

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia. Tomus IV Pars I: Physica. Libri 1-4*. Paulus Hossfeld, ed. Aschendorff, Munster 1987, pp. 400.

La *Physica* de S. Alberto Magno abre su ciclo de paráfrasis a los libros naturales de Aristóteles, realizado a petición de sus hermanos en religión entre 1251 y 1257. Dentro de la intensa evolución intelectual que le caracteriza, esta obra supuso una profundización en el aristotelismo árabe, al que, en ocasiones, dió la razón frente a la escolástica latina precedente. Por eso, la *Physica* tiene especial relevancia, no sólo en la apasionante historia intelectual de este pensador poderoso e incansable, sino así mismo en el estudio de la introducción de la Filosofía árabe en Occidente. Este aspecto se subraya considerando que, en su época, fue Alberto Magno —y no su gran discípulo Tomás de Aquino— quien ocupó el primer lugar en el reconocimiento social del saber. Y, si atendemos a la erudición, esta primacía posiblemente no anduvo fuera de lugar.

El Instituto Alberto Magno de Colonia publica desde 1951 una monumental edición crítica de sus obras completas. De los 41 tomos previstos, han visto la luz hasta el momento 19 volúmenes, cuatro de ellos en 1987: la segunda parte de la *Ethica*, los dos volúmenes del comentario a S. Mateo, y este primero de la *Physica*, que contiene los cuatro primeros libros.

El trabajo de P. Hossfeld como

editor es, una vez más, excelente. Un fragmento autógrafo conservado en Viena ha posibilitado seleccionar — por comparación— los seis códices más fidedignos, a partir de los cuales se ha establecido la mayor parte del texto albertino. Las mejoras respecto a las anteriores ediciones al uso — Iammy y Borgnet— son muy considerables. Respecto a la edición del texto aristotélico usado por Alberto —*translatio vetus*— se ha realizado a partir de cinco códices contemporáneos y el texto griego de Bekker. El aparato crítico correspondiente muestra las glosas interlineares introducidas por S. Alberto en su paráfrasis, así como su recurso a la versión de Miguel Escoto en el comentario latino de Averroes.

La introducción de Hossfeld es rica en datos. Se dedica especial interés a los códices existentes y su valor crítico, a la versión latina de la *Physica* aristotélica, y a las anteriores ediciones de la paráfrasis albertina. Más adelante haremos mención a la cronología establecida por Hossfeld. Los párrafos señalados son muy explícitos, y contienen gran número de referencias que muestran la labor desarrollada y el acierto crítico del editor. El apartado 5, sin embargo, dedicado a las fuentes de Alberto Magno, es casi expeditivo. En todo caso, Hossfeld se remite a sus estudios ya publicados; y, sobre todo, las fuentes se explicitan a lo largo del texto publicado, en un aparato amplísimo. Dos índices, al final del volumen, recogen los lugares alegados por Alberto y su editor, respectivamente.

BIBLIOGRAFIA

Se incluyen lugares paralelos de otras cuarenta obras del Doctor Universal. Curiosamente, no hay referencia alguna al comentario a las *Sentencias*, no muy anterior a la *Physica*.

Tratándose de un autor tan erudito como S. Alberto, es evidente que la localización de las fuentes no puede ser exhaustiva. Centrémonos en el primer capítulo de la *Physica* para ejemplificar posibles lagunas de diverso carácter. La división de la Filosofía en tres partes esenciales (1.43ss) es remitida en el aparato crítico sólo a la *Física* de Aristóteles. Podría haberse añadido *Metaphysica* VI c.1 (1026a18ss). El editor remite además a Avicena, *Metaph.* tr.1 c.1. Sin embargo, parece más cercana al desarrollo albertino la *Logica* I c.1, a la que el mismo Avicena parece remitirse en el otro texto. Extraña que el editor no haga referencia a una fuente tan clásica como Boecio, *De Trinitate* c.2 (PL 64, 1250B8ss). Este texto explicaría también la referencia de S. Alberto al carácter no imaginable de lo universal (2.51ss). Confróntese también *Philos. Cons.* V, pr. 4, 27ss, aún más explícito. La preferencia, en general, mostrada por el editor hacia las fuentes árabes sobre las latinas, puede explicarse por la significación ya aludida de la *Physica* en la evolución de S. Alberto.

En otros casos, el editor parece haberse inclinado a la prudencia. Notemos: *(Deus) qui fons est sapientiae et naturae sator et institutor et rector* (1.19ss). ¿Se tratará de un docto

y elegante alarde de erudición de S. Alberto, justo tras decir *licet non sufficientes nos reputemus?* Compárese: a) *Fons (sapientiae)*: Ibn Gabirol, *Fons vitae* II, 20: *Scientiae primae formae universalis, quae est fons totius specialitatis, et ex eius scientia inquiritur scientia omnis formae.* b) *(Fons) sapientiae*: Ps. Dionisio, *Div. Nom.* c. VII par. 1 n.304: *(Deus) omnis sapientiae et prudentiae causa.* c) *et naturae sator*: Boecio, *Philos. Cons.* III m.9 v.2: *terrarum caelique sator.* d) *et institutor*: Platón, *Timaeus*, int. *Chalcidio*, 48A4: *mundi huius institutionem.* e) *et rector*: Boecio, *Philos. Cons.* IV pr.5 n.7: *(Deus) mundum rector...* Quizás no se trate, en último término, de auténticos paralelismos, sino de comparaciones posibles entre tanta abundancia de material. Cabe sostener, pues, con el editor un prudente silencio.

Este primer volumen de la *Physica* concluye con diversos índices y tablas. Destacan los amplísimos dedicados a fuentes, ya mencionados, y el índice de términos y materias, muy completo y útil. Señalemos sólo un detalle quizás mejorable, mínimo como siempre en esta espléndida edición: la colocación del *Liber sex principiorum* quizás debió seguir el mismo criterio en los dos índices de obras.

Como se dijo, hemos dejado para el final el estudio cronológico que abre la introducción del volumen. La *Physica* ocupa el primer lugar —ya se apuntó— en la serie continuada de paráfrasis de S. Alberto a los libros

BIBLIOGRAFIA

naturales de Aristóteles. Las mutuas referencias entre dichas obras permiten al editor establecer su orden cronológico. Partiendo de 1251-2 como fecha establecida del *De Anima*, y dado que en el comentario al *De Divinis Nominibus* (1250) Alberto no hace referencia a su *Physica* al citar la de Aristóteles, el autor sitúa la redacción de aquella entre 1251-2 y poco antes de 1257. La cronología establecida por Hossfaeld por criterios intrínsecos puede confirmarse mediante la influencia en Tomás de Aquino. Ante todo, es congruente que la *Physica* estuviese redactada ya en 1258-9, cuando Sto. Tomás comenta el *De Trinitate* en París. El lector que compare los primeros capítulos de la *Physica* con la cuestión V del comentario de Aquino comprobará la influencia aludida.

Respecto a 1251-2 como fecha inicial, también es congruente según este criterio. Ante todo, debe tenerse en cuenta que la influencia de S. Alberto en la doctrina de la duración expuesta por su discípulo Tomás al comentar las *Sentencias* es remarcadísima. A modo de ejemplo, confróntese *In I Sent.* d. 8q. 2 a.2 con el albertino *Super Dion. De Div. Nom.* c.V par. 15 sol. y c.X par. 10 sol. Ahora bien, en la *Physica* IV c.6 Alberto señala que ha cambiado su postura respecto a la continuidad del tiempo y del espacio. Si Sto. Tomás hubiese conocido en Colonia (hasta otoño de 1252) este cambio, lo lógico es que se translucesiese en su obra. Pero no es así: man-

tiene sin prestar mayor atención la anterior postura del maestro Alberto. Confróntese *In I Sent.* d.19 q.2 a.1 sol. con, por ejemplo, el albertino *De quattuor coaevis* tr.2 q.5 a.1. Así pues, es congruente pensar que, en otoño de 1252, Tomás conoce el comentario a Dionisio de su maestro, pero no la paráfrasis al libro IV de la *Physica* o incluso al libro III, que contiene un texto paralelo señalado por el editor y apuntado por el mismo Alberto. Aunque sin plena certeza, esto inclina a situar el comienzo de redacción de la *Physica* más en 1252 que en el 51. Y el comienzo del comentario tomista más en el 52 que en el 54. Además, si es cierto que S. Alberto influyó decisivamente en la doctrina del tiempo de Sto. Tomás, como señaló ya Mandonnet, no fue sin embargo mediante su *Physica*.

No debemos acabar sin alabar la calidad "material" de esta edición, que ciertamente, en su orden, no va a la zaga de la "formal". De señalar la ausencia de erratas —aunque *inifnitum* (22.21)— y el excelente trabajo de maquetación —aunque 330.51a: la perfección no es prerrogativa de mortales, aunque sí, como en este caso, la excelencia—. Una vez más, enhorabuena a P. Hossfeld y al Instituto Alberto Magno de Colonia.

Enrique Alarcón

BIBLIOGRAFIA

ECHEVERRIA, Javier, *Análisis de la Identidad (Prolegómenos)*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1987, pp. 314.

Esta obra suscitará el interés, la reflexión y, en algunos extremos, la crítica del lector avezado en esta área en la que la lógica, la gramática, la matemática y la lingüística devienen filosofía. El propio autor advierte del análisis de la identidad que está proponiendo: «Nadie espere verlo sintetizado finalmente en forma de proposición atribuible a un autor con nombre propio y derecho de propiedad sobre la tesis correspondiente. Elija cada cual más bien su propia proposición, lea, recuerde, subraye, escriba, critique y comente, pues sólo en la interconexión de esos procesos semióticos estará, "idéntico a sí mismo", el análisis de la identidad al que aquí se alude» (p. 266). Efectivamente, el análisis cabal de la identidad no se llega a realizar y, por ello, resulta acertado limitar el empeño con el subtítulo entre paréntesis "*Prolegómenos*", tal como figura en la portada (pero no en la cubierta ni en la anteportada).

El libro está dividido en dos partes claramente diferenciadas, de extensión análoga, pero de interés—en mi opinión— desigual, seguidas de un breve y audaz apéndice con el título "Ensamblajes de signos" en el que Echeverría presenta, "con toda la provisionalidad que le caracteriza" (p. 308), unas bases epistemológicas para

una semiología de la ciencia.

La primera parte del libro —distribuida en cuatro capítulos— está dedicada a las "cuestiones proemiales" de todo análisis de la identidad: la pregunta por la identidad, las maneras de responder y de referirnos a la respuesta, y el modo de escribirla que nos descubre el "postulado de repetibilidad de la escritura" ocupan el primer capítulo (pp. 23-36), en el que Javier Echeverría se distancia de manera quizá algo estridente de la denominada filosofía analítica: "no creo que la peor escolástica medieval hubiera llegado a producir una proliferación tal de distingos, en su inmensa mayoría irrelevantes, pero propuestos y citados con el mayor aparato cientificista, cual si del último descubrimiento en ingeniería genética se tratase" (p. 34). El capítulo segundo (pp. 37-56) se centra en el análisis de la escritura en diálogo con la reflexión cartesiana: "Descartes dudó de todo menos de su propia escritura de la duda. En base a ello pudo retomar el hilo de su discurso meditación tras meditación, jornada tras jornada" (p. 45). En el tercero (pp. 57-112) Echeverría identifica con originalidad cinco rasgos comunes a todas las expresiones gráficas de la identidad (linealidad, significatividad, tamaño, bidimensionalidad, homeomorfismo) y describe las formas de escribir la identidad por parte de Aristóteles, Hegel, Heidegger, para pasar a exponer con singular acierto el uso de la identidad en los *Principia Mathematica* y sus presupuestos implícitos acerca de la

BIBLIOGRAFIA

identidad de la variable, y la fundamentación, siguiendo a Kleene, de la ley de identidad por medio de tablas de valores. *Excursus epistemológico* es el título del último capítulo de esta primera parte (pp. 113-49). Resulta quizá algo absoleto por tratarse de una crítica epistemológica del *Tractatus* y de *La filosofía del Atomismo Lógico*: "a la base de estas teorías —justifica el autor (pp. 113-4)— actúa una deficiente concepción de la designación que ha dado lugar a líneas de investigaciones lógico-semánticas equivocadas, centradas en el criterio empirista de significado (...) Las dos obras aludidas, en concreto, todavía mantienen su renombre, e incluso un cierto grado de influencia. Refutarlas, reducirlas al absurdo, y extraer de esa labor crítica nuevas hipótesis gnoseológicas es la tarea del presente capítulo, esencial dentro de las propuestas que se presentan en la presente obra". La última sección del capítulo "La intercorrespondencia entre sistemas de signos" expresa "la postura gnoseológica que, a título de hipótesis (...) va a presidir el presente trabajo" (p. 142), remitiendo su paternidad a la *característica leibniziana*.

En la segunda parte, que tiene su origen directo en la transcripción de lo pronunciado por el Prof. Echeverría a lo largo de los cursos universitarios 1983-84 y 1984-85 en la Facultad de Zorroaga, Echeverría da cuenta —acudiendo a los textos— de las posiciones de Aristóteles, Leibniz, Frege y Saussure —"al igual que se podrían haber

elegido otros" (p. 17)— en torno a la noción de identidad. El estudio de Aristóteles, centrado en los libros I y VII de los *Tópicos*, ocupa el quinto capítulo (pp. 153-72) y el de Leibniz el sexto (pp. 173-200). Sobre este último merece destacar el anuncio de que en breve será preciso modificar las ideas en boga con la publicación próxima de textos inéditos: "En efecto, también en lo que atañe a la identidad basada en la sustituibilidad de términos se encuentran matices muy importantes entre sus fragmentos inéditos: muchos de ellos actuarán como una navaja de Ockam con relación a las polémicas suscitadas en torno a lo que se suele denominar *ley de Leibniz*" (p. 195). El capítulo séptimo está dedicado a la exposición, con cierto detenimiento, del pensamiento de Frege, pero sobre todo a explicitar las dificultades inherentes a su planteamiento, de forma que Frege aparece como un lógico de primera magnitud, pero con el que no congenia el autor. El capítulo octavo es una ponencia sobre Cantor presentada por Echeverría en un coloquio organizado en 1982 en su Facultad, que resulta algo disonante del resto del libro, por consistir en un tratamiento anárquico de la identidad (pp. 237-51). El capítulo noveno, dedicado a Saussure, resulta muy interesante, quizá porque el autor siente mucho más entusiasmo por el lingüista ginebrino ("en particular su teoría del signo, constituye una referencia fundamental para la presente obra", p. 253) que por el matemático

BIBLIOGRAFIA

Frege. "Una ontología saussuriana de la lengua constituye una tarea filosófica que merece la pena llevar a cabo" (p. 261), afirma Echeverría con rotundidad. El recensionador se identifica con el autor en el horizonte semiológico en el que la identidad debe ser estudiada, pero no confía tanto en encontrar en Saussure la clave terapéutica decisiva. El capítulo se cierra con una reflexión acerca de la lengua escrita, desconsiderada precisamente por Saussure, pero muy certeramente identificada por Echeverría.

Es una pena que Echeverría rehuya la discusión con los contemporáneos que han abordado esas mismas cuestiones en los mismos autores. Por ejemplo, su confrontación con Angelini a propósito de la noción fregeana de identidad hubiera sido de notable interés; y es también una pena que renuncie al estudio de las polémicas sobre la ley de Leibniz por mor de la autenticidad: "No entraremos, por consiguiente en dichos debates, pese a que sean de gran relevancia, al objeto de atenarnos (...) estrictamente a lo definido por Leibniz" (p. 193). Esta limitación, unida al carácter meramente expositivo de muchas de sus páginas deudoras de su origen escolar, disminuyen el atractivo de este volumen. No obstante, el sólido tratamiento de los aspectos más vinculados a la matemática —que siempre nos son difíciles para los no expertos— resultan claros y bien expuestos. Por todo ello, es de esperar que la promesa de Javier Echeverría de una investigación

ulterior, más formalizada y con mayor amplitud, en la que se investigarán las diferentes expresiones de la identidad, así como de sus interrelaciones y diferencias (p. 233) pueda ser cumplida lo antes posible.

Dos observaciones de carácter menor: 1) Se echa de menos un índice de nombres y el elenco bibliográfico de las obras citadas, que facilite el manejo rápido del libro. 2) Resultan desconcertantes tanto la falta de uniformidad en el modo de citar y en la denominación que se da a algunas obras como el uso irregular de la cursiva o, en algún caso, de las comillas. Este desconcierto se acrecienta al leer que "la diversidad de expresiones para designar a un mismo individuo nunca es conceptualmente irrelevante, al menos desde un racionalismo como el leibniziano (...). No es lo mismo escribir *Leibnitz* que *Leibniz*, como tampoco es lo mismo escribir *Gottfried* o *Godofredo*" (p. 191). ¿Es relevante —por ejemplo— que al *Peri Hermeneias* se le nombre de tres maneras diversas a lo largo del libro: pp. 38, 68, 153?

La edición de la obra está cuidada, pero en su proceso de corrección no se han advertido al menos una veintena de erratas: "la *normalización* previa implícita a toda forma de escritura pública" (p. 310) siempre —también sin duda en esta recensión— admite grados.

Jaime Nubiola

BIBLIOGRAFIA

FICHTE, J.G.: *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, Épipiméthée, PUF, 1984, pp. 418.

Esta obra de Fichte que Alain Renaut ofrece al público de habla francesa supone una contribución de enorme interés no sólo al filósofo teórico que busca el sentido general de los sistemas, sino al filósofo práctico que, desde un punto de vista social, jurídico y político, está interesado en encontrar el difícil camino que han seguido las ideas básicas de Europa surgidas al filo de la Revolución Francesa.

No pocos han considerado que el *Fundamento del derecho natural* es una de las mejores obras de Fichte. De hecho es importante su *Introducción y Primera Sección*, imprescindible para entender su filosofía.

Fichte pretendió esbozar con esta obra, publicada en 1796-97, la parte de la filosofía que engarzaba lo teórico con lo práctico, obteniendo además la fundamentación jurídica de la intersubjetividad.

Fichte estaba interesado en que el derecho tuviera autonomía frente a la moral, aunque, a decir verdad, nunca trató de oponerlos y, menos aún, de aislarlos. Pero se puede decir que establece una teoría pura del derecho, cuyas consecuencias se verían un siglo más tarde en Kelsen, por ejemplo.

Asimismo, Fichte rechaza la separación de poderes, ejecutivo y legislativo, y señala la necesidad de un

dispositivo jurídico intermedio, el *eforado*, que hace aporética la constitución civil.

La traducción es impecable, y sigue el texto de la *Gesamtausgabe*, 1,3 y 4, publicada por la Academia Bávara de Ciencias, bajo la dirección de R. Lauth. Se ha incorporado al texto la paginación de esta edición y de la del hijo de Fichte. Ha respetado las notas que incluyera el mismo Fichte y ha insertado otras notas que indican las variantes. Al final se incluyen con muy buen criterio una docena de páginas dedicadas a notas del traductor. Clara, precisa en su terminología y nunca recargada. El traductor ha logrado —al margen de pequeñas observaciones terminológicas que podrían suscitarse— una obra casi perfecta. Fiel al vocabulario de Fichte, bastante llano en esta obra, el traductor debe recibir el agradecimiento de cuantos, ocupados en las tareas docentes, disponemos de escaso tiempo para realizar versiones adecuadas y llevar a los alumnos el mensaje original de una doctrina tan importante como la del filósofo germano.

Juan Cruz Cruz

BIBLIOGRAFIA

LOMBA FUENTES, J., *El Oráculo de Narciso* (Lectura del Poema de Parménides), Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1985, pp. 207.

Dentro de los fragmentos escritos pertenecientes al llamado periodo "presocrático" destaca por su trascendencia filosófica, el Poema de Parménides. La mayoría de los grandes filósofos han considerado un reto personal el enfrentamiento directo con el texto que marca el inicio y los derroteros del pensamiento filosófico posterior. De ahí que toda aportación tendente a la reconstrucción del texto o a su interpretación merezca el máximo respeto, pues, cuando menos, denota por parte de su autor valentía intelectual y profundo conocimiento filosófico. Este es el caso de Joaquín Lomba, autor de una lectura original del Poema de Parménides.

En la Introducción a la obra confiesa Lomba que no se trata de un trabajo de investigación historiográfica sobre el Poema de Parménides. El pensamiento de Parménides que leo en su texto, añade Lomba, está al margen de cómo se puedan localizar los pasajes más controvertidos. La cuestión es accesoria con respecto a las intenciones base que creo ver en Parménides y que aquí trato de desentrañar. En efecto, a lo largo de toda su exposición Lomba mantiene con nitidez el hilo argumental de su tesis, prescindiendo de las cuestiones eruditas u ornamentales; ni siquiera entra en discusión con otros comentadores. Se

trata, en definitiva, de una lectura directa, personal e inmediata del Poema, aunque teniendo en cuenta a todos sus intérpretes, desde Zenón, Platón y Aristóteles hasta nuestros días. Todo ello lo tiene en cuenta pero sin hacer tema, y menos aún, polémica, de ello.

Ahora bien, la renuncia al aparato historiográfico se traduce en actualización y en interés de la obra, puesto que la lectura de Lomba está guiada por uno de los problemas filosóficos más acuciantes y actuales: la crisis de la racionalidad. De esta forma, Lomba consigue hacer de Parménides un contemporáneo nuestro.

Dos puntos destacan en la interpretación que ofrece Lomba del Poema parmenídeo: en primer lugar, pone de manifiesto su discrepancia con respecto a las primeras lecturas que se hicieron en vida de Parménides o posteriormente, por Platón. Lomba cree que el ente parmenídeo sufrió inmediatamente la metamorfosis de la metafísica; lo cual no implica que el propio Parménides fuera ya un metafísico. En segundo lugar, aunque Parménides no es el descubridor de ese nuevo modo de hablar que ha sido llamado filosofía, sí es el primero en haber intentado su fundamentación.

El Oráculo de Narciso, título sugestivo empleado por Lomba para expresar la aventura de la razón desde el momento en que sale de Parménides hasta nuestros días, aclara simbólicamente estos dos momentos iniciales: necesidad de fundamentar la racionalidad y, a la vez, fundamentación en una

BIBLIOGRAFIA

realidad extrarracional para evitar que la razón quede encerrada en sí misma. Según la mitología, la madre de Narciso consultó el Oráculo sobre el futuro de su hijo. La respuesta fue clara: vivirá mucho tiempo si no llega a conocerse. Pero Narciso, sabedor de su belleza y encanto, vive entre el deseo de conocerse, de amarse a sí mismo y el desdén que siente hacia las mujeres que lo solicitan, entre ellas Eco, la ninfa castigada por Hera a no poder hablar más que repitiendo los finales de cuanto se decía. Al final, Narciso sucumbe víctima de sí mismo y del deseo de conocerse, entre los gritos de la amante Eco.

¿No estaremos asistiendo en nuestros días, se pregunta Lomba, a la autodestrucción de esa razón que ha sacrificado otras dimensiones humanas tan importantes como el amor y lo irracional en aras de la eficacia técnico-racional? ¿Acaso esta razón filosófica unidimensional que ha llegado hasta nuestros días es la misma que puso en marcha Parménides, que fue cultivada por la mayoría de los filósofos griegos y, posteriormente, por los filósofos musulmanes? Lomba tiene el acierto de ir salpicando su exposición de cuestiones y sugerencias similares que ayudan al lector a contextualizar la problemática parmenídea en el ámbito actual de la crisis de la razón.

Para muchos historiadores de la filosofía, la división del poema en tres partes: Proemio, parte ontológica y parte fenomenológica, constituye un tópico poco menos que intocable.

Según éstos, la importancia del poema recaería en la segunda parte. Sin embargo, Lomba prefiere mantener la unidad del poema, hace descansar la importancia del mismo en la tercera parte. Parménides se habría propuesto mostrar la posibilidad de un discurso verdadero acerca de la Naturaleza, y no un discurso sobre el concepto de ente.

El nuevo discurso o modo de hablar acerca de la Naturaleza consiste en un discurso predicativo en el cual el sujeto cognoscente aplica un predicado a la realidad percibida sirviéndose del verbo "es". Si en el discurso mítico, el sujeto se percibía a sí mismo identificado con la realidad percibida, en el discurso racional el sujeto está en actitud teórica, contemplativa, respecto del objeto percibido y de sus variaciones. Estas variaciones pueden ser fijadas por el pensamiento mediante palabras. Entre éstas sobresale en importancia el verbo "es" y sus derivados "ser" y "ente". Aquí radica el inicio de la nueva aventura discursiva; en haber puesto nombres a las cosas desubjetivizándolas y destemporalizándolas. En adelante, los nombres impuestos por los hombres, tales como Luz y Noche, Ser y No-Ser, Generarse y Perecer, etc indicarán realidades significativas y permanentes en sí mismas al margen de las variaciones que sus referentes puedan llegar a sufrir en la realidad. Además, tales nombres son ordenados según un orden creado también por los hombres. De esta forma, la acción de los dioses queda desplazada del nuevo discurso humano, un discurso que re-

BIBLIOGRAFIA

posa esencialmente sobre el poder del verbo "es" como afirmación y asimiento absoluto de la realidad. La vía del "es" o de la afirmación lleva al conocimiento verdadero de la cosa. Por el contrario, el "no-es" no da nunca la cosa ni conduce, por tanto, a un conocimiento.

La absoluta identidad entre pensar y ser se convierte en el único horizonte posible de conocimiento verdadero. Ahora bien, parece preguntarse Parménides, ¿dónde está garantizada la verdad de esta identidad? ¿En el pensamiento mismo? Si así fuera, se caería inevitablemente en la tautología o en el proceso indefinido. Para evitarlo es necesario encontrar un límite que encadene al discurso y que cree dentro de él una especie de Necesidad interna. Este es el objetivo del poema de Parménides. Pero, dada la importancia y la novedad de semejante objetivo, Parménides va a poner en los labios de la diosa el descubrimiento de esa Necesidad discursiva. La actitud de Parménides ante la diosa es similar a la que acompaña a toda revelación religiosa: la vista y el pensamiento ceden su lugar al oído, a la fe. La diosa desvela a Parménides lo que ella está viendo: el ente, fundamento y paradigma de todo cuanto sea (entes, pensamiento, mundo y razón). Aunque este ente tenga por su origen carácter extrarracional, sin embargo es plenamente racional en cuanto a su naturaleza.

Lomba rechaza el carácter metafísico del ente revelado por la diosa. Se

trata, como él dice, de un ente-mítico, debido a su naturaleza plástica y visual, y cuyos caracteres son la ingenerabilidad y no caducidad, la homogeneidad, la limitación, la eternidad, la no división y la redondez. Señales todas, que al estructurar de una manera muy concreta y determinada al ente-mito, lo constituyen en paradigma y estructura-modelo de cualquier realización empírica de la afirmación, ya sea en formas irreferenciales de existencia individual, ya sea a la manera que la predicación referencial en el juicio científico y filosófico. La figura plástica-mítica del ente está cerrada en los límites de una esfera. Del centro surge la igualdad de todos sus puntos, como mediación, estableciendo así la figura perfecta de la unidad del sistema a enmarcar. Es la figura geométrica adoptada por los filósofos como paradigma del pensar cosmológico, político y estético.

El ente parmenídeo es la gran intuición global paradigmática de la unidad, del mundo y del pensamiento en todas sus dimensiones y concreciones. Esta interacción se vierte sobre el ente-esfera en el que, al identificarse el ser con el pensar, hace del ente y de la razón un círculo idéntico.

Dada la naturaleza visual y revelada del ente, queda descartado su significado metafísico, al menos en su origen. Su objetivo no es otro que el de servir de paradigma terminal a todo discurso afirmativo. La razón, la filosofía, se instala en este punto de partida, y así queda eliminada cualquier

BIBLIOGRAFIA

consideración previa al ente: el poder, la indeterminación, lo incognoscible, etc.

A pesar de la visión plana y geométrica que presenta el ente-mito parmenídeo, no se sigue que tal ente esférico sea inactivo y estático, sino todo lo contrario: el ente es energía, acción, positividad. El ente es, en definitiva, la Naturaleza misma. Por una parte, la Naturaleza y el discurso que la afirma toma su paradigma del modelo extrarracional: el ente; pero, a su vez, el ente se identifica con la riqueza y energía que encierra la Naturaleza. La circularidad del ente se cumple en la Naturaleza. De esta forma, la Naturaleza adquiere autonomía y autosuficiencia al estar clausurada en sí misma.

Esta ha sido la gran intuición parmenídea. Con su mente arquitectónica ha construido Parménides el gran círculo del ser (pensamiento y mundo); aunque, también hay que reconocerlo, ha sembrado los gérmenes de la enfermedad endémica de la racionalidad occidental hasta nuestros días. Al no fundamentar la razón en sí misma sino en el mito, Parménides evitó la autocontemplación que llevó a la muerte a Narciso. Mientras este acepte oír la voz de Eco, la razón será consciente de sus límites; evitará su autodestrucción. El Oráculo parece cumplirse hoy: la racionalidad parece cada vez más insuficiente ante las inmensas posibilidades que se ofrecen al hombre.

Jorge M. Ayala

MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's Way to the Truth*, Inter Editions, Montreal, 1987, pp. 119.

Gregor Malantschuk es uno de los mejores especialistas en Kierkegaard de nuestro siglo. Nacido en Ucrania, se trasladó a vivir a Dinamarca en 1934, y desde entonces hasta su muerte se dedicó al estudio de la obra del pensador danés.

En otoño de 1951 pronunció una serie de conferencias en la Sociedad Kierkegaardiana de Copenhague bajo el título *Indførelse i Søren Kierkegaards forfatterskab* (Introducción a las obras de Søren Kierkegaard). Esas cuatro conferencias, junto con dos artículos que escribió posteriormente para la revista *Dansk Teologisk Tidsskrift*, fueron publicados en inglés por primera vez en 1963 con el título *Kierkegaard's Way to the Truth* (El camino de Kierkegaard hacia la verdad).

El presente volumen, editado en Montreal por el profesor de la Universidad de McGill, Alastair McKinnon, es una versión revisada de la edición inglesa de 1963. En palabras del mismo editor, esta obra constituye una excelente introducción a las obras de Kierkegaard, y proporciona al lector luces nuevas para una mejor comprensión del pensamiento kierkegaardiano.

El mérito de esta introducción a las obras de Kierkegaard es que realmente nos "introduce" —es decir, nos conduce dentro del pensamiento de este autor, prescindiendo de referencias a bibliografía secundaria o a otros auto-

BIBLIOGRAFIA

res que toman a Kierkegaard como punto de partida. Las personas que no estén familiarizadas con el pensamiento del danés hallarán en estas páginas una guía sencilla y profunda que les ayudará a orientarse en la intrincada producción kierkegaardiana; y aquéllos que ya conocen su filosofía encontrarán sugerencias y desarrollos muy esclarecedores a la hora de interpretar el pensamiento kierkegaardiano. Teniendo en cuenta lo que Kierkegaard denominaba "comunicación indirecta", Malantschuk ha tratado de hacer esta Introducción sencilla y fácil de entender, pero sin excluir la necesidad de una elaboración intelectual personal por parte del lector.

El propio Malantschuk expone en el Prólogo los motivos que están detrás del contenido de ese libro, que son, entre otros, el poner de manifiesto la exactitud de la afirmación de Kierkegaard cuando sostiene que su tarea como escritor se desarrolla en estadios progresivos; y demostrar que, efectivamente, hay un proyecto que recorre toda la producción literaria de Kierkegaard: un plan que Kierkegaard no entendió desde el primer momento pero que cuando por fin lo comprendió, lo atribuyó con agradecimiento "al Poder que le gobierna".

Podemos agrupar los 7 capítulos que componen esta obra en dos bloques relativamente independientes, y a la vez complementarios. En los cuatro primeros capítulos —La Edad de la Desintegración, El Estadio Estético, El Estadio Ético y El estadio Re-

ligioso—, que corresponden a las conferencias de 1951, Malantschuk nos ofrece una visión general de los principales temas tratados por Kierkegaard a lo largo de todas sus obras, tanto las pseudónimas como las que llevan su firma. Los tres últimos capítulos versan sobre cuestiones más concretas: Los Problemas del yo y la inmortalidad, la Dialéctica de la Libertad, y la Dialéctica de la Comunicación, y reproducen básicamente el contenido de los artículos aparecidos en la Revista citada.

El recorrido por las diversas obras de Kierkegaard trata de señalar la dirección en la que se desarrollan los escritos. Kierkegaard va tomando posiciones respecto a todas las facetas de la vida humana, que se desarrollan progresivamente en diferentes estadios. La dialéctica interna de la existencia humana, el paso de unos estadios a otros, sólo puede explicarse si se tiene en cuenta que el hombre no es algo compacto, monolítico, sino una síntesis de elementos opuestos, que debe ser alcanzada con el ejercicio de la libertad. Malantschuk presta especial atención a un aspecto de la síntesis: el elemento de eternidad y el de temporalidad que constituyen el ser humano. Al hilo de la dinámica y relaciones del pensamiento de Kierkegaard.

Esta breve Introducción al pensamiento de Kierkegaard, en su profunda sencillez, se ha convertido ya en una obra clásica dentro de la bibliografía kierkegaardiana, como atestigua también el hecho de que esté editada en

BIBLIOGRAFIA

danés, holandés, alemán, inglés y portugués.

María García Amilburu

NEGRE, M., *Poesis y verdad en Giambattista Vico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986.

En esta obra se analiza una temática de la que arrancan muchos estudios actuales de antropología de la cultura. Hoy se ha reconocido a Vico como un precedente de la antropología simbólica. Giambattista Vico (1668-1744) en pleno siglo de las luces destacó el papel de la imaginación como una de las fuentes del conocimiento humano. La imaginación que fabrica los mitos no es una mera fantasía sino que se convierte en un modo de acceso a la realidad. Otros ilustrados como Hume, y el mismo Kant, admitirán el papel insustituible de la imaginación como puente entre la razón y la experiencia.

Vico afirma la existencia de dos tipos de saberes; el saber positivo y el saber reflexivo de la razón teórica. Ambos se presentan como modos válidos en la conquista de la verdad. Montserrat Negre desglosa el valor de la *poiesis* en el mito, en el lenguaje y en la historia. En los mitos se esconde una metafísica poética que proporciona datos insustituibles para conocer

el origen de la humanidad y la cosmovisión del hombre primitivo como hombre prerreflexivo. "Los principios poéticos harán que el hombre consiga una verdad más completa y conforme a lo que es la misma naturaleza humana". Una vez expuesto el método de Vico *Verum ipsum factum*, la autora describe los dos tipos de universales viquianos. Nos remite para ello a la exposición de Juan Cruz en *Hombre e historia en Vico*. El universal individual o genético produce cosas concretas y alcanza la individualidad (p. 26). Y el universal genérico es fruto de la abstracción. El principio cognoscitivo práctico consta de dos elementos, la poesis imaginativa y el sentido común (*sensus communis*). La poesis imaginativa crea universales fantásticos que son universales no conceptuales, imaginativos, míticos, propios de una edad poética. (p. 49). Para Vico lo verdadero y lo hecho coinciden y esto significa que para conocer hay que dotar de sentido, *poietizar*. La poesis al dotar de sentido hace al objeto existente. Entender la verdad de la poesis equivale a reconstruir acientíficamente el proceso poético. El sentido común completa la poiesis, constituye la aceptación de la tradición y de la cultura como vehículo de verdad.

En el segundo capítulo la autora destaca de un modo ilustrativo cómo la Metafísica poética, a través de los mitos, juega un papel insustituible en el proceso de humanización. La intuición viquiana se ha visto confirmada por los actuales estudios de antropología

BIBLIOGRAFIA

cultural. A través de una hermenéutica del mito se puede llegar a descubrir la cultura, las creencias y las costumbres de los pueblos primitivos. Siguiendo las narraciones míticas Vico establece la universalidad de determinados comportamientos de las sociedades primitivas como:

La correlación de lo sacro y lo profundo.

La prohibición del incesto.

La función de los poetas.

El papel de la magia y la superstición.

La presencia de la religión, el matrimonio y la creencia en la inmortalidad. Está universalmente admitido que el hombre fue antes poeta que filósofo. A partir del símbolo se estudia el origen de la religión, del lenguaje, del arte, del derecho, etc. en definitiva, de todas las manifestaciones culturales.

En el tercer capítulo, bajo el título la lógica poética se analiza la relación del pensamiento y el lenguaje. "El surgimiento y evolución del lenguaje en Vico reviste una gran importancia ya que el lenguaje es poiesis y posibilita el desarrollo sociocultural" (p. 104). La función simbólica del lenguaje consiste en la autoexpresión de los sentimientos, actitudes y pensamientos. El lenguaje no surge de un modo artificial, sino que nace de una forma natural (p. 105). Contribuye al desarrollo de la mente, desencadenando el proceso de humanización. Surge a través de la poesía, no como algo alejado de la realidad, sino como una muestra del saber. El primer objeto de

conocimiento fue el propio cuerpo, de ahí que todo se expresara utilizando un lenguaje sensitivo y corporal, incluso las realidades espirituales. El inicio del lenguaje y su modo de expresión poética coincide con la aparición del mito. En esta primera etapa prerreflexiva el cuerpo sirve de vehículo del lenguaje. Por eso, como señala Juan Cruz "en el mito hay un elemento épico o representativo y otro elemento dramático o activo".

Igualmente resultan sugerentes la confirmación de la tesis viquiana con las teorías de Cassirer, Sapir, Levi-Strauss, Gehlen y Apel. La autora —siguiendo al profesor Cruz— muestra su acuerdo parcial con la interpretación de Apel, referente a la existencia en Vico de un a priori trascendental hermenéutico, pero niega, contrariamente a Apel, que se pueda asimilar la hipótesis de Vico a la epistemología kantiana; para Vico la verdad no es fruto de la fantasía "sino que encuentra su garantía ontológica en el *sensus communis*" (p. 134).

En el último capítulo se trata la interrelación entre poiesis y verdad. Se afirma que la poiesis es un modo verdadero de acceso a la realidad. Aquí verdad significa *aletheia*, desvelamiento, "no es pertinente aplicar a ésta (poiesis) la noción de verdad conceptual y judicativa" (p.138). A través de la *poiesis* se conoce la verdad de lo concreto, "no se da una objetivación conceptual sino sentimental (p. 140). Sólo posteriormente se formará el paso del universal singular al universal

BIBLIOGRAFIA

abstracto. La poiesis no es una mera creación irracional sino que es una función cognoscitiva que se refleja también en el arte, en cuanto que éste no es una mera copia de la naturaleza, "sino que se remonta a los principios, en los que la naturaleza a su vez, tiene su origen" (p. 141). Se propone la similitud entre la noción de poiesis viquiana y la concepción heideggeriana. "En Vico, la verdad se va dando en el desvelarse mismo de la acción". (p. 146). Aplicado a la historia este sentido de verdad como *aletheia*, equivaldría al desocultamiento de la totalidad de lo real. Y bajo otro aspecto sería "la adecuación del conocimiento a lo real acontecido, al pasado".

Lo que constituye una apreciable novedad en la interpretación viquiana del mito es que éste no es una evasión de la vida, más bien al contrario revela al hombre mismo, en toda su autenticidad, es un modo de acceso al yo. Esta idea abre nuevos campos a la investigación, en cuanto que demuestra que el yo no puede ser objetivado de modo reflexivo y por tanto sigue siendo válido el empleo de los símbolos, del mito y de la imaginación como vía de acceso al autoconocimiento.

María Elósegui

NEGRI, L., *Persona e stato nel pensiero di Hobbes* Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1988.

En esta obra Negri critica en su raíz muchos de los principios teóricos que fundamentan la Europa denominada democrática. Como señala al final del primer capítulo, se propone, entre otros objetivos, "una relectura de Hobbes, lejos del entusiasmo con el que ha sido interpretado por la mayoría de los autores, que con optimismo veían en el Estado la solución de todos los problemas". (p. 30).

Para el profesor Negri, Hobbes realiza su filosofía en una época en la que "se verifica una crisis general en la vida y en el orden del saber tradicionales, en el modo de conocer de la realidad del hombre y de sus relaciones con otros hombres" (p. 17). Junto al surgir de un "hombre dueño de sí" se advierte un "sentido abandono y amenaza", porque "la angustia del hombre moderno deriva en gran parte del sentimiento de no tener ya un punto firme de apoyo" (pp. 17-18).

En esta situación, parece que el Creador pierde sus derechos, suplantados por un *superhombre* que se gloria de sus triunfos, y parece obcecarse en la búsqueda de una seguridad que sólo podría encontrar en Quien se empeña en ignorar. Un hombre que, orgulloso, hace la guerra a muerte a sus iguales.

En esas circunstancias, Hobbes hace de la paz su gran principio. La política carece para el autor inglés de la belleza propia de un arte. El

BIBLIOGRAFIA

"término *política* equivale en Hobbes a *un modo de promover la paz*"(p. 18), Además, fascinado por los resultados de la Matemática, intenta aplicar los resultados de esa peculiar ciencia a la Filosofía Política.

La Matemática, y más en concreto la Geometría, se convierte en el modelo a aplicar en todas las ramas del saber, también en la Etica.

La paz ha sido convertida por Hobbes en la razón definitiva del actuar; esa paz es concebida como mera supervivencia; esa carencia de enfrentamiento ha de darse con reglas geométricas; y entre seres que carecen de espíritu. En definitiva, la paz se reduce a una situación en la que los individuos han de capacitarse para defender la propia vida.

Como el hombre no es capaz de asegurarse su supervivencia, se precisa una estructura que lo haga. Es necesario que el Estado sea suficientemente poderoso para defender la existencia de los hombres.

La salvación del hombre mismo surge para Hobbes del Estado. Todos los males están fuera de él, y en su interior ninguno se encuentra. El Estado pretende sustituir las funciones no sólo de Dios sino también del hombre mismo. La diabólica desconfianza en el Creador y en las creaturas conduce irremisiblemente a entregarse con armas y bagajes en manos del Estado.

Por desgracia, la experiencia no es en absoluto ajena a nuestros días. Cuando se pierde el sentido de la trascendencia, y se entiende a la persona

en términos de mera biología o como instrumentos de una política, se ha de encontrar un sustitutivo. Para Hobbes, fue el Estado, lo mismo que lo es para muchos de nuestros contemporáneos. Es siempre preciso un punto de apoyo, porque todos hemos de creer en algo a lo largo de nuestra existencia.

Las ventajas del Estado son tales según Hobbes que se exige al individuo la renuncia a todo lo que pueda dificultar su plena integración. El único derecho que conserva el individuo es el derecho a la vida.

En tal situación, apunta el profesor Negri, "queda excluida la base ética del hombre, la vivacidad, la creatividad de la persona que es llamada a asumir a diario la responsabilidad del propio destino" (p. 66).

La reducción antropológica operada por Hobbes va quedando clara a lo largo de todas las páginas del libro. Pero no sólo ésa. También la pérdida del valor del verdadero gobierno, de la relación con los demás, etc. Porque cuando se pone entre paréntesis al Creador, quien más dañado resulta es la criatura.

La libertad que Hobbes concede al individuo es aquella que no hace daño al Estado. En el fuero de la conciencia todo está permitido, pero en el orden exterior hay que conservar las apariencias: se convierte la sociedad en una *fábrica de hipócritas*.

Javier Fernández Aguado

BIBLIOGRAFIA

PAREYSON, Luigi: *Ética ed Estética in Schiller*, Milano, Mursia Edit., 1983, pp. 203.

El pensamiento de Schiller está siendo objeto de cuidadosa atención en los últimos años. Pareyson se propone reexaminarlo y reconstruirlo dentro de las líneas de la gran tradición filosófica alemana.

El presente libro formaba una parte considerable de una anterior publicación de 1950 sobre *L'estetica dell'idealismo tedesco*, cuyo primer estudio estaba dedicado a Kant, el segundo a Schiller y el tercero a Fichte. Con el correr del tiempo aquella investigación no sólo no perdió interés, sino que adquirió gran predicamento entre el público filosófico. De ahí que el autor se viese urgido a desglosarla en volúmenes sueltos sobre cada pensador. Primero fué el dedicado a la estética de Kant (1968). Y luego el destinado a Schiller. El autor tiene la esperanza de poder ofrecer también el de Fichte.

Este libro sobre Schiller recoge, revisa y amplía en puntos críticos el trabajo mencionado, con la intención de presentar con claridad el lado filosófico de Schiller. Su exposición es menos problemática que informativa; viene a ser una lectura comentada de las obras estéticas de Schiller.

Centra su interés especulativo en las dos exigencias básicas de Schiller. En primer lugar, lo bello como unión de lo sensible y lo suprasensible: es el aspecto metafísico de lo bello. En se-

gundo lugar, el sujeto que contempla lo bello, en el cual se realiza una armonía entre la facultad sensible y la facultad racional del hombre: es el carácter ético-estético de lo bello..

Punto importante de su investigación es la conexión que establece entre Schiller y Kant. Según el autor, Schiller no deriva de Kant su propia estética, pero encuentra en él la confirmación filosófica de muchas de sus tesis y exigencias especulativas. En primer lugar, analiza en las obras prekantianas de Schiller las exigencias que el pensamiento kantiano enriquecería luego con una expresión doctrinal. En segundo lugar, examina la estética completa de Schiller, tal como resulta de su estudio de la doctrina kantiana. Pareyson estima que Schiller elabora a su modo la estética de Kant.

En primer lugar, tras pasar revista a los postulados originales de Schiller, destacando la función de los artistas en la cultura humana, Pareyson expone, en conformidad con los primeros estudios kantianos de Schiller, "lo sublime" como la libertad de lo sensible; de modo conciso, pero suficiente, son expuestas las categorías del «placer sensible» y del «placer libre», los modos de lo «sublime», lo patético como esencia de la tragedia, lo trágico como libertad del mundo sensible y, finalmente, el placer estético y la moralidad.

En segundo lugar, analiza lo bello como libertad en lo sensible o "libertad en el fenómeno" y estudia el

BIBLIOGRAFIA

criterio y el fundamento objetivo de lo bello.

En tercer lugar, expone el concepto de «alma bella» como armonía de racionalidad y sensibilidad en el ideal estético del hombre, en cuyo contexto se indican las categorías de la gracia y de la dignidad. A continuación pasa revista al llamado "ideal de la humanidad", en donde podemos encontrar la polémica antimoralística contra Fichte y las ideas sobre la educación estética.

Por último, hace referencia el autor a las ideas de Schiller sobre la filosofía de la historia y de ellas toma pie para apuntar la nostalgia de la armonía como sentido de la ingenuidad (expresada por Schiller en su trabajo sobre la poesía ingenua y la poesía sentimental).

Al final de cada uno de los ocho capítulos que componen esta obra, ofrece Pareyson una reseña bibliográfica de las obras más importantes que estudian los temas en cuestión. Traza en definitiva una imagen acabada de Schiller como poeta y como pensador, poniendo de relieve la unidad que en él hay de poesía y filosofía.

Juan Cruz Cruz

RAMOS, Alice: "*Signum*": de la semiótica universal a la metafísica del signo, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 434.

Esta obra nos presenta una visión del signo radicalmente ontológica, frente a los planteamientos actuales que tienden a una logificación de la semiótica. Alice Ramos quiere "recuperar el verdadero sentido del conocimiento humano" e "indagar la naturaleza de las cosas mismas" (p. 16). Así, no deja de subrayar la inteligibilidad de los seres, y busca su fundamento en una consideración metafísico-teológica. "El mundo como signo dice relación a un entendimiento superior al del hombre" (p. 18), de manera que la autora nos propone una concepción de simbolismo universal que "no tiene por qué decaer en un pantefismo, si se entiende bien cómo el universo y el hombre están *relacionados a Dios*" (p. 17). El objetivo de la obra es, por tanto, no sólo "dar una visión amplia de problemas que surgen en teorías modernas y contemporáneas del signo", sino, principalmente, "volver a una fundamentación radical del signo a través de un planteamiento medieval" (p. 157).

En el primer capítulo, "Orígenes y planteamiento actual del concepto de signo", tras recordar brevemente algunas tesis griegas, la autora pasa a exponer la noción actual de signo, para centrarse en las teorías de Cassirer, Langer, Peirce y Eco. Por último, recoge algunos problemas filosóficos

BIBLIOGRAFIA

que surgen en la consideración del signo, tomando como centro la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad.

Si "la respuesta filosófica a la semiótica está en la metafísica" (p. 110), el segundo capítulo, "Hacia un simbolismo universal", busca esta respuesta en la teoría medieval del signo. Ya en la concepción agustiniana "se puede hablar del carácter manifiesto, revelador, de todo lo creado" (p. 199): las cosas, dotadas de inteligibilidad, son signos que remiten a su Origen. Pero, si "es cierto que la dimensión signica o simbólica de las cosas surge de la concepción neoplatónica (agustiniana) del mundo", la autora considera que "Tomás de Aquino completa el pensamiento agustiniano con categorías aristotélicas" (p. 219). "Se trata entonces de plantear el signo desde el Intelecto que se piensa a sí mismo, (...) ese Acto puro de ser, ese Infinito, al que una teoría de simbolismo universal llega cuando busca su fundamento" (p. 220). La doctrina tomista, esbozada en este segundo capítulo, se desarrolla en el tercero y último, "Metafísica del signo".

Apoyándose en Tomás de Aquino, la autora presenta las criaturas como signo por su relación al entendimiento divino. "Las cosas se denominan verdaderas en tanto que lo que son —su naturaleza— preexiste en la mente divina" (p. 305) y, así, lo verdadero remite a la Verdad: las cosas son camino hacia Dios, es decir, signo. Pero,

como la autora subraya, no se trata de una semejanza estática: las criaturas, y especialmente el hombre, deben, a través de sus operaciones, intensificar su verdad, ser "más signo".

Estamos, por tanto, ante una concepción dinámica del universo como signo, en la que el retorno de la criatura al Creador es una vuelta a la Verdad: "Al ser la verdad principio del universo, es también el fin último de todo lo creado" (p. 390). Es a través de la Verdad como Alice Ramos ha alcanzado la fundamentación metafísica de un simbolismo universal.

Paloma Pérez-Illarbe

RENAUT, Alain: *Le système dur droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Épipiméthée, PUF, 1986, pp. 463.

Hegel había presentado la *Grundlage des Naturrechts* de Fichte como un sistema orientado a someter la individualidad humana bajo un Estado totalitario. Una lectura menos parcial de esta obra, como la realizada por Renaut, pone en claro que el pensamiento jurídico de Fichte persigue una síntesis entre el absolutismo y el liberalismo, siendo su motivo fundamental la libertad humana dentro de un orden.

BIBLIOGRAFIA

Renaut estima que el Derecho natural no es en Fichte una reflexión lateral, sino el centro del sistema, de modo que la primera "Doctrina de la Ciencia" culminaría en un Sistema del Derecho, como síntesis de dos extremos: el liberal y el absolutista.

Fichte parte realmente de la existencia de un "mundo intersubjetivo", sobre el cual se desarrolla el sistema del derecho. Pero de la intersubjetividad puede haber varias consideraciones, como la ética, la estética, la religiosa y la jurídica. Renaut subraya que en la exposición "nova methodo" de 1796 Fichte traza una división de la filosofía que es pertinente recordar. En primer lugar, está la "ciencia general" o fundamentante de la Doctrina de la Ciencia, la cual estudia los conceptos básicos en sí mismos (yo, no-yo, libertad, conciencia, facultad representativa, voluntad, comunidad, etc.). En segundo lugar, hay cinco ciencias particulares que proceden a determinar los contenidos específicos basados en aquellos conceptos fundamentales. La primera ciencia particular es teórica: la "doctrina del mundo" (Filosofía natural, como sistema que analiza la mera experiencia y enseña lo que el mundo "es"); la segunda es práctica: la "doctrina moral" (Ética, como sistema práctico que analiza cómo el mundo "debe ser" hecho por los seres finitos). Después hay dos ciencias intermedias entre lo teórico y lo práctico. En primer lugar (tercera ciencia particular) esta la "doctrina del derecho", la cual parte de un postulado teórico y pasa al

ámbito práctico: los individuos libres deben estar entre sí en relaciones que no obstaculicen la posibilidad de estas mismas relaciones. En segundo lugar (cuarta ciencia particular) está la "doctrina de la religión", la cual parte de un postulado práctico para pasar a lo teórico: el mundo sensible debe someterse a la finalidad de la razón. La última ciencia particular, la "estética", es también intermedia, pero su mediación no es entre lo teórico y lo práctico, sino entre el "punto de vista común" y el "punto de vista trascendental", o sea, entre la no-filosofía y la filosofía.

Con gran claridad resalta Renaut el *doble* papel formalmente mediador que Fichte atribuye al Derecho. Este representa primeramente la *condición de posibilidad de la moralidad*, pues como la libertad aparece en el mundo sensible diferenciada empíricamente en libertades individuales, es preciso que los fines particulares de los individuos se unifiquen, limitándose recíprocamente, lo cual constituye la relación jurídica, mediante la cual se garantiza que las libertades empíricas no se obstaculicen mutuamente. Dicho esto, Renaut subraya en segundo lugar la *función sistemática* del Derecho, mediador entre filosofía teórica y filosofía práctica: tiene una función teórica, porque habla de un mundo de seres conectados recíprocamente por un mecanismo legal; y tiene una función práctica, porque dicho mecanismo legal no existe como los mecanismos del mundo extrahumano, sino como algo

BIBLIOGRAFIA

que debe ser producido en parte por la libertad. "La filosofía del derecho, exponiendo cómo deben ser producidas (mediante la libertad) en la naturaleza las condiciones de posibilidad de la moralidad (o sea, de la libertad como autonomía) expone el momento en que la naturaleza se ordena mediante la libertad a la libertad, asegurando así el paso de la naturaleza a la libertad, y, por tanto, de la filosofía teórica a la filosofía práctica" (p. 42).

El autor coincide con Schotky en situar la obra de Fichte como término superador del liberalismo y del absolutismo. De una parte sostiene que existe una esfera intangible de la libertad individual sustraída a la autoridad del Estado (versión parcial del principio liberal de autonomía). De otra parte, afirma que sólo el Estado dispone de un poder total de ordenación y puede crear la seguridad y la paz social (versión parcial del principio absolutista de coacción). Tanto el principio de libertad como el de autoridad constituyen el núcleo del enfoque fichteano (p.457).

En definitiva, la obra de Reanaut es una seria aportación francesa a la línea de investigación que abriera hace unos años Alexis Philonenko en sus estudios sobre la filosofía práctica de Fichte. Y es, además, un estudio fundamental para emprender una nueva lectura, menos hegelianamente ideológica, del pensamiento de Fichte.

Juan Cruz Cruz

SCHELLING, F.W.J.: *Antología*, Barcelona, Península, 1987, pp. 347

El presente volumen recoge una serie de textos —unos fragmentarios, otros completos—, que pretenden ofrecer al lector de lengua española— los puntos fundamentales de la especulación de Schelling a lo largo de su periplo filosófico, especialmente el del tiempo de Jena.

Por ejemplo, del primer período selecciona partes del *Sistema de idealismo transcendental* (1800), el núcleo más abultado del libro; sigue una selección de la *Filosofía del Arte* (1802-3), de *Filosofía y Religión* (1804), así como el corto tratadito de la segunda época *Presentación del empirismo filosófico* (1830) y el Apéndice de la *Filosofía de la Mitología* que lleva por título *Tratado sobre la fuente de las verdades eternas* (1850).

Curiosamente coincide este florilegio filosófico con la edición castellana del *Sistema de idealismo transcendental*, aquí reseñado también. Esta situación marca una pauta esperanzadora para los intereses especulativos de nuestros círculos filosóficos. De Schelling se necesitan todavía traducciones íntegras; y lo mismo vale decir de Fichte y los Postkantianos (de Reinhold es preciso que alguien se plantea en serio la traducción de alguno de sus buenos libros).

Aunque las obras resumidas tienen entidad bastante como para figurar en una antología, la justificación de esta recopilación es dada por el traductor en

BIBLIOGRAFIA

una introducción escasa (veintitrés páginas), de quien ha partido la iniciativa. Esta introducción lleva por título *La ruptura de Schelling con Fichte*.

Con dichos textos, se propone nada menos que "mostrar de una manera clara la íntima unidad que recorre toda su producción cuando se mira con suficiente perspectiva, cuando se descubre su nervio justo y, sobre todo, desde la exigencia de entender la filosofía como una racionalización de las verdades de la religión, en la que encontrará su lugar incluso la Filosofía de la Naturaleza como racionalización de la Creación" (p.7). Pero la justificación de este ambicioso proyecto queda en escasas líneas desvaída y poco matizada, debido quizás al carácter "breve y escolar" (p.8) con que el autor ha redactado su introducción. De ninguna manera podía haber faltado, para cumplir ese proyecto siquiera la gran introducción que Schelling colocó a su *Filosofía de la Revelación*, así como la tercera parte de esta obra y algunos capítulos esenciales de la *Filosofía de la Mitología*.

De cualquier modo, como antes he dicho, es digno de aplauso este tipo de esfuerzos. Y desde estas líneas animamos al traductor a que siga brindándonos oportunidades como ésta.

Juan Cruz Cruz

SCHELLING, F.W.J.: *Sistema de idealismo transcendental*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 479.

La presente obra, la principal del primer período del filósofo alemán, ha sido preparada por Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, quienes han colocado una larga introducción (biográfica, metódico-expositiva y bibliográfica) de 133 páginas a la traducción propiamente dicha.

Influido notablemente por la Doctrina de la ciencia de Fichte, Schelling publica su *Sistema* en el año 1800. En él recoge los frutos de sus propias investigaciones que, desde 1794, venía fraguando sobre dos aspectos: de un lado, sobre la Forma de la filosofía y el Yo como principio de la filosofía, en la línea transcendental de Fichte; de otro lado, y como ampliación del punto de vista transcendental gnoseológico, sobre la naturaleza como sistema dinámico y teleológico, manifestación inmediata del Absoluto. La filosofía completa abarcaría tanto la Doctrina Transcendental como la Física especulativa o Filosofía de la Naturaleza. Esta última instancia significó para Fichte un rompimiento con la teoría transcendental, aunque Schelling la consideró complementaria de la anterior.

El *Sistema* pretende poner coherencia en ambos puntos. Primero parte del Yo y, a continuación, traza el proceso en que el Yo se va objetivando. El *Sistema* es una "historia continua de la autoconciencia", dice Schelling.

BIBLIOGRAFIA

En realidad Schelling considera que el Absoluto es unidad de subjetividad y objetividad; a continuación contempla también el hecho de que en el conocimiento está unidos el sujeto y el objeto, el Yo y el No-yo. Para explicar esa identidad es preciso que ambos momentos se analicen por separado. Por eso parte Schelling de lo subjetivo para ver de qué modo existe el objeto para el sujeto (tarea que cumple ahora la *Filosofía transcendental*); pero también se debía partir de lo objetivo para explicar cómo desde su estado inconsciente, la naturaleza se eleva a representación (anterior quehacer de la *Filosofía de la Naturaleza*). Por tanto, el *Sistema de idealismo transcendental* muestra el fundamento de la conciencia produciendo el mundo objetivo como condición necesaria para alcanzar la autoconciencia.

Para elaborar esta edición los traductores aseguran haber consultado la espléndidas traducciones que al italiano hiciera Michele Losacco y al francés Christian Dubois. De cualquier modo, la versión asegura una correcta lectura del pensamiento de Fichte. Y es de aplaudir el esfuerzo editorial por presentarla al público castellano.

Juan Cruz Cruz

SOTO, M.J., *Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*. EUNSA, Pamplona, 1988, pp. 243.

Se ha dicho alguna vez que todo sistema filosófico nace a partir de un intento de solución a un problema de fondo. *Individuo y unidad* se presenta precisamente como una propuesta de interpretación del conjunto del pensamiento de Leibniz desde la pregunta por la unidad, cuestión que subyace permanentemente bajo casi todos los proyectos leibnicianos y que resuelve su metafísica del individuo.

Para mostrar y desarrollar esta tesis, la autora se propone recorrer el propio camino leibniciano, partiendo de la primera *Disputatio Metaphysica* del joven Leibniz acerca del individuo (1663) y concluyendo en el resumen definitivo de su sistema: la *Monadología* de 1714. El capítulo primero tiene un carácter principalmente histórico y en él se proporcionan los elementos básicos para la elaboración posterior de una ontología del individuo. Se analizan aquí las primeras obras del incipiente pensador, donde se muestra ya su dependencia de la ontología esencialista suareciana. Después, estudiando el pensamiento básico que inspira sus investigaciones en la lógica, se descubre que es la búsqueda de la unidad, como último término del análisis, la que mueve al autor al proyecto de un *Ars Combinatoria* (1666), y que esa misma búsqueda le lleva en el ámbito de la física (1668-1673), a rechazar la concepción de los

BIBLIOGRAFIA

atomistas en lo que se refiere a la constitución del universo y de las sustancias. A estos dos órdenes de investigación se añade el descubrimiento del cálculo infinitesimal (1676), que le proporcionará finalmente el acceso a una unidad real indivisible, pensamiento que deberá ser fundamentado en su metafísica posterior.

El Capítulo segundo analiza la doctrina clásica de Leibniz acerca de la sustancia individual como ser completo que él mismo ofrece en el *Discours de Métaphysique* de 1686. Esta teoría de la sustancia surge como consecuencia de las investigaciones anteriores y no es comprensible sino tras una rehabilitación y reinterpretación del concepto clásico de forma, que aquí es entendido como aquello que proporciona a la sustancia su unidad y su actividad y, por ello, analogado a la noción de fuerza de la física dinámica. Posteriormente, la sustancia individual será identificada con esta fuerza o forma y comprendida como unidad sustancial, punto metafísico, fuerza activa y, finalmente, como mónada, según es denominada en el *De ipsa natura* de 1695.

A partir de aquí, el libro se centra en la metafísica de madurez sobre la unidad y el individuo. Unidad es, para el filósofo de Hannover, la caracterización última del ser real, y por ello toda multiplicidad es considerada como real sólo en cuanto se halla involucrada en la unidad, siendo ésta, por tanto, fuente y fundamento de toda pluralidad, y, por tanto, traspasada de infinito.

Desde aquí se ilumina aquella sentencia leibniana: "mis meditaciones fundamentales versan sobre dos cosas, a saber, la unidad y el infinito". En efecto, el individuo, constituyente último del universo leibniano, se muestra en el Capítulo tercero como un ser esencialmente uno que encierra en sí la infinita riqueza del universo; de ahí el característico pensamiento del individuo como microcosmos o "espejo del universo". Además, como forma o fuerza, la unidad debe ser activa; dada su autosuficiencia e independencia, tal actividad no puede consistir sino en un despliegue o manifestación de lo involucrado en el interior de la unidad. De ahí el significado de la acción en Leibniz como expresión o representación, conceptos claves en torno a la unidad y al individuo y en la teoría moderna de la acción.

Finalmente, el Capítulo cuarto dedica su atención al concepto que corona las reflexiones leibnianas sobre la unidad y el infinito, esto es, la noción de mónada. A través del análisis de este término adquiere su redacción definitiva el pensamiento de la unidad en Leibniz y se penetra en una de las cuestiones centrales de la metafísica, a saber, aquella que pregunta por la conjunción de lo uno y lo múltiple en la realidad, planteándose en última instancia la cuestión de la objetividad de la pluralidad de expresiones o representaciones incluidas en la mónada.

Para fundamentar la unidad de cada ser, el sistema del filósofo alemán re-

BIBLIOGRAFIA

mite a una unidad superior de la cual ha de participar de algún modo todo lo que se presenta como individual. Toda unidad individual aparece como relativa en la limitación de su ser y en su delimitación con respecto a otros seres. El sistema de Leibniz acoge este asunto apelando a una Unidad Dominante de la que ha de proceder toda unidad relativa: tal es el origen y el fundamento de la unidad individual.

Desde el tratamiento expuesto, *Individuo y unidad* aparece como una obra de novedad indiscutible dentro de los estudios actuales sobre Leibniz en castellano. Además, adquiere un interés capital para el estudioso de la filosofía moderna, en tanto que trata de una de las preocupaciones básicas de la metafísica de la modernidad: el individuo, su unidad, su origen y su inclusión en el universo infinito. En este libro, además queda perfectamente delimitada la postura leibniziana con respecto a la aristotélica y están muy bien expuestas las diferencias, en lo que a la unidad y al universo se refiere, entre Leibniz y algunos pensadores de la modernidad, como N. de Cusa, G. Bruno y Spinoza; queda también explicada la posible anticipación leibniziana a algunas tesis de la teoría de la objetividad kantiana.

José M. Ortíz

STOLZENBERG, Jürgen: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 413.

El autor se propone reconstruir el concepto decisivo de «intuición intelectual» a través de las distintas exposiciones inéditas que Fichte hiciera de su *Doctrina de la Ciencia*, desde el curso 1793/94, en la Universidad de Jena, a la exposición de 1801/02, fuera ya de esa Universidad. No toca, pues, las exposiciones del período de Berlín (hasta el 1814), tan ricas por cierto en alusiones y sistematizaciones del mismo problema.

El concepto de «intuición intelectual» es uno de los más controvertidos de Fichte, precisamente porque, con el concepto del Yo, figura como el principio fundamental de su filosofía.

Las lecciones y exposiciones que Fichte no publicara están ahora a disposición del público en la edición de la Academia Bávara de Ciencias. Stolzenberg estudia primeramente las que llevan por título *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie* de 1793; en segundo lugar, la *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1796; en tercer lugar la *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre* de 1800; y finalmente la *Darstellung der Wissenschaftslehre* de los años 1801/02.

El autor lleva a cabo, de una manera paradigmática, una reconstrucción interna de este concepto y excluye por

BIBLIOGRAFIA

eso una confrontación con los de Schelling y Hegel.

Comienza, pues, estableciendo la evolución del concepto de intuición intelectual en el manuscrito de *Eigne Meditationen*. En 1793/94 Fichte se ocupa de la intuición intelectual como método demostrativo. Introduce, para ello, el teorema de la constructividad en la intuición como tal método demostrativo. Fichte pretende mediar entre el escepticismo de Schulze y la reflexión fáctica de Reinhold. Pero la elaboración completa del teorema de constructividad en la intuición se debe a las incitaciones de Maimon y a la teoría de Reinhold sobre la intuición intelectual. Decisiva es para Fichte la deducción que hizo Reinhold del principio de la conciencia, la cual repercute en la evolución de la sistematización fichteana de los primeros principios. Stolzenberg distingue en Fichte dos momentos (no fases) de acercamiento al tema del Yo: del Yo práctico al Yo absoluto; y del Yo autorepresentativo al Yo autoponente.

A continuación Stolzenberg explica el concepto de intuición intelectual en la *Wissenschaftslehre nova methodo* y en el manuscrito de la *Neue Bearbeitung der W.L.* de 1800. Comienza el autor sometiendo a examen crítico la obra de Ulrich Pothasts, publicada en 1971, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, en la que este autor construye las condiciones de una originaria autorrelación por medio del concepto del Yo. Stolzenberg aprovecha la ocasión para destacar el con-

cepto de "intuición intelectual" como "concepto del Yo" y lo que llama "ley de la reflexión" y "Lógica de la autodeterminación".

Por último Stolzenberg analiza la construcción susodicha en la *Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1801-02, donde la intuición intelectual aparece como "punto firme del pensar" y como "punto firme de la libertad", exponiendo los distintos recodos (síntesis) que Fichte avanza.

Aunque la investigación de Stolzenberg se fija en los inéditos apuntados, no por eso deja de referirse en importantes ocasiones a las obras más conocidas del primer período de Fichte, como los *Grundlage* de 1794 y la *Sittenlehre*.

Se trata de una reconstrucción histórico-especulativa de interés capital, con abundantes notas críticas. Marca un hito en el tema objeto del libro.

Juan Cruz Cruz

ORTIZ IBARZ, J. M., *El origen radical de las cosas*, EUNSA, Pamplona, 1988, pp. 411.

"Este trabajo presenta un análisis del pensamiento leibniciano, en el que a partir de cuestiones y nociones clásicamente abordadas por la filosofía, se llega a una solución que se inscribe

en el núcleo de la modernidad". Este es uno de los temas permanentes a lo largo del libro: explicar cómo Leibniz deseaba recoger los problemas más importantes planteados por los clásicos, y darles una respuesta adecuada y unitaria; el estilo de muchos pasajes de la obra leibniziana posee un sabor escolástico, y sin embargo, la solución que a lo largo de su vida fue elaborando propugna una visión plenamente moderna.

Digo que éste es uno de los temas permanentes en el libro de J.M. Ortíz, porque hay otras constantes que trataré de sacar a la luz, constantes que el autor sabe ir mostrando progresivamente sin que apenas resulten tematizadas. Aparentemente el libro es una visión de toda la obra leibniziana bajo la perspectiva de la creación; casi podría decirse que se ha elegido un escrito de Leibniz —el *De rerum originatione radicali*—, y se ha puesto a su servicio al resto de las obras y cartas del pensador alemán; esto no es exacto —aunque el título del libro lo sugiere—, pero ya tendría un gran mérito porque serviría para demostrar la unidad interna de la filosofía de Leibniz. En cualquier caso, el hilo conductor elegido —la creación—, me parece excelente porque obliga a delimitar con precisión el lugar que ocupan dentro del sistema todos los elementos metafísicos nucleares.

El principio de razón es, sin duda, una constante en este estudio. Sin proponérselo explícitamente, se ha logrado una tipología original y pre-

cisa; a lo largo del primer capítulo —"Dios creador, razón última del mundo"—, el principio toma la forma de causalidad, entendida ésta de un modo diferente ya del clásico. En el segundo capítulo —"La voluntad creadora del ser necesario"— el principio de razón se ha convertido en principio de perfección; y en el tercero —"Libertad de la acción creadora y contingencia de lo creado"— dar razón significa hallar la unidad, la individualidad de cada mónada.

Pero no es ésta la única clave; el creador se nos muestra de diferente manera en cada uno de los capítulos. En el primero lo alcanzamos como existente; en el segundo como voluntad; y en el tercero como entendimiento. Y el paso de una forma a otra se va produciendo casi sin darnos cuenta, mediante unos análisis profundos y detallados de aspectos que en la bibliografía leibniziana resultan tremendamente controvertidos; resulta, por ejemplo, muy original la explicación de cómo la razón necesaria creadora es precisamente la idea no contradictoria de Dios, idea verdadera, complemento preciso del argumento ontológico.

Otro elemento importante en esta obra es la idea de *conatus*. A lo largo del primer capítulo se caracteriza al mundo como un movimiento, un *conatus*, que conduce a la existencia del ser necesario como razón última; como crear es una acción divina no podrá ser un movimiento —si el movimiento es lo propio de lo creado—,

BIBLIOGRAFIA

Dios obra, crea, pero no se mueve. Y por su obrar está unido al mundo. Porque obrar no puede significar otra cosa —las mónadas no tienen ventanas— que poseer las razones. Esta delimitación llevará a Leibniz a tener que sostener que lo propio del mundo no es ser causado —si el mundo fuera eterno no tendría causa—, sino el hecho de que su razón última esté en otro.

En el segundo capítulo, alcanzada la idea posible del ser omniperfecto, resulta preciso explicar cómo surge de él un mundo. Y entonces aparece una segunda acepción del *conatus*; la exigencia de existir de todos los posibles. Va perfilándose así el estatuto ontológico de la creación: una relación. Para Leibniz en las relaciones tenemos que distinguir al sujeto del término y de la relación misma. Pues bien, una cosa es el creador, otra el mundo y otra la creación. Digamos que el segundo capítulo busca la diferenciación entre el creador y la creación, y la encuentra en la distinción entre poder y voluntad creadores. Todos los posibles exigen existir —la suma de todas esas exigencias es el poder divino—, pero no todos alcanzan la existencia —la suma de las exigencias de existir de los posibles que son creados es la voluntad creadora—.

El discurso leibniziano es ya totalmente original. La voluntad, toda voluntad, es un *conatus*, una tendencia, un deseo; una facultad pura, indeterminada, sería una quimera. Y el tercer capítulo nos lleva a ver el mundo

contingente como un paso constante, indefinido, de unas percepciones a otras, en busca de un despliegue que nunca podrá ser alcanzado —alcanzarlo sería aniquilarse porque significaría dejar de moverse—. Esa perfección buscada por el sucederse de los estados del mundo es la armonía, el orden que Dios quiso crear. Como nunca se alcanzará, no forma parte propiamente del mundo. En definitiva es la misma voluntad creadora, porque la perfección de la armonía, su peso, es la misma suma de las exigencias de existir que constituye la voluntad de Dios al crear, es la creación misma. Desde este tercer capítulo queda confirmado que la creación es una relación. Y los temas estudiados permiten a J.M. Ortiz esclarecer con nitidez en qué sentido existir resulta ser una perfección, una posición, la cantidad de esencia, etc.

Me parece que estas son las guías del libro que tengo entre manos. Muy bien armonizadas, y con una prolija y oportuna bibliografía. Me ha llamado la atención el sentido positivo con que el autor utiliza la bibliografía secundaria: jamás detiene el pensamiento central leibniziano para des-pistarse criticando o sacando de contexto las afirmaciones —hoy por hoy abundantísimas— de los principales comentaristas de la obra leibniziana.

También merecería la pena reparar en que el estudio de J.M. Ortiz proporciona una base muy sólida para comprender algunos ideales del pensamiento europeo del siglo XVIII: la primacía de la estética sobre la ética, y

BIBLIOGRAFIA

el progreso perpetuo de la humanidad. Pienso que el autor hubiera deseado detenerse más en el estudio de esos componentes tan importantes de la modernidad, y que no lo ha hecho porque hubiera significado apartarse del tema central. Aunque, también es verdad, en la bibliografía de este libro se recogen otros trabajos de J.M. Ortíz en los que sí aborda, explícitamente esas cuestiones.

María Jesús Soto

