

## Reseñas

**CARLA CORDUA**, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 1989. 223 pp.

En una introducción y seis densos capítulos, la autora logra una detallada y clarísima exposición del pensamiento de Hegel relacionado con el tal vez más controvertible de los "sectores" aislables, por lo menos a efectos de análisis, en el sistema de su filosofía.

La introducción advierte, con razón, que la idea del hombre en la filosofía de Hegel no se puede captar con propiedad si no se comienza por entender la idea que Hegel tenía de la filosofía en total: la unidad del sistema no requiere preterir o pasar por alto la diversidad de sus contenidos. Todo lo contrario. Cada parte del sistema, precisamente por serlo, obtiene de él su sentido y su razón de ser; pero está a la vez relacionada con *todas* las demás partes del sistema. Toda exposición del pensamiento de Hegel debe tener esto presente, y el libro que comentamos es un buen ejemplo de ello. "La esfera del hombre posee un marco sistemático pero esto no lo dice todo de ella; es preciso recurrir a esferas adicionales que se encuentran, en parte, también en obras dedicadas a otros temas, como la historia de la filosofía, las lecciones de estética, la filosofía de la religión, etc." (p. 12). "La originalidad de lo humano la hace consistir Hegel en la comunidad libre o en la libertad social, una realidad compleja, históricamente tardía, múltiplemente derivada o condicionada y finita" (p. 13).

Hegel o no Hegel, no es tarea fácil definir lo que debe entenderse por "realidad humana". Pero esta dificultad adquiere en Hegel perfiles especiales. El hombre es parte de la naturaleza, pero desde luego es más. "A la existencia humana real pertenece un mundo en torno". La cita de Hegel, que el texto hace en la p. 19, despierta asociaciones inmediatas con enfoques tan disímiles de éste, y entre sí, como los de Husserl, Heidegger, Sartre y —¿por qué no?— Ortega. La peculiaridad del enfoque hegeliano reside, con todo, en que la "pertenencia" del mundo no es constitutiva en el sentido de algo realizado: *llega* a serlo, y esto en doble sentido; por el progreso histórico y por la incorporación mediante el ejercicio de la conciencia y de la voluntad, de la enorme complejidad de las múltiples relaciones en que consiste el "mundo" establecido. Es pues, un "realizarse", un efectuarse en el sentido, no sólo de hacerse *real*, sino también *efectuado y efectiva*. La conclusión se impone: el proceso de maduración histórica y la plena realización del individuo humano no son posibles sino por el ejercicio de la voluntad consciente — es decir, libre. La tarea es pues, *ética* en el amplio sentido en que entiende esto Aristóteles, pero ha culminado en el mundo civilizado moderno, es decir, básicamente cristiano. Filosóficamente, la culminación se puede entender como la realización de la subjetividad en la intersubjetividad, y esto significa en las realizaciones colectivas objetivas. Esto hace inteligibles, tanto la teoría hegeliana del derecho en primer lugar, como, entre otras cosas, la de la polí-

tica y la del Estado. "El cumplimiento cabal del Estado moderno depende, por ejemplo, de la producción de la individualidad libre; correlativamente, la plenitud de la existencia individual está condicionada por su universalización en el Estado" (p. 23). Se desprende de este modo de entender a Hegel que "El mundo humano en la historia, en la medida en que se debe a la voluntad, no puede alcanzar un estado final determinado y particular que agotara su principio" (p. 29); o sea, que ha sido, es y sería malentenderlo pensar que su teoría del Estado lo ve como la culminación del tiempo histórico, algo que pudiera conducir a la cancelación de ese tiempo.

Si es tarea casi ímproba llegar a la noción de "mundo ético" en Hegel, tal vez lo es más si cabe dar cuenta de cómo entiende el conocimiento de ese mundo y de la importancia que ambas cosas tienen en su sistema. Se cae fácilmente, según la autora, en exagerar los dos extremos posibles: uno según el cual la esfera del hombre sería, en la concepción hegeliana, un aspecto apenas marginal; otro según el cual sería el meollo mismo de todo lo demás, dado que todo lo demás es en definitiva Idea, y el hombre es el momento en que ésta toma conciencia de sí. Pero, señala la autora con razón, "...Hegel no sólo se habría negado en general a separar un determinado grupo de objetos del orden universal penetrado de razón; sino que, más bien al contrario, estableció de manera expresa que la razón concreta los abrazaba a todos" (p. 37). Más bien "...antes de hacerse teoría del espíritu absoluto, la teoría del mundo ético debe cumplirse como aquel momento particular del sistema dedicado al mundo humano y sólo a él" (p. 41). Lo que el libro se propone examinar es "...la manera en que Hegel se ocupa de hecho de algunos aspectos del mundo humano. La teoría de la voluntad que origina el mundo ético, la de la modernidad, la de aquella forma de libertad que consiste en la participación de los hombres en lo que les concierne (o *Dabei-sein*) y la de las condiciones de que dependen los derechos individuales en el Estado moderno nos darán ocasiones para apreciar el modo y los alcances de la filosofía hegeliana dedicada al mundo ético" (p. 45).

El principio del mundo humano es la voluntad, que en la *Filosofía del Derecho* recibe un tratamiento asistemático. La remisión a la *Enciclopedia* no basta, ni es completa; para suplir un tratamiento sistemático tampoco basta remitir a las últimas ediciones de ésta. "Carecemos, en consecuencia, de una explicación sistemática y de una fundamentación del concepto de voluntad que Hegel mismo considerara suficiente y final" (p. 48). Y más adelante: "La carencia de una deducción de 'voluntad libre' no constituye, pues, un obstáculo invencible para la formulación de la filosofía del mundo ético. Su falta se hará sentir, sin embargo, en ciertas dificultades locales de la teoría, como por ejemplo en las oscuras y difíciles mediaciones entre 'momentos' de la voluntad" (p. 49). Al parecer Cordua no se detiene mucho en comentar lo que significa, como incongruencia metodológica en Hegel, esta manera de fundamentar un momento del proceso tan decisivo como éste, sin reconducirlo sistemáticamente al momento anterior que conserva y supera, ni al momento que subsigue, que es la síntesis en que la superación del originario desemboca. En lugar de esto, señala que Hegel reconoce "el antiguo método de conocimiento" de la voluntad libre, la autoconciencia, aun admitiendo "que pretende probar la libertad de la voluntad psicológicamente" (p. 51).

Hegel o no Hegel, ahora, la intervención de la autoconciencia para legitimar la fundamentación de un momento del proceso tiene un sospechoso parecido con el *Deus ex machina* clásico. En Kant por ejemplo, la índole, en parte psicológica, de este fundamento, ni molesta ni resulta incongruente: la sencilla facultad de la razón práctica (la voluntad) de decir “no” a la naturaleza (es decir, su independencia) la pone en franquía para desatar por sí misma una serie causal de acontecimientos, regida por la ley que ella misma se da (es decir, su autonomía); pero estos dos perfiles de la voluntad son elementos de una arquitectónica, no parte de un proceso, y menos todavía, del proceso dialéctico de una identidad, la de la Idea. Si bien Cordua no critica abiertamente esta incongruencia metodológica como tal, señala en cambio —con razón—: “Ni la deducción enciclopédica del concepto, ni la presentación informal en la ‘Introducción’ a la *Filosofía del Derecho* contienen nada que prepare para la exposición de las relaciones prácticas de los sujetos del derecho abstracto” (p. 59).

La libertad de la voluntad ni es un don ni una función dada de una vez para siempre: se alcanza también en un proceso en el que cada configuración alcanzada es una etapa que ha de superarse —entre la voluntad determinada y la voluntad de felicidad. Este es uno de los capítulos más densos del libro que reseñamos, y esto se explica porque debe hacerse cargo de otra inconsecuencia hegeliana, cuya raíz se encuentra en el último pasaje citado. Creo un acierto haber mostrado con lucidez que esta “fenomenología” de la voluntad tiene una función de puente entre la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho*, por vía de una explicitación más detallada del pasaje del espíritu subjetivo al objetivo, del que el Derecho es fruto principal. Superado el escollo, la relación se hace clara: “Al final del párrafo en que se introduce la noción de felicidad o de totalidad de las satisfacciones [...] señala Hegel el sitio donde se desenvuelve efectivamente la actividad de procurarse estos fines. Se trata precisamente de aquel medio social constituido por la interacción de las personas privadas, cada una de las cuales persigue el servicio de sus intereses particulares: de la sociedad civil” (p. 101).

El concepto de voluntad es decisivo, pues, para interpretar las teorías hegelianas de la libertad, de la moral y del Estado; y malentender tal concepto conduce a malentender dichas teorías. “Sostener que, según Hegel, las instituciones del derecho, la acción moral y el Estado establecido son directamente y sin más realizaciones de la libertad, según se ha hecho de preferencia en este siglo, es, cuando menos, equivocado” (p. 103) ... “la libertad en sentido propio y pleno es cosa del llamado espíritu absoluto, el cual, aunque no ajeno al mundo humano, está lejos de ser, para Hegel, lo mismo que él. Muchas controversias interminables e inútiles sobre las verdaderas convicciones políticas de Hegel se podrían resolver, y aún evitar, a la luz de una explicación adecuada de la idea de libertad” (p. 104). Cordua insiste en que “lo que de veras le interesó a Hegel” fue la sociedad moderna, es decir el derecho, la moral y la política modernos, que son “la existencia real y actual del principio de la descripción del proceso histórico que desemboca en tal sociedad, pero que (contra las interpretaciones *ad usum*) no culmina con ella, por lo menos si “culminación” se entiende como remate de un proceso. Más importante es la conclusión: “Pero esta doctrina hegeliana sobre la situación

contemporánea no debe ser malentendida en el sentido de que las personas singulares han superado su condición de existentes finitos. La alteridad de lo otro que el individuo no ha desaparecido; ella está, por decir así, moderada por la familiaridad y el hábito de tratar con el mundo relativamente racional de la civilización nueva, pero no suprimida, y *nunca puede llegar a estarlo* (p. 119, énfasis suplido).

La libertad de la voluntad conduce, en su ejercicio histórico, a la subjetividad libre *de la persona*. En la tesis de Hegel, es el cristianismo lo que ha hecho posible esta liberación de la subjetividad. Pero la pregunta se impone: "En qué consiste la subjetividad de un mundo histórico?" (p. 145), y la respuesta es terminante: "La subjetividad a la que Hegel se refiere como la ley o el orden del mundo moderno no es, pues, principal y solamente la de la conciencia individual —aunque esta no puede faltar— sino una posición del espíritu universal en la etapa por el momento final de su desarrollo en la historia de la humanidad" (pp. 146-7); y más abajo: "De manera que la expresión "subjetividad de un mundo histórico" designa la relación que la idea absoluta tiene consigo mediante su existencia como mundo ético instalado en una naturaleza conocida" (p. 148). En todo caso, la interpretación mística y la teológica siguen una línea que en un momento dado coincide con el desarrollo filosófico del sistema. "Esta concepción de Dios que contiene el mundo es ya el concepto filosófico de la idea absoluta: la diferencia de forma entre el contenido del cristianismo y el de la filosofía final (hasta aquí) ha sido superada. Esta superación es una obra del pensar conceptual y no del religioso" (pp. 154-5). Se sabe, desde luego, que en el sistema el saber de la filosofía resulta de la síntesis entre el saber del arte y el saber de la religión como momentos del despliegue del espíritu absoluto. Pero no es poco mérito exponer, *desde* Hegel, el fundamento de cada fase del despliegue. El texto que reseñamos lo hace con rigor y completa claridad; en este sentido, significa una notable aportación, no sólo para entender qué piensa Hegel y cómo lo piensa, sino también para entender de que manera lo que piensa tiene un pie en lo que llamamos "realidad". No todo lo que Hegel dice de ella admite el *dictum* anecdótico de que tanto peor para la realidad si ella no es como Hegel dice.

En un título tan amplio como ambicioso, *El mundo ético* recoge los resultados de los análisis anteriores con un propósito que podría llamarse "práctico": "Las condiciones político-culturales de los derechos ciudadanos" (p. 175). Se trata de examinar los derechos del individuo en el Estado. Comienza por la conclusión: "...derechos individuales, en un sentido imprecisamente comparable al del liberalismo de la segunda mitad del siglo pasado y primera del nuestro, hay en la teoría de Hegel sólo dentro del Estado" (p. 176). Con abundante y contundente refuerzo de citas de Hegel, Cordua va desmenuzando, en sus detalles, la interpretación que de aquél se hace como un teórico absolutista del Estado. Para no dar sino un ejemplo: "La novedad de la situación que Hegel considera en su teoría del Estado moderno consiste en que la estrecha relación del individuo con la sociedad política... sólo sirve a su verdadero propósito si procede de la libertad *de ambos* y opera en beneficio suyo" (p. 178, énfasis suplido). Esta unidad se relaciona pues estrechamente con la idea de libertad racional, y con la convicción hegeliana de que el mundo moderno es la etapa más avanzada de realización (efectuación)

concreta de esa libertad. Mérito adicional de esta presentación del problema es que, en especial en las citas, permite reconocer la profunda huella dejada por Kant, y a la vez entender claramente cuánto camino recorrió Hegel siguiéndola: "La ley es la objetividad del espíritu y la verdadera realidad de la voluntad; sólo la voluntad que obedece la ley es libre pues no se obedece más que a sí propia y está en ella consigo y es libre por eso" (p. 183). Dicho sea esto al margen del disparate en que, según Heidegger, se cae cuando se hace de Kant un pre-hegeliano.

No menos trasluce, en la exposición que hace Cordua, el formidable optimismo ético —lo que significa moral, político y jurídico— entrañado en el pensamiento de Hegel. En esta concepción, "...es legítimo que el Estado proceda a sobreponerse a lo que lo desafía. 'El principio primordial de todo Estado es que no hay una razón, una conciencia, una rectitud superiores a lo que el Estado reconoce como derecho'" (p. 195; la segunda cita es de Hegel). En este punto la teoría del sistema toca de lleno a la realidad. El Estado tiene —ha tenido, y muy probablemente seguirá teniendo— un poder represivo. Desde luego esto no significa absolutismo, y menos que esté sin más justificado, por lo menos en Hegel: por otro lado, subordinación no significa sumisión, ni represión sofocación. La dinámica interna del proceso permite que el Estado absorba lo que se le opone —más cuanto más drásticamente— si necesidad de pasarle por encima, al menos "en una comunidad de seres racionales" —en realidad menos frecuente de lo que se piensa— libremente constituida. Y tampoco es necesario recurrir a la rebelión armada para terminar con la opresión del Estado; ésta no se elimina oponiéndosele desde fuera, sino socavando desde dentro (es decir, en las condiciones concretas dadas) la fuerza en que descansa. El mundo marxista está dando, día a día en estos momentos, la prueba más dramática de esto. Les ha tomado tiempo, pero por lo menos al fin lo han entendido, y podría decirse, mal que les pese, que con ello han conseguido de paso entender de una vez a Hegel. "La expresión "derecho absoluto" que Hegel introduce a propósito de la sustitución de un sistema socio-político por otro diferentemente organizado, no pertenece al lenguaje de ningún sistema jurídico establecido, y es incompatible con el uso que el concepto de derecho tiene referido a la esfera de las relaciones intraestatales" (pp. 203-4).

La sensatez del enfoque desde el que Cordua hace su exposición resulta evidente una vez más: "Es cuando menos dudoso que la costumbre de preguntar por las *relaciones* entre el Estado y los individuos favorezca la comprensión del pensamiento de Hegel. Pues Estado e individuo no son dos existencias completas y separadas que luego establecen una relación, sino una coexistencia en la cual diversas formas de libertad se producen mutuamente y favorecen, unas en las otras, la capacidad de separarse y distinguirse a medida que se desarrollan y completan" (pp. 205-6).

Dado que el propósito del libro de Cordua es más expositivo y exegético que polémico, cabe preguntarse, ante todo si ese propósito se logra, y luego, si el evitar la fase polémica no conduce a una atenuación injustificada de una crítica ineliminable. La respuesta a la primera pregunta es sin rodeos afirmativa. No sólo expone, con la sólida autoridad que le dan las fuentes, lo medular del pensamiento de Hegel en la esfera de que se ocupa: lo hace en forma

esclarecedora, de modo que permite entender mejor lo que *en* Hegel puede ser claro, pero no lo es tanto *desde* Hegel. En este sentido, significa una aportación decisiva, de la que en adelante será difícil prescindir, para la debida inteligencia de un filósofo que, como Hegel, es mucho más actual de lo que parece, sobre todo en esa esfera. La respuesta a la segunda pregunta, también afirmativa, deja en la afirmación cierto regusto de insatisfacción. Por un lado, el texto ofrece, junto con la crítica discreta, los criterios para superar las insuficiencias doctrinarias que se encuentra en Hegel. Pero por otro, hay algo que se espera y no llega, y es esencial precisamente tratándose del hombre concreto, protagónico al parecer en el dominio del espíritu: *¿Queda o no enajenado el hombre en el sistema?* Por una parte, sólo es el momento en que la Idea toma conciencia de sí misma y se recoge de su extrañamiento en la naturaleza; por otra (parte que espeluzna a Marx, y, ni qué decirlo, a los marxistas), la historia, el proceso "humano" por excelencia, no es en el sistema más que "el progreso *del espíritu* hacia la libertad".

Pero, Marx o no, esperar una respuesta a esto es esperar algo que cae fuera del propósito, luminosamente explicativo, del texto.

ÁNGEL J. CASARES

*Universidad de Puerto Rico*

**DAVID PEARS**, *The False Prison, A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987 y 1988. 2 volúmenes (con paginación continuada).

El primer volumen de la nueva obra de Pears sobre Wittgenstein trae, además de un esquema del desarrollo del pensamiento del filósofo, una exposición del primer sistema. El segundo volumen está dedicado a la filosofía tardía de Wittgenstein. Pero David Pears quiere quitarle importancia a esta división en dos épocas, que se ha tornado convencional. La separación entre los volúmenes de su obra obedece a razones prácticas que tienen que ver, antes que nada, sostiene, con los hábitos de los lectores actuales de Wittgenstein, que suelen leer las *Investigaciones Filosóficas* sin haberse ocupado antes del *Tractatus*. O que se interesan por éste y no por las obras posteriores (p. vii). "These tendencies are often reinforced by university courses on his philosophy. So the market seemed to demand a division". La interpretación de Wittgenstein por Pears, en cambio, defiende tanto la unidad de la obra como la idea de que el desenvolvimiento wittgensteiniano es continuo y lento. Pears considera, en este sentido, que sería artificial aislar el sistema temprano de lo que viene en seguida, que, en parte al menos, comenta críticamente lo anterior, lo corrige y lo desarrolla en direcciones nuevas. "Also, many of his earlier ideas reappear in the second phase of his philosophy nearly always transformed, but often easier to appreciate in their new form" (p. vii). Así, por ejemplo, después de haber investigado las peculiaridades del lenguaje en que hablamos de nuestras sensaciones de dolor y las notables limitaciones del lenguaje que se refiere a nuestros

propios fenómenos mentales, el Wittgenstein que ha abandonado el atomismo lógico de su primera época confía todavía que tiene que haber una y sólo una respuesta correcta a la pregunta por el tipo de cierta sensación y al problema de si soy o no soy el dueño de determinadas experiencias de dolor. Pears dice: "The connection with the theory of meaning of the *Tractatus* is very close" (p. 427; cf. pp. 426-431).

Por lo tanto, la unidad de la obra de Wittgenstein no es simple, según Pears. Hay en esta obra una verdadera transformación de la manera de pensar, de los temas, del método, una reconcepción de la filosofía (pp. 193-195) pero no una ruptura catastrófica con el propio pasado. El primer volumen de Pears lleva como uno de sus epígrafes la cita de Wittgenstein que dice: "My work has extended from the foundations of logic to the nature of the world". Por tratarse en este libro del desarrollo de la obra de Wittgenstein, como dice el subtítulo, Pears emprende su tarea históricamente; estamos ante una filosofía que alcanza su unidad pasando por fases. Como la investigación que Wittgenstein dedica a sus temas se extiende o prolonga en el tiempo, sus planteamientos pasan por revisiones críticas y cambian. Pero es fácil, nos previene Pears, exagerar el cambio de la primera posición (p. 12). El libro de Pears contiene una cuidadosa interpretación del desarrollo en que consiste la unidad de la obra de Wittgenstein. La transición entre la etapa temprana y la tardía es compleja, sostiene Pears, "because it had to pass through several stages" (p. 9).

Antes de considerar los principales asuntos del libro de Pears conviene terminar de caracterizar la concepción de desarrollo intelectual o de historia de la gestación del pensamiento del filósofo que inspira este libro. Pears dice al respecto: "There are two ways of looking at the *Tractatus*. It is a book published by its author as an independent shot at the truth and it is from this point of view that he assessed it in 1918 and the immediately succeeding years. But, taking a longer view, we can see it as an artificial break in a continuous development, like a still excerpted from a film. It must be remembered that he always found great difficulty in putting his thoughts in linear order to make the kind of treatise that is expected from a philosopher.... His thoughts live in his notebooks, and form their relations with one another slowly over many years. A work published by him is, therefore, an artificial cut in a continuous process of growth, and, instead of treating either of his two great books as a definitive revelation, we ought to trace their ideas back to their points of germination and then move forwards again, following the gradual process of their growth in their own ecosystem." (p. 192).

Pears defiende su concepción del tránsito entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* contra ciertas tendencias que mitologizan el desarrollo de la obra e incluso al mismo filósofo. "Wittgenstein's strange, dedicated life makes his intellectual history especially vulnerable to this kind of treatment" (p. 225). No hay una conversión brusca de la manera de pensar alrededor de 1929, ni un salto espectacular a la nueva posición. El cambio es tan inaparente, tan callado, que su interpretación requiere un procedimiento muy matizado y cauteloso. Un aspecto importante de la interpretación de Pears reside en que ella reparte el cambio y lo examina a propósito de varios temas de la obra. En efecto, en vez de pretender que la nueva posición surge

en un punto y se extiende sistemáticamente desde allí a los demás aspectos del pensamiento de Wittgenstein, Pears explica que se presenta a propósito de varios desarrollos simultáneos. Se puede comprobar, en efecto, la existencia de diversas "líneas de desarrollo" (p. 20). El procedimiento filosófico tardío "evolved gradually through the overlapping stages of parallel developments" (p. 225).

*The False Prison*, que constituye un ejemplo para otras investigaciones de esta clase, exhibe el desarrollo descrito principalmente a propósito de los siguientes puntos. Wittgenstein ha de resolver las tensiones internas del sistema expuesto en el *Tractatus*; lo logra, en parte al menos, abandonando la tesis del atomismo lógico, a la que Pears considera contraria a cierta tendencia holística del filósofo (p. 193). Además, cambia su concepto de filosofía: parte de una idea tradicional, a la que somete paulatinamente a crítica y acaba sustituyéndola por la que pone en práctica en las *Investigaciones* y otros escritos tardíos. Ésta sería, entre las varias transformaciones de la manera de pensar de Wittgenstein, una de carácter global, dice Pears. Las hay también parciales, como la que afecta al tratamiento del tema de la mostración (*Zeigen*). La obra posterior retoma, por otro lado, el problema del solipsismo, que ya había tratado el primer libro, y lo somete, en el nuevo contexto intelectual, a los procedimientos críticos de la segunda fase del desarrollo. Finalmente, Pears estudia la génesis de la llamada "philosophy of mind" de Wittgenstein, que como tema pertenece a la obra madura, pero que resulta, se dice en este libro (pp. 40-51), de los procedimientos que Wittgenstein desarrolla para criticar al *ego* de las experiencias del solipsista de los *Notebooks* y del *Tractatus*. Todos estos y otros son focos de cambio a propósito de los cuales Pears nos deja ver el cambio del pensamiento de Wittgenstein.

Habría que agregar aquí que Pears estima que el modo de trabajar de Wittgenstein resulta decisivo para entender bien el contenido de su pensamiento. Lo que primero llama la atención en sus libros, sostiene Pears, la teoría de los límites del lenguaje, el antiplatonismo de la *Investigaciones*, por ejemplo, sólo emerge paulatinamente a partir del examen de asuntos particulares. Aunque no sé si esta convicción inglesa de que las teorías son posteriores y derivadas de experiencias de alcance restringido, que supuestamente no comprometen elementos universales, es adecuada para interpretar a Wittgenstein —quien, al fin y al cabo, nunca volvió a ser tan especulativo como en los *Notebooks* de sus primerísimos comienzos—, lo cierto es que, para el enfoque de Pears, tal convicción resulta determinante. "The discussions of particular topics stand out immediately but the general pattern only emerges gradually. That was often the way in which his ideas actually developed. For example, the work that went into the *Tractatus* did not begin as an attempt to fix the limits of language. That was a later development, which gave the book its final shape. The original problem was posed by logic. He was searching for a theory of meaning which would explain the necessary truth of logical formulae" (p. 20). Encuentro sólo una declaración moderadora de la tesis según la cual el cambio de la manera de pensar se produce mediante el esclarecimiento de casos particulares, formulada por Pears al final del primer volumen de su libro. "Underneath



the changes that generated his later system out of his earlier one there were certain intuitions that remained constant... He was a thinker whose flashes of insight often reached far beyond the position that he had established by argument, and it is hardly surprising that so many of them occurred in his youth. Some philosophers are like chameleons, but others see too far to be able to change so much." (p. 195).

El segundo volumen de *The False Prison* dedica, después de un primer capítulo introductorio, seis capítulos a presentar las razones principales sobre las que descansa la defensa que Pears hace de la continuidad del pensamiento de Wittgenstein. En efecto, los capítulos 10 al 15 sostienen que Wittgenstein extiende el tratamiento que había dado en el primer libro al problema del ego a las cuestiones posteriores sobre el propietario de las experiencias y acerca de las sensaciones y sus tipos y, por ende, a la cuestión de la mente de los demás y a la de la posibilidad de un lenguaje privado. La reacción del *Tractatus* contra el solipsismo, o lo que Pears llama "the exemplary treatment of the ego", resulta, pues, ser el eje alrededor del cual se organiza la presente interpretación unitaria de la obra de Wittgenstein. Pears estudia estos asuntos con mucha agudeza y un grado de detalle que carece de precedentes en interpretaciones anteriores. En este sentido su libro es de gran importancia y resultará decisivo para los estudios wittgensteinianos.

Pero que el interés en el que piensa y en las cosas de la mente, en el *status* especial (pp. 427-431) atribuible a la expresión de nuestro pensamiento, sea el hilo que conduce del primer Wittgenstein al de las *Investigaciones Filosóficas* me merece, en cambio, algunas dudas. ¿No debemos entender la continuidad del pensamiento de Wittgenstein en estrecha relación con lo que nos enseñó sobre el lenguaje y su lugar en la vida y el pensamiento humano? La interpretación de Pears está, por supuesto, lejos de negar la centralidad del tema del lenguaje; siempre se trata, para Wittgenstein, de las relaciones del lenguaje con el mundo o del significado. Sin excluir esto, la exposición de Pears exhibe, sin embargo, cierta tendencia a descubrir un patrón recurrente en las diversas investigaciones de Wittgenstein y a encontrarlo en algo que subyace a las consideraciones puramente lingüísticas. Dice, por ejemplo, que "His actual manoeuvres are all in the zone of contingent linguistic facts, but their point lies elsewhere" (p. 222). La estructura del argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado es la misma que la de lo que Wittgenstein dice contra la versión platonizante de la actividad que se desenvuelve de acuerdo con una regla (pp. 420-421) y ambas, ya lo sabemos, son versiones posteriores del argumento temprano contra el solipsismo. "The same logical structure reappears in his argument against the possibility of a private language. This is hardly surprising, because the argument is directed against another part of the same philosophical theory. His critique of solipsism dealt with the privatization of the subject, and this argument deals with the privatisation [*sic*] of objects presented to the subject... Wittgenstein's investigation of rule-following exhibits the same structure, but this time there is no special concern with reporting sensations." (pp. 502-503). En armonía con esta exaltación de la importancia de las cuestiones del sujeto, la mente y la experiencia en la obra de Wittgenstein está la interpretación que Pears propone del naturalismo del filósofo austriaco. Este naturalismo sería

del mismo tipo que el de Hume, sostiene Pears (pp. 513-518), salvo por algunos matices. Las tesis más discutibles de *The False Prison* están, a mi juicio, ligadas con la tendencia de Pears a acercarse a Wittgenstein a la tradición del "mentalismo" inglés, con el cual creo que la obra de Wittgenstein no tiene sino muy poco que ver.

Wittgenstein abandonó su primera posición filosófica repensando lo que había dicho sobre el lenguaje. ¿Es este un motivo suficiente para creer que si le concedemos un papel central en su obra a la teoría del lenguaje no vamos a poder establecer la unidad de la misma? Me parece que no. Pues la unidad de una obra no excluye el cambio, como el propio Pears nos ayuda a entender pormenorizadamente en el primer volumen de su valioso libro; es posible, incluso, que cierto modo de cambiar de posición sea una de las mejores maneras de establecerla. Si las transformaciones no consisten en el mero abandono de la primera teoría sino en la elaboración de una segunda que no pierde nunca de vista a aquélla, si lo posterior surge del íntimo conocimiento y la discusión crítica de lo que lo precede, la continuidad del pensamiento puede llegar a ser muy compleja y difícil de reconocer, como seguramente lo es en el caso de Wittgenstein, pero innegable. Considero que el nuevo libro de Pears representa un gran paso adelante en la búsqueda de una solución del problema todavía no del todo resuelto de una interpretación satisfactoria del pensamiento de Wittgenstein.

CARLA CORDUA

*Universidad de Puerto Rico*

**RENÉ THOM**, *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes*. Paris: Inter-Editions, 1988. 282 pp.

1. *La filosofía de la naturaleza*. La filosofía reciente, idealista, de tendencia escéptica y negativa, analítica más bien que sintética, respaldada por las posibilidades de la lógica y de la historia de la ciencia, no ha preparado a la generación actual (salvo por privación) para apreciar una aventura como la de R. Thom dedicada a la búsqueda de inteligibilidad y guiada sobre todo por las posibilidades de la geometría. Así se explica la dificultad que encontrará el lector para entender en detalle las intuiciones y los razonamientos que componen este libro original.

Este texto pertenece a la filosofía de la naturaleza porque se intenta restaurar los lazos (cortados por el idealismo) entre la percepción natural, el conocimiento científico y su prolongación metafísica. Se trata en seguida de clasificar la variedad natural en un número reducido de arquetipos. La semi-física o física del sentido concierne la búsqueda de formas significativas y se da como objetivo la constitución de una teoría general de la inteligibilidad.

La preocupación de proteger la continuidad de la percepción natural a la ciencia y a la metafísica contrasta, por ejemplo, con lo que constatamos hoy en la mecánica cuántica: ahí la preocupación unilateral de salvar los fenómenos ha conducido a los especialistas a descubrir un dominio accesible solamente a la razón matemática (algebraica) emparentada, en la práctica instru-

mental, a una región del universo accesible solamente a algunos escasos profesionales. Recordemos que esto no era lo que quería N. Bohr quien pensaba que la mecánica cuántica debía arreglárselas para conducir, en última instancia, a las categorías del lenguaje natural y a la lógica inscrita en él. Por otra parte, su gusto romántico por las contradicciones —del cual un ejemplo claro es la doctrina paradójicamente llamada "*de la complementariedad*"— no ha contribuido a la claridad de la física o del conocimiento en general.

Si es verdad que la diversidad natural se deja aprehender por un número reducido de arquetipos, quiere decir que la naturaleza trabaja por analogía. Así, el punto de vista más eficaz en el estudio de la naturaleza es la geometría puesto que permite descubrir las formas idénticas o las estructuras semejantes escondidas. Hay una prioridad de la geometría sobre el álgebra, la lógica y la historia. La noción de pre-programa es esencial al entendimiento de la transmisión de morfologías arquetipos en biología. Thom entiende por pre-programa una forma saliente inmersa en el flujo de un fluido cuyo movimiento puede provocar en el flujo una o varias morfologías arquetipos.

En la metodología de las catástrofes (TC), Thom combina los medios de los sistemas dinámicos (génesis dinámica de las formas) y de topología diferencial (génesis estática de las formas) para explicar las discontinuidades de las regiones donde se producen bruscos cambios de estado, fronteras o bordes de los cuerpos sólidos, transiciones de fase, etc. La TC aparece como una extensión de la dinámica, especializada en el estudio sistemático de un modo de devenir particular: el cambio de forma.

El interés en el devenir de las formas, en los aspectos cualitativos del ser, ha reunido naturalmente Aristóteles y Thom, y el estudio de las relaciones entre el sistema del Filósofo y las ideas del geómetra es uno de los temas más novedosos que puede ofrecer el pensamiento francés actual.

2. *El Aristóteles de Thom.* Nuestros contemporáneos han exagerado el valor de los aspectos prácticos de la investigación. Se ha llegado a pensar que el único interés de una teoría es llevarnos al descubrimiento de fenómenos. Algunos dicen, por ejemplo, que el único mérito de la teoría de la relatividad general es haber permitido el descubrimiento de la curvatura del espacio-tiempo, como si el significado de las observaciones que permitieron tal descubrimiento, su concepción misma, no hubieran sido dadas por la teoría. En cambio, el Aristóteles de Thom pone el conocimiento teórico sobre los aspectos prácticos: el valor de una teoría se juzga, en primer lugar, por la calidad de la comprensión que aporta, y solamente en segundo lugar, por la utilidad y la cantidad de hechos que permite constatar.

La visión del mundo del Aristóteles de Thom es la del topólogo que piensa que el fondo de la naturaleza es una materia o un flujo continuo subyacente a toda cualidad, lo que permite la explicación del devenir de las formas como un proceso sin saltos. En un pasaje que ilustra la eternidad de la verdadera filosofía, el autor dice que el programa que se había propuesto para la TC —geometrizando el pensamiento y la actividad lingüística— está ya realizado, en gran parte, por Aristóteles, a condición de admitir, por ejemplo, que la hylé equivale al espacio cualitativo, y que la transición del género a la especie equivale a la bifurcación.

Quien diga que la indiferencia del Filósofo hacia el concepto de espacio (según el substancialismo, hay un lugar para cada entidad) ha tenido solamente consecuencias negativas porque no favoreció el nacimiento de la mecánica moderna, enuncia una verdad a medias: la otra parte de la verdad es que el estagirita se vio obligado a tratar los problemas vinculados a la extensión bajo la categoría del continuo, lo que le permite a Thom sugerir que se puede interpretar el aristotelismo como una lenta reconquista del espacio.

El aristotelismo es un materialismo regido por las causas formales y finales (el hilemorfismo). No es difícil darse cuenta que algunos rasgos de la actitud del estagirita son fisicalistas, y al menos en esa medida, el hilemorfismo es pertinente a la investigación actual. Eso debería abrir los ojos de quienes, asociando ilegítimamente las ideas de Aristóteles a algunos desarrollos medievales de sus ideas, a veces mal entendidas, concluyen sin mayor reflexión que el aristotelismo es un modo de pensar caduco.

Es verdad que la física actual no ha retenido ninguna de las proposiciones de la física aristotélica. (No se puede decir lo mismo de la biología, sobre todo ahora que se empiezan a entender en detalle y a justificar las objeciones dirigidas a la teoría general de la evolución, es decir, aquélla que pretende explicar la aparición de la vida a partir de lo inorgánico). Queda, en cambio, por averiguarse si el extraordinario desarrollo de las técnicas de observación y de experimentación va acompañado de un progreso semejante de comprensión. La opinión de Thom es que eso no es el caso: la ciencia moderna, encabezada por la física y en particular por la mecánica cuántica, es una ilustración de ausencia de comprensión. "*La naturaleza* —dice R. Feynman— *es ininteligible*" (porque las categorías de la electrodinámica cuántica son inconmensurables con las de la percepción natural). El interés demasiado exclusivo por las "*recetas que funcionan*" (según la expresión de P. Valéry) es un retorno a la animalidad. (Piense, por ejemplo, en la conducta eficaz de las ratas observadas por Skinner).

3. *Un hilemorfismo renovado.* Entre los aspectos insatisfactorios de la ciencia moderna hay que mencionar la insensibilidad hacia las causas formales y finales. Sin embargo, el progreso de las matemáticas permite de empezar a esclarecer algunas regiones del hilemorfismo dejadas en la oscuridad: el pasaje de la potencia al acto, la manera en que la materia adopta una forma o la manera en que la causa final "dirige" varios elementos y condiciones para la producción de algo. El pasaje de lo local a lo global puede ser concebido, por ejemplo, por medio de la analiticidad. Un germen de función analítica determina, por prolongación analítica, la función en todo su dominio de existencia. Inversamente, el pasaje de la figura global a la figura local es concebible gracias a la noción de singularidad: una singularidad puntual puede ser vista como una figura global concentrada en un punto.

Un problema inevitable cuando uno se acerca a Aristóteles es el del origen de la forma; otro, el de la relación entre la materia y la forma. El autor comunica la siguiente objeción hecha a la TC: "*En la teoría de la morfogénesis de la TC elementales, la memoria, el efecto del pasado, no tiene ningún rol (estas morfologías son independientes del substrato). Pues bien, toda la morfología en biología está fundada sobre un efecto de memoria, una*

*reserva genética, como lo prueba la imposibilidad de la generación espontánea*". Como de costumbre, Thom privilegia los aspectos estructurales. En respuesta a la objeción, hace valer que existen al menos dos tipos de morfologías en embriología: las genéricas que no exigen sino un concurso natural de circunstancias para realizarse y pueden explicarse por medio de un esquema catastrofista, mientras que otras morfologías exigen una acción no-genérica sobre el sustrato cuyo efecto del pasado puede ser (no necesariamente) atribuido a un conjunto de estructuras moleculares específicas. Se nos propone imaginar un río que se autocanaliza por erosión. El efecto de canalización puede aparecer naturalmente, después de un tiempo bastante largo de actividad funcional. Recojamos la sugerencia: el dominio regido por un verdadero efecto del pasado, por una memoria, es menos extenso de lo que postula la biología contemporánea, en particular, la biología molecular.

En un libro precedente, Thom dice que no hay que considerar que la estructura es un dato a priori. El responsable de la estabilidad de una estructura es un dinamismo subyacente que la engendra, y la estructura estable es la manifestación de tal dinamismo. El aristotelismo de esta afirmación contrasta con esta nueva aclaración: "*Sigo siendo platónico en la medida en que creo en la existencia separada (autónoma) de los entes matemáticos... Corresponde al continuo —a la extensión— garantizar la transición entre las dos regiones (material y formal).*"

Lo anterior es una prueba que los problemas de los filósofos no son nunca sencillos. ¿Cómo interpretar la última cláusula de la cita recién mencionada? Thom quiere decir que la geometría es una especie de elemento mixto, o de intermediario entre el espacio o la extensión de la percepción que es materia (hyle), y el álgebra. "*El número discreto es el borde de la materia*" (Aristóteles), es decir, del continuo. (Recordemos que Aristóteles tiene dos conceptos de espacio: 1º el lugar o posición (topos), y 2º el continuo o la extensión).

Si uno tiene lugar para la finalidad en su ontología, puede retomar el hilo de la controversia entre Cuvier y G. Saint-Hilaire: ¿Es acaso inteligente la naturaleza, sigue un plan? La forma y la finalidad son concebidas como exigencias globales. Desde el punto de vista de la TC, el telos puede considerarse "*como el centro organizador de un campo morfogenético de seres y de eventos que se despliegan según la temporalidad*". La biología molecular y la mecánica cuántica, por ejemplo, son demasiado reduccionistas, favorecen casi exclusivamente los métodos analíticos y tratan de explicar "desde abajo" a expensas de las consideraciones globales. Sin embargo, hay que reconocer una cierta autonomía a cada nivel de organización. La naturaleza, según Thom, no es estúpida —lo que nos hace pensar favorablemente en la ontología de Whitehead. Se trata actualmente de una opinión marginal ya que la ideología de moda postula que el orden parcial que conocemos surge del desorden, de fluctuaciones, de una agitación espontánea incesante.

4. *La ontología de formas salientes (saillances) y de cualidades o fuerzas significativas (prégnances)*. Una de las doctrinas thomianas más presentes en este texto es la ontología de formas salientes (*saillances*) y de formas significativas (*prégnances*), un eco de la *Pregnanz* de la Gestalt. La forma

saliente es toda forma individual que ocupa una región definida del espacio-tiempo; es una forma vivida como algo separado del trasfondo continuo (piense en los sólidos impenetrables que nos rodean). La mayoría de las formas salientes encontradas por los animales y por nosotros mismos pasan desapercibidas. En cambio, algunas formas, gracias a su constitución y a la predisposición del organismo, tienen un significado para el organismo cuyo comportamiento se ve afectado en presencia de tales formas (la presa para el animal hambriento, el animal del sexo complementario durante el período apropiado), fenómenos que los etólogos conocen bien. La *prégnance* es el carácter específico de las formas significativas que actúan como fuerzas. Las formas salientes y las significativas son compatibles puesto que nada impide a una forma saliente investirse de significación o de valor.

La forma significativa se propaga como una fuerza invisible, como un fluido, en el campo de formas salientes (todas las fuerzas son invisibles; se pueden observar solamente sus efectos). La propagación de la forma significativa ocurre por contigüidad y semejanza. Gracias a esta observación, uno empieza a captar el interés de la geometría, y en particular de la topología del espacio macroscópico, para el estudio de la propagación de las formas significativas. Esta idea tiene consecuencias para la comprensión de la relación causal que es una transmisión de algo, de una fuerza, de una información, de una estructura. Note el contraste con la tendencia actual a reducirlo todo a formas salientes —porque la fuerza invisible, la significación, son difíciles de comprender.

Esta ontología manifiesta el lazo que existe entre el organismo y el ambiente. Se nos viene a la mente la idea de intencionalidad: la intención reúne varios elementos que pertenecen al sujeto o al ambiente y los transforma en objeto dotado de significación. Pero Husserl tiene, desgraciadamente, una concepción idealista y apriorística de la intencionalidad porque ella “constituye” el objeto. Al contrario, Thom aborda el problema de manera más natural y realista, dejando entender que la significación resulta de la colaboración entre el organismo y el ambiente (lo que está más cerca de M. Merleau-Ponty).

El organismo y el ambiente son concebidos como sistemas abiertos, mutuamente sensibles o resonantes. Es difícil, en tales condiciones, de darle cabida al idealismo escéptico que pretende que el organismo es incapaz de representar correctamente las características de la naturaleza extra-humana. Por ejemplo, *“una laguna en una secuencia auditiva periódica de ‘tops’ será resentida como forma saliente... la discontinuidad resentida subjetivamente no es sino el eco en el organismo de la discontinuidad física exterior.”*

El paso natural entre el organismo y el ambiente permite conocer la realidad extra-humana estudiando el hombre, y vice-versa. En consecuencia, habría que pensarlo dos veces antes de condenar el antropomorfismo, lo que nos hace pensar, una vez más, en Whitehead, quien atribuyó, por ejemplo, sentimientos a las cosas. Estas observaciones me traen a la mente la idea de Aristóteles que el *noûs*, el poder principal del universo, se encuentra mejor ejercido por las estrellas eternas (según su ontología) que por los seres hu-

manos, hermosa ilustración de su modestia que contrasta —no me pierdo la ocasión de decirlo— con la idea que los límites del mundo son los límites de mi percepción, o que existe aquello de lo cual se puede hablar (“*ser, es ser el valor de una variable*”). La recomendación metodológica antropomórfica es que podemos a veces extrapolar nuestras necesidades a otros entes naturales. Algunas leyes han sido descubiertas porque el hombre ha sido capaz de ponerse en el lugar de los objetos. (Esta puede ser otra manera de concebir la “intuición física”).

5. *Las categorías y la ascensión metafísica.* El problema de las categorías, de saber cómo pensamos, está ligado a la ontología puesto que el orden del conocimiento refleja, o debe reflejar, el orden de la realidad. El organismo inteligente ha desarrollado el lenguaje para adaptarse mejor, para regular mejor su comportamiento: su objetivo principal es la supervivencia. Esta actitud es fisicalista, típica de los antropólogos que intentan llegar hasta las fuentes naturales (físicas y biológicas) del lenguaje natural. (En cambio, los idealistas subrayan los aspectos *a priori*, la pureza de las estructuras, *à la Bourbaki*).

Por eso, Aristóteles tuvo razón de extraer las categorías del lenguaje natural, estrategia injustamente criticada por Kant. La lógica *S es P* es menos convencional que nuestra lógica matemática contemporánea donde la distinción sujeto/predicado es difícil de trazar. Empiristas y nominalistas, explotando y prolongando la ideografía, la formalización y el cálculo inventados por Frege y Russell, y gracias, entre otras cosas, a las distinciones que permite la teoría de la cuantificación, han tratado de eliminar al máximo las entidades, sobre todo las entidades abstractas. Ahora bien, la razón para preferir la lógica *S es P* de Aristóteles es que en ella el sujeto es la causa del fenómeno descrito por el predicado (*el calor funde el hielo*). Según Thom, las categorías lingüísticas son transcripciones explícitas y conscientes de formas salientes y significativas biológicas subyacentes.

La metafísica ocupa la cima del proceso de comprensión. El metafísico debe ser capaz de subir por la escala de la abstracción que lleva de los particulares sensibles y diferentes a los géneros y finalmente al hipergénero, al ser. Una ilustración de ese proceso es el árbol de Porfirio, mencionado hacia el final del libro. Siguiendo la observación de Aristóteles que al nacimiento el germen está inacabado, Thom se pregunta si en el punto más alto del gráfico de Porfirio no hay un fluido homogéneo indistinto, el primer móvil indiferenciado aludido en *Metafísica*  $\Delta$  1022<sup>b</sup>8.

¿Cuánto de todo esto se puede verificar? Hay que dejar esta pregunta entre paréntesis mientras se lee *Esquisse d'une sémiophysique*. Su interés es metafísico: se trata de encontrarle un sentido a las formas que nos rodean. Algunos pensarán que el libro apareció con 20 años de adelanto: el resultado es la incompreensión inmediata. Luego otros, los menos, los convencidos que la filosofía es la búsqueda de inteligibilidad, encontrarán aquí una fuente de inspiración. “*El espíritu filosófico —dice Cournot— es el espíritu que se dedica, en las ciencias, en la historia y en todas partes, a penetrar la razón de las cosas, a ponerlas en el orden más propio a mostrar cómo*

*proceden unas de otras. No es que por ese camino lleguemos a saber más cosas, sino a comprenderlas mejor.*"<sup>1</sup>

MIGUEL ESPINOZA

**EDGARDO ALBIZU**, *Estructuras formales de la dialéctica hegeliana*.  
Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, 1984, 207 pp.

Según palabras del autor en una breve página introductoria que precede a la exposición propiamente dicha, su obra está animada por la voluntad de exponer "cuáles son las estructuras formales básicas de la lógica de Hegel y los principios operativos a los que ellas obedecen" (p. 7). Para satisfacer ese doble propósito la exposición ha sido dividida en dos partes, descriptiva una e interpretativa la otra.

En la primera de ellas, luego de plantear las dificultades que ofrece el examen del "nexo lógica-tiempo" no sólo en relación con la *Ciencia de la Lógica*, sino también con la *Fenomenología del Espíritu* y con los esbozos preliminares del "Sistema de la ciencia", el autor presenta los esquemas estructurales básicos que permiten entender luego a la lógica hegeliana como "la teoría de las mutaciones del discurso absoluto y de los agentes que las hacen posibles" (p. 131). Esos esquemas estructurales, caracterizados como "diseños imaginarios simples que permiten precisar tramas de relaciones temáticas y direcciones de veritación del discurso" (p. 46), son los siguientes: (1) el unitario o rectilíneo, que muestra, de manera ascendente, el advenir de las categorías o predicados que confieren significación conceptual al sujeto absoluto de la lógica desde su determinación inicial como "ser"; (2) el binario o escindente, que permite, a diferencia del anterior, dar cuenta del origen de los predicados al enfocar la interioridad creadora de la vida lógica; ya no se trata aquí de cubrir el traspaso del ser a la esencia y de ésta al concepto, sino de abordar la "clave genética" (p. 68) de la unidad lógica desde una operación que se reitera a lo largo de todo el movimiento del discurso absoluto en sus dos direcciones formales: fundar y fundamentar; 3) el terciario por último, que supone a los otros dos, así como el segundo supone al primero, da cuenta de la actividad inmanente de la proposición especulativa; el autor lo define como esquema "del retorno lógico o del traspaso de la infinita interioridad formal de la autocerteza al concepto límite o núcleo inamovible de la misma" (p. 49).

El desarrollo del contenido de esos tres esquemas, su justificación, así como el valor de su eficacia operativa y hermenéutica, es expuesto en otros tantos capítulos en los que el lector se ve confrontado con la enjundia misma de la especulación hegeliana y con los problemas que ésta ha sabido suscitar en el pensamiento del autor dentro de una consideración de orden sistemático en la que también se hace presente, si bien de manera secundaria, el in-

---

<sup>1</sup>Quisiera agradecer a Jean Largeault y a Roberto Torretti el haberme hecho observaciones críticas, el primero, sobre el hilemorfismo, el segundo, sobre la comparación de la lógica aristotélica con los nuevos métodos, que me han permitido expresar algunos puntos clave de manera más nítida y justa.



terés histórico. Animado por lo único que es capaz de dar sentido pleno a la actividad creadora de un escritor llamado a filosofar, a saber, la urgencia como sentida en carne propia de llevar a cabo una tarea única e impostergable, Albizu se ha entregado a la ardua empresa de concebir una "teoría auto-suficiente del tiempo" (p. 7) y a ese *telos* ha subordinado la investigación cuyos resultados expone en este libro; de allí que el mismo comience con una afirmación que puede resultar incomprensible fuera del horizonte delimitado por la intención especulativa del autor; la afirmación de que "el saber absoluto debe rendirse cuentas a sí mismo de su temporalidad" (p. 9). A partir de ese comienzo, no sólo la segunda parte, en la que una exégesis unitaria muestra cómo "la clave de la estructura lógica de la Lógica reside en su estructura temporal" (p. 127), sino también la primera con sus divisiones esquemáticas, y por ende el libro todo, permite ver el despliegue ininterrumpido de una misma reflexión acerca de la naturaleza del tiempo lógico, aquél "que no es tiempo de la conciencia que piensa, sino *prima objectivitas* subjetivante" (p. 191).

El análisis de las mutaciones, primero del discurso lógico y luego de la lógica del "sistema", desarrollado en la segunda parte de la obra, lleva al autor a formular dos interpretaciones formales del silogismo de silogismos en el que se consuma el movimiento del concepto en la *Enciclopedia*: una infra- y otra supra-metaestructural. Ambas confirman la presencia de un "agente de finitización de la negatividad infinita" (p. 149) dentro del discurso lógico y ponen así de manifiesto la necesidad de precisar cómo se configura y cuál es la esencia del tiempo funcional inmanente al discurso absoluto. Con ese fin, y siempre dentro de esta segunda parte, el autor se ocupa del tiempo como objeto lógico (cap. 4), de la estructura temporal del discurso absoluto (cap. 5) y del sentido temporal de la idea de la dialéctica (cap. 6), con lo que su exposición se convierte, para el lector, en un camino que conduce "a través" del tiempo a la sustancia misma del pensamiento de Hegel considerado en su totalidad. Si, como dice Albizu, "la clave de todo el pensamiento de Hegel se halla en la estructura temporal" (p. 156), la relación siempre problemática y problematizada entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* puede ser vislumbrada desde una nueva posibilidad exegética en la que aquella es pensada como "lógica del tiempo, el concepto que brota del poder constructivo de éste. Frente a tal lógica 'in statu nascendi' la *Ciencia de la Lógica* desarrolla la historia inminente del tiempo; es la crono-lógica" (p. 159). La *Fenomenología* "está destinada a cumplir la hazaña [...] de cancelar al tiempo absorbiéndolo en el discurso autofuncionalizado; la *Lógica*, despliegue de este discurso, parece tender [...] a recuperar el tiempo real a partir de las mutaciones funcionales de los cambios de significatividad" (p. 156).

Debe destacarse como uno de los méritos de esta obra de Albizu la oportunidad y ecuanimidad con que refiere lo hecho por conocidos estudiosos de la obra de Hegel (Fulda, Günther, Léonard, Puntel) en cuanto eso permite distinguir con claridad el valor de los respectivos aportes en orden a la determinación del *status quaestionis*. Vemos con satisfacción que esas referencias y observaciones no rehuyen la toma de posición cuando ello es necesario; así por ejemplo, con respecto a la representación de la dialéctica que

se forjó Popper (y el mismo Marx), el autor ve manifestarse allí la menesterosidad "que emana de un concepción metafísico-formal de la configuración de la significatividad del discurso" (p. 190). No creemos que el único modo de evitar esa menesterosidad sea sustituir tal representación "por el campo exegético que abre la teoría de la funcionalidad temporal" (ibid.), pero la obra del Albizu muestra que esa sustitución puede ser fructífera y que la misma sitúa al pensamiento en las antípodas de aquel tipo de cuestiones a las que los antiguos se referían con el giro *de asini umbra disceptare*.

En la portada del libro se lee, a modo de epígrafe, una afirmación que forma parte de la proposición 177 de los *Elementos de Teología* de Proclo: "Todo intelecto es una plenitud de formas". En vista de lo que el autor ha sido capaz de ver y hacernos ver con este trabajo sobre las estructuras formales de la dialéctica hegeliana, con no menos derecho podría haber elegido como lema aquellas palabras que otro "neoplatónico", Plotino, escribió pensando en la vida del intelecto: "la teoría engendra teoría" (Enn. III 8, 5).

MARTIN ZUBIRIA

**W. M. NEUMANN**, *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins 'De libero arbitrio'*. Hildesheim: G. Olms. 1986, 145 pp.

En el año 395 San Agustín es nombrado obispo auxiliar de Valerio en Hipona. Ese mismo año pone fin al diálogo sobre el libre albedrío que había comenzado a redactar siete años antes, en Ostia Tiberina, mientras aguardaba el momento de embarcarse rumbo al Africa, después de haber recibido el bautismo en Milán por manos de San Ambrosio. En la misma Ostia, donde muere su madre, y también en Roma, San Agustín había dialogado largamente con Evodio, un paisano suyo, hermano en la fe y que había de serlo luego en el sacerdocio y en el obispado, sobre la naturaleza del alma. El *De quantitate animae*, escrito íntegramente entre finales del 387 y comienzos del 388, da testimonio de lo arduo de aquellas indagaciones tras las que surgieron inmediatamente otras, suscitadas por el mismo Evodio, acerca de la libertad y del origen del mal. San Agustín ya se había asomado a estos problemas en uno de sus primeros escritos —el *De ordine* (cfr. I 7, II 4-7)—, pero ahora había llegado el momento de abordarlos y no cejar en el esfuerzo hasta no haberlos dilucidado por completo. Así nació el diálogo titulado *De libero arbitrio*, sin el cual resultan impensables los grandes tratados de la madurez de San Agustín (*De doctrina christiana*, *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *Tractatus in Iohannis Evangelium*), en la medida en que estos suponen ya la respuesta a la doble pregunta por la libertad humana y por la naturaleza, el origen y la causa del pecado. Esa respuesta sólo resulta inteligible cuando la razón, mediante un argumento firme e indubitable, ha podido ser persuadida de que Dios existe. El desarrollo de ese argumento, o prueba, abarca por entero el segundo de los tres libros del *De libero arbitrio*. Y es esa posición central que la misma ocupa en la obra, la que llevó a Waltraud M. Neumann a realizar un trabajo de investigación —aceptado como tesis doctoral por la Universidad Técnica de Braunschweig (Alemania Federal)— al que precisa-

mente ha titulado: *La posición de la prueba de la existencia de Dios en el 'De libero arbitrio' de San Agustín.*

La autora ha dividido su estudio en dos partes; mientras que la primera (pp. 1-105) se ocupa de la posición de la prueba de la existencia de Dios en el movimiento que sigue la reflexión dentro de la totalidad del tratado, la segunda (pp. 106-136) determina analíticamente los diferentes pasos seguidos por el desarrollo de la prueba misma, desde lo caedizo del conocimiento atado a la exterioridad del mundo sensible hasta la verdad inmutable que se halla "supra rationem nostram".

El propósito fundamental de la autora ha sido el de llegar a precisar por qué razón se impone una prueba de la existencia de Dios en relación con la pregunta acerca de la libertad de la voluntad, y muestra, en ese sentido, de qué modo es necesario que tal libertad esté fundada en el *esse* divino para que su obrar pueda ser juzgado a la luz de un *ordo rectus*. Sólo entonces puede mostrar, además, que la prueba es necesaria por otras razones: primero, para poner al descubierto la causa de la acción perversa que comete el *insipiens* al afirmar que Dios no existe ("non est Deus"); segundo, para poner fin al absurdo de un *regressus ad infinitum* en cuanto a la atribución de la culpa por parte del pecador; tercero, para volver comprensible que el fundamento de la voluntad es el bien mismo, esto es, el *summum bonum* y que por ende aquella no puede ser menoscabada en su dignidad.

La autora destaca cómo el *insipiens*, contra el cual se dirige la prueba, al verse privado metódicamente de toda posibilidad de justificación, debe acabar por reconocer que su negación de Dios es obra de su voluntad y que por tanto sólo él es responsable de su impiedad. Esa negación es negada cuando se prueba no sólo que existe una *substantia Dei*, sino que ese existir suyo es un *summum bonum*, es en él donde se ven respondidas todas y cada una de las cuestiones planteadas en los libros primero y tercero del *De libero arbitrio*. La Dra. Neumann hace ver, contra lo afirmado por autores tales como C.V. Endert<sup>1</sup> y F. Duquesnoy,<sup>2</sup> que, con su prueba, San Agustín no ha querido mostrar la verdad de Dios mediante un concepto abstracto de verdad, sino volver evidente para la razón *que* Dios es y, al mismo tiempo y ante todo, *cómo* Dios es (p. 36 y n. 90).

Aunque la autora consigna en numerosas notas a pie de página la bibliografía existente sobre los distintos puntos que toca en su trabajo, no hace, en general, ninguna observación crítica con respecto a la misma —salvo en el caso de los dos autores mencionados— y se atiene exclusivamente al desarrollo de las cuestiones que encierra el tratado agustiniano, cuya concatenación interna pone al descubierto mediante una minuciosa labor analítica de sorprendente rigor.

Dos capítulos de la obra, en los que la exposición de la Dra. Neumann se apoya en los resultados obtenidos por las investigaciones de Heriberto

---

<sup>1</sup>*Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, Freiburg i. Br. 1869, pp. 154 ss.

<sup>2</sup>"Une preuve de l'existence de Dieu dans S. Augustin, Dialogue De libero arbitrio II, III-XV" en: *Annales de philosophie chrétienne* 25 (1981), pp. 286-302 y 331-346.

Boeder,<sup>3</sup> resultan especialmente esclarecedores: el primero, en el que al ocuparse de la pregunta por el mal pone en conexión con Plotino al *error impietatis* atacado por San Agustín y lo interpreta a partir de la tergiversación del pensamiento de éste por parte de Porfirio, en sentido hermenéutico, y de Jámblico, en sentido hermético (pp. 2-8); y el capítulo segundo dentro de la sección IV de la primera parte (pp. 88-97) en donde pone de relieve la diferencia capital, en cuanto a propósito y alcance, que media entre la prueba agustiniana de la existencia de Dios y las que presenta Santo Tomás en la *Summa Theologiae*. Para este último, el *insipiens* es aquel que afirma que Dios no *puede* (*kann*) existir, más aún, que no *tiene que* (*muß*) existir; para Agustín, en cambio, el *insipiens*, en la corrupción pecaminosa de su naturaleza, no quiere que Dios exista y por eso sostiene que Dios no *debe* (*darf*) existir (p. 95).

La autora, que ha trabajado sobre la edición crítica de W. M. Green<sup>4</sup> y ha tenido en cuenta las observaciones filológicas sobre los aciertos y desaciertos de la misma, formuladas por G. Madec,<sup>5</sup> nos ofrece una tesis que, al desentenderse de las disputas escolares, como la del ontologismo, por ejemplo, penetra en el *De libero arbitrio* para hacer justicia a la determinante teológica *sensu stricto* del pensamiento agustiniano.

MARTIN ZUBIRIA

**DAVID COUZENS HOY** (ed.), *Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988. (Traducción del inglés por Antonio Bonano de la obra *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1986). 264 pp.

En la ya abundante bibliografía acerca de la obra de Michel Foucault (1926-1984), la presente compilación de artículos resulta significativa por tratarse de renombrados autores que se ocupan de la obra del filósofo francés. Entre ellos: Habermas, Richard Rorty, Martin Jay —el historiador de la Escuela de Frankfurt—, Ian Hacking, el epistemólogo estadounidense, H. Dreyfus y Paul Rabinow, que ya habían escrito una obra sobre nuestro autor. Barry Smart y Mark Poster, también incluidos, se han ocupado de las relaciones de Foucault con el marxismo. Algunos de los comentaristas subrayan los cambios de enfoque que dio Foucault a lo largo de su obra. Presentan el método arqueológico, genealógico y el ético como enfoques dispares entre sí. Algunos suponen como si la "arqueología" fuera un método

---

<sup>3</sup>Véase, de este autor, "Fruitio Dei" en: *Forschungen zur römischen Literatur*, Festschrift K. Büchner, Wiesbaden 1970, pp. 14-20;; "Die 'fünf Wege' und das Princip der thomasischen Theologie" en *Philos. Jahrbuch* 77 (1970), págs. 66-80; "Causa exemplaris" en: *Argo*, Festschrift K. Badt, Köln 1970, pp. 15-26; *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980.

<sup>4</sup>*Corpus Christianorum*, Series Latina (CCL) XXIX (Opera II, 2), Turnhout 1970, pp. 205ss.

<sup>5</sup>"Compte rendu du volume XXIX du *Corpus Christianorum*", *Revue des études augustiniennes*, 17 (1971), pp. 330-331; "Notes sur le texte critique du *De libero arbitrio* d'Augustin", *Revue des études augustiniennes*, 20 (1974), pp. 82-87.

idealista de analizar el discurso que sólo tiene la primacía en la primera etapa de la producción de Foucault; para entonces sólo creía en el "discurso". En cambio, dicen, en una segunda etapa, la genealógica de inspiración nietzscheana, se dedica al análisis del poder y parecería que el idealismo discursivo deja su lugar a la eficacia realista de la fuerza y el poder. El discurso mismo pasa a ser arma de lucha, parte de las estrategias del poder y del contrapoder. Peor aún, Foucault habría abandonado tanto la arqueología como la genealogía por el análisis ético, que consiste en considerar las relaciones del sujeto consigo mismo. Señala Couzens que algunas de estas interpretaciones se basan en autointerpretaciones presentadas ocasionalmente por el mismo Foucault.

En mi opinión no se pueden presentar los enfoques foucaultianos como algo separado abismáticamente unos de otros. En las páginas finales de la *Arqueología del saber* presenta Foucault las posibles aplicaciones futuras de su "arqueología". Señala, en primer lugar, que hasta ahora la arqueología la ha aplicado a las "figuras epistemológicas", es decir, a la "episteme" de cada época; pero que en modo alguno la arqueología tiene que reducirse al análisis epistemológico. A partir de ahí vislumbra la posibilidad de una arqueología política y de una arqueología ética; aquella aplicada a los discursos acerca de las estrategias y luchas de poder; mientras que aplicada a la ética "mostraría cómo los entredichos, las exclusiones, los límites, las valorizaciones, las libertades, las transgresiones de la sexualidad, todas sus manifestaciones verbales o no, están vinculadas a una práctica discursiva determinada". Que es en buena parte lo que hizo al ocuparse de la política en *Vigilar y castigar* y luego al tratar de la ética en *Historia de la sexualidad* (vol. I al IV). Y digo en buena parte, porque el método de análisis siguió siendo siempre "el discurso", sus discontinuidades, su relación con las prácticas. Pero después de una lectura más sistemática de Nietzsche viene entonces la etapa "genealógica", que sin embargo, concuerda con la descripción que hace de la arqueología política, e incluso retrospectivamente pudo decir que no había hecho más que estudiar el poder, porque fue el poder estatal el que encerró a los locos para convertirlos en objeto de un saber. Pero la genealogía lo concibe todo bajo la óptica del poder, y Foucault se detiene entonces en la articulación saber/poder. La ética se presenta como estudio discursivo de las relaciones consigo mismo. Pero como bien ha visto Gilles Deleuze, no dejan de ser relaciones de poder; el diagrama de fuerzas griego consistía en autocontrolarse para así controlar a los demás. El varón libre ejerce su autodomnio para así dominar sobre la mujer, el niño, el esclavo y el bárbaro. Sin embargo, creo que tiene razón Mark Poster al observar que el análisis del discurso en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* no constituyen un buen ejemplo de análisis discursivo en sentido arqueológico, pues se parecen demasiado a un análisis tradicional en el cuanto se fija en el sentido intencional del discurso y no en las reglas inconscientes compartidas por una misma práctica discursiva. No hay duda de que hay ciertas tensiones en el paso que Foucault hace de un enfoque al otro, pero no creo que puedan considerarse en forma excluyente.

Richard Rorty considera certeramente que Foucault va más allá de la epistemología con el enfoque nietzscheano de la "genealogía". Se opone a Ian

Hacking al hablar de la epistemología de Foucault. No hay lugar ni para un modelo racionalista cartesiano del conocimiento, ni para uno hegeliano basado en el historicismo. La epistemología no tiene nada optimista que decirnos, al contrario, de lo que se trata es de cuestionar la "voluntad de verdad", la ilusión de que el conocimiento sea lo distintivo del hombre y la adhesión a la idea nietzscheana de que el conocimiento podría resultar peligroso para la misma vida. No comparto, sin embargo, la crítica de Rorty en el sentido de que la "arqueología" sólo de prescripciones negativas, y que, en consecuencia, no hay un método. Me parece que Foucault muestra en forma efectiva la manera como es necesario analizar un discurso al nivel del a priori histórico.

Ian Hacking resalta al Foucault positivista, el encanto enervante por los hechos por nimios que parezcan. Ya Paul Veyne había insistido en el positivismo del filósofo francés. Y el mismo Foucault se expresó acerca de sí diciendo que era un "positivista afortunado". Habría en Foucault, según Hacking, un positivista sin escatología, sin romanticismo; ocaso del romanticismo izquierdista. "El hombre" y la esperanza pertenecen al mismo tejido romántico de Rousseau y Marx. Pero el término "positivismo" aplicado a Foucault no resulta tan claro. En sus primeras obras muchos vieron en el recurso exclusivo al discurso una variedad francesa del análisis lingüístico de los ingleses. Otros vieron un tecnocratismo, en el análisis de estructuras como resultante del predominio técnico en que vivimos. Pero Foucault mostró claramente estar desligado de ambos movimientos. Su espíritu combativo lo mostró alejado de toda tecnocracia e incluso crítico de la técnica. Su análisis del discurso es original; no tiene que ver con la filología, ni con la lingüística, ni es análisis lógico del lenguaje, ni recurre al lenguaje ordinario. Hablar de positivismo sólo por el recurso a los hechos es algo muy vago e inexacto. Me parece que Foucault utilizó la expresión "positivista afortunado" en sentido polémico. Por un lado quiso significar el documentalismo puntilloso con que construye sus obras, siguiendo el consejo nietzscheano de que los orígenes oscuros de muchas cosas sólo pueden ser apreciados por la paciencia de quien se detiene en los grises documentos que los certifican. La filosofía foucaultiana sigue un método historiográfico, lo que Nietzsche denominó "historia efectiva" (*wirkliche Historie*). En ambos autores se trata de un uso antiplatónico de la historia. Y es en este sentido que Paul Veyne ha insistido en el positivismo foucaultiano. Rechazo de las "verdades eternas", de los universalismos monótonos de la razón.

Martin Jay ve en la obra de Foucault una denigración de la "visión", según él, de moda en Francia. Pero me parece una profunda incompreensión de lo escrito por Foucault. Deleuze ha resaltado que en Foucault hay tres constituyentes de su pensamiento: el discurso, las visibilidades y la fuerza o poder. Las visibilidades constituyen nuestra manera de ver las cosas, lo que es variable según cada época histórica, y son independientes de los discursos y de las fuerzas. Aunque éstas expliquen tanto al discurso como a las visibilidades. El poder no ve ni habla, pero hace ver y hablar. Las bellísimas descripciones con que Foucault engalana sus escritos muestran, dice Deleuze, esa pasión por lo visible. Se ha resaltado la descripción que hace de Las Meninas o el descuartizamiento de Damians, el primero en *Las palabras y las cosas*, y el segundo en *Vigilar y castigar*.

Jürgen Habermas toma en consideración el artículo de Foucault sobre "La Ilustración". Habermas reconoce su sorpresa al ver este tema en el filósofo francés. Pensaba más bien en la referencia mínima que en *Palabras y las cosas* se hace de Kant, como líder de la etapa antropológica, con su pregunta ¿Qué es el hombre? Y, sin embargo, Foucault nos dice ahora inscribirse en esa tradición de la Ilustración, en la cual ubica también a Hegel, Nietzsche y la Escuela de Frankfurt. Lo que fundamentalmente Foucault ve en la Ilustración es la interrogación que en dicho ámbito de pensamiento se hace: ¿Qué somos nosotros en este preciso momento de la historia? O sea, el hecho de que el filósofo pueda y deba preguntarse por el presente, para una crítica del presente. Desde esa perspectiva la Ilustración todavía tiene mucho que decirnos, afirma Foucault, aunque no todo su bagaje filosófico pueda asumirse. Habermas se siente mucho más complacido por dicho análisis que por la teoría foucaultiana de la sociedad entendida como campos de fuerza y poder.

Barry Smart encuentra algunas analogías del pensamiento de Foucault con el marxista italiano Antonio Gramsci, especialmente por su concepto de "hegemonía", el cual también Foucault utiliza. Pero no piensa que se pueda ir demasiado lejos en subrayar semejanzas.

Smart también defiende a Foucault contra aquellos que lo acusan de falta de energía en el poder de la resistencia a las fuerzas dominantes. Y muestra, como también lo hace Hacking, que es desde la "libertad" como ámbito ético-político que Foucault habla. Poster compara la idea kantiana de que no podemos demostrar por la razón el postulado de la libertad con la idea de lo enigmático de la libertad en Foucault, pues en ambos casos se habla "desde la libertad". Y de hecho Foucault invoca la "intransitividad de la libertad" como un noble valor desde el cual tratamos de resistir a los tentáculos del poder establecido. De esta manera Hacking responde a quienes quieren exigir de Foucault una "normativa" —que siempre rechazó— para la lucha política. Luchamos desde el ámbito ético-político de la libertad; pero las formas concretas de lucha pertenecen a los grupos en cuestión, y el intelectual ha de trabajar con dichos grupos, desde dentro, sin pontificar, aportando "análisis", o sea, la teoría sólo como "caja de herramientas", según la expresión que Foucault toma de Wittgenstein. Pero si lo que se exige es una "recaída" en la utopía, en la escatología o en una ética normativa, entonces los críticos no han comprendido la entraña misma del pensamiento de Foucault. Aún Marx, que trató de ser lo menos utópico posible, es criticado por Foucault por remitirnos a un derecho y a una moral universales en la plenitud de la "historia".

CARLOS ROJAS OSORIO  
*Universidad de Puerto Rico*

**NOVALIS**, *Schriften*. Fünfter Band. Materialien und Register. Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bearbeitung der Register von Hermann Knebel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988. xx + 954 pp.

Este es el quinto volumen de la edición histórico-crítica de los *Werke* de Friedrich von Hardenberg, llamado Novalis; le habían precedido el primer volumen, *Das dichterische Werk*, editado por P. Kluckhohn y R. Samuel (1960, xv + 660 pp.), el segundo y tercer volumen, *Das philosophische Werk*, editados por R. Samuel, con ayuda de H.-J. Mähl y G. Schulz (II: xvi + 784 pp.; III: 1076 pp., ambos 1960) y el cuarto volumen, *Lebensdokumente*, editado R. Samuel, H.-J. Mähl y G. Schulz (1975; xxiii + 47\* + 1080 pp.); y le seguirá un sexto volumen que contendrá *Dichterischer Jugendnachlaß y Neu aufgetauchte Handschriften*, y que finalmente pondrá término a una empresa iniciada en 1929 bajo P. Kluckhohn (primera edición de los tres primeros volúmenes, mejorada y ampliada desde 1960). Como Kluckhohn y Samuel entre tanto han muerto, H.-J. Mähl ha realizado la mayor parte del trabajo, especialmente once de los trece apartados (*Abteilungen*) de los escritos filosóficos (vols. II y III) que a su vez ha interpretado en muchas publicaciones (particularmente en los anuarios del Freies Deutsches Hochstift, Frankfurt). Dado el carácter sumamente aforístico de la mayoría de los textos filosóficos de Novalis —no en vano una de las colecciones se llama *Blüthenstaub* (polen)—, la mayor parte de este quinto volumen, a saber los *Kommentierte Register* para los volúmenes precedentes, es de enorme utilidad (la primera parte del volumen contiene, además de listas de los escritos profesionales de von Hardenberg —que era inspector de las minas de sal—, la reproducción y prehistoria editorial de las primeras ediciones de fragmentos de la obra de Novalis, realizadas entre 1801 y 1846 por Schlegel, Tieck y von Bülow). Ya que a su vez, la mayor parte de dichos índices es un *Sachregister* (pp. 419-821), le es ahora posible al investigador rastrear el desarrollo de ciertos conceptos clave del pensamiento de Novalis cuya aspiración enciclopédica ha consternado a no pocos especialistas (Existe una traducción al castellano de una parte de esta *Enciclopedia* aforística y totalmente desordenada, publicada en 1976 por la editorial Espiral en Madrid). Para cualquier trabajo completo sobre uno u otro tema de esta filosofía, será siempre indispensable recurrir a la correspondencia, contenida en el cuarto volumen. Finalmente se hojeará con mucho provecho la *Zeittafel zu Leben und Werk*, contenida en este quinto volumen. Quizás podamos esperar de H.-J. Mähl una interpretación global del pensamiento de este joven genio romántico (1770-1801), ya que el *Novalis als Philosoph* de Th. Häring (1954) es un tanto anacrónico ya.

MANFRED KERKHOFF  
*Universidad de Puerto Rico*