

## RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

**BERNARD BOURGEOIS**, *El Pensamiento Político de Hegel*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972. Traducción, Aníbal C. Leal.

El libro de Bourgeois está dividido en cuatro secciones principales: Introducción; capítulo 1. El devenir: pensamientos acerca de la política; capítulo 2. El resultado: el pensamiento de la política, y Conclusiones. En una primera aproximación, el capítulo 1 describe las modificaciones y la evolución del pensamiento político de Hegel en su proceso de formación a través de lo que se llaman sus distintos periodos, hasta culminar en su gran obra de Jena, la *Fenomenología del Espíritu*. El capítulo 2 muestra el despliegue de ese pensamiento ya maduro, tal como aparece principalmente en la *Filosofía del Derecho*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la Historia Universal*. La Introducción —sobre la que se detiene en especial esta reseña— es la presentación y justificación del punto de vista escogido para la consideración de esos temas.

El valor de este pequeño libro no proviene exclusivamente de la variedad y riqueza del pensamiento de Hegel que resume muy bien: aquí el resumen estructura muchas veces en relaciones novedosas y seguramente muy legítimas esta obra difícil, entre otras cosas, por su profusión. También es interesante conocer, en el capítulo 1, las distintas formulaciones políticas que hizo Hegel desde su juventud y las indicaciones dadas por Bourgeois refiriendo esas formulaciones a adhesiones prácticas de Hegel, tocado de distintas maneras, como toda su época, por la Monarquía absoluta, la Ilustración, la nostalgia, el republicanismo y la Revolución Francesa.

Pero a esos aspectos hay que agregar otros más esenciales, que resultan, quizá

fuera de la intención del autor, del tipo de »lectura« que se nos propone. Se trata de una »lectura hegeliana de Hegel«, como dice la Introducción expresamente: el libro »se atiene al hegelianismo manifiesto —y ese sería su límite« (p. 15). Es, pues, una interpretación de Hegel que se niega a recurrir a otros contenidos que los que envuelven los conceptos de la madurez de Hegel para dar cuenta de su pensamiento formado y de su formación. De esta misma delimitación proviene la riqueza sugestiva del trabajo, pero también ciertas limitaciones de distinta índole: no parece correcto, por ejemplo, y más bien delata una insuficiencia del pensamiento de Hegel (y de Bourgeois) el intento de interpretar hegelianamente la propia niñez de Hegel, esto es, presuponiendo la verdad de la doctrina hegeliana respecto de las relaciones entre comienzo y fin (entre devenir y resultado, para recordar el título de los capítulos), tratar de ver, en los primeros balbuceos e intereses del niño que Hegel también fue, la manifestación *necesaria*, en tanto comienzo abstracto, del fin más tarde desarrollado —la filosofía hegeliana en su plenitud— que *determina* desde el final sus formas iniciales de aparición. La misma perspectiva —la serie de las apariciones movidas y ordenadas desde su futuro— se siente pesar sobre la exposición del desarrollo cronológico del pensamiento hegeliano en el capítulo 1.

Sin embargo, la riqueza de esta limitación —dicho hegelianamente: lo ilimitado de esta limitación— reside en que esta lectura, propuesta como alternativa de otras (pp. 14, 16) y especialmente de una, sin duda unilateral, de G. Lucaks, está por así decir bordeando continuamente otras lecturas, delimitándose respecto de ellas sin nombrarlas, y en ese sentido proclamando en cierto modo su pro-

pia insuficiencia y la necesidad de otras lecturas posibles.

La discusión táctica que divide el libro y que lo recorre enteramente concierne a un *hecho*: la insistencia y el realce del tema político en la obra filosófica y en la vida enteras de Hegel. En la obra filosófica el tema político recurre siempre en un lugar destacado desde sus reflexiones juveniles sobre la polis griega hasta la postulación adulta del Estado como cúspide del Espíritu Objetivo; en la vida: el entusiasmo revolucionario de 1789, la afiliación a centros de discusión, la participación activa como comentarista político en periódicos de actualidad, la actuación final: alto funcionario, filósofo oficial del Estado prusiano.

En torno a ese hecho, la discusión trata de decidir la valoración de esta omnipresencia política en relación al resto de la filosofía de Hegel, ya sea interpretando a ésta desde aquélla o a la inversa, a aquélla desde ésta. La discusión que se trenza aquí alrededor de la filosofía de Hegel es, en verdad, una discusión más amplia que importa a la interpretación de la filosofía en general. La segunda es la tesis de Bourgeois, que él fundamenta en Hegel, esto es, es la tesis de Hegel adoptada por Bourgeois:

El interés de Hegel por la cosa política, aun el de sus trabajos de juventud, a veces más »políticos« que »filosóficos«, es un interés subordinado, como vienen en último término a postular (Bourgeois lee: demostrar) los textos manifiestos de la madurez, a la constitución de un mundo total que sea el »ámbito propio« del hombre, un *chez-soi* donde el hombre, junto a sí, se encuentre reconciliado con lo que es. Según la ambigüedad de la expresión, »lo que es« es el Espíritu, y la historia es el trabajo del Espíritu por hacer un mundo objetivo (Espíritu Objetivo) en la forma de un Estado determinado. Con ello no termina, sin embargo, el trabajo del Espíritu: el Estado determinado debe ser uno que

respete la libertad del individuo, condición del último despliegue del Espíritu en su verdad, el despliegue del Espíritu en su elemento propio: el elemento espiritual del saber. El Espíritu ha llegado aquí a su meta, es ahora (lo que siempre fue) Saber Absoluto. Pero en cuanto culminación del proceso de su auto-manifestación, el Saber Absoluto es *fundamento* de sus propias *condiciones*, sobre todo de las objetivas, puesto que fueron laboradas por él; de este modo, el Estado, cúspide del Espíritu Objetivo, es, aun cuando condición objetiva, sólo un momento subordinado de lo que se despliega a partir de él y donde encuentra su fundamento, la culminación suprema del Espíritu como Saber Absoluto. Una determinada forma política es, pues, siempre condición, pero al mismo tiempo sólo un momento evanescente de la totalidad final que ha sido la meta de la historia.

De esa estructura del Espíritu deriva Bourgeois la preocupación de Hegel por lo político, y así demuestra el partido que adopta en la discusión: la omnipresencia de lo político en Hegel se explica porque éste ve en lo político la condición indispensable pero subordinada de otra cosa; lo político aparece insistentemente en Hegel no por alguna fuerza propia especial: la preocupación fundamental de Hegel es el Espíritu desplegado en su verdad, y ahí ocupa la política un lugar, lateralmente.

Es fácil ver por qué se llama hegeliana esta lectura de Hegel: nada se explica sino según el modo en que aparezca en el pensamiento manifiesto de Hegel; es fácil ver aquí también la tentación de las lecturas que el texto de Bourgeois bordea, por ejemplo, la que sin unilateralidad invierte la relación y afirma, contra lo que Hegel manifiesta, que la preocupación fundamental por lo político busca ocultarse por su subordinación imaginada a otra cosa.

RAFAEL HERNÁNDEZ V.

**BERNARD CARNOIS**, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Editions Du-Seuil, 1973, 221 págs.

La importancia de abordar esta empresa la señala Carnois en la cita inicial: «El concepto de la libertad, en tanto su realidad es probada por una ley apodíctica de la razón práctica, forma la clave de bóveda de todo el edificio de un sistema de la razón pura e incluso de la razón especulativa»<sup>1</sup>. El edificio vetusto de la metafísica necesita la solidez que sólo la ciencia y su método pueden darle. Así lo newtoniano sopla renovador en ese tiempo. Cimentando el análisis en la actividad de la razón y en los aparentes problemas que ello acarrea, se llega a plantear el asunto de la libertad como un elemento dilucidador respecto a esto elevándose a la categoría de aquello que nos acerca directamente a lo suprasensible. Con esto se iluminan y colocan en sus dominios a las cuestiones metafísicas fundamentales como Dios y la inmortalidad del alma.

En Kant la cuestión de la libertad sufre una serie de variaciones. Por ello Carnois se ha impuesto la noción de una mirada no solamente sincrónica. Los diferentes conceptos de libertad deben ser aclarados y enlazados en el tiempo en forma estructurada con los demás de manera que se muestre la transformación coherente en pos de una doctrina acabada. Así anuncia Carnois su tarea como la de «distinguir los diferentes conceptos de libertad, iluminar sus articulaciones naturales, determinar sus relaciones para asirlos finalmente en una visión sinóptica»<sup>2</sup> y para ello «seguiremos la evolución histórica de este pensamiento, determinaremos en qué circunstancias los conceptos de libertad son presentados en el sistema, estableceremos de alguna manera su estado civil señalando su fecha de nacimiento y mostrando su lugar de origen»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> página 9.

<sup>2</sup> página 13.

<sup>3</sup> página 13.

Dos divisiones fundamentales tiene el libro. En la primera el tema es «Libertad y Naturaleza». En la segunda se toma a «Libertad y Moralidad». Lo que enlaza a ambos es la aparición del concepto de la autonomía de la voluntad. A su vez en la primera parte los conceptos básicos son el de la libertad trascendental y el de la libertad práctica. En base a éstos se saltará al tema de la ley moral y la libertad, los cuales en su relación muestran un momento clave en la elaboración del problema. De aquí y terminando la segunda parte se estudia el asunto del mal radical y de la regeneración.

Carnois afirma al iniciar el estudio que es en la Dialéctica Trascendental donde la idea de libertad tiene su origen. A pesar que el asunto de la libertad podría hacernos pensar en un origen derivado de un estudio de la psicología racional, de un análisis del alma humana, es respecto a una cuestión cosmológica que el problema es planteado. Naturaleza aquí quiere significar lo fenomenal. Y con esto se dice que todo lo natural es susceptible de ser conocido, esto es, de subsumirse bajo las formas puras del espacio y el tiempo. Pero lo fenomenal tiene sus reglas y las conocemos como leyes naturales. La fundamental ahora es la de causalidad. Toda causa tiene su efecto concomitante y así sucesivamente. Pero al ascender en la serie de las causas nos enfrentamos aparentemente a algo sin límite, infinito, hecho sorprendente y ajeno a nuestro conocimiento finito. La causalidad como ley natural es una regla fundamental del Entendimiento, entendido éste como «poder de llevar los fenómenos a la unidad mediante reglas»<sup>4</sup>. A su vez, la razón especulativa como «facultad de llevar a la unidad las reglas del entendimiento por medio de principios»<sup>5</sup> se encuentra en el problema de que tal unidad que debe darle al entendimiento se encuentra en suspenso. La única posibilidad de la razón es darse una causa primera que no está condicionada y que sea el punto de partida de las demás. La razón se da así la noción de

<sup>4</sup> página 22.

<sup>5</sup> página 22.

una espontaneidad absoluta de las causas. Sin embargo esta espontaneidad no se puede dar en lo fenomenal, pues allí se despliega lo fenomenal como lo hemos descrito antes. Es preciso entonces aceptar otra esfera diferente de lo fenomenal, cuyos elementos no pueden ser conocidos y que representen el fundamento condicionante de lo fenomenal. Esto es lo noumenal, el mundo de las cosas en sí. Este es el hogar de la espontaneidad señalada. Más allá de lo susceptible de conocerse se despliega un concepto racional, entonces vacío, del que no conocemos su posibilidad real (concepto problemático) y que viviendo en la intemporalidad de lo noumenal surge como una necesidad de la razón y un »descanso« para el entendimiento: la libertad trascendental.

El hombre es un ser racional finito y capaz de querer. Como ser de la naturaleza tiene un carácter empírico y se constituye como fenómeno. Pero gracias a una »intuición no empírica« llamada apercepción por Kant, le es posible darse cuenta de su carácter inteligible. Este hecho significa que el hombre puede saber que es capaz de elegir y actuar con una espontaneidad sobre los fenómenos, pero el conocimiento de este hecho le es ajeno por definición. Inserto en lo natural el hombre es de continuo afectado por lo sensible, pero su voluntad no es jamás determinada por ello. Sólo la razón puede determinar la voluntad humana con necesidad y universalidad, esto es, con objetividad. Es exclusivamente en el ámbito de la racionalidad del querer donde vive la libertad práctica, y todo lo derivado de ello se debe denominar práctico. La libertad práctica se entrega así como un libre albedrío independiente de lo sensible (connotación negativa) y expresión de la sola determinación de la razón sobre la voluntad humana (connotación positiva). Las leyes prácticas objetivas expresan entonces lo que debe suceder, y se distinguen dos tipos: las leyes pragmáticas o de prudencia mediante las cuales la razón entrega los medios que se deben seguir para alcanzar la felicidad, determinando la voluntad. Y las leyes morales

mediante las cuales se determina lo que se debe o no se debe hacer, es decir, el mero ejercicio de la libertad, para ser dignos de la felicidad o del bien supremo, proporción entre la felicidad y la virtud. El sentido de esta última como se puede notar está sustentado en la esperanza en una vida futura, en un mundo inteligible garantizado por una razón suprema: Dios. Afirmado esto último no puede decirse entonces que las leyes morales son formuladas con una imposición de tipo categórico en el sentido de que constriñen a la voluntad a actuar en vistas del solo deber. En tanto se le promete al hombre la promesa de un posible bien supremo o la amenaza de perderlo totalmente, éste se despliega moralmente. »Puesto que está claro que las leyes morales no son absolutamente puras: ellas sólo se imponen al sujeto en la medida en que su sensibilidad se encuentra afectada por amenazas y promesas«<sup>6</sup>. De esta manera vemos que en virtud de la libertad práctica el hombre determina en lo natural, asumiendo entonces aquella la característica de una causa natural y en tanto esto me acerco a ella por la experiencia. Por otra parte al tratarse de una racionalidad del querer y no de una causalidad del tipo fenomenal, posee una espontaneidad, esto es, una capacidad de comenzar una serie de sucesos por sí misma. He aquí dos conceptos que nos colocan a la libertad práctica en un punto ambiguo de su desarrollo: entre lo natural y lo trascendental. La libertad práctica enunciada así en la Metodología trascendental se nos da como integrando un componente desconocido a ella, problemático, cuya realidad permanece ajena: el de la libertad trascendental. Sobre esto dice Kant citado por Carnois: »Sobre la idea trascendental de la libertad se funda el concepto práctico de esta libertad; es esta idea la que constituye, en esta libertad (práctica), el punto exacto de las dificultades que rodea hasta aquí la cuestión de su posibilidad«<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> página 55.

<sup>7</sup> página 58.

La Metafísica especulativa nos planteó el problema de la libertad trascendental, y dirigida la vista hacia la cuestión de la libertad humana apareció el concepto de la libertad práctica sustentada sobre la idea trascendental de la libertad y proyectándose en los fenómenos. El libre albedrío se dispone así en una situación intermedia que se dilucidará en la segunda parte al inaugurarse el problema de la moralidad y aparecer el importante concepto de la autonomía de la voluntad.

Hay un hecho definitivo y original consustancial a la condición humana, racional y finita: la representación consciente del ser moral. Ella emerge como el hecho de la razón, como un *factum*. »La ley moral tiene su origen completamente a priori en la razón; ella es valedera para todos los seres racionales«<sup>8</sup>. La moralidad aparece en el hombre necesariamente con el carácter de lo imperativo en el sentido categórico. Esto quiere decir que constriñe a la voluntad a actuar por deber y no en vista de algún fin, independiente de todo tipo de influencias sensibles. Es claro que esto sólo será lógicamente posible en tanto la voluntad pueda desplegarse autónomamente, es decir, determinada sólo por sí misma. La fórmula de este imperativo categórico es la ley universal. »Actúa únicamente según la máxima que tú puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal«<sup>9</sup>. Y este imperativo se manifiesta como una proposición a priori que tiene un carácter sintético. Esto significa que es la expresión de la síntesis que la libertad realiza entre la voluntad y la ley moral. Aquí la libertad recibe su connotación positiva, es decir, la de la circunstancia de la autonomía de la voluntad. La libertad se entrega entonces como un hecho de la razón práctica cuya legitimidad se basa en la realidad objetiva de la moralidad. La libertad es la *ratio essendi* de la ley moral. Por otra parte sólo en tanto somos capaces de saber que estamos obligados, esto es, que somos seres morales,

nos es posible adquirir un conocimiento práctico de la libertad. »Así, pues, el concepto de la libertad, que la razón especulativa había puesto como no contradictorio, pero que permanecía vacío, problemático, limitado e indeterminado, adquiere ahora, gracias a la ley moral, una realidad objetiva, positiva y determinada«<sup>10</sup>. Todo esto sólo desde un punto de vista práctico. La ley moral es entonces la *ratio cognoscendi* de la libertad.

Carnois afirma en este punto: »La coherencia del sistema se manifiesta aquí claramente. De hecho, la deducción de la libertad aporta al edificio kantiano el elemento fundamental, la llave de bóveda, que asegura a su arquitectura armonía y solidez, ella ilumina el íntimo acuerdo entre las dos especies de razón«<sup>11</sup>.

Ya se ha establecido que la voluntad está sometida a la moralidad y que en tanto esto está constreñida a actuar por deber. Pero el hombre como ser finito está inmerso en lo sensible y puede no obedecer el mandato moral sin dejar empero de pensarlo. La presencia profunda de la ley moral hace que el hombre que actúe mal sea completamente responsable de sus actos, pues en tanto continúa reconociendo la moralidad es un ser libre. »La autonomía de la voluntad no es únicamente la forma suprema de la libertad, sino también la libertad originaria y esencial que debe ser dada por fundamento a todas las leyes morales y a la imputación según esas leyes«<sup>12</sup>. El libre arbitrio que posee el hombre, ser racional finito, es impotente en el sentido de no tener la potencia de una plena voluntad autónoma legisladora (*Wille*), y se da así la posibilidad de transgredir la ley moral. Ahora bien, el hecho mismo de la transgresión de la ley moral constituye el mal radical, circunstancia emergida de la razón en la cual la ley moral es subsumida

<sup>10</sup> página 99.

<sup>11</sup> página 102.

<sup>12</sup> página 132.

<sup>8</sup> página 81.

<sup>9</sup> página 83.

bajo el principio del amor a sí mismo en el sentido de la determinación de la voluntad. Pero como todo ello sucede en la esfera de lo inteligible aún permanece la razón legislando y la ley moral se impone aún al hombre. Este es el principio de la regeneración.

En cuanto a esto Carnois dice: »Por otra parte, si se llama autónoma la voluntad legisladora que instituye la legislación moral, podemos afirmar que la voluntad humana, en tanto es voluntad pura, es siempre autónoma, puesto que ella no puede ser diabólica<sup>13</sup>. Esta *Wille* entonces »funda la posibilidad de nuestra regeneración. 'Así en el hombre, que a pesar de la corrupción de su corazón mantiene aún la buena voluntad, se conserva la esperanza de un regreso al bien del cual se ha desviado'<sup>14</sup>. El camino hacia el bien es un progreso amplio e indefinido, mientras que el sendero del mal es limitado y estrecho. El volver desde la dominación contingente de nuestro libre albedrío es una capacidad de nuestra libertad entendida como postulado o autocracia. Esta es una

actividad constante de la razón que lucha por realizar la autonomía de una voluntad sometida solamente a la ley moral.

Debemos concluir entonces que la autonomía de la voluntad se levanta como un concepto fundamental en la maduración del concepto de libertad. Junto a ella la moralidad emerge como el factum de la razón más peculiar. Ambas, libertad y ley moral, se compenetran en un solo concepto de mutua dependencia. Desde este horizonte deben ser mirados los demás problemas metafísicos, constituyéndose de esta manera una metafísica según una ética. La libertad práctica ambigua del comienzo remite su contingencia en forma de las leyes pragmáticas a lo sensible y se traslada completamente a lo trascendental, en la forma de la autonomía de una voluntad.

El hombre es un ser moral que tiene la libertad de esperar, y en ese estado de esperanza el bien le abre de continuo su largo sendero. Pero es un sendero quizás demasiado largo y demasiado ajeno.

LEÓN COHEN

AUTORES VARIOS, *Temporalità e Alienazione*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, enero 1975, 493 pp.

Hemos recibido en canje el último número de la Revista *Archivio di Filosofia*, editada bajo el patrocinio del Centro Internacional de Estudios Humanísticos, con sede en Roma.

Esta edición reúne los trabajos presentados al xv Coloquio Internacional de Filosofía, efectuado en enero, en la misma ciudad de Roma, y que esta vez tuvo como referencia temática 'La temporalidad y la alienación'.

Abre el debate el presidente del Congreso y director del *Archivio*, profesor Enrico Castelli, con una 'introducción al problema, dentro del *status deviationis* del hombre, del

sentido de una búsqueda de lo primigenio, del origen'.

Sigue un importante trabajo de Paul Ricoeur acerca de la objetivación y alienación en la experiencia histórica. A propósito del tema general propuesto, el filósofo francés se interroga sobre 'qué es lo que hace posible la alienación, es decir, la objetivación que debe sufrir nuestra experiencia histórica para volvernos inteligibles a nosotros mismos'.

Jacques Ellul refiere el tema del origen al derecho (al derecho de propiedad, por ejemplo) y, específicamente, al hecho 'de servirse de la temporalidad para fundar justificativamente todo derecho'.

Corinna Delkeskamp, de la Universidad de Pennsylvania, lleva el tema de la temporalidad y alienación del sistema idealista de Berkeley: a la refutación implícita en ese sistema del tiempo absoluto newtoniano. La

<sup>13</sup> página 176.

<sup>14</sup> página 176.

bajo el principio del amor a sí mismo en el sentido de la determinación de la voluntad. Pero como todo ello sucede en la esfera de lo inteligible aún permanece la razón legislando y la ley moral se impone aún al hombre. Este es el principio de la regeneración.

En cuanto a esto Carnois dice: »Por otra parte, si se llama autónoma la voluntad legisladora que instituye la legislación moral, podemos afirmar que la voluntad humana, en tanto es voluntad pura, es siempre autónoma, puesto que ella no puede ser diabólica»<sup>13</sup>. Esta *Wille* entonces »funda la posibilidad de nuestra regeneración. 'Así en el hombre, que a pesar de la corrupción de su corazón mantiene aún la buena voluntad, se conserva la esperanza de un regreso al bien del cual se ha desviado'»<sup>14</sup>. El camino hacia el bien es un progreso amplio e indefinido, mientras que el sendero del mal es limitado y estrecho. El volver desde la dominación contingente de nuestro libre albedrío es una capacidad de nuestra libertad entendida como postulado o autocracia. Esta es una

actividad constante de la razón que lucha por realizar la autonomía de una voluntad sometida solamente a la ley moral.

Debemos concluir entonces que la autonomía de la voluntad se levanta como un concepto fundamental en la maduración del concepto de libertad. Junto a ella la moralidad emerge como el factum de la razón más peculiar. Ambas, libertad y ley moral, se penetran en un solo concepto de mutua dependencia. Desde este horizonte deben ser mirados los demás problemas metafísicos, constituyéndose de esta manera una metafísica según una ética. La libertad práctica ambigua del comienzo remite su contingencia en forma de las leyes pragmáticas a lo sensible y se traslada completamente a lo trascendental, en la forma de la autonomía de una voluntad.

El hombre es un ser moral que tiene la libertad de esperar, y en ese estado de esperanza el bien le abre de continuo su largo sendero. Pero es un sendero quizás demasiado largo y demasiado ajeno.

LEÓN COHEN

AUTORES VARIOS, *Temporalità e Alienazione*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, enero 1975, 493 pp.

Hemos recibido en canje el último número de la Revista *Archivio di Filosofia*, editada bajo el patrocinio del Centro Internacional de Estudios Humanísticos, con sede en Roma.

Esta edición reúne los trabajos presentados al xv Coloquio Internacional de Filosofía, efectuado en enero, en la misma ciudad de Roma, y que esta vez tuvo como referencia temática 'La temporalidad y la alienación'.

Abre el debate el presidente del Congreso y director del *Archivio*, profesor Enrico Castelli, con una 'introducción al problema, dentro del *status deviationis* del hombre, del

sentido de una búsqueda de lo primigenio, del origen'.

Sigue un importante trabajo de Paul Ricoeur acerca de la objetivación y alienación en la experiencia histórica. A propósito del tema general propuesto, el filósofo francés se interroga sobre 'qué es lo que hace posible la alienación, es decir, la objetivación que debe sufrir nuestra experiencia histórica para volvernos inteligibles a nosotros mismos'.

Jacques Ellul refiere el tema del origen al derecho (al derecho de propiedad, por ejemplo) y, específicamente, al hecho 'de servirse de la temporalidad para fundar justificativamente todo derecho'.

Corinna Delkeskamp, de la Universidad de Pennsylvania, lleva el tema de la temporalidad y alienación del sistema idealista de Berkeley: a la refutación implícita en ese sistema del tiempo absoluto newtoniano. La

<sup>13</sup> página 176.

<sup>14</sup> página 176.

autora examina los textos: *Principios del Conocimiento Humano* y *Siris* y, en ellos, la crítica berkeleyana al 'prejuicio material' y a la teoría de las abstracciones.

Próximamente haremos una relación más completa de algunos artículos de este

número en el que figuran nombres de reconocido prestigio como A. Waelhens, Gillo Dorfles, Gabriel Vahanian, Claude Bruaire, A. Vergote y otros.

H. G.