de México, etc. La suscripción anual es de cinco dólares para individuos y diez dólares para instituciones. Quienes deseen informaciones complementarias deben dirigirse a: Latin American Indian Literatures. Hispanic Languages and Literatures. 1309 Cathedral of Learning. University of Pittsburgh. Pittsburgh, Pa. 15260. USA.

Después de concluido el Congreso Mundial de Filosofía de Düsseldorf, el World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning llevará a cabo un seminario sobre temas fenomenológicos en París, desde el 10 al 17 de setiembre del corriente año. Requerir informaciones a la Secretaría General del Instituto, Professor A. T. Tymieniecka. 348 Payson Road, Belmont, MA 02179. U.S.A.

Durante los días 3 a 5 de mayo pasado se celebró en las ciudades de San José y Heredia de Costa Rica el III Coloquio para profesores de filosofía en América Central. Las universidades estatales de Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá estuvieron representadas oficialmente por más de veinte delegados. También asistieron como invitados especiales Héctor-Neri Castañeda (USA), Adolfo Sánchez Vasquez, Leopoldo Zea y José Luis Balcárcel (México) y J. R. Núñez Tenorio (Venezuela). También concurrieron integrantes de la Federación de Universidades Privadas de América Central. Las ponencias leídas y los documentos oficiales se publicarán en el número 41 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. El coloquio fue auspiciado por el Consejo de Universidades de América Central y organizado por la Universidad de Costa Rica y la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica. En el curso de este año se celebrará el cuarto coloquio, en Honduras.

LIBROS RECIBIDOS

- A. J. AYER, E. GELLNER E I. V. KUZNETSOV. *Filosofía y ciencia*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Cuadernos Teorema Nº 2. Univ. de Valencia, 1975, 110 p.
- GÜNTHER BIEN. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg - München. Alber, 1973.
- ANGEL J. CAPPELLETTI. *La teoría aristotélica de la visión*. Soc. Venezolana de Ciencias Humanas. Serie Filosofía 1. Caracas, 1977, 96 p.
- ANGEL J. CAPPELLETTI. *Etapas del pensamiento socialista*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1976, 120 p.
- DIDEROT. *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*. Int. y trad. A. J. Cappelletti. Biblioteca del Pensamiento Filosófico, I. Ediciones de La Piqueta.
- EDUARD FEY. *Beiträge zum Philosophie-Unterricht in Europäischen Ländern*. Münster, Aschendorff, 1978, 390 p.

- FRANCISCO GARCÍA BAZAN. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. 2ª ed., San Antonio de Padua, 1978. 371 p.
- FRIEDRICH VON GENTZ. *Comparación entre la revolución norteamericana y la francesa*. Guatemala. Publicaciones de la Univ. Francisco Marroquín, 1978, 117 p.
- HUMERTO GIANNINI. *Esbozo para una Historia de la Filosofía*. Cuadernos de Filosofía, S/1, s/f, 252 p.
- GILLES-GASTON GRANGER. *La théorie aristotélicienne de la science*. Coll. Analyse et raisons, 22. Paris, Aubier Montaigne, 1976, 382 p.
- OSVALDO N. GUARIGLIA. *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, K. R. 4. Hildesheim-New York, Georg Olms, 1978, 131 p.
- PETER HARTMANN y otros. *Probleme der Sprache*. Mainzer Universitätsgespräche. Mainz, 1973, 141 p.
- DAVID HUME. *Compendio de un Tratado de la Naturaleza Humana*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Cuadernos Teorema N° 11. Univ. de Valencia, 1977.
- ANDRÉS ORTIZ-OSÉS. *Comunicación y experiencia humana*. Estudios Sociales. Bilbao, Desclee de Brouwer, 1977, 323 p.
- MARIO A. PRESAS. *Situación de la filosofía de Karl Jaspers*. Problemática Contemporánea, 1. Buenos Aires, Depalma, 1978, 224 p.
- ISMAEL QUILES S.J. *Antropología filosófica in-sistencial*. Obras de I. Q. 1. Buenos Aires, Depalma, 1978, 367 p.
- NORWOOD RUSSELL HANSON. *En lo que no creo*. Dto. de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Cuadernos Teorema N° 10. Univ. de Valencia, 1976, 44 p.
- EDUARDO A. RUSSO y CARLOS O. LERNER. *Lógica de la persuasión*. Tomo I: Los conceptos básicos. Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1975, 115 p.
- JAVIER SÁDABA GARAY. *Lenguaje religioso y filosofía analítica*. Coll. Monografías: Filosofía y Teología. Barcelona, Fundación Juan March, Ariel, 1977, 134 p.
- MARGARITA SCHULTZ y JORGE ESTRELLA. *La antropología de Félix Schwartzmann*. Coll. Ideas e indagaciones. Chile, Ed. Universitaria, 1978, 87 p.
- ROBERTO J. VERNENGO. *Curso de teoría general del derecho*. Segunda edición. Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1976, 459 p.
- ROBERTO J. VERNENGO. *La naturaleza del conocimiento jurídico*. Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1973, 165 p.
- LUIS A. WARAT. *El derecho y su lenguaje*. Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1976, 187 p.
- LUIS A. WARAT y ANTONIO A. MARTINO. *Lenguaje y definición jurídica*. Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1973, 90 p.

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