

Reseñas

CARLA CORDUA, *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Temis, 1992. XVIII + 292 pp.

Este es el tercer libro de Carla Cordua sobre la filosofía de Hegel, pues anteriormente había publicado *Idea y figura: El concepto hegeliano de arte* (1979), y *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel* (1989). Los tres textos son lecturas que admiramos y de ellos hemos obtenido gran provecho porque exponen de forma muy original, transparente y coherente el pensamiento de unos de los filósofos más difíciles que ha dado occidente. En esos cientos de páginas que Carla Cordua ha escrito sobre Hegel encontramos muchos de los intereses que la animan como pensadora e investigadora de los problemas vinculados a la filosofía práctica en general. Pero aparte de los contenidos específicos de sus reflexiones, las cuales son producto de toda una vida de dedicación al estudio, consideramos que hay dos intereses que sobresalen y le dan impulso a su investigación sobre Hegel. El *primero* es la defensa apasionada, pero sin fanatismo, de la importancia y la actualidad que tiene la filosofía hegeliana en cuanto ciencia de lo racional. La autora nos ha definido en muchas ocasiones esta tesis de Hegel al señalar que el interés de la filosofía es la pregunta por el concepto o el significado de los contenidos. Estamos enteramente de acuerdo con esa manera de definir lo que constituye la diferencia mínima de la filosofía en cuanto disciplina frente, digamos, a la psicología y tal vez a las otras ciencias empíricas. Una pequeña muestra de cómo Hegel defiende esta concepción de la filosofía aparece, como veremos inmediatamente, en la reconstrucción que Carla Cordua propone del "Prefacio" de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* de Hegel. Un *segundo* gran interés de su investigación es el compromiso con la filosofía como la disciplina formativa por excelencia. Es obvio que ambos intereses van de la mano y son los que la motivan en esta ocasión a escribir un libro muy diferente a los dos anteriores y que está concebido como una ayuda muy generosa y particular al lector que se acerca al difícil texto de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* de Hegel. La autora misma señala que su libro no es otra cosa que una "paráfrasis" de la edición alemana del 1821 del texto de Hegel. Se trata, por tanto, de una obra esencialmente didáctica, ya que está orientada a ayudar y acompañar al estudiante de habla española en su estudio del texto de Hegel. Por consiguiente, el libro está dirigido no sólo a quien intenta una lectura de ese texto con relativa independencia del salón de clases sino también a quien enseña a Hegel en el salón de clases.

A quien haya hecho el intento de leer o enseñar el texto de Hegel le resultará más que comprensible la justificación de la publicación de una obra como la que tenemos ante nosotros. Y nadie como la profesora Carla Cordua puede dar testimonio de esto que estamos diciendo. Su experiencia de tantos años enseñando a Hegel a estudiantes en sus dos patrias, Chile y Puerto Rico, le ha permitido desarrollar una interpretación muy sólida y original del pensamiento ético y político de Hegel y al mismo tiempo concebir la necesidad y utilidad de redactar un libro paralelo al texto original que contenga una estrategia didáctica adecuada para facilitar su lectura. Decimos esto, ya que lo primero que debemos reconocer de esta idea llevada a su feliz realización de parafrasear el texto de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* es que representa una aportación única dentro de la investigación hegeliana a nivel mundial. Este libro es único en su clase, pues en algún sentido resulta ser la realización de una especie de sueño que ha tenido casi todo el que ha leído y ha intentado enseñar ese texto de Hegel. Por esa razón este libro de Carla Cordua es un texto que hacía mucha falta para fomentar y adelantar significativamente el estudio y la enseñanza de la filosofía del derecho de Hegel. Y por eso estamos agradecidos a la autora porque su libro sin duda alguna permitirá que los lectores de habla española podamos llegar a pensar y a comunicar mejor el mensaje del texto de Hegel.

Más adelante queremos hacer unos señalamientos específicos sobre cómo opera la paráfrasis. Pero antes queremos mencionar que para ayudar al estudiante de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* la autora acompaña su libro con otros recursos específicos que están al servicio de la paráfrasis y que hasta ahora no hemos visto en ninguna edición de la obra de Hegel. En primer lugar el libro contiene al principio un amplísimo índice temático que comprende mediante títulos breves a todos y cada uno de los párrafos del texto de Hegel. Aunque es cierto que el texto original de Hegel y sus traducciones incluyen usualmente una división temática general, ha sido un excelente atisbo por parte de la autora añadir una división temática mucho más detallada. Quien busca orientarse en el texto de Hegel verá fácilmente que no es lo mismo, por ejemplo, la división original que divide el "contrato" en "Contrato de donación" y "Contrato de cambio," que poder contar ahora con la división de la figura del contrato que sugiere Carla Cordua y que incluye las partes específicas siguientes :

§ 72. La comunidad de las voluntades contratantes.

§ 73. Comunidad y diferencia de las voluntades contratantes.

§ 74. La función mediadora del contrato

§ 75. Elementos de arbitrariedad en el contrato

§ 76. Contrato formal y real

§ 77. El valor de lo que se transa en el contrato

§ 78. El acuerdo y el cumplimiento del contrato

§ 79. El cumplimiento del contrato deriva de la estipulación.

§ 80. Divisiones del contrato

§ 81. El contrato y la justicia.

El recurso del índice temático detallado facilita encontrar prontamente los temas específicos del libro y al mismo tiempo hace al texto más accesible a los que se le acercan con un interés menos sistemático y se dan por satisfechos con localizar conceptos y temas específicos del texto. Este tipo de lectura más limitada del texto recibe una ayuda extra mediante un segundo recurso muy valioso que es el "índice de materias" que encontramos al final del libro y que está organizado de tal forma que el lector puede buscar con absoluta comodidad los temas más generales y sus combinaciones y ramificaciones. Mediante este tipo de recurso se facilita un tipo de investigación del texto que, por ejemplo, apunte a constatar cómo Hegel desarrolla temas como el trabajo, el sufragio, la familia, la religión, etc.

El "Prefacio" es la única sección de la obra de Hegel que no es objeto de paráfrasis sino que la autora señala expresamente que lo ha reconstruido. Consideramos que esta reconstrucción no es algo caprichoso sino absolutamente necesario y conveniente. No pudo ser de otra manera, pues, aunque este "Prefacio" contiene una gran tesis general, sólo al lector iniciado en la obra completa de Hegel no se le escapa su sentido y alcance, ya que la defensa que Hegel hace de ella recorre varios episodios, contiene controversias implícitas y muestra variados matices. Además, la dificultad de leer los "prefacios" de las obras de Hegel es en cierto sentido una de carácter objetivo. Decimos esto porque Hegel mismo se encontraba incómodo cuando escribía los prefacios de sus obras, ya que le parecían obligarlo a exponer verdades científicas y filosóficas en forma de simples anticipaciones sueltas, cuando él estaba bien convencido que la forma de exposición en la filosofía no debe ser otra que el sistema ordenado de los contenidos que se desarrollan internamente. Pero a pesar de esta dificultad con los prefacios de Hegel, ellos son casi siempre documentos filosóficos muy valiosos, pues en casi todos encontramos el intento de Hegel de introducir al lector a los supuestos que están en juego respecto al tema de lo propio del conocimiento filosófico.

La reconstrucción o reordenación que hace Carla Cordua del "Prefacio" se divide en cuatro temas breves (de la publicación del presente libro; de la ciencia filosófica en general que se expone; las opiniones varias sobre temas como el estado, el conocimiento, la filosofía la razón, etc.; y el verdadero valor y alcance de la razón) y aspira a darle lector la oportunidad de comprender al inicio de la lectura algunos supuestos básicos sobre la forma de filosofar de Hegel y sin los cuales no es posible entender a qué aspira de forma inmediata en su obra sobre la filosofía del derecho. La autora ha interpretado el contenido del "Prefacio" partiendo de que si hay, como dice el título de la obra de Hegel, "una filosofía" del derecho o del estado, es porque tenemos una realidad u objeto que es el derecho, que se pretende conocer de cierta manera específica.

Dicha manera es la propia de la filosofía. La idea directriz expuesta por Carla Cordua es que la filosofía de Hegel aspira al conocimiento científico de lo racional y para que esto sea posible el objeto de estudio tiene que estar configurado de forma racional. Por tanto, se puede decir que, por un lado, el "Prefacio" contiene los aspectos básicos sobre la idea y situación del conocimiento que es la filosofía; y que, por el otro lado, el cuerpo de la obra contiene la demostración específica de la racionalidad efectiva del estado y del derecho. En lo que sigue vamos a retener esta división para destacar bien brevemente algunas de las interesantes observaciones que ha hecho la autora.

De los comentarios que la autora hace sobre el "Prefacio" el que consideramos más útil es el que le clarifica al lector lo que Hegel piensa sobre la naturaleza del saber filosófico y la racionalidad en la ciencia. Esta parte específica de la visión de Hegel siempre resulta difícil de comunicar al lector, pero la autora ha logrado exponerla de forma breve, convincente y relativamente fácil de comprender. Se nos llama la atención a que lo primero que el estudiante de Hegel debe aprender es que su pensamiento se centra en la defensa de la filosofía como conocimiento de lo racional. En este contexto la autora identifica a los enemigos específicos a los que Hegel se enfrenta en la defensa de esa idea y nos llama la atención sobre las consecuencias tanto epistemológicas como políticas que están implícitas en esa posición de Hegel. Nos expone con gran claridad y coherencia la situación de que Hegel se opone a aquella tendencia cultural de su propia época que busca reducir la filosofía a una simple opinión personal que nace del sentimiento y del corazón. Sabemos que desde la *Fenomenología del espíritu* de 1807 Hegel milita contra dicha tendencia intelectual, pues le niega a la filosofía capacidad para conocer científicamente la realidad como algo racional. Se nos señala también de forma absolutamente convincente que Hegel sabe que esa visión negativa de la filosofía está vinculada a una concepción política específica que define la libertad como la que se cumple principalmente en una voluntad individual que se opone al estado y hasta en un momento dado cree poder crearlo y dirigirlo. Para esta concepción el estado y la sociedad son una creación caprichosa de los individuos y carecen de toda racionalidad ética. La autora nos señala que a Hegel no se le escapa la deficiencia que está contenida en esa posición. La gran advertencia de Hegel contra esa posición se resume en que a mayor defensa de la libertad subjetiva, mayor irracionalidad del mundo social y, a la vez, menos fuerza se despliega para defender la filosofía como ciencia objetiva de lo universal o lo racional. En vista de esto podemos decir que a lo que aspira la filosofía práctica de Hegel es, en último término, por una parte, a una redefinición de la libertad para fundarla en una voluntad que vive no desde la subjetividad y la moralidad sino a partir de la eticidad o la moral objetiva; y, por la otra parte, a la defensa de la filosofía como una actividad que conoce lo universal y lo racional. Tal conoci-

miento es posible porque efectivamente la realidad social e histórica está estructurada de forma tal que admite y nos exige ese tipo de conocimiento.

Se entiende, pues, que el concepto clave de la filosofía de Hegel es el de razón o racionalidad. Y para explicarnos ese concepto la autora argumenta que la tesis central del "Prefacio" se encuentra al final en la ya bastante famosa frase de que "todo lo racional es actual y que también todo lo actual, racional". Se nos señala con mucha justicia que esta expresión de Hegel casi siempre ha sido mal interpretada porque no se ha entendido lo que significa "racional" y "actualidad". Debemos admitir que la explicación que Carla Cordua hace de ambos conceptos hegelianos es sin duda alguna sobresaliente. Hasta donde conocemos son pocos los intentos de exponer el mensaje de Hegel que han podido expresar de forma tan clara lo que su filosofía quiere decir cuando nos habla de "actualidad" y "razón". Esto justifica que nos detengamos un momento para hacer un comentario general.

Lo que Carla Cordua nos descifra es que la "actualidad" en Hegel no puede entenderse sin referirlo a su concepción de la verdad. Nos señala que la actualidad de un objeto o contenido refiere no simplemente a que tal objeto exista sino a que su existencia es "adecuada" a su concepto. Pero la adecuación no significa aquí simple correspondencia entre lo que pensamos y lo que es o nos muestra el objeto externo, sino que se trata de la adecuación o correspondencia del objeto consigo mismo. Esta aclaración sí que es fundamental para comprender a Hegel, pues su concepción de la verdad no refiere a la adecuación predicativa, sino a la cosa como lo que se completa y desarrolla. Por eso la actualidad nos habla de la verdad que está en las cosas mismas y no fuera de ellas en los juicios que expresamos sobre ellas. La autora insiste en que la actualidad de un contenido atiende a lo que expresamos corrientemente con expresiones tales como: "Pedro es un verdadero amigo" o "lo que tengo en la mano es oro verdadero". Se trata de que la persona o la cosa contienen en ellas mismas y de grado óptimo el atributo que las hace verdaderas.

Existe una filosofía del derecho porque el derecho y el estado existentes forman una realidad que le permite a la filosofía satisfacer su interés por conocer existencias racionales. Es aquí que la autora se pregunta qué significa para Hegel racionalidad y nos señala que si se trata de dar con una definición no basta con saber que en el mundo de la historia, que es donde se ubica la existencia del derecho, la racionalidad es una dimensión que atraviesa toda la evolución de la humanidad. Hay que añadir también que la historicidad de la racionalidad alude a que su desarrollo en el tiempo afecta en distintos grados a las realidades espirituales (como son la familia, la constitución y también el arte, la filosofía, y la religión) que coexisten en una época. Por esto se nos dice que lo principal de la racionalidad hegeliana es que refiere a conjuntos complejos que, por una parte, forman una unidad de diversas determinaciones y que, por la otra parte, muestran una universalidad para los seres que conviven so-

cialmente. A esta definición de racionalidad tan fiel a lo que Hegel mismo plantea la autora le añade un aspecto que no sólo es clave para entender la filosofía jurídica expuesta en el texto de Hegel sino también para entender igualmente la interpretación que nos ha ofrecido la misma autora en uno de sus libros ya citados sobre el pensamiento ético y político de Hegel. Nos referimos al hecho de que ninguna determinación de la racionalidad es posible sin la existencia de un ser pensante. La universalidad que disfrutaban las instituciones racionales es la que nace del reconocimiento de los individuos pensantes. Es el ser social pensante quien constituye la universalidad y la distintas determinaciones de la racionalidad, ya que para Hegel "pensar" no es otra cosa que asumir una perspectiva universal compatible o reconciliable con una particular. De esta manera se nos anticipa que lo que Hegel quiere demostrar en sus *Fundamentos* es que la conducta ética representa el desarrollo más completo del pensamiento de un ser social, pues es la que reconcilia lo universal con lo particular, lo colectivo con lo personal.

No queremos terminar nuestros comentarios sobre la reconstrucción del "Prefacio" que ha hecho la autora sin destacar también la importancia que tiene otro de sus señalamientos al vincular el concepto de racionalidad al tema de la diferencia del conocimiento en la naturaleza y en el campo de lo espiritual. Este es uno de los temas que más utilidad puede tener para el lector que interesa conocer la actualidad de la metodología de Hegel. Por nuestra parte debemos reconocer que esta reflexión de Carla Cordua y otras sobre el mismo tema que encontramos ya en sus escritos anteriores nos han ayudado grandemente a ampliar nuestra versión de la metodología de Hegel. Lo que ella describe como lo fundamental de la metodología de Hegel es que en la medida que la racionalidad de los todos sociales depende del pensamiento autoconsciente de los individuos, en esa misma medida es que podemos entender que existe una diferencia entre el conocimiento de la racionalidad que está presente en la naturaleza y la que está presente en el mundo espiritual o cultural. En el fondo la diferencia esencial consiste en que, y esta ya es la formulación específica que hace la propia autora, si bien en la naturaleza la racionalidad posible representa una alteridad para la conciencia, en el campo de lo espiritual esa alteridad desaparece, pues el conocimiento de esa racionalidad no es otra cosa que el autoconocimiento del pensamiento. Es obvio que con esta reflexión sobre el conocimiento de lo espiritual la autora está descartando del ámbito de lo espiritual a todas aquellas metodologías que creen que lo espiritual se puede conocer sólo si le reduce a simples magnitudes o a relaciones externas de causas y efectos. Lo que se nos sugiere es, pues, que la metodología de Hegel es una más "interpretativa" que "explicativa".

La autora enriquece este tema cuando señala que ese principio metodológico es el que nos aclara por qué Hegel, para describir la racionalidad propia del derecho y del estado, emplea en el "Prefacio" metáforas específicas como la

del "todo orgánico" y la de "obra arquitectónica". Ambas metáforas apuntan a la descripción de una unidad propia para los todos racionales. Es decir, aparte del carácter de utilidad y funcionalidad que se implica con dichas metáforas, lo crucial es que con ellas Hegel atiende a la necesidad de un conocimiento que acepta que, si bien las totalidades racionales son producto de una evolución en el tiempo y en el espacio, una vez se conforman, entonces para conocerlas hay que atender al arreglo interno de sus partes y dejar a un lado su génesis temporal y sus relaciones de índole causal. La autora destaca este aspecto de la manera siguiente: "Una vez el pensamiento reúne a la existencia y al concepto el proceso en el cual se produce la manifestación queda degradado a la condición de mero medio. El tiempo queda captado por el concepto" (XVII). Esta expresión sobre el tiempo y el concepto nos recuerda aquella otra frase de la *Fenomenología del espíritu* según la cual "el tiempo es el ser ahí del concepto". Pues bien, el mensaje de ambas expresiones es que para propósitos del saber sobre lo racional, conocer la racionalidad es conceptualizarla, es decir, captar no su origen temporal, sino su significado como una totalidad que integra internamente sus diferentes partes. A partir de esto creemos que la autora estaría de acuerdo con la apreciación de que las metodologías positivistas y materialistas del siglo XIX se han opuesto a esta posición de Hegel y por ello no han podido hacer una contribución novedosa a la metodología de las ciencias sociales. Pero por eso y en términos de una reivindicación histórica podría evidenciarse que hoy día es Hegel quien representa una fuente de inspiración para los que aspiran a fundar una teoría del conocimiento cultural que sobrepase los límites tanto del positivismo como del materialismo.

Cuando abandonamos la reconstrucción del "Prefacio" y nos acercamos al texto de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* es cuando podemos apreciar con mayor justicia la tarea que ha realizado Carla Cordua con el texto de Hegel. Podemos decir que la dificultad objetiva principal de dicho texto reside no sólo en el lenguaje técnico que emplea Hegel sino, sobre todo, en el método mismo de la exposición hegeliana. Debemos recordar que Hegel entendió que la filosofía no es sólo el saber más completo de una época sino también que ese saber sólo puede exponerse en la forma de un sistema. De un saber de esa índole podemos esperar que todo lo que es contenido de la exposición filosófica sea un contenido esencial y que muestre una cierta ordenación. Y para dar cuenta de todos esos contenidos y para diferenciarlos en su significado o esencialidad es que Hegel propone un método de exposición deductivo muy particular como es el que parte desde los significados o contenidos más generales y a partir de ellos deduce internamente los más específicos. Mediante ese método de exposición Hegel atiende simultáneamente a la importancia tanto del todo como de sus partes y nos obliga a una lectura que inicia con la voluntad como origen del derecho y recorre todas y cada unas de las categorías que definen lo jurídico en sentido general. Pues bien, es para ayudar al lector

con la dificultad que presenta esta exposición que la autora se ha propuesto hacer no una traducción ni una interpretación del texto de Hegel, sino una paráfrasis de la edición del 1821. Se nos señala también que esta paráfrasis es al mismo tiempo una selección de asuntos principales. Y se nos advierte que: "Este libro está destinado a usarse en estrecha relación con el texto de Hegel, ya sea en el original, ya sea en una de sus versiones en castellano" (VII). Lo que esto quiere decir es que la paráfrasis opera correctamente bajo el supuesto, por un lado, de que dado el estilo de exposición de Hegel el estudiante está obligado a realizar una lectura sistemáticamente ordenada donde los saltos no son posible; y, por el otro lado, de que debido a las premisas filosóficas y estilísticas de su pensamiento en cada oración y en cada párrafo siempre hay nudos que hacen difícil la comprensión del mensaje de Hegel.

Como sugiere el título de la obra que presentamos la paráfrasis está compuesta de explicaciones sucintas y selectivas para igual número de los párrafos y observaciones que componen el texto original. Son explicaciones sucintas no sólo porque sean breves cuando se las compara con la extensión de los párrafos correspondientes, pues de hecho muchas de ellas son en ocasiones hasta mucho más extensas que aquéllos. Son sucintas más bien cuando se les compara con un tipo de exposición más extensa y detallada que suelen hacer muchos conocedores de Hegel, pero cuyo propósito es muy diferente pues se trata de economizarle al lector la lectura del texto de Hegel. Podemos dar fe de que tales explicaciones no son las más útiles cuando se trata de ayudar al lector a seguir el texto, pues la mayor de las veces permanecen bastante externas al texto que comentan y por eso es que terminan sustituyendo al texto mismo que comentan. También sucede, paradójicamente, que en muchos casos dichas explicaciones externas son tan difíciles o más que el mismo texto de Hegel.

En este contexto recordamos que algunas ediciones en alemán, castellano e inglés de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* están acompañadas de unos llamados "añadidos" o "agregados" (*Zusätze*) que fueron originalmente incorporados a la versión que en 1833 hiciera un discípulo de Hegel de nombre Eduard Gans y que se publicara como el tomo VIII de las primeras *Obras completas de Hegel*. Estos agregados no son del propio Hegel sino que más bien provienen de la reconstrucción que hace su discípulo a partir de los apuntes que el propio Hegel hacía para explicar mejor a sus estudiantes el contenido de filosofía del derecho y de las notas que tomaron dos estudiantes del propio Hegel. Sin embargo, por más utilidad que dichos agregados posean, o hayan tenido en el pasado, pues de hecho muchos lectores empezando con Carlos Marx han leído a Hegel con la ayuda de tales agregados, la verdad es que ellos no pueden competir con lo que se propone una paráfrasis como la que nos ofrece Carla Cordua de dicho texto. Los agregados de Gans son, ciertamente, explicaciones útiles sobre algunos aspectos tratados en los párrafos del texto, pero no cumplen con la función estricta de parafrasear sino más bien de desta-

car o ampliar aspectos y conceptos aislados. Pero la paráfrasis, en la medida que es no sólo una explicación sucinta sino también amplificativa, pretende ser una ayuda para facilitar la lectura inmanente del texto original y de todo el movimiento de sus conceptos. Es en vista de esto que podemos afirmar que más allá de su contenido el proyecto ahora plasmado en un libro de parafrasear este texto de Hegel es de por sí un atisbo extraordinario que viene a satisfacer una necesidad objetiva respecto de la dificultad intimidante que posee ese texto. En ese sentido repetimos que el libro de Carla Cordua representa una contribución sin paralelo pues es único en su especie dentro de la investigación hegeliana de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*.

No quiero abrumar al lector con los muchos aspectos interesantes que se pueden destacar en el contenido y la forma de operación de la paráfrasis que hace Carla Cordua. Por eso nos vamos a limitar a señalar bien brevemente algunos aspectos.

Opinamos que cualquier paráfrasis que se haga del texto de Hegel perdería gran parte de su atractivo y de su razón de ser, si la exposición de Hegel fuese una que atendiera desde sí mismos a los contenidos específicos de la ciencia jurídica como son digamos la propiedad, el delito, el contrato, la sentencia, los poderes del estado, etc. Pero se trata de que Hegel expone todos esos contenidos del derecho en un juego de lenguaje filosófico "fomalista" que supone al menos dos niveles: por un lado, todo su aparato lógico dialéctico, y por otro un sistema de conceptos y de determinaciones que son originados en ciencias filosóficas anteriores. De hecho, Hegel presupone que antes de iniciar la lectura de los *Fundamentos* el estudiante ya conoce y domina este formalismo pues lo ha expuesto en otras obras tales como la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Lo que queremos señalar es que esta combinación de forma y contenido es lo que realmente hace difícil la comprensión del mensaje de Hegel. Hasta tal grado llega esa dificultad que ha producido en muchos de sus lectores la impresión de que su exposición es una "idealista" en la que simplemente se sacrifica el contenido a la forma y que lo que nos ofrece no es más que una "lógica" del derecho sin contenido alguno. Después de haber leído el libro de Carla Cordua no tenemos duda alguna sobre el hecho que su paráfrasis opera, sin decirlo abiertamente, como una respuesta diferente a esta interpretación sobre el supuesto logicismo de la exposición hegeliana.

Ciertamente que para ayudar al estudiante con la pesadez de una manera de exposición que lo deduce todo hay que saber poner los acentos según sea el caso y no está mal intentar liberar un poco el contenido de la forma. Pero otra cosa es querer eliminar lo formal para atender sólo a los contenidos como si fuesen hechos que hablan por sí mismos. En este contexto recordamos que en la paráfrasis de la observación que añade Hegel al § 2 la autora nos señala que para Hegel "ninguna argumentación científica puede fundarse sólo sobre

hechos". Y podemos decir que los contenidos o hechos que la filosofía recibe de la ciencia jurídica son, entre otros, los que se consignan en las leyes y en la jurisprudencia. Ahora bien, la filosofía atiende ciertamente a los hechos o contenidos, pero es para preguntar por su racionalidad o por su significado. Y el planteamiento fundamental de toda la filosofía hegeliana consiste en la premisa de que sólo mediante la forma lógica tenemos acceso a la racionalidad del contenido. Lo que queremos decir es que muchas veces quienes intentan eliminar el llamado "formalismo" de los textos de Hegel sea para facilitar la lectura, o sea por considerar que es superficial, pasan por alto que el propósito de dicho recurso es captar la racionalidad de los contenidos.

Consideramos que uno de los mayores méritos didáctico-filosóficos de la paráfrasis que nos propone la autora consiste en atender a este principio de comprensión de la filosofía de Hegel. A tenor con este principio de la unidad de la forma y del contenido es que se entiende que la paráfrasis nunca pase por alto que es importante que el estudiante de los *Fundamentos* atienda también a qué es lo que Hegel quiere decir con sus conceptos filosóficos y qué beneficio tiene atender a sus innumerables referencias al hecho de que los contenidos y las relaciones de las categorías jurídicas están previamente determinados por las formas del concepto lógico. Ejemplo excelente de lo que decimos es la paráfrasis de los párrafos tal vez más difíciles de todo el texto como son los dedicados a la deducción del derecho a partir de la voluntad libre. Es en esta parte introductoria donde la paráfrasis pasa con increíble éxito su gran prueba de fuego, pues para poder captar algún desarrollo de contenido que nos lleva desde la voluntad a la triple división del derecho hay que atender de forma cabal a la dialéctica hegeliana en sus diferentes figuras lógicas especulativas como lo son la universalidad, la particularidad y la individualidad; o la subjetividad y la objetividad; la finitud y la infinitud, el en sí y el para sí, etc.

Tal vez no haya que advertir que estamos frente a un libro que por su construcción no se presta tan fácilmente para citar ejemplos de lo que queremos decir. Pero vamos a leer un breve ejemplo para evidenciar parte de la coherencia con que la paráfrasis atiende al hecho esencial de que el llamado formalismo de Hegel es inseparable del contenido. Se trata de la dialéctica fenomenológica del "en sí" y el "para sí". Hegel dice en el § 10 lo siguiente:

El contenido o la determinación diferenciada de la voluntad es en un primer lugar algo indiferenciado. La voluntad es "libre en sí" o "para nosotros", lo que equivale a decir que en general es la voluntad en su *concepto*. Sólo será "para sí" lo que es "en sí" cuando se tome a sí misma como objeto.

La paráfrasis propone la siguiente versión:

El contenido determinado de la voluntad es, inicialmente, *inmediato*; esto quiere decir que tal contenido necesita desarrollarse para que la voluntad li-

gada a él pueda hacerse verdaderamente libre. Mientras la voluntad persigue una finalidad otra o diferente de ella misma, resulta libre para nosotros o implícitamente, pero ella no conoce todavía su propia libertad, o no es libre para sí. La libertad consiste en juntarse consigo mediante otro; después de superar la alteridad de lo otro, en retornar a sí. Sólo cuando la voluntad llegue a quererse a sí misma o se tenga como finalidad a sí propia, será plenamente libre. Tal cosa ocurre progresivamente a medida que el contenido se desarrolla; llegará el momento en que la voluntad se pueda identificar con él, se reconozca como su propio fin. En esta última fase la libertad ya no tiene otro propósito que la libertad misma. Pero para que la voluntad se convierta en voluntad de libertad ha de pasar por la relación estrecha con lo otro: la libertad se hace mediata-mente o a través de la acción, las obras, el mundo de las cosas no libres.

A medida que nos adentramos en el libro de Carla Cordua y leemos pasajes claves como los §§ 53, 202, 272, 302, etc., para mencionar algunos ejemplos al azar, nos convencemos que esa unidad de la forma y el contenido tan apreciada por Hegel se constituye en parte integral de la misma paráfrasis. Pero esto no ha sido una tarea fácil. Tan extremadamente difícil es tal tarea que algunos especialistas en Hegel la han resuelto mediante el recurso de incluir al final del texto un breve diccionario o glosario de los términos más lógicos y formales de Hegel. Pero la verdad es que ese recurso por más comodidad que ofrezca jamás logrará sustituir una paráfrasis que opera ofreciendo también sus definiciones, pero atendiéndolas en cada caso desde el interior del contexto mismo. Ciertamente que sólo así y no mediante definiciones rígidas es que resulta posible atender la variedad de sentidos que pueden tener los términos más formales de la exposición de Hegel.

Para atender las otras dificultades del texto de Hegel las explicaciones sucintas de los párrafos y observaciones son redactadas por la autora teniendo en mente diferentes estrategias como son algunas de las siguientes: se destacan los asuntos más importantes y difíciles; se explican brevemente los conceptos claves; en el importante aspecto de la traducción se toma en consideración la necesidad de buscar equivalentes en el lenguaje castellano corriente para la terminología técnica de Hegel; se amplían las ideas del texto original con comentarios que vinculan aspectos temáticos y permiten al lector conocer otros aspectos sugeridos o implicados; se reordenan tanto los elementos dentro de una oración como las oraciones mismas para darle mayor claridad y coherencia a la argumentación; se seleccionan los temas esenciales para fijar los argumentos claves; se destacan de forma resumida los aspectos polémicos; se añade y se anticipa información con el fin de completar tránsitos conceptuales, etc.

Mediante el uso imaginativo de dichas estrategias palpamos que el texto original casi nunca queda el mismo, pero a la vez sentimos que siempre estamos dentro de su letra y espíritu. No podemos, como hubiésemos deseado, citar ejemplos para cada una de estas estrategias, pero sí citamos como ejemplo

el § 147 y su paráfrasis correspondiente, pues ilustra muy bien este juego tan bien logrado de distanciarnos y mantenernos dentro de texto. El § 147 del texto de Hegel dice:

Por otro lado, las instituciones no son para el sujeto algo ajeno, sino que en ellas aparece como en su propia esencia, el testimonio del espíritu. Allí tiene su orgullo y vive e su elemento, que no se diferencia de sí mismo. Es una relación inmediata, aún más idéntica que la de la fe y la confianza.

La paráfrasis dice :

Las instituciones jurídicas y sociales que conforman a la sustancia ética no le resultan ajenas al sujeto; este tiene con ellas una relación más íntima aún que las que llamamos la fe y la confianza. El sujeto espiritual encuentra que tales instituciones son como él mismo y en la esencia que comparte con ellas el sujeto encuentra su propia identidad. Ellas constituyen el elemento en que él vive.

La observación de Hegel es la siguiente:

Fe y confianza pertenecen a la reflexión incipiente y suponen una representación y una diferencia, tal como es diferente, por ejemplo, creer en la religión pagana y ser un pagano. Aquella relación, o más bien identidad, carente de relación en la que lo ético es la vida real de la autoconciencia, puede convertirse en una relación de fe y convicción, y en algo mediado por una reflexión ulterior, en un conocimiento por medio de razones que pueden tener su comienzo en cualquier fin, interés o consideración particular, en el temor o en la esperanza, o en condiciones históricas; su conocimiento adecuado corresponde, sin embargo, al concepto pensante.

Y la paráfrasis dice:

La fe y la confianza presuponen, como formas incipientes de la reflexión, a las actividades de representarse algo y de hacer distinciones separadoras. Así, por ejemplo, resulta diferente ser un pagano y tener fe en la religión pagana. Lo ético, en cambio, no está en una relación con el sujeto consciente sino, más bien, constituye su identidad sin necesidad de una relación. El orden ético es la verdadera vida de la autoconciencia. Tal identidad, puede, por supuesto, convertirse luego para el sujeto en una relación; por reflexión posterior puede llegar a confiar en las instituciones éticas en vista de determinadas razones o puede establecer otras relaciones a propósito de sus intereses, fines, miedos y esperanzas. El conocimiento adecuado de la identidad del sujeto con la sustancia ética sólo lo logra el concepto pensante.

No seríamos enteramente justos con el libro de Carla Cordua si consideráramos la paráfrasis sólo desde el punto de vista de lo que hace con los párrafos y observaciones particulares del texto de Hegel. Hay que verla también cómo opera en el contexto más amplio de las secciones temáticas del texto de Hegel. Es en ese contexto más amplio donde podemos apreciar que el libro de Carla Cordua no sólo logra exitosamente su fin primordial de facilitarnos la lectura ordenada del original, sino que además nos ofrece pasajes extensos de tal corrección, originalidad y elegancia que resulta innegable que sobrepasan con creces el propósito original principal de servir como simple ayudas para el lector de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Nos referimos a pasajes como los que comprenden los §§ 4-28 donde se deduce el derecho a partir de la voluntad libre; los pasaje donde se nos parafrasea lo que Hegel entiende por método dialéctico (§§ 3, 31); los dedicados al papel de la intención en la acción individual (§§ 119 ss.); los que hablan del origen del mal a partir de la conciencia moral (§§ 139 ss.); la sección sobre la eticidad, la cual incluye también parte de la crítica de Hegel a la filosofía práctica de Kant; (§§ 142-157); el extenso pasaje sobre el tema de la cultura en Hegel (§ 187); los que conciernen al tema de la ley y la decisión judicial (§§ 211 ss.) y a la relación entre la religión y el estado moderno (§ 270); la parte sobre los poderes en el estado moderno constitucional (§§ 273 ss.); y la paráfrasis entera de la sección que comprenden los §§ 340-360 donde Hegel expone el tema del tránsito de las relaciones internacionales a la llamada "historia universal". Lo que consideramos valioso de pasajes como estos es que tal como nos cuenta Aristóteles de las estatuas de Dédalo también parecen que desean caminar por cuenta propia. Es decir, son pasajes que concentran de forma elegante y coherente en su interior episodios y figuras del texto de Hegel que pueden disfrutarse con relativa autonomía del contexto específico que les da originalmente vida. Y en ese sentido pueden muy bien servir de mucha ayuda a quienes leen otras obras de Hegel y necesitan de una exposición clara y confiable sobre los conceptos y temas hegelianos más generales. Y por esa razón este libro de Carla Cordua es útil también para cualquier estudioso de la filosofía de Hegel. Y no dudamos que de ahora en adelante los que enseñamos otros cursos vinculados al pensamiento de Hegel vamos a aprovecharnos grandemente de este valioso instrumento de investigación que nos ha ofrecido su autora.

Terminamos esta presentación citando algunas partes de un pasaje que nos gustó mucho y que ilustra cómo la simplificación del mensaje de Hegel se convierte en un texto que podemos aprovechar de muchas maneras. Se trata de la paráfrasis de la observación al § 187 en la que Hegel nos habla sobre la naturaleza del trabajo del espíritu y la función de la cultura. No vamos a incluir la versión de Hegel sino que vamos a leer sólo la explicación que ofrece Carla Cordua:

La opinión de que la cultura es algo externo y corrupto está ligada a la representación de un estado de naturaleza en que los pueblos primitivos eran moralmente inocentes. Los que creen que la cultura es un mero instrumento, por otra parte, comienzan por conferirle a las necesidades y los deseos de los individuos el carácter de fines *absolutos*. La vida civilizada les parece, luego, el medio para satisfacer aquellas necesidades y procurar placeres y comodidades a las personas particulares. Ambas opiniones desconocen la naturaleza del espíritu y los fines de la razón. El espíritu se realiza dividiéndose y dándose, mediante las necesidades naturales y la exterioridad que les resiste y opone, un límite y una finitud que lo fuerzan a cultivarse como existencia externa para poder superar su división y ganar una objetividad propia en la finitud. El fin de la razón no coincide, pues, ni con aquella inocencia moral primitiva ni con el florecimiento de la particularidad que hace posible la civilización.

El fin de la razón consiste, más bien, en que la forma de la universalidad, la razonabilidad de que el espíritu es capaz, se imponga tanto sobre la inocencia pasiva en que el espíritu está hundido como sobre la crudeza del saber y la voluntad propias de la particularidad inculta. Solo haciendo universal y razonable a su propia existencia exterior está el espíritu en lo propio suyo y consigo. Su libertad tiene allí una existencia exterior y se convierte de libertad potencial en libertad actual en este elemento ajeno al que, después de haberlo producido, el espíritu marca con su sello.

El fin absoluto de la cultura es, en consecuencia, la *liberación* y el *trabajo* continuo por una mayor liberación. La cultura es el medio por el que tiene que pasar el espíritu para ir desde su figura substancial ética inmediata, natural, a aquella en que es eticidad espiritualizada que tiene, al fin, forma universal y es sustancia ética infinitamente subjetiva.

La liberación del espíritu es, en la vida del individuo, el *trabajo tenaz* contra la mera subjetividad de la conducta, la inmediatez del apetito y, asimismo, contra la subjetividad hueca del sentimiento y la arbitrariedad de las inclinaciones. Una parte del disgusto con la cultura proviene de que la liberación es un trabajo duro. Pero mediante este trabajo es que la voluntad subjetiva desarrolla en sí la *objetividad* para hacerse digna de ser la *realidad* de la idea y capaz de asumir esta condición.

Esta forma de ser universal que la particularidad ha desarrollado en sí mediante el trabajo de cultivarse constituye, también, la comprensión mediante la que la particularidad se convierte en individuo a sus propios ojos. Como la forma universal deriva no solo su contenido de esta particularidad sino también su condición de proceso infinito que se autodetermina, resulta que la particularidad se hace patente en la eticidad como subjetividad libre capaz de una relación consigo que la hace infinitamente independiente. Este es el punto de vista que considera a la cultura como un momento inmanente de lo absoluto y que, al hacerlo, puede exhibir su valor infinito.

ELISEO CRUZ VERGARA
Universidad de Puerto Rico

WILLIAM ASPRAY, PHILIP KITCHER (eds.). *History and Philosophy of Modern Mathematics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. VII + 366 pp.

Esta antología editada por William Aspray y Philip Kitcher consiste de catorce artículos, precedidos por una extensa introducción. Aunque la antología pretende apelar por igual a lectores interesados en la filosofía de la matemática y a lectores interesados en la historia de la matemática, con excepción de la introducción y de los artículos de Warren Goldfarb, Michael Friedman, Gregory H. Moore y el propio Kitcher, el resto de los artículos tiene muy poco interés filosófico. Y aunque no dudamos que la lectura de estos últimos —*qua* artículos de historia de la ciencia— pueda ser de provecho para al filósofo —como también para el matemático—, no nos parece que dicha lectura aporte mucho al propósito de los editores de la antología de establecer un estrecho vínculo entre la filosofía de la matemática y la historia de la matemática. Pretender, por ejemplo, que el —por otras razones muy interesante— artículo de Aspray acerca de la consolidación de la Universidad de Princeton como un centro de gran importancia en la investigación y la enseñanza de la matemática, pueda tener alguna relevancia para la filosofía de la matemática es simplemente ridículo.

En lo que concierne a los trabajos de carácter más filosófico que aparecen en la antología, su interés para la filosofía de la matemática nos parece bastante diverso. El artículo de Michael Friedman, "Logical Truth and Analyticity in Carnap's Logical Syntax of Language" no sólo no aporta mucho a la filosofía de la matemática, sino que ciertamente está muy lejos de ser la obra maestra del distinguido filósofo de la ciencia. Los artículos de Warren Goldfarb, "Poincaré against the logicians", y de Gregory H. Moore, "The Emergence of First-Order Logic", aunque tampoco aportan mucho al actual debate en la filosofía de la matemática, resultan de gran interés para el filósofo interesado en la historia de la lógica. En particular, el artículo de Moore hace una aportación a la discusión acerca de la justificación de la preeminencia de la lógica de primer orden frente a sus diversas posibles extensiones y, en particular, frente a su extensión más natural, la lógica de segundo orden. Recomendamos la lectura de este interesante artículo del distinguido historiador de la lógica y la matemática sobre este importante asunto. En este trabajo, sin embargo, nos limitaremos a destacar —y, en ocasiones, a comentar— algunos puntos sobresalientes de la introducción y, especialmente, del artículo de Kitcher. Después de todo, la presente antología parece haberle servido de excusa a Kitcher para desarrollar algunas de las concepciones presentadas en su conocido libro, *The Nature of Mathematical Knowledge*.

La extensísima introducción (pp. 3-57) de esta antología comienza haciendo un recuento de los trabajos más importantes en la historia reciente de la filoso-

filosofía de la matemática, no sin antes destacar que esta corriente principal en la filosofía de la matemática —a la que Kitcher y Aspray llaman (véase la p. 3) “la ortodoxia”— ha sido puesta en tela de juicio recientemente (p. 4), por ejemplo, por el mismo Kitcher. De acuerdo a Kitcher y Aspray (p. 3), la corriente principal en la filosofía de la matemática traza los orígenes de los problemas que la conciernen y de los posibles intentos de solucionarlos hasta Gottlob Frege, ignorando así a contemporáneos de Frege, como Dedekind, y a predecesores suyos como Kant y Mill. (Aunque esto último es cierto de muchos filósofos de la matemática pertenecientes a la “ortodoxia”, la aseveración de Kitcher y Aspray tal vez resulte exagerada. Por otro lado, los mismos Kitcher y Aspray son muy selectivos al referirse a contemporáneos y predecesores de Frege ignorados por la “ortodoxia”.)

Kitcher y Aspray comienzan su recuento recordándonos (p. 13) que en su influyente artículo de 1965, “What numbers could not be”, Benacerraf delineó tres opciones para el filósofo de la matemática: (i) intentar encontrar algún criterio para escoger una de las identificaciones conjuntistas de los números naturales como la correcta; (ii) mantener la tesis del platonismo ontológico sin identificar los números con un conjunto particular; o (iii) abandonar el platonismo ontológico. (Aunque dichas tres opciones se desprenden del análisis de Benacerraf en el referido trabajo, ciertamente no recordábamos que dicho autor hubiese considerado explícitamente la segunda opción.) Por su parte —nos recuerdan Kitcher y Aspray (p. 13)—, Putnam en su artículo de 1967, “Mathematics without Foundations”, sostuvo que los enunciados matemáticos pueden ser formulados como condicionales necesarios, cuyos antecedentes son la conjunciones de los axiomas de las teorías matemáticas, lo que serviría de apoyo a la concepción de que la matemática se ocupa de las propiedades de estructuras. Kitcher y Aspray también nos recuerdan (p. 13) que en su libro de 1973, *Ontology and the Vicious Circle Principle*, Charles Chihara cuestionó el conocido argumento de Quine a favor del platonismo, presuntamente mostrando que la matemática requerida para la ciencia no presupone la existencia de entidades abstractas. Finalmente, Kitcher y Aspray nos dicen (p. 14) que en su artículo de 1973, “Mathematical Truth”, Benacerraf mostró que las concepciones de las entidades matemáticas como inespaciales y atemporales, y, por ello, fuera de toda conexión causal son incompatibles con nuestra —presuntamente— “mejor explicación del conocimiento humano” la cual postula una conexión causal entre el que conoce y los objetos conocidos. (Kitcher y Aspray no cuestionan ninguno de los anteriores “resultados”. En particular, no parecen percatarse de lo difícil que resulta hacer compatible la concepción causal del conocimiento con nuestro conocimiento en áreas importantes de la ciencia física contemporánea.)

Respecto del estructuralismo, Kitcher y Aspray sostienen (p. 15) que hay dos posibilidades: (i) se puede permanecer completamente en el marco onto-

lógico del neo-fregeanismo, sosteniendo que la aritmética describe las propiedades de una estructura realizada en múltiples ocasiones en el universo de los conjuntos; (ii) se puede tratar a las estructuras matemáticas como genuinas entidades, y sostener que la teoría de conjuntos, como las otras disciplinas matemáticas, se ocupa de una particular suerte de estructuras. Respecto del nominalismo, Kitcher y Aspray mencionan (pp. 15-16) la concepción de Hartry Field, quien ha argumentado que las teorías físicas pueden ser reformuladas de modo que no presupongan la existencia de ninguna entidad matemática. No es mucho, sin embargo, lo que dicen Kitcher y Aspray sobre la actualmente tan discutida concepción de Field, aparte de indicar que a ellos el programa de Field les parece más cercano al formalismo de Hilbert que al nominalismo tradicional.

Luego de ese breve recuento, Kitcher y Aspray pasan a presentar sus propias opiniones (o, por lo menos, las de Kitcher). Según ellos (p. 17), el examen de la lógica, la teoría de conjuntos y la aritmética, que son las áreas de la matemática que presuntamente más le suelen interesar al filósofo, resulta irrelevante a las preocupaciones del matemático y del historiador de la matemática. (Cabe añadir, por cierto, que las preocupaciones del historiador de la matemática probablemente le resulten no menos irrelevantes al matemático que las preocupaciones del filósofo de la matemática.) Kitcher y Aspray sostienen (p. 20) que la filosofía de la matemática debe apoyarse en la historia de la matemática para poder examinar la metodología de dicha ciencia. Pero esto nos lleva al artículo “Mathematical Naturalism”, que Kitcher contribuye a la antología (pp. 293-325).

Al comienzo de su artículo (p. 293) Kitcher indica que ninguno de los principales programas fundamentalistas —los cuales postulan que hay una “matemática primera” que sirve de fundamento al edificio de la matemática— ha alcanzado sus objetivos más importantes. Más aún, según Kitcher (p. 293), los resultados matemáticos que dichos programas han originado son de la misma especie que el resto de la matemática y no cimientos de ésta. Kitcher sostiene (p. 293) que se debe rechazar los presupuestos de los programas fundamentalistas, y que se los debe sustituir por una agenda para una filosofía naturalista de la matemática.

Kitcher considera (p. 294) que las filosofías fundamentalistas de la matemática tienen un tácito compromiso con la epistemología apriorista, ya que si la matemática no fuese a priori, la única posible justificación, según Kitcher, de los programas fundamentalistas sería que fuesen una respuesta a alguna particular dificultad interna de una rama de la matemática. Kitcher sostiene (p. 294) que los compromisos con el apriorismo son la única razón en que se apoya la creencia en una matemática primera, que sirva de fundamento al resto de la matemática. (Cabe mencionar, sin embargo, que el rechazo de una matemática primera de ningún modo conlleva un rechazo del apriorismo

—como tampoco conlleva un rechazo de toda suerte de jerarquización entre diferentes teorías matemáticas. La filosofía de la matemática de Husserl —aparentemente desconocida para Kitcher— es a la vez apriorista, involucra explícitamente una cierta jerarquización entre estructuras matemáticas, y niega claramente que haya una matemática primera. La concepción de Nicolas Bourbaki y su escuela podría admitir una interpretación similar.)

Kitcher considera (pp. 294-95) que los procedimientos a los que apelan las epistemologías aprioristas no generan conocimientos que sean independientes de la experiencia. Según Kitcher, sólo frente al trasfondo de una experiencia subyacente es que podrían en todo caso producir conocimiento tanto la intuición platónica como la intuición constructivista, por ejemplo, la de los intuicionistas. De acuerdo con el naturalismo que propugna Kitcher, los aprioristas han juzgado equivocadamente el status epistemológico de lo que ellos invocan, al pretender que procesos similares a los argumentos basados en experimentos mentales del físico pueden justificar las creencias independientemente de la experiencia. Nos parece, sin embargo, que el que juzga mal es Kitcher al comparar la intuición matemática que postulan platonistas como Husserl y Gödel, y la que postulan constructivistas como Kant y Brouwer con los experimentos mentales del físico.

Kitcher sostiene (p. 295) que, de acuerdo a su naturalismo matemático, la justificación que tenía Zermelo en 1905 para introducir su sistema de axiomas para la teoría de conjuntos es muy similar a la de un científico natural que introduce una nueva colección de principios teóricos para explicar los resultados obtenidos por gente que ha trabajado previamente en esa rama de la ciencia. Más aún, nos dice Kitcher (p. 297), que una persona conoce los axiomas reconocidos en alguna rama de la matemática porque los vio ya sea en la pizarra, escritos por su profesor de matemática, o en un libro, escrito por alguna autoridad en el campo. Y un apriorista, añade Kitcher (p. 297), no es capaz de producir conocimientos que sean independientes de tales procesos empíricos. Aunque Kitcher va a sostener al final de su capítulo (en una nota al calce de la p. 322) que él no comete ningún tipo de falacia genética, lo anterior es una clara muestra de la confusión de Kitcher entre la legitimación (o fundamentación de una verdad) y su descubrimiento por una persona (y aceptación por una comunidad de personas). De hecho, prácticamente toda la argumentación de Kitcher en este artículo se apoya en tales confusiones.

Kitcher considera (p. 297) que un matemático introduce un nuevo axioma o concepto y la comunidad matemática lo acepta luego de una recopilación de evidencia (empírica) para mostrar que la modificación que la adopción del nuevo axioma o concepto va a producir en el corpus de la matemática representa un adelanto de la disciplina. (Aquí Kitcher no distingue —aunque tal vez debería hacerlo— entre la aceptación de un axioma o concepto por la comunidad matemática y su introducción en la literatura matemática por un determi-

nado investigador.) Según Kitcher (p. 297), los aprioristas ven la historia de la matemática como marcada por eventos en los que individuos son iluminados por nuevas intelecciones que no tienen relación alguna con el estado anterior de la disciplina. Esta última aseveración de Kitcher es una caricatura. Los aprioristas ven la historia de la matemática como la puede ver un historiador de la matemática —por cierto que un historiador de la matemática no tiene que ser empirista *qua* filósofo de la matemática—, y saben perfectamente, por ejemplo, que a menudo pasan varias generaciones de matemáticos antes de que se depure completamente un concepto y se lo entienda adecuadamente. Lo que sucede es que los aprioristas no confunden la legitimación de una verdad matemática (o las relaciones entre conceptos) con su descubrimiento (respectivamente, con la historia de los conceptos).

Kitcher sostiene (p. 299) que nuestro actual cuerpo de creencias matemáticas se fundamenta en un anterior cuerpo de creencias, y éste a su vez en otro anterior, remitiéndonos finalmente a un tipo de conocimiento matemático rudimentario del que hablaba Mill, en el que la gente deriva sus creencias matemáticas de sus experiencias perceptuales al manipular su medio ambiente. Según Kitcher (p. 299), lo que el naturalismo matemático tiene que mostrar es que el conocimiento matemático contemporáneo resulta de ese estado primitivo de la humanidad mediante una sucesión de transiciones racionales entre diferentes prácticas matemáticas. Más aún, Kitcher considera (p. 301) que hay una estrecha conexión entre las transiciones en la historia de la matemática y las transiciones en la historia de la ciencia, por lo que, según él, se puede reducir la epistemología de la matemática a la epistemología de la ciencia.

Este programa de Kitcher nos parece en lo esencial un intento de revivir un reduccionismo primitivo de la primera mitad del siglo pasado, que —respecto de la matemática— ya en aquella época era retrógrado. De todos modos, invitamos a Kitcher a que trascienda las generalidades programáticas, y trate de trazar toda esa sucesión “racional” de prácticas matemáticas que conduce desde las prácticas más primitivas usadas para medir el terreno que separa a dos viviendas aledañas o para contar las batatas obtenidas en un día hasta nociones abstractas tan diversas como, por ejemplo, las de ‘ultraproducto’, ‘grupo topológico’, ‘topos’ y muchas otras en las distintas áreas de la matemática. También lo invitamos a que trate de explicar desde su perspectiva filosófica naturalista el peculiar fenómeno de que en la matemática existen enunciados que son matemáticamente equivalentes (en el sentido de interderivabilidad, por ejemplo, en ZF) que pertenecen a áreas muy diversas de la matemática y que parecen hablar acerca de asuntos muy diferentes—como es el caso del Axioma de Selección y muchos de sus variadísimos enunciados equivalentes.

Kitcher considera (p. 311) que hay una variante del platonismo ontológico —posiblemente está pensando en la concepción de Penelope Maddy— que es compatible con casi todas sus tesis sobre el conocimiento matemático. De

acuerdo a esta variante del "platonismo", el conocimiento matemático comienza, en tiempos prehistóricos, con la captación de aquellas estructuras que son ejemplificadas en los fenómenos físicos cotidianos. Más aún, quiénes propugnan esta concepción sostienen que nosotros percibimos pequeños conjuntos concretos y sus propiedades. Nuestras experiencias perceptuales rudimentarias nos llevan entonces, nos dice Kitcher (p. 311), a investigar sistemáticamente objetos más abstractos, siendo guiada a su vez dicha investigación (i) por más percepciones, (ii) por las aplicaciones de la matemática a las ciencias físicas, y (iii) por intentos de explicar y organizar el corpus de resultados obtenidos.

No obstante, Kitcher sostiene (p. 312) que hay que rechazar toda forma de platonismo en la matemática. Él le pregunta al platonista (p. 312) cómo ha de asegurarse la referencia a objetos matemáticos y cómo es que tenemos conocimiento perceptual de esos objetos. Según Kitcher (p. 312), los platonistas deberían explicar por qué nuestra habilidad para sistematizar los conocimientos matemáticos provee una base para creer en la existencia de entidades hasta entonces no reconocidas. Una exigencia similar le podría hacer Kitcher al científico natural que trabaja en física subatómica o en cosmología, pero no lo hace. Al igual que muchos otros filósofos en la tradición analítica norteamericana, Kitcher pretende exigirle al conocimiento matemático que se ajuste a concepciones epistemológicas primitivas, a las que él prefiere presuponer que el conocimiento físico se ajusta perfectamente.

Kitcher funde (p. 314) las nociones de justificación y verdad. Según él, el que un enunciado matemático sea verdadero quiere decir que, una vez la investigación matemática racional se haya desarrollado suficientemente, la práctica matemática incorporará dicho enunciado. Así pues, no existe para Kitcher (véase p. 314) una noción independiente de verdad matemática. El objetivo de esa disciplina es, según Kitcher (p. 315), la sistematización y comprensión de las operaciones físicas y mentales que llevamos a cabo sobre los objetos del mundo. De este modo, nos dice Kitcher (p. 315), la forma y el contenido de la matemática están en último caso dictados por nuestros intereses prácticos y las metas epistémicas de otras ciencias. De ahí que se pueda reformar el corpus matemático si no satisface nuestras necesidades prácticas. De hecho, según Kitcher (p. 315), en la matemática hay cabida sólo para una suerte de conocimiento inútil, a saber, aserciones que aunque no tienen implicaciones prácticas, sirven para mejorar nuestra comprensión de resultados significativos desde un punto de vista práctico. Pero no sólo no hay una noción de verdad matemática, sino que tampoco hay, en opinión de Kitcher (p. 315), una noción de progreso matemático que sea independiente de nuestra búsqueda de fines no matemáticos, tanto epistémicos como no epistémicos. Más aún, Kitcher sostiene (pp 315-316) que si se le pueden amputar partes a la matemática sin que se afecte su comprensión o su fecundidad práctica, no hay razón alguna para no llevar a cabo la amputación.

Estas últimas aserciones de Kitcher resultan sorprendentes. Antes que nada, no nos parece que el matemático que trabaja en las áreas más "aplicables" de la matemática tenga interés alguno en que se le amputen a la matemática las partes "no-aplicables". Tampoco creemos que el genuino historiador de la matemática —no el ideólogo que utiliza la historia de la matemática para separar la matemática "buena" de la "mala"— tenga ningún interés en una tal amputación. Más aún, la división entre partes "aplicables" y "no-aplicables" de la matemática es totalmente arbitraria, circunstancial y, sobre todo, hecha desde fuera de la disciplina. De hecho, como ocurrió en el caso de los espacios de Hilbert, su aplicabilidad a la mecánica cuántica resultó una sorpresa. Si al no conocerse ninguna aplicación de un área de la matemática, se procede a lo Kitcher, a amputarla, se puede estar privando a la ciencia física de una herramienta matemática de futura utilidad. Más importante aún, no hay razón alguna para que la matemática o cualquier otra disciplina teórica tenga que estarse justificando por medio de su aplicación a problemas prácticos.

Por último, cabe mencionar que este artículo de Kitcher, que tanto nos recuerda las formas más crudas del reduccionismo naturalista del siglo pasado —particularmente, el empirismo primitivo de Mill y las versiones más optimistas del materialismo histórico—, ha logrado sacudir momentáneamente nuestra creencia en el progreso de la investigación en la filosofía rigurosa. Tal vez ahí radique el mérito principal de un trabajo como el de Kitcher —y nosotros no hemos sabido apreciarlo.

GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK
Universidad de Puerto Rico

JEAN LARGEAULT. *L'Intuitionisme.* París: P.U.F., 1992. 126 pp.

1. *Idea de las matemáticas.* Según L.E.J. Brouwer, las matemáticas, siendo una creación interior de la vida del espíritu, constituyen la parte exacta del pensamiento. El lenguaje tiene en ellas un rol auxiliar y dispensable. Estamos aquí lejos de los formalistas (Hilbert *et alii*) para quienes los entes matemáticos existen exclusivamente como símbolos escritos sobre un papel. Una antigua simpatía del autor por el idealismo absoluto lo ha llevado a mirar el intuicionismo de cerca. Pero eso no es todo, porque Largeault no deja de admirar a todos aquellos quienes, como el matemático holandés, son capaces de sacar ideas de su propio fondo personal sin ocuparse de las críticas—la crítica es fácil.

¿Qué son las matemáticas, qué significan? ¿Existen los entes matemáticos? ¿Son verdaderas las matemáticas? ¿Constituyen ellas una actividad autónoma o tienen necesidad de fundamentos? ¿Cuál es el rol de las matemáticas en el pensamiento? ¿Cuáles son sus relaciones con la actividad extra-mental o con las

otras ciencias, principalmente con la física? Salta a la vista el interés general, y no sólo matemático, del problema: ¿cómo podría uno no plantearse preguntas sobre la manera humana de entender?

2. *Brouwer, heredero de la escuela francesa.* Antes de convertirse en una serie de tesis conscientes y positivas sobre la naturaleza de las matemáticas en las manos de Brouwer, otros matemáticos, reflexionando sobre el significado de sus trabajos, prepararon el camino con críticas dirigidas a las matemáticas clásicas. Por ejemplo, Kronecker consideraba que los trabajos de Cantor sobre los transfinitos y sobre la teoría de conjuntos no formaban parte de las matemáticas sino del misticismo. Los enteros naturales, obra divina, eran intuitivamente claros y por lo tanto aceptables, mientras que algunas teorías como la de los irracionales o de las funciones continuas eran obras humanas de las cuales había que desconfiar. La crítica global de Kronecker afirma que muchos sectores de las matemáticas no proporcionan ni criterios ni métodos constructivos para determinar sus objetos, y esto en un número finito de pasos. Ahora bien, este tipo de críticas se encuentra sobre todo en los trabajos de lo que puede llamarse "la escuela francesa" constituida por Poincaré, Borel, Baire (entre otros), y Largeault hace hincapié en el hecho que Brouwer se consideraba como el heredero de esa manera de pensar.

3. *La intuición primordial.* "Construcción" es a menudo sinónimo de "intuición". No hay que ver en ella algo místico porque es, en las palabras de Heyting, "la facultad de considerar distintamente algunos conceptos y conclusiones que intervienen normalmente en nuestros pensamientos habituales." La idea de construcción viene de las operaciones de la geometría (utilización de la regla y del compás) como aquéllas efectuadas por los geómetras de la antigüedad: se dibujan figuras y se buscan enseguida las propiedades significativas. Piénsese en el método exhaustivo empleado por Arquímedes para medir la longitud de la circunferencia. Largeault escribe que la paradoja de Brouwer consiste en haber querido unificar, bajo el nombre de intuición, el análisis del geómetra y la síntesis demostrativa o algebraica, sometiéndola a criterios de visión directa, "gracias a los ojos del espíritu". El autor nos recuerda que para los geómetras de la antigüedad la construcción no es criterio de existencia, contrario a lo que constatamos hoy.

Un objeto matemático existe, según Brouwer, si puede ser construido a partir de la intuición primordial (*basic intuition*). No basta con que se lo pueda obtener mediante la aplicación de los principios de la lógica tales como la ley del tercero excluido y la doble negación. Si es falso que algo no es verdadero, entonces aquello es evidentemente verdadero según Aristóteles, la lógica clásica bivalente y el sentido común. Se trata de la base de la demostración por reducción al absurdo, procedimiento benéfico en la ampliación del dominio de las

matemáticas. Uno de los puntos principales de la filosofía de Brouwer es, como se sabe, que un argumento por reducción al absurdo no constituye un medio para construir efectivamente la entidad demostrada. De la falsedad de la inexistencia de un objeto, no se puede inferir, en lógica brouweriana, que el objeto existe. Lo verdadero es lo verdadero conocido, mientras que para un realista platónico, todo enunciado bien formado es eternamente verdadero o falso. Para el intuicionista habría entes reales porque están debidamente contruidos, mientras que los que no cumplen con este requisito son fantasmas, seres aparentes, insubstantiales. Sin construcción efectiva, el concepto de existencia es absurdo. Una exigencia tan fuerte como la de Brouwer restringe el dominio y el poder de las matemáticas, pero el autor no quiere insistir en este aspecto del tema.

Por mi parte, encuentro sugerente esta idea de Gödel: tomando en serio la analogía entre el mundo físico y el mundo matemático, se puede pensar que hay seres intuitivos a nuestra escala, adecuados a nuestra intuición o percepción natural, y que hay además otros seres más abstractos y alejados de nuestra percepción que reconocemos como reales porque dan cuenta del comportamiento de los objetos a nuestra escala. Hasta ahí llega la idea de Gödel. A medida que nos alejamos de lo observable, puede estipularse que lo real es lo que la teoría considera como tal y que si algo abstracto o teórico resulta necesario para la explicación de lo observable, entonces existe. Pero, evidentemente, esta sugerencia no sería vista con buenos ojos por Brouwer.

4. *El continuo y el infinito.* Recientemente, en algunos textos anglosajones (por ejemplo en los de M. Dummett), se considera el intuicionismo casi únicamente desde un punto de vista lógico: lo esencial de la discusión actual ha llegado a ser *la revisión* de las leyes de base de la lógica. Por eso, una característica del libro que nos ocupa es el espacio relativamente vasto consagrado al estudio de los principios del análisis y a los aspectos metafísicos del intuicionismo— aunque, claro está, los problemas de la lógica y aquéllos del análisis están conectados.

Brouwer, como Kronecker, reconoce a los números de base 1, 2, 3... un estatuto especial: su formación es paradigma de la construcción mental. La base es la idea de unidad y el poder operatorio de la mente, lo que nos trae a la mente, entre otros, a Kant y a E. Le Roy. Se puede repetir la unidad y el paso de n a $n + 1$ conduce a los conjuntos infinitos. El infinito de Brouwer es sólomente posible como el infinito potencial de Aristóteles, "aquello fuera de lo cual hay siempre algo". (Otra posibilidad: el fisicalista dirá que si el infinito existe, no es otra cosa que la capacidad del cerebro de repetir un proceso). Cantor, en cambio, afirma que los elementos de un conjunto infinito pueden estar presentes todos inmediatamente. Sus conjuntos infinitos son actuales. Los problemas relativos al continuo y al infinito son centrales a las matemáticas y

sus consecuencias se dejan ver en casi todos sus sectores. Así, Weyl pensaba que las matemáticas son una reflexión sobre el infinito y Thom sugiere que la relación entre el continuo geométrico y la generatividad discreta es la aporía fundadora de la matemática.

Las entidades pueden ubicarse por lo menos en dos clases, dice el autor: en una de ellas estarían el punto, lo sólido, lo finito, lo discreto, la esencia, lo racional, mientras que en la otra clase encontraríamos el continuo, lo fluido, lo indefinido, la imaginación, la percepción del movimiento, el tiempo que transcurre entre dos instantes, la existencia, etc. La ventaja de la concepción atomista del continuo es que permite de aprehender los puntos individuales, pero el precio es elevado puesto que se sacrifica la comprensión del flujo del continuo. Esa es la opinión de Largeault, y no faltarán quienes piensen, al contrario, que algunos métodos modernos muestran, por lo menos en principio, que se puede reducir el continuo a lo discreto. Piénsese, por ej., en la definición conjuntista, en las cortaduras de Dedekind, o en las posibilidades del análisis no-estándar. Me limito aquí a mencionar la controversia a la que da origen la pregunta: ¿podemos entender discretamente el continuo?

5. *Los entes matemáticos como actos.* Se afirma generalmente que la filosofía intuicionista es idealista porque niega la existencia de una realidad matemática independiente de nuestras facultades. A los realistas, platónicos o aristotélicos, nos cuesta creer que la verdad de un teorema llegue a existir gradualmente a medida que su referente es construido. Pero las ideas de Brouwer son sofisticadas y no se podrían calificar abiertamente de idealistas, sin más. De hecho, el autor rechaza la interpretación que atribuye al intuicionismo de Brouwer la afirmación que la existencia de los objetos matemáticos consiste únicamente en su concepción (*esse est concipi*): sería olvidar que para Brouwer, los objetos matemáticos son *actos*. Se sigue que en matemáticas, la verdad no es la correspondencia entre el intelecto y la cosa. Las matemáticas son producidas libremente por la intuición primordial. El problema de la verificación no tiene lugar de ser; para que surja, sería necesario que la intuición difiera de su objeto, como ocurre en la percepción sensible.

6. *Aspectos metafísicos.* ¿Idealismo de Brouwer que excluye todo realismo? No es seguro, y según el autor, sería preferible tal vez evitar estas categorías y decir: ¡ni realismo, ni idealismo! Sucede que Largeault ve aquí y allá indicios de una especie de realismo subyacente. Construir no quiere decir crear todo desde la nada. Según Brouwer, las matemáticas son obra de una persona humana creadora capaz de llegar a ser un sujeto cognoscente puro. En la mente del genio, la realidad en sí puede llegar a ser correlativa al estado de intuición pura, como Schopenhauer ya lo había indicado. (Este tipo de afirmación elitista habría irritado a Hilbert). Hay que aplicar las etiquetas con precaución. (A pesar de lo que dice Popper, los problemas de filosofía no son nunca sencillos). Sea

como fuere, hay que reconocer que la interpretación sutil de Largeault no está de acuerdo con la interpretación idealista habitual del pensamiento de Brouwer. Yo quisiera que el lector notara que un problema semejante y simétrico existe en Einstein (del cual, que yo sepa, él no estaba consciente) cuya convicción que los conceptos fundamentales de la ciencia son invenciones libres del espíritu humano es difícilmente compatible con su realismo determinista.

Acabamos de percibir algunos aspectos metafísicos que los continuadores de Brouwer han considerado como una carga inútil para el matemático profesional. Pues bien, como lo dice el autor, la intuición primordial, la conciencia del cambio, la percepción de la dos-idad (*twoness*) o del deslizamiento del tiempo que se encuentra al origen de toda actividad matemática, es un componente indispensable de la comprensión adecuada del sistema brouweriano.

7. *Límites del intuicionismo; algunos problemas pendientes.* Pregunté al autor lo que pensaba de esta afirmación tajante de Morris Kline: "Evidentemente, las matemáticas de los intuicionistas difieren radicalmente de lo que los matemáticos habían aceptado casi universalmente antes de 1900." (*Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Oxford University Press, 1972). Su respuesta es que está convencido que tal afirmación es exagerada. El tema de la intersección de los dominios matemáticos aceptados por intuicionistas y no-intuicionistas no está tratado directamente en *El intuicionismo*; se trata de un problema abierto que interesa sobre todo a los historiadores de las matemáticas.

Imagino que Largeault estaría de acuerdo con estas observaciones finales. Los límites del intuicionismo han sido reconocidos explícitamente por los oponentes de esta doctrina e implícitamente por los que la comparten al menos en la medida en que ellos mismos en sus trabajos no han respetado escrupulosamente sus principios. Por ejemplo, se sabe que una gran parte de la topología de Brouwer está en desacuerdo con su filosofía, y es probable que Weyl no sea el único en reconocer que las leyes simples de la lógica se revelan cada vez más indispensables a medida que uno se eleva hacia teorías cada vez más abstractas y generales.

La vasta cultura científica y filosófica del autor, y la distancia que toma en relación a los problemas examinados —a pesar de la simpatía que le inspira Brouwer— le han permitido escribir una hermosa disertación de filosofía. Lástima que la última página llegue rápidamente.

MIGUEL ESPINOZA
Université de Strasbourg

URBANO FERRER *Desarrollos de Ética Fenomenológica*. Murcia: DM/PPU, 1992. 175 pp.

Urbano Ferrer (nacido en Madrid en 1948) es Profesor Titular de Filosofía Moral de la Universidad de Murcia (España), tras haber pasado a lo largo de su carrera por otras instituciones universitarias del país y del extranjero. Cuenta en su haber con varios libros y más de una veintena de artículos dedicados, sobre todo, a cuestiones de Ética y Filosofía del Derecho. Entre aquellos habría que destacar su obra *Perspectivas de la acción humana*, publicada en 1990. Dos años después de dicha obra, nos presenta Ferrer dos títulos nuevos, el reseñado aquí y *Conocer y actuar* (que consiste en una recopilación de gran parte de sus artículos sobre Teoría del Conocimiento y de Filosofía Práctica).

Desarrollos de Ética Fenomenológica trata de ser, como el propio título indica, un estudio de las principales líneas de desarrollo histórico y temático que la Ética ha adoptado en su versión fenomenológica. La fenomenología es, ante todo, un método y una actitud que han favorecido especialmente el estudio y tratado de las cuestiones no sólo epistemológicas, sino también éticas. Esto se demuestra en el propio desarrollo histórico del movimiento fenomenológico, donde el tratamiento de los problemas éticos ha pasado, de ser una cuestión más en la obra de Husserl, a ser el tema central de autores como, por ejemplo, Scheler, Reiner o Hildebrand.

Destaca expresamente nuestro autor en el prólogo la finalidad principal y otra que podríamos llamarla secundaria (incluida en la primera) de la obra. La primera consiste en hacer un recorrido histórico sistemático por los diferentes autores fenomenológicos y su tratamiento de los problemas éticos. En esta trayectoria panorámica va a tratar de ahondar, como propósito secundario, especialmente en aquellas obras y problemas que nos son menos conocidos a los lectores de lengua castellana. En ambos casos el autor pretende llenar una laguna en la bibliografía sobre el tema, especialmente por lo que se refiere al último punto, donde apenas existen traducciones castellanas de las obras éticas de los grandes fenomenólogos (por eso dedica gran parte del prólogo a una introducción bibliográfica sobre la obra y las traducciones existentes de estos pensadores).

El autor se enfrenta con el problema de cómo desarrollar el tema, bien optando por un desarrollo histórico de los autores y problemas principales, o bien por uno sistemático, donde no se olvide el carácter histórico-expositivo. Ferrer elige el segundo modo de exposición, pero llevando a cabo entonces, previamente, una introducción histórica a la fenomenología, especialmente en su versión ética. De este modo, la obra resulta en seis capítulos que se distribuyen de la siguiente manera:

El primero, dedicado exclusivamente a tratar los enclaves geográficos e históricos de los círculos fenomenológicos. Esta visión general del conjunto es

bastante ilustrativa, y ayuda a situar a los diferentes autores y obras que se van a tratar en el trabajo.

Los capítulos que van del segundo hasta el quinto están dedicados ya al desarrollo filosófico de los problemas. El autor aborda sistemáticamente los principales temas que la ética fenomenológicamente ha ido planteando, haciendo alusión directa a los pensadores que más han abundado sobre cada tema, exponiendo sus puntos de vista, comparándolos y confrontándolos entre sí. Se comienza por el tema del valor (cap. II), al que volverá expresamente más tarde (cap. IV), analizando posteriormente el tema de las disposiciones de ánimo y su importancia en la aprehensión moral (cap. III), y el análisis de la dualidad deber-poder (cap. V).

El propio método fenomenológico conlleva, muchas veces, un análisis del lenguaje ordinario, tanto como punto de partida para el tratamiento de los temas, como para confirmación y/o rechazo de las tesis propuestas. Esto abre las puertas para un acercamiento de la filosofía analítica a la fenomenología (y viceversa), y que el autor aprovecha para abordar el tema de si las distinciones fenomenológicas responden al modo como usualmente las abordamos en el lenguaje coloquial. Ferrer se servirá para ello de los estudios de David Ross principalmente, además de otros analíticos. Este apartado va a constituir el capítulo VI y último de la obra.

Ciertamente, considero que el autor ha sabido cumplir con las metas propuestas. Además, ha conseguido compaginar acertadamente el carácter histórico-erudito de la misma con el sistemático: salvo el primer capítulo, la obra no es sino un análisis de los principales problemas éticos, donde, en la medida en que se desarrollan, se va llamando a los diferentes autores. No obstante, no se olvida el carácter expositivo de la obra, y así, normalmente, suele ser siempre un pensador el que prima frente a los demás a la hora de abordar un determinado tema. Por ejemplo, el análisis de las disposiciones de ánimo en relación con la aprehensión moral lo aborda el autor siguiendo principalmente las observaciones de Pfänder; las consideraciones en torno al valor las aborda siguiendo, preferentemente, a Scheler, Hildebrand y Rudolf Otto; la dualidad deber-poder éticos los aborda a partir, sobre todo, de Spiegelberg y Reinach; etc. Los autores en los que Ferrer más se ha centrado son, entre otros, Brentano, Husserl, Scheler, Hildebrand, Reiner, Reinach, Ingarden, Hartmann, Hengstenberg, Pfänder, Rudolf Otto, Spiegelberg y W. D. Ross.

El carácter panorámico e introductorio de la obra no le impiden a Urbano Ferrer hacer una exposición precisa y rigurosa, perfectamente estructurada, de los autores y temas propuestos, hasta el punto, que se requiere, en determinados momentos, un dominio previo, por parte del lector, de los mismos.

JUAN JOSÉ SÁNCHEZ ÁLVAREZ-CASTELLANOS
Universidad Interamericana de Puerto Rico

EDUARD LANDOLT. *Systematischer Index zu Werken Heideggers.* Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992. 319 pp.

EDUARD LANDOLT. *Der einzige Heidegger: Eine Deutung nach dem systematischen Index.* Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992. 64 pp.

El autor de estos dos libros dedicados a la obra de Heidegger ya era conocido por otros trabajos bibliográficos sobre el mismo pensador. Landolt contribuyó en 1975, por ejemplo, una bibliografía de obras sobre Heidegger —*Register zur Literatur über Heidegger, 1917-1967*— a la obra de H-M. Saß, *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, (Meisenham am Glan, A. Hain, 1975, pp. 57-139). Desde hace tiempo teníamos ya, por otra parte, un buen índice de *Ser y tiempo*, compilado por Hildegard Feick (Tübingen, Niemeyer, 1961). El Índice que reseñamos aquí no es más que el primer volumen de un trabajo mayor y cubre sólo las tres siguientes obras de Heidegger: (1) *¿Qué es eso, la filosofía?* (*Was ist das, die Philosophie?*), de 1955; (2) *Identidad y diferencia* (*Identität und Differenz*), de 1957 y (3) *Desasimiento* (*Gelassenheit*), de 1959.

El primero de los libros reseñados, *Índice sistemático de obras de Heidegger*, es un trabajo cuidadoso, preciso y metodológicamente refinado; como lo creo confiable, estimo que será de enorme utilidad para el estudio del vocabulario y el contenido de los escritos señalados. Landolt piensa que el conocimiento adecuado del pensamiento de Heidegger exige, más que el de otros filósofos, del auxilio que un índice como el suyo ofrece al lector de los originales. Su argumento principal es que palabra y pensamiento son, tanto por razones sustantivas como de estilo, indiscriminables en la prosa heideggeriana. Landolt dice al respecto, entre otras cosas: "El modo de expresarse de Heidegger es un modo fenomenológico de expresión. La manera como él describe el asunto del pensar es la manera en que el asunto mismo se revela, en que aparece (*phainesthai*). Heidegger deja que el asunto se exprese en palabras tal como se nos presenta. La manera fenomenológica de expresión de Heidegger precisa de una *filología fenomenológica* para que el sentido develado de lo dicho pueda ser leído. Este es el sentido *semántico*, el signo, el *designar* (*semainein*) de un sintagma, esto es, de una oración estructurada. El sentido *semántico* es el

resultado de una *lectura* del sentido *develado* de un texto cuya estructura ha sido expuesta" (p. 14; cf. p. 21).

Sin entrar en los detalles del procedimiento de Landolt para la composición de su *Índice*, conviene destacar que las entradas tienden a ser, no términos aislados o palabras sueltas, como las que suelen figurar en diccionarios o enciclopedias, sino expresiones complejas, que pertenecen a citas de una obra determinada, en las que se puede apreciar la función de la frase elegida como entrada en una totalidad organizada de sentido. El Índice contiene también, naturalmente, tanto entradas de palabras sueltas, de nombres propios, por ejemplo, como entradas que carecen de citas, como cuando la entrada remite a otra que explica su sentido. Por esta razón este *Índice* no sigue siempre el orden alfabético, en particular en el caso de expresiones subordinadas a otras, que Landolt considera las frases principales de la obra. Por ejemplo, en la página 31 (bajo la B) figura la expresión *Bahn der neuzeitlichen Philosophie* (curso de la filosofía moderna) de *¿Qué es eso, la filosofía?* La entrada sólo remite a *Vollendung der neuzeitlichen Philosophie* (bajo la V) donde encontramos una cita de la misma obra en la que Heidegger expone su tesis de que el curso de la metafísica moderna se completa o entera en la obra de Hegel (p. 76).

El *Índice* de Landolt es en general de uso fácil y su organización total es clara y simple. Después de la sección que contiene los términos alemanes de determinado escrito viene una lista alfabética de las palabras griegas usadas por Heidegger en esa misma obra. Cada una de las tres obras de Heidegger tiene, en el libro que comentamos, su propio Índice, como se haría si se tratase de autores diversos. Creo que este es un gran mérito del trabajo de Landolt pues permite comparar el vocabulario y los conceptos de Heidegger a lo largo de su historia intelectual.

En el Prefacio de la obra (pp. 9-23), que explica la intención y el método de la misma, señala Landolt que las entradas del *Índice* son de tres tipos diferentes (p. 20): las que tienen que ver con "la estructura del pensamiento de Heidegger", las propias de su estilo, que desempeñan una función en el conjunto de la obra y los términos técnicos o palabras que Heidegger usa en un sentido peculiar. Pero los índices mismos no dejan ver estas diferencias entre sus entradas. El autor del *Índice* selecciona primero lo que, a su juicio, son las palabras más importantes de cada uno de los escritos de que se ocupa su libro y presenta ejemplos de listas de tales términos (p. 22).

El segundo libro de Landolt, *El único Heidegger: Una interpretación de acuerdo con el Índice sistemático*, pretende dar, en pocas páginas, el supuesto resultado de una lectura de las obras de Heidegger que se haría posible con la ayuda del *Índice*, según su autor. Pienso que la utilidad del primer trabajo de Landolt se prueba sola y no precisa de ninguna demostración adicional. Cada lector puede usar aquel libro de acuerdo con sus necesidades y no queda obligado a entender a Heidegger como Landolt lo entiende. Consideramos que es

una suerte que el *Índice* no imponga una lectura. Resulta extraño que su propio autor, que ha trabajado honesta y correctamente en presentarnos un instrumento aceptablemente neutral, nos envíe luego una interpretación del único Heidegger (a diferencia de los varios Heidegger de los diversos intérpretes) que se seguiría, dice el subtítulo, del uso del *Índice*. Creo que Landolt no ve hasta qué punto esta pretensión de su segundo trabajo esconde el mérito del primero. Un índice que obligara una manera de comprender a un pensador no le serviría a nadie más que a su autor y, en consecuencia, ni necesitaría ni merecería ser publicado.

CARLA CORDUA
Universidad de Puerto Rico

ERNESTO SOSA. *Conocimiento y virtud intelectual.* México: Fondo de Cultura Económica, 1992. 420 pp.

En un número anterior (*Diálogos* 61, p. 215) recomendamos a los profesores de Teoría del Conocimiento la colección de ensayos de Ernesto Sosa publicada por la Cambridge University Press bajo el título *Knowledge in Perspective*. Es grato informar la aparición de una colección similar en nuestro idioma, con el auspicio del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El nuevo libro contiene catorce ensayos que cubren aproximadamente los mismos temas que los dieciséis de *Knowledge in Perspective*. Dos de ellos —“La incoherencia del escepticismo” (pp. 23-38) y “Una teoría del conocimiento” (pp. 71-94)— fueron redactados en castellano por el autor. (“Una teoría del conocimiento” combina pasajes de los capítulos 2 y 3 del otro libro). Los demás han sido traducidos del inglés por varias personas, con bastante precisión y soltura. Ocho figuran en *Knowledge and Perspective*. Otros dos —“El conocimiento en contexto; el escepticismo puesto en duda” (pp. 313-333) y “Más allá del escepticismo, hasta donde nuestro conocimiento alcanza” (pp. 365-407), traducen sendos artículos incorporados en los capítulos 7 y 16 del libro en inglés. Los dos restantes, “Proposiciones y actitudes indicadoras” (pp. 135-159) e “Internalismo, escepticismo y naturalismo” (pp. 365-407) aparecieron en inglés en 1983 y 1988, respectivamente, pero no figuran en *Knowledge and Perspective*. El libro va precedido por una introducción de Carlos Pereda y Margarita Valdés. Lo completa una buena “Bibliografía general” (pp. 409-415).

R.T.

ANTONIO MANSILLA TRIVIÑO y CARLOS ROJAS OSORIO. *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico.* Ponce: Casa Paoli, 1993. V + 191 pp.

Los autores de esta interesante bibliografía se propusieron fichar “los libros, artículos, reseñas y traducciones que se han escrito y publicado en Puerto Rico desde finales del siglo pasado hasta el presente en el campo de la filosofía” (p. I). Felizmente no se atienen a la exigencia, demasiado restrictiva, de que las obras fichadas, además de escribirse, se publicaran aquí, sino que incluyen numerosos artículos aparecidos en revistas internacionales, y también libros publicados por editoriales de Madrid, Barcelona, México y Buenos Aires. Los autores nos advierten, sí, que las obras filosóficas publicadas fuera del país por puertorriqueños o residentes de Puerto Rico se registran sólo si estos mismos han suministrado las fichas. Por suerte muchos lo han hecho.

La bibliografía contiene 2580 fichas, correspondientes a 241 libros, 1716 artículos, 541 reseñas de libros y 82 traducciones. Incluye además un utilísimo “Índice de Materias” (pp. 174-191), que clasifica las fichas por temas. Éste provee algunas estadísticas curiosas. La filosofía de la religión, con 57 fichas, marcha a la par con la filosofía de la ciencia, que tiene 58. Entre los filósofos, como es justo, quien más estudios reúne es el puertorriqueño Hostos (98). Le siguen Ortega (55), Hegel (52), “Marxismo” (44), Kant (40), Nietzsche (31), Unamuno (29) y Heidegger (24). Platón y Aristóteles no reúnen más que 16 fichas cada uno.

Los autores declaran modestamente que el trabajo es sólo una “primera publicación, ...todavía provisional” (p. I). Como un modesto aporte a la versión definitiva, sugiero que la ficha “024 Bernal, Enjuto: *La filosofía de Alfred North Whitehead*, Madrid, Tecnos, 1967” se adjudique a “Enjuto Bernal, Jorge” y se traslade de la B a la E.

R.T.