

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

*Varieties of Goodness*, por Georg Henrik von Wright. International Library of Philosophy and Scientific Method, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.

Este libro, segunda parte de las Conferencias Gifford del autor en la Universidad de St. Andrews en 1960, es un libro que ningún axiólogo puede ignorar y por medio del cual ha de probarse toda axiología sistemática. Junto con *Norm and Action*, primera parte de las Conferencias del mismo autor, es, por así decirlo, un examen de todo el material del que la axiología ha de rendir cuentas; un examen de las relaciones axiológicas y morales que convierten el paso siguiente, el ordenamiento de este material, en un imperativo. En la siguiente reseña me concentraré en uno de los temas principales del libro, la noción de bondad, a fin de mostrar tanto el método del autor como la forma en que habría de tratar con él una axiología sistemática. Los detalles del libro —que es, en sí mismo, una enorme colección de detalles— no pueden ser discutidos en una reseña, sino que requerirían otro libro.

El libro consta de diez capítulos, el primero de los cuales examina las variedades de la bondad y los siguientes discuten las clases de la bondad: instrumental y técnica, utilitaria y médica, hedonista y humana; la relación del bien y la acción, la noción de virtud, “bien” y “deber”, belleza y justicia.

El libro posee una virtud fundamental que implica una falta fundamental. Toca casi todos los temas de la axiología, pero no los conecta entre sí. La razón de ello es que, a pesar de hacer agudas distinciones en cuanto al detalle, omite hacer las distinciones fundamen-

tales de principio; las más importantes de las cuales son, por una parte la que existe entre ética y axiología y, por la otra, entre axiología y teleología. En general, el autor omite la aclaración de la relación entre la ética y la metaética; y esta “vacilación” entre hacerla y no hacerla es familiar a la teoría del valor; no sabe lo que el análisis conceptual pueda significar en ética, ya que ha llegado “a pensar que los tipos de investigación conceptual más adecuados para la ética son esencialmente diferentes de los tipos adecuados para la teoría del conocimiento y la metafísica” (p. 4). Pertenece, pues, al número de axiólogos, de Aristóteles a Nicolai Hartmann, que consideran que la ética es una disciplina de naturaleza tan especial que no puede aplicársele el método lógico de la ciencia y en vez de intentar cuando menos esta aplicación se extravía por un desierto de detalles en el que no hay señales ni reglas. Y no pertenece a la escuela menor, de Platón a Husserl, que cree que la axiología no es más que un cierto tipo de lógica. El autor sostiene, con justicia, que una comprensión filosófica de la moralidad debe basarse en un estudio amplio del bien en todas sus variedades y que el sentido moral del bien es un derivado que debe ser explicado en términos de los usos no morales de la palabra. Pero este estudio más amplio del bien no se ve con claridad como una metaética o una axiología sino más bien como *prolegomena a la ética*. Si se lo hubiera visto como una metaética no surgirían las confusiones mencionadas que producen errores axiológicos, como cuando el autor considera tanto el mal como lo maligno como opuestos del concepto de valor bueno (p. 6). Los conceptos de valor —nos dice— son “importantes para la ética”; como las nociones de

*norma* y de *acto*, no pertenecen a la ética sino a la axiología. No ve que en tanto que *bueno* y *malo* pueden ser usados tanto axiológica como éticamente, metaética y éticamente, la palabra *maligno* sólo puede ser usada éticamente y, por ello, no pertenece al mismo grupo de conceptos de valor al que pertenecen *bueno* y *malo*.

Por variedades de la bondad, el autor entiende la multiplicidad de usos de la palabra *bueno*. Niega que exista una unidad entre las variedades de la bondad y que las formas de la bondad sean especies de un género. La naturaleza multiforme de la bondad no se debe a una ambigüedad de la palabra o a una vaguedad del concepto, tampoco es la variedad de formas de lo bueno una variedad de significados analógicos, como ocurría en Aristóteles, ni tampoco es la bondad un concepto familiar en el sentido de Wittgenstein. Más bien —dice von Wright— el patrón significativo de bueno está sin solucionar, es “peculiar y enigmático” y merece más atención de la que ha recibido por parte de los semánticos. Desafortunadamente, su plan no es el discutir los aspectos unificadores de las variedades de la bondad en el presente libro.

El problema de la relación lógica entre las formas de bondad debe ser distinguido del problema de la naturaleza de la variedad de esas formas y de las razones de ello. Los dos problemas están relacionados. Si pudiera mostrarse —dice von Wright— que hay una forma básica de lo bueno en términos en los que todas las demás pudieran definirse, la solución al problema de las relaciones entre las formas se relacionaría automáticamente con el problema del carácter semántico de su variedad. El caso sería el mismo si resultara que todas las formas de lo bueno pudieran definirse en términos de un pequeño número de nociones más básicas. Pero el libro no es una discusión sistemática de la cuestión de la definibilidad de bueno ni del problema relacionado de si bue-

no es el nombre de una característica natural o no natural, si bien hace de vez en cuando algunas observaciones pertinentes a estos temas. Aun cuando el autor observa notables afinidades entre las formas de bondad, tal como la bondad instrumental, técnica y médica (los órganos buenos, como los buenos artesanos y profesionales, cumplen bien con su trabajo) —en su opinión—, las relaciones entre las formas de lo bueno no abren la posibilidad de definir algunas de las formas en términos de otras. El autor es más sistemático sólo por lo que se refiere a la noción de la bondad moral. Considera que esta noción requiere una definición. No cree, a la manera de Moore, que la bondad moral sea indefinible, sino que propone una estimación de la bondad moral, como un atributo de actos e intenciones, que la defina en términos de lo beneficioso. Así, pues, la bondad moral no está lógicamente en el mismo nivel que las otras formas de bondad, es una forma secundaria que depende de las primarias. Prefiere no hablar de ella como de una forma especial de la bondad, lo que parece sensato ya que no discute lo que quiere decir al hablar de una *forma* de la bondad. “La relación de una forma de  $X$  con  $X$  no es la de una especie con el género, ni la de un incidente con la disposición, ni la de una muestra con el tipo, ni la de lo individual con lo universal. No examinaremos de qué relación se trata” (p. 13).

En el segundo capítulo, “Bondad instrumental y técnica”, inicia el autor sus agudos análisis. Sostiene que lo bueno instrumental y técnicamente es, con frecuencia pero no necesariamente, bueno en su género. Si bien las distinciones que establece son agudas, no siempre parecen ser correctas. Así, dice que no se podría hacer una distinción de significado entre *x es bueno como un K* y *x como un K es bueno*, donde *x* es el nombre variable de una cosa individual y *K* un nombre variable de un

género de cosas. Cuando decimos de algo que es *bueno como un K*, queremos decir con frecuencia que a pesar de que esta cosa *no* es un *K* puede usarse con cierta ventaja al modo en que los *K* son usados normalmente. Cuando, por otra parte, decimos que es *como un K bueno*, queremos decir por lo común que esta cosa es un *K* y, además, *bueno como tal*. El autor utiliza esta distinción a fin de señalar que no toda atribución de una bondad instrumental o técnica es una atribución de una bondad de su género a alguna cosa. Cuando "*x es bueno como un K*" es usada para implicar que *x* no es un *K*, la bondad atribuida a *x* en el juicio no es una bondad del género de *x* (p. 20). Sin embargo, es gramaticalmente incorrecto decir de una cosa que es *bueno como un K* cuando queremos decir que *no es un K* pero podría ser usado como tal. Pues en este caso debiéramos decir "*Sería bueno como un K*" y no: "Es bueno como un *K*". Tenemos que usar el condicional, en el sentido de que *si fuera un K entonces, como un K, sería bueno*. O podríamos decir: "A pesar de que no es un *K*, tiene todas las propiedades de un *K* y puede servir como tal." En ambos casos, unimos el significado de la clase *K* a la cosa, pero sólo condicionalmente o en forma meramente intencional. El decir sencillamente: "*x es bueno como un K*" significa que *x* es un *K*; y aunque no lo fuera seguiría siendo una atribución de bondad de su género. En los Estados Unidos hay un producto, llamado *Cool Whip*, que es un producto no lácteo que tiene todas las cualidades de sabor de la crema batida. Al comerlo, no se sabe si se está comiendo un producto lácteo o no. Así, al decir: "Esto no es crema batida, pero sabe exactamente igual", se le niega al producto la pertenencia extensiva pero no la intencional a la clase de las cremas batidas. Y tal atribución intencional de pertenencia a una clase es todo lo que se significa cuando atri-

buiamos bondad de un género. Sería del todo insólito decir al comer este producto: "Esto es como crema batida buena", a menos que se estipulara que aquí "como" significa "como si".

La misma confusión aparece en el importante tema de los actos y los hábitos. Von Wright sostiene que la frase, *x es un buen hábito*, no es idéntica en significado a *x es como un hábito bueno*. Tampoco *x es un acto bueno* es idéntico a *x es como un acto bueno*. La razón de ello es que no hay una excelencia instrumental, técnica, ni de ninguna otra forma que sea peculiar a los actos *como* actos o a los hábitos *como* hábitos. Este razonamiento muestra las limitaciones fundamentales del procedimiento del autor. Todas sus "formas" de valor son aquellas que ha recogido en el oleaje de los fenómenos del valor; pero no ha encontrado ninguna que incluya actos o hábitos. Éstos pertenecen, más bien, a la moral que —según él— no es una forma de bondad. Si el autor, en vez de multiplicar las formas más allá de lo necesario, hubiera puesto atención a Occam y hubiera tomado *una* forma de bondad, a saber, la bondad de su género, como una forma *lógica*, hubiera podido aplicarla a todas las variedades de bondad, incluso a los actos y hábitos; pues *un buen acto* en el sentido axiológico, más que en el moral, es algo que tiene todas las propiedades de un acto; y lo mismo es válido de los hábitos. En verdad que cuando hablamos de un buen acto o de un buen hábito nos referimos por lo común a la bondad moral más que a la axiológica. Pero esto no quiere decir que no exista una forma axiológica que haga de un acto *como* acto algo bueno ni de un hábito *como* hábito algo bueno. Por ejemplo, un acto no es axiológicamente un buen acto, es decir, no es bueno como acto, si no produce un resultado. Tampoco es un hábito bueno *como* hábito si no se conforma a la definición de hábito. Si se habla de excelencias ins-

trumentales, técnicas y similares excelencias materiales, más que de excelencia en el viejo sentido *formal*, significando simplemente propiedad, a saber, excelencia o bondad de cualquier cosa de acuerdo con su género en el sentido de la *areté* griega, y la *virtus* latina, como lo menciona el propio von Wright en el capítulo 7 (esto permanece aún con nosotros en la palabra “virtualmente”), se corta el camino hacia la noción general o lógica de la bondad extrínseca.

Otra peculiaridad, y se trata de algo en donde el análisis parece ir demasiado lejos y fallar así su blanco, es la afirmación del autor acerca de que el opuesto de lo *bueno* instrumental no es lo *malo*, sino lo *pobre*. Sostiene que no podemos hablar de un *mal* cuchillo, sino sólo de un *pobre* cuchillo si nos referimos al uso instrumental del mismo. Si al llamar a *X*, que suponemos sirve algún propósito, *mala* implicamos que aparte del modo en que *x* sirve su propósito —y puede servirlo bien— tiene otros rasgos que consideramos como inopinados o indeseables y que se revelan en el uso de *X*. Este juicio no está en la dimensión de la bondad instrumental (p. 23). Pero ocurre que esto simplemente no es así. La referencia entre *malo* y *pobre* no estriba en que *pobre* esté en la dimensión de la bondad instrumental y *malo* no lo esté, sino en que *malo* es una palabra más fuerte para designar un defecto que *pobre*. Un pobre cuchillo corta pobremente y un cuchillo malo corta malamente. Esto muestra el peligro de hacer un análisis semántico de la bondad en vez de lógico. La relación entre pobreza y bondad es la misma que hay entre la maldad y la bondad instrumental; lo instrumentalmente pobre, lo mismo que lo instrumentalmente malo, no alcanzan el patrón de la bondad instrumental. El pobre *K* es el *K* no bueno. En esta concepción, pobreza es una privación y consiste en la ausencia de bondad. Esto significa, como sostiene

correctamente von Wright, que *pobre* y *bueno* son contradictorios, más que contrarios, y lo mismo es verdad con respecto a la relación entre maldad y bondad. Se trata de la opinión casi universal de la axiología moderna, en contra de la de Aristóteles.

¿Son los juicios sobre la bondad instrumental objetivamente verdaderos o falsos? Aquí la discusión sufre de nuevo por la falta de distinción entre los niveles lógicos del caso. Si alguien dice que un cuchillo es mejor que otro porque el primero está más afilado, el autor se pregunta por qué ha de ser mejor el más afilado. La respuesta depende —nos dice— del propósito para el que se use el cuchillo. Si se tratara de cortar las páginas de un libro, el filo no sería una virtud particular del cuchillo (¡nótese aquí el uso instrumental de la palabra “virtud”!). Pero cuando una persona quiere cortar carne, el cuchillo más afilado será, a su juicio, el mejor. En este ejemplo hay, dice von Wright, dos relaciones dignas de una atención especial. La primera es la que existe entre el filo de la hoja del cuchillo y la facilidad del corte, la otra, la que existe entre la facilidad del corte y la bondad o la característica del ser mejor del cuchillo. La primera, entre *más afilado* y *más fácil*, es una conexión casual, ya que no existe una necesidad lógica para que el cuchillo más afilado haga un corte más fácil. La segunda relación, entre *más fácil* y *mejor*, es una relación lógica. Si quien lo usa quiere cortar las rebanadas lo más fácilmente posible, el cuchillo que corta con mayor facilidad sirve *mejor necesariamente* a su propósito. “Mejor cuchillo” quiere decir aquí, se siente inclinado a decir el autor, un cuchillo que corta con mayor facilidad. Pero esto sólo es así en este caso particular, cuando se quiere cortar lo más fácilmente que sea posible.

Así, pues, tenemos que mantener separadas las dos cuestiones. ¿Qué es lo

que quiere hacer el sujeto y *cómo* quiere hacerlo? La respuesta a la primera pregunta es, en el caso en discusión, que el sujeto quiere cortar rebanadas de carne. Éste es el propósito para el que utiliza el cuchillo, el propósito *K*. La respuesta a la segunda interrogación es que quiere cortar las rebanadas lo más fácilmente posible. Von Wright llama a esto el marco subjetivo del propósito. Resulta adverbial al propósito. La frase "Éste es un buen *K*" o "Este *K* es mejor que otros *K*" sólo tiene sentido dentro de un marco subjetivo dado del propósito *K*. El que *x* es un buen *K* significa que *x* sirve bien algún propósito *K*. La palabra *bien* es un adverbio y califica la manera de servir ese propósito. Existe siempre una palabra clave que da significado al adverbio en el caso particular. En este caso el adverbio es "fácilmente". La persona que habla usa la palabra "mejor", porque el cuchillo corta más fácilmente y corta más fácilmente porque está más afilado. La relación entre facilidad y bondad (o característica del ser mejor) es lógica dentro de cierto marco subjetivo de propósito, pero la relación entre filo y bondad (o característica de ser mejor) es, según dice von Wright, una relación causal. Tal propiedad relacionada causalmente la llama una propiedad bien-faciente. Tiene la relación de causalidad por virtud del hecho de que está causalmente relacionada con otra propiedad (facilidad) que, a su vez, está lógicamente relacionada con la bondad o característica de ser mejor de la cosa dentro de un cierto marco subjetivo de propósito. Von Wright sostiene que de la misma manera podría decirse que las propiedades bien-facientes están lógicamente relacionadas con la bondad de una cosa, pero no cae en la cuenta de que esto llevaría a la axiología al terreno de la lógica. (En la axiología formal, la noción de definición da cuenta de todo esto, al hacer que la bondad de la cosa dependa de su definición. La definición es,

en cierto grado, asunto subjetivo, pero el hecho de que cualquier cosa sea llamada buena cuando corresponde a su definición es asunto objetivo.) Von Wright concluye que los genuinos juicios de bondad instrumental son siempre objetivamente verdaderos o falsos y que esta objetividad no queda contradicha o vacía por el hecho de que sea necesario un marco subjetivo de propósito para tales juicios. La objetividad del juicio estriba en juzgar que el cuchillo más afilado corta con mayor facilidad. Más adelante, von Wright plantea la cuestión de hasta qué punto es posible hacer y mantener afirmaciones generales sobre las propiedades bien-facientes. Por ejemplo, ¿es el cuchillo más afilado siempre el mejor cuchillo? Responde que éste no es siempre el caso, dado que los propósitos varían. Pero aun cuando usamos los cuchillos de acuerdo con propósitos para los cuales la facilidad del corte es intrínsecamente pertinente, no siempre es el caso que, en igualdad de circunstancias, nos sirva mejor el cuchillo más afilado. Depende del material que haya que cortar. Sin embargo, *por lo general* un buen filo es una propiedad que hace buenos o mejores los cuchillos. Debemos contentarnos —según nos dice— con estas rudas generalizaciones empíricas.

Dado que los juicios sobre la bondad instrumental son verdaderos o falsos, ¿habremos de decir que las oraciones que expresan tales juicios son oraciones descriptivas? A pesar de no ser usadas para la descripción, tienen, en opinión del autor, un contenido descriptivo. Este contenido es esencial para el uso de las correspondientes oraciones de valor. Su contenido descriptivo es el hecho posible que, de ser realmente cierto, hace que el juicio sea verdadero. Von Wright llama a este contenido descriptivo el sentido o significado de la oración que expresa el juicio de valor. Así, el contenido descriptivo del juicio: *El cuchillo más afi-*

*lado es mejor*, puede ser que el cuchillo más afilado corte más fácilmente. Si se pregunta qué quiso decir Fulano al llamar mejor al cuchillo más afilado, la respuesta muy bien podría ser que quería decir que cortaba más fácilmente.

En su discusión acerca de la bondad técnica, el autor es igualmente detallado y agudo. *Un buen K* es lo que queremos decir al hablar de un buen ajedrecista, corredor, orador, corredor de automóviles, carpintero, general, negociante, etc. Un buen ajedrecista es bueno jugando ajedrez, un buen orador es bueno al dirigirse a un público, un buen general es bueno en esas actividades cuya hábil ejecución constituye la excelencia de un general. En otras palabras, tenemos aquí la misma relación entre las propiedades bien-facientes y la cosa en cuestión con la que nos encontramos en lo bueno instrumental, sólo que esta vez se trata de una persona y no de una cosa. En tanto que en el caso de lo bueno instrumental von Wright negaba la maldad instrumental —llamó “pobre” al instrumento deficiente—, en el caso de lo bueno técnico permite “pobre” y “malo”, ya que no ve ninguna diferencia esencial entre los dos usos. Sin embargo, es obvio que la distinción que ha de hacerse en la bondad instrumental, a saber, que un mal cuchillo es peor que un pobre cuchillo, se mantiene también con respecto a la bondad técnica. Un mal general es peor que un pobre general. En este terreno, von Wright discute además pruebas para la bondad técnica, la relación entre la bondad técnica y el encomio y otros temas, todos con igual detalle. La gran virtud del libro es precisamente este método de análisis, en tanto que su falla es la falta de síntesis.

El mismo método es usado en el examen de lo bueno utilitario, médico y hedonista. Aquí resulta de particular importancia la noción de lo benéfico, que es una subcategoría de lo útil y

presupone la noción de la bondad de un ente. Benéfico es lo mismo que la relación (R) *bueno para* cuando el segundo término de la relación  $xRy$  es una persona. Lo benéfico es tan importante porque la bondad y la maldad moral de los actos es explicada en términos de benéfico y dañino. La noción de *bueno para* o lo benéfico es parte de la bondad moral. La cualidad moral de un acto depende de la intención del agente al actuar y de su previsión de un bien o de un daño para otros. En una buena intención tenemos de nuevo la distinción entre lo que, en la axiología formal, se llama bien axiológico y moral, que von Wright conoce, pero que no aclara. ¿Pueden las intenciones —se pregunta— poseer una excelencia de su género, es decir, como intenciones? Las intenciones pueden ser firmes o vagas, fuertes o débiles. El decir que un hombre tiene buenas intenciones o la mejor de las intenciones para hacer una cierta cosa es a veces otra manera de decir que estaba firmemente decidido a hacerla. Sin embargo, por lo común llamaríamos a una intención vaga o débil una mala intención. Cuando *bueno* es usado como un atributo de las intenciones a fin de indicar firmeza, decisión o fuerza de voluntad quizá puede decirse que connota una bondad de su género, empero, no es ése el uso de la palabra que tenemos en mente cuando hablamos de la intención como portadora de un valor moral o como un componente en la valoración moral de los actos. *Bueno* y *malo* como atributos morales de las intenciones no connotan bondad o maldad de su género, es decir, de las intenciones como intenciones. La buena intención es la intención de hacer algo bueno, y la mala o perversa intención es la intención de hacer algo malo o perverso. El problema es cómo dar una formulación satisfactoria a la dependencia del valor de la intención con respecto al valor de lo intentado. Un bien intentado es un estado de cosas inten-

tado, cuya producción se cree que afectará favorablemente el bien de algún ente. Un agente que intenta hacer un bien a algún ente puede hacerlo ya sea por promover el bien de ese ente o por cualquier otra razón. Cuando el hacer un bien a alguien se intenta sólo por promover el bien de ese ente, von Wright dice que el bien es "intentado por mor de sí mismo". Nos propone la siguiente definición de la intención moralmente buena o mala al actuar: "La intención al actuar es moralmente buena si y sólo si se intenta un bien para alguien por mor de sí mismo y no se prevé que resulte un daño para nadie como consecuencia de ese acto; y la intención al actuar es moralmente mala si y sólo si se prevé un daño para alguien como consecuencia de la acción." El bien intentado debe intentarse por mor de sí mismo y no por un motivo ulterior. Una acción es inmoral aun cuando el daño no se intentara sino que sólo se previera, como, por ejemplo, si alguien abre la ventana para oír cantar a los pájaros y otra pesca un resfrío que la primera previó (tal acción parece ser más bien desconsiderada que inmoral). Si la intención al actuar es moralmente buena, pero el bien no se realiza, entonces —dice el autor— el acto no es moralmente bueno. Si la intención al actuar es moralmente mala pero el daño que previó no se realiza, el acto no es moralmente malo. Es característico de las complicaciones lógicas del concepto en cuestión que la noción de un acto materialmente bueno o malo sea secundaria con respecto a la noción de una intención (voluntad) moralmente buena o mala al actuar, la que, a su vez, es secundaria con respecto a la noción de una cosa buena o mala, es decir, benéfica o dañina.

Todo esto, aunque agudo, parece peculiarmente superficial o en ocasiones equivocado; indica la insuficiencia del análisis semántico. Nos hace recordar la observación de Gauss acerca de que las anotaciones deben basarse en nocio-

nes. El lenguaje sólo puede ser revelador de un sujeto en la medida en que lo sean las nociones en que se base su uso.

Von Wright cierra su examen sobre "Lo bueno y la acción" con algunas observaciones acerca del uso de la palabra "bueno" como atributo de un hombre. Si existiera un propósito esencialmente asociado al hombre como género, sería posible entender, por medio de la frase: "Un buen hombre", a un hombre individual que sirve bien a este propósito de su género. Pero la frase: "Es un hombre bueno" se usa con mucha frecuencia para indicar que un hombre se ajusta o sirve para algún propósito o tarea. Así, se juzga que el hombre es instrumentalmente bueno como miembro, por ejemplo, de una clase profesional. Tal bondad instrumental o técnica de un hombre no significa que sea bueno *como* hombre, aun cuando fuera natural llamarlo un hombre bueno. Más bien, es bueno para la función particular de que se trata, que no define al "hombre".

Cuando la frase *un hombre bueno* se usa *no* en el sentido de una bondad instrumental o técnica, sino con un matiz moral, se relaciona con las nociones de hacer el bien y de tener buenas intenciones. Pero no tiene una relación clara y distinta con estas nociones. Un hombre que intenta hacer el bien es llamado con frecuencia benevolente o benefactor, aun sin ser benevolente si hace el bien a otros con el fin principal de promover su prestigio. Un verdadero benefactor debe ser un hombre que haga el bien a otros, pero no necesita ser lo que generalmente se llama un hombre bueno. Cuando la frase: "Un hombre bueno" se usa con un llamado significado moral se *relaciona* con nuestra idea de un hombre benevolente. El opuesto, un hombre malintencionado o un hombre que intenta hacer un mal o daño, es llamado por lo común un hombre moralmente malo. Una afinidad entre la noción moralmente im-

portante de un hombre bueno y la noción de un hombre benevolente es el hecho de que ambas nociones tengan que ver con rasgos del carácter humano. Un hombre puede realizar algunos actos malos y tener algunas intenciones perversas y ser, sin embargo, un hombre bueno. Pero el mal que hace o intenta hacer debe contarse como una aberración ocasional. O debe de tener alguna excusa especial. Si se nos preguntara cuánto mal puede "permitirse" al hombre bueno, no podríamos, desde luego, contestar dando una medida exacta —"hasta aquí y no más". Pero sí podríamos dar una medida inexacta y, sin embargo, significativa, diciendo que el mal que hace o intenta hacer no debe afectar nuestro juicio sobre su carácter. Un hombre bueno puede hacer algún daño, vengar una ofensa recibida o decir una mentira. Pero no puede ser maligno, vengativo o mentiroso.

En este libro aparecen muchas observaciones similarmente agudas y algo desconectadas, observaciones que no pueden ser examinadas en una reseña, ya que esto significaría darles una conexión que el autor no se dignó darles. Todo lo que el reseñador puede hacer es dar una *idea* de los temas discutidos y del método usado. Como crítica puede decirse que el libro ve los árboles, pero no el bosque; y como encomio que, para quien conoce el bosque, el paseo entre los árboles y el examen microscópico de cada hoja es un gran placer.

ROBERT S. HARTMAN

*Treatise on Justice*, por Edgar Bodenheimer. Philosophical Library, Inc., New York, 1967.

En el panorama mundial de la filosofía jurídica presente, ha ido destacando, cada vez con mayor eminencia, Edgar Bodenheimer. De procedencia

y formación inicial germánicas —judío berlinés— desde hace más de treinta y cinco años llegó a Norteamérica, y se naturalizó como ciudadano de los Estados Unidos. A su primera formación europeo-continental, incorporó lo mejor de las tradiciones del pensamiento jurídico anglosajón. No en una mescolanza ecléctica; antes bien, en una nueva síntesis original, personalmente reelaborada, la cual ha producido óptimos resultados.

Son muchas y excelentes las obras que tiene publicadas sobre temas fundamentales de Filosofía del Derecho. Pero obtiene lo que sin hipérbolo puede llamarse una consagración mundial con su Tratado de Filosofía Jurídica (*Jurisprudence*) que sacó a luz en 1962.

Ahora, en el libro aquí reseñado, ofrece una nueva contribución muy sustancial y de largo alcance, al estudio de la justicia.

Bodenheimer es uno de los iusfilósofos contemporáneos que ha contribuido más decisivamente, y con estricto rigor, a la renovación de la estimativa jurídica; y ciertamente por nuevas vías iusnaturalistas.

Bodenheimer usa como trampolín de primer acceso a la idea de la justicia, de la justicia como valor ético, el hecho, tantas veces experimentado, de la reacción que produce la experiencia de una injusticia. Ciertamente ese modo de iniciación al tema tiene múltiples antecedentes, por ejemplo, en Schopenhauer, en Loening y en Cahn. Pero Bodenheimer logra una presentación, todavía más atractiva que las anteriores, la cual lubrica el ingreso en este tema. La mayoría de las gentes en el curso de sus vidas estuvieron expuestas a una acción de otros la cual experimentaron como una afrenta a su sentido de justicia. Puede haber sido un acto del padre o de un maestro; o una iniquidad, cometida contra un pariente o amigo; o un acto oficial; o el fallo de un juez que afectó sus intereses personales o su