

# RESEÑAS

AA. VV., *Vico nel suo tempo e nel nostro – Atti del Convegno Internazionale di Napoli, Suor Orsola Benincasa, 1-3 dicembre 1994, a cura di Mario Agrimi, Napoli, CUEN, 1999, pp. 709.*

Mario Agrimi ha cuidado las actas del Congreso Internacional «Vico nel suo tempo e nel nostro» (Napoli, 1-3 diciembre de 1994) organizado por el Instituto Universitario 'Suor Orsola Benincasa' para celebrar el 250 aniversario de la muerte del filósofo y de la publicación de la *Scienza Nuova terza*. En los *Cuadernos sobre Vico* (5/6, 1995/96, pp. 387-408) y en *Trimestre* (XXVIII/1-4, 1995, pp. 277-313) hemos tenido ocasión de indicar todo lo que fue discutido entonces. La complejidad y amplitud de los temas tratados requeriría un amplio y articulado discurso. Sin embargo, por motivos editoriales haremos un rápido examen de las contribuciones, cuya atenta lectura recomendamos a los estudiosos del filósofo napolitano, quienes sabrán extraer de ella temas de reflexión y sugerencias para nuevas indagaciones.

El volumen está articulado en cuatro secciones temáticas: la primera, titulada «Vico nel pensiero italiano e europeo del suo tempo», se abre con la contribución del mismo Agrimi («Vico e Malebranche»; pp. 9-46); el estudioso subraya que el tema de las relaciones entre Vico y Malebranche es discutido hoy con una conciencia histórico-crítica mucho más madura respecto a los tiempos, no muy lejanos, durante los cuales la contraposición entre los defensores de un «Vico católico» de un lado, y de uno «laico» del otro «terminaba inevitablemente deformando, en la reconstrucción del pensamiento de Vico, la posición y el papel desarrollado por la filosofía de Malebranche, asumida instrumentalmente para demostrar la ortodoxia del filósofo napolitano». Alain Pons («Histoire et modernité chez Vico et Montesquieu»; 47-61) sugiere, en cambio, una lectura global del pensamiento del napolitano que permite recoger semejanzas y diferencias existentes entre el pensamiento de Vico y el de Montesquieu. Para Mario Papini («Chiave conative della *Scienza Nuova*»; 63-81), la obra viquiana resultaría incom-

preensible si no fuese interpretada «a la luz de la ontología del *conatus*», teorizada por Vico desde 1710 en el capítulo IV del *De antiquissima*; si no se reconstruyese «la entera ontología latente que serpentea entre los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII» y, por fin, si no se aclarase que la referencia barroca a la que a veces se acerca el napolitano no lo convierte en un pensador retrógrado o retrasado. Mark Lilla («Vico against the skeptiks»; 83-108) resume en estas páginas las tesis que ha formulado en el volumen titulado *G. B. Vico: The Making of an Anti-Modern* (1993, Harvard University Press). A su parecer, el napolitano habría asumido una posición «no sólo extraña a las corrientes intelectuales de su tiempo, sino obstinadamente contraria a ellas». José M. Sevilla («Imágenes de la modernidad de Vico reflectadas en el siglo XIX español»; 109-50); ligándose a los estudios historiográficos antecedentes, demuestra que la recepción española de Vico durante el ochocientos refleja una imagen moderna del napolitano: a su parecer, esta imagen es rechazada por la mayor parte de las reelaboraciones críticas de los estudiosos españoles (Balmes, C. Gonzales, Serrano, etc.), pero es aceptada, en cambio, por los intérpretes eclécticos y liberales (el primer Donoso Cortés, Moron, Valera, Duran y Bas, etc.). El expositor refuta, finalmente, la imagen de un Vico católico por la ausencia de una bien definida tradición. Para Antonio Borrelli («Vico e gli atomisti napolitani»; 151-65) el problema de Vico, que coincide «en gran medida con el de muchos otros intelectuales europeos, fue el de dinamizar las estáticas propuestas del atomismo y, al mismo tiempo, observar escrupulosamente las indicaciones ideológicas surgidas del proceso a los ateos». También Paolo Fabiani («Immagine e finzioni in Vico e Malebranche»; 167-93) establece una comparación entre Vico y Malebranche «no sobre temáticas metafísicas cuanto sobre cuestiones de

carácter preminentemente antropológico-filosófico». Riccardo Caporali («Vico: la 'multitudine' e il 'moderno'»; 195-216) sostiene que suprimido cualquier malentendido proveniente de las concepciones políticas de los últimos dos siglos, el término «*multitudine*» representa «un elemento del cambio civil, de la transición de lo antiguo a lo moderno».

A las relaciones entre retórica y filosofía están dedicadas las contribuciones que siguen: Leon Pompa («Vico: imagination, naturalism, religion, reason»; 219-48) analiza las razones que, a su parecer, han conferido un creciente impulso a las investigaciones viquianas realizadas en lengua inglesa. Francesco Botturi («Poetica e pragmatica. Per una rilettura della filosofia pratica vichiana»; 249-72) propone, en cambio, una «relectura de la filosofía práctica» del napolitano a través del análisis de las relaciones entre «poética y pragmática». Giorgio A. Pinton («Vico ed Ignazio di Loyola: gli *Exercitia Spiritualia* e le *exertitationes* inaugurales»; 273-300) desarrolla algunas observaciones sobre las *Oraciones* viquianas y sobre los *Exercitia* de Ignacio de Loyola, propuestas como campos de indagación a explorar en el porvenir. Donald Phillip Verene («Vico's *Scienza Nuova* and Joyce's *Finnegans Wake*»; 301-16) se detiene sobre la presencia del napolitano en la trilogía de Joyce: *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), *Ulysses* (1919) y, en particular, en *el Finnegans Wake* (1939). Para Gianfranco Cantelli («Dalla lingua eroica del diritto Universale alla lingua divina della *Scienza Nuova*»; 317-41) el pasaje de una obra a la otra se cumple bajo la insignia del número tres, número destinado a desarrollar una función de gran relieve en la obra del napolitano. Sobre el tema del mito, sobre su papel histórico-cultural y sobre los intereses que ha suscitado y suscita aún hoy, discute Antonio Pieretti («La metafora come linguaggio dell' 'impossibile credibile'»; 343-56): a su parecer, la metáfora viquiana es el «instrumento lingüístico con el que es atestiguada la presencia en el hombre de la insuprimible exigencia de lo imposible creíble, aunque ella no alcanza a dar voz efectiva al excedente de sentido con el que se anuncia». Alessandro Giuliani («Retorica y filosofia pratica da Trapezunzio a

Vico»; 357-74) examina la relación entre retórica jurídica y filosofía práctica intentando «verificar si la reflexión viquiana sobre la relación entre retórica y filosofía práctica representa un momento de continuidad —o bien de ruptura— respecto de un acontecimiento fundamental en la retórica del humanismo: la recepción de la tópica de Ermogene di Tarso (s. II d.c.) en la obra de Giorgio Trapezunzio». Después de llamar la atención sobre las investigaciones realizadas por Gustavo Costa, Nicola Badaloni y otros sobre la cultura napolitana del seiscientos y el setecientos, Andrea Battistini («Uno sconosciuto avversario settecentesco delle idee linguistiche di Vico: Ildefonso Valdastrì»; 375-413) se refiere a un oscuro personaje, Idelfonso Valdastrì, quien vivió en Modena entre 1762 y 1818, y a su recepción de la filosofía viquiana, como testimonio de la notoriedad del napolitano ya a fines del siglo XVIII. Vincenzo Placella («Vico e la poesia»; 415-35) trata de dar una respuesta a los tres problemas siguientes: a) si es «posible hablar de una estética viquiana»; b) en qué medida se puede «distinguir la poética de Vico de su estética» y c) si el filósofo, en particular en la *Scienza Nuova*, es «verdaderamente un poeta, en el sentido teorizado por él». El estudioso subraya, entre otras cosas, cómo la caracterización de Vico poeta-filósofo nada quita a su grandeza. Nicola Badaloni («Su talune articolazioni del concetto di mitologia in Giambattista Vico»; 437-59) reclama la atención de los estudiosos sobre la «teoría de la invariancia, consistente en la copresencia en todos los tiempos de tres lenguajes, de tres modos de vida (en forma desplegada o de manera no desarrollada hasta el límite de la latencia)». Arturo Martone («Il tempo dell' Autobiografia. Deittici temporali e anaforici nella *Vita vichiana*», 461-76) recuerda, en cambio, que en el texto viquiano «parlare nel proprio tempo e parlare al proprio tempo si corrispondono». Al afrontar el tema de la corporeidad y de sus relaciones con la estética, Giuseppe Patella («In principio era il corpo. Vico e l'origine dell'estetica moderna»; 477-503) identifica en el pensamiento del napolitano «el núcleo del origen de lo que se llama propiamente estética moderna, desde el momento en que en él se presenta la tentativa de una primera

elaboración filosófica de la nueva disciplina, entendida, sin embargo, no como una doctrina específica que se ocupa del estatuto filosófico de lo bello y de las artes, sino de un modo más esencial como reflexión filosófica conectada filosóficamente a la *aistesis*, a las formas del sentir y al estatuto afectivo del sujeto, que se propone entonces como teoría general de la sensibilidad y de la percepción, como una verdadera y propia *filosofía del senso*».

Los expositores que siguen se detienen «sobre algunas interpretaciones recientes» del napolitano: Giorgio Tagliacozzo («The Arbor Scientiae According to Vichian Thought»; 507-26) ha intentado proponer a los filósofos actuales el multientenario problema de la «unidad del conocimiento» que muchos estudiosos consideran ya superado; él, en cambio, augura «una continuación de los estudios sobre este tema, propiamente sobre bases viquianas, que daría un renovado impulso a la reflexión contemporánea sobre el hombre. El redactor de esta nota bibliográfica («Il terzo anniversario vichiano del 1994: i trent'anni di studi vichiani di Giorgio Tagliacozzo»; 527-47) ha recordado ante todo la meritoria obra —teórica y organizativa— desarrollada por el estudioso en América; luego se identifican las razones que hacen de este estudioso el más viquiano entre los estudiosos del napolitano y, por último, se presentan algunas reservas. Giuseppe Cacciatore («Le ricerche del Centro di studi vichiani dell'ultimo decennio»; 549-77) traza un balance de la actividad desarrollada por el Centro di Studi Vichiani di Napoli, fundado en el ya lejano 1970 por Pietro Piovani y en particular sobre las iniciativas promovidas por el Centro en países extranjeros. La contribución es enriquecida por un aparato de notas que integran de modo eficaz el texto, que resulta ser una fuente de indicaciones útiles para los mismos estudiosos del napolitano.

Por último, los ensayos que siguen se ocupan del tema «Natura, storia e provvidenza»: Vittorio Mathieu («Provvidenza vichiana e provvidenza plotiniana»; 581-87) identifica en el concepto viquiano de providencia la confluencia de «dos tradiciones de algún modo opuestas —la tradición bíblica y la plotiniana— pero coesenciales: en

efecto, su copresencia confiere, propiamente, originalidad a la filosofía del napolitano. A continuación, el autor aclara qué debe entenderse por «historia ideal eterna»: ella es «la ley eterna, pero operante en la historia misma, que porta los resultados providenciales». Giuliano Crifò («Vico e la storia romana. Alcune considerazioni» 589-603) propone una lectura del napolitano dirigida a demostrar que el filósofo «ha intentado unificar cosas que la reflexión precedente separaba: la política y el derecho». Para Donald R. Kelley («Vico and the archeology of wisdom; 605-24) la cuestión de los orígenes en Vico implica dos aspectos fundamentales: una se refiere al orden de las ideas, la otra al de las cosas: en este contexto, el estudioso se detiene ante todo sobre el concepto de nación, en el que identifica los antecedentes renacentistas y, en particular, en Bodin. Genaro Carillo («Un Grozio 'epicureo': solo un arbitrio storiografico vichiano?»; 625-47) se detiene sobre un punto fundamental de la interpretación viquiana de Grocio presente en la *Scienza Nuova*: la acusación de «*socinianesimo*» (y por tanto de herejía) y de «epicureísmo». Para Vincenzo Vitiello («Vico: tra storia e natura»; 649-93) la función moral atribuida por Vico a la filosofía evidencia la matriz platónica de su pensamiento: el napolitano, en efecto, contrapone a los «filósofos monásticos», estoicos y epicureos, los «divinos» y, principalmente, los «platónicos».

Antes de concluir, una breve referencia a las contribuciones de Maurizio Torrini y de Marco Veneziani, no propuestas en este lugar: Maurizio Torrini («Vico e la scienza a Napoli») ha reconstruido la situación cultural y científica napolitana de la mitad del setecientos: a partir de los testimonios de Antonio Genovesi, Giuseppe Orlandi y de Antonio Monforte —que «la renovación del saber no podía tomar los impulsos de las ciencias»— él traza un cuadro exhaustivo del conjunto del debate científico napolitano «entre fines del siglo XVII y los primeros decenios del setecientos». Las líneas de investigación, que desde hace años son conducidas por el Lessico Intellettuale Europeo de Roma, han sido ilustradas por Marco Veneziani («Ricerche vichiane al Lessico Internazionale Europeo»), colaborador del mismo Centro de

investigación C.N.R. El expositor ha intentado precisar que esta empresa del Centro no es un esfuerzo marginal, sino «para ser considerada *a pieno titolo*, como actividad de investigación específicamente dirigida hacia Vico».

Las Actas, como en su momento los trabajos del Congreso, se dirigen de modo eficaz en las dos direcciones indicadas por los organizadores: por un lado, tienden a insertar al filósofo en el ámbito de la cultura napolitana y europea de su tiempo (véase, por ejemplo, la comunicación de Borrelli); por

el otro, tienden a subrayar toda la actualidad del filósofo, como ha repetido otra vez Giorgio Tagliacozzo. Una particular contribución ha sido ofrecida por la exposición de Cacciatore, quien, al trazar un balance de la actividad desarrollada por el importante Centro de Investigación, ofrece a los estudiosos útiles informaciones para sus investigaciones.

Franco Ratto

Trad dall'italiano  
di Alberto Damiani

**GRANADA, Miguel A.: *El umbral de la modernidad. Entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, 513 pp.**

*El umbral de la modernidad. Entre Petrarca y Descartes* recoge algunos de los estudios redactados y publicados por Miguel Ángel Granada entre los años 1982 y 1997. Aunque cada uno de los ensayos que componen este volumen tiene sentido por sí mismo y ha tenido vida propia independiente en diferentes publicaciones tanto españolas como extranjeras, si algo caracteriza el libro de Granada es la complementariedad de todos sus capítulos. El resultado es un conjunto perfectamente articulado que contiene un análisis riguroso y documentadísimo de la problemática filosófica, teológico-religiosa y cosmológica del Renacimiento. Quien conozca la obra de Miguel Ángel Granada (entre muchos otros estudios, *Maquiavelo* (Barcelona, 1981); *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo* (Barcelona, 1988); *El debate cosmológico de 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin* (Nápoles, 1996); traducciones de Maquiavelo, Bacon, Erasmo y, sobre todo, Bruno) volverá a encontrarse aquí con una obra caracterizada por el rigor metodológico, por el extraordinario dominio del aparato crítico, por una precisión en el relato que permite al lector adentrarse hasta el fondo de las problemáticas más complejas por un camino allanado y libre de los obstáculos que suele interponer la retórica y la confusión.

*El umbral de la modernidad* nos ofrece una cumplida reconstrucción del nacimiento de la modernidad a través de los decisivos debates que, desde el siglo XIV al XVII, contribuyeron a revolucionar el orden de las ideas. La obra se inicia con una introducción («¿Qué es el Renacimiento? Algunas consideraciones sobre el concepto y el período», pp. 15-51) donde se efectúa una clarificación, una puesta al día y un balance historiográfico de una cuestión que ha suscitado puntos de vista muy diversos. En la Primera Parte se abordan las consecuencias que, de orden filosófico-teológico, se siguieron del Renacimiento de la Antigüedad clásica propiciado por el Humanismo. En efecto, se examina el papel ejercido por el platonismo renacentista en la reformulación de las relaciones entre filosofía y religión, abordándose en profundidad las consecuencias del programa renovador de la «prisca theologia», fundamentalmente en Marsilio Ficino, donde el concordismo entre la cultura pagana y cristianismo adquiere una naturaleza bien distinta de la que había defendido la síntesis tomista. El académico florentino, más que identificar «prisca theologia» y «cristianismo» entiende la primera como una anticipación del mensaje neotestamentario, como un eslabón inicial de una *pia sapientia* que sólo puede cerrarse desde la asunción del cristianismo.

No falta tampoco un análisis en el capítulo II («Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo», pp. 83-118) de la evaluación efectuada por Marsilio Ficino del dogma trinitario, concluyendo el carácter «arriano» (desde la verdad arrojada por el Nuevo Testamento) de las anticipaciones de la «*prisca theologia*», así como la distinción entre una generación intrínseca y extrínseca que vendría a coincidir con la versión ortodoxa de la concepción de la *potentia Dei* en la teología cristiana. Se examina también el caso de Giovanni Pico della Mirándola para subrayar el valor de su afirmación del trinitarismo en su obra de 1488, *Heptaplus*. Pico, en el marco de un irenismo doctrinal incluso más extenso que el de Ficino, viene a decir que el dogma trinitario estaba ya anunciado en los libros cabalísticos (p. 107), lo cual, a su modo de ver, desautoriza la posición judaica de negación del cristianismo.

Otro tema de gran importancia para una comprensión adecuada de la enorme riqueza que adquiere el debate filosófico-religioso en el Renacimiento es el uso apologético del escepticismo, fundamentalmente en la obra de Gianfrancesco Pico y de Savonarola. Con ello constatamos la profundidad que adquiere el decisivo debate acerca de las relaciones entre razón y fe. Pues bien, como nos muestra Granada, el planteamiento de estos dos autores implicaba una desacreditación de la filosofía y una exhortación al retorno hacia un estudio de las Escrituras, fuente única de la verdad. Así, en el joven Pico la verdad del cristianismo no puede defenderse desde una u otra filosofía (la platónica en Ficino, la aristotélica en la Escolástica), dando por sentada la racionalidad de la fe, sino aceptando la impotencia de la capacidad racional del hombre, como se pone de manifiesto en el análisis escéptico de Sexto Empírico, fuente invocada por estos autores, aunque, algún tiempo después, también por muchos otros de índole muy distinta. Frente a esto, debe alzarse la verdad de la Escritura, segura e indubitable, por provenir de la misma divinidad.

El debate filosófico-religioso, presentado por Miguel Ángel Granada en sus secuencias fundamentales, no sólo ofrece al lector las claves que

anuncian la modernidad, sino, al mismo tiempo, los episodios más relevantes de la quiebra del mundo medieval con todo un orden filosófico y teológico que había conocido una estabilidad secular. En este sentido, a nuestro juicio, el debate filosófico adquiere un momento culminante en los capítulos 5 y 6 («Giordano Bruno y la *dignitas hominis*: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista» —pp. 193-259— y «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad» —pp. 261-287—). El análisis del motivo de la *dignitas hominis* contenido en el *Asclepius* (6, *Corpus hermeticum*) es el *leitmotiv* que sirve al autor para efectuar un análisis extraordinariamente cuidadoso y, una vez más, con el apoyo de un aparato crítico excepcional, que no se detiene en los planteamientos estrictamente antropológicos, sino que inserta las diferentes concepciones del hombre en un cuadro filosófico general que ofrece una fértil interrelación entre los autores más significativos del Renacimiento: Ficino, el primer Pico, Pomponazzi, Lutero, Montaigne y Giordano Bruno son los autores que representarán las concepciones más significativas de ese complejo diálogo filosófico previo al nacimiento de la modernidad. Si Ficino identifica la *dignitas hominis* con la racionalidad y con la capacidad humana para ascender hacia la divinidad (*deificatio hominis*), como verdadero mediador que el hombre es entre el conjunto de la creación y el principio divino (la humanidad de Jesús arroja una luz definitiva para una comprensión en sus justos términos de esa posibilidad de *deificatio*); en Pico la dignidad del hombre se identifica con la libertad o la capacidad de autodeterminación dentro de la escala del ser. Esta es una teoría expuesta en la *Oratio* pero que es complementada por una exposición del dogma cristológico en el *Heptaplus*. En Pomponazzi, desde una posición naturalista, se cuestiona fundamentalmente la dimensión trascendente del hombre para afirmar su radical inmanencia respecto a la naturaleza. En un horizonte natural y con arreglo a una ética autónoma, habrá de labrarse el hombre una vida humana digna, lo cuál tendrá una activa influencia en los filósofos librepensadores de la primera mitad del siglo XVII. De Montaigne (otro

de los autores invocados por los renovadores del pensamiento) se destaca su defensa escéptica (la «Apologie de Raymond Sebond» es ejemplar en este sentido) y fideísta de la religión frente a los detractores racionalistas de la fe cristiana y frente a la Reforma. El cuadro conceptual se cierra con una referencia al planteamiento de Giordano Bruno, con su concepción infinitista y homogénea del cosmos, así como la identificación de la dignidad del hombre con su capacidad de unirse a la divina naturaleza (retrato de la divinidad) a través de la contemplación de la naturaleza misma y actuando sobre ella, liberándose de la falacia sobrenatural introducida por la espúrea religión de Cristo.

En el capítulo 6, junto con la crítica bruniana de la religión cristiana, se atiende a la importantísima reflexión erasmiana sobre la verdadera religión cristiana, que debe ser restituida a su pureza originaria, pues el humanista entendía que, desde hacía tiempo, se había abierto camino una religiosidad externa que entrañaba unos valores muy distintos (la guerra santa era un buen ejemplo de ello) a los que el verdadero cristiano encuentra en el Evangelio. Del mismo modo que los silenos de Alcibíades ofrecían una faz que no se correspondía con lo que verdaderamente encerraban en su interior, así la realidad del cristianismo de su tiempo guarda también ese carácter silénico. Deben invertirse las cosas, pues, si se quiere recuperar la pureza religiosa de los Padres de la Iglesia. Con ello, el ideal de *renovatio* propuesto por Erasmo es, obviamente, muy distinto de la reforma bruniana, pues recordemos que ésta implicaba una expresa negación del cristianismo.

Otra de las cuestiones que tampoco se omiten en *El umbral de la modernidad* es el planteamiento político maquiaveliano (cap. 4: «Maquiavelo y César Borgia», pp. 169-192). La presentación y el examen del papel del príncipe nuevo, a través de la figura de César Borgia, pone de manifiesto una nueva vertiente de la *renovatio* operada en el Renacimiento, su perfecto acoplamiento con la vivencia de la crisis religiosa y filosófica que se vivió en estos siglos inmediatamente anteriores al meridiano del XVII, para dar fe de la magnitud de la decadencia de un mundo como el que había intentado sintetizar la teorización escolástica.

La Segunda Parte de la obra acomete el examen de ese otro frente en el que se dilucidó la entrada en una época nueva: la cosmología. En el capítulo 1 («La cosmología de Aristóteles y su proyección teológica», pp. 291-324) se efectúa una exposición completísima de la visión aristotélica del mundo, en la que ya no sólo se atiende a una descripción del *kosmos* de Aristóteles (necesidad, finitud, jerarquía, unicidad, eternidad, geocentrismo), sino a las importantes implicaciones teológicas que suponía y a su sólida alianza con el cristianismo. En el capítulo 2 («La revolución cosmológica: de Copérnico a Descartes», pp. 325-378) se aborda primeramente el impacto y las implicaciones —físicas, astronómicas, teológicas— de la teoría copernicana para entrar después en un análisis de los argumentos cosmológicos que, desde Copérnico a Bruno, contribuyeron a destruir, en una primera andanada, la imagen del mundo tradicional. Para esto, el autor presenta una minuciosa exposición de las teorías de Giovanni Maria Tolosani, de la interpretación positivista de Wittenberg, con Melanchton y Reinhold, de la recepción e interpretación de las novedades celestes de la década de 1570 y las formulaciones del sistema geo-heliocéntrico, así como de la teoría de Thomas Digges. Y ya en los subcapítulos III, IV, V y VI se ofrece al lector un examen de las propuestas cosmológicas de Giordano Bruno, Johannes Kepler, Galileo Galilei y Descartes, respectivamente.

El capítulo III («Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI», pp. 379-478) supone un análisis exhaustivo de la relación entre las expectativas escatológicas de la Europa del siglo XVI, vinculadas con la «profecía de la casa de Elías», con los cálculos cronológicos que establecían la proximidad del día final para el mundo. A la luz de esas expectativas, muy aumentadas por la vivencia en el siglo XVI de una grave crisis religiosa y del cisma de la Reforma protestante, así como por la oscura perspectiva de la amenaza del turco sobre el imperio, se vivió la evangelización de América y la interpretación de algunas novedades celestes (por ejemplo la *Nova* de 1572 o el cometa celeste de 1577). Se nos muestra en estas

páginas, de forma verdaderamente esclarecedora, cómo el geocentrismo de C. Gemma, de Tycho Brahe o T. Hagecius, opuesto al copernicanismo de Th. Digges y de M. Maestlin o la interpretación efectuada por M. Röslin en su *Theoria nova coelestium meteorum*, se gestaron en el marco de un contexto teológico-filosófico muy amplio, lleno de implicaciones teóricas que presentaban los hechos y las observaciones de una u otra forma. También Bruno, al destruir la imagen del Universo elaborada por Aristóteles quería restituir toda una filosofía verdadera (quería hacer resplandecer la luz, poniendo fin a las tinieblas en las que se había desarrollado la síntesis aristotélico-cristiana) y una nueva religión y moral.

Por último, en el capítulo 4 («La reforma baconiana del saber: milenarismo cientifista, magia, trabajo y superación del escepticismo», pp. 479-502) se examina la reforma del saber aportada por el canciller Francis Bacon contra la tradición de la ciencia *per causas* aristotélica. También en este último capítulo encontrará el lector un fértil entramado de relaciones de orden teológico y filosófico que sitúan la propuesta metodológica baconiana en su justo contexto,

adquiriendo con ello todo su sentido y su auténtica dimensión renovadora.

En suma, en *El umbral de la modernidad. Entre Petrarca y Descartes* nos hallamos ante una obra de una gran riqueza temática, que presenta un cuadro perfectamente articulado de la problemática filosófica desarrollada en los siglos del Renacimiento; una problemática que se aborda en su complejidad y sin omitir los debates más intrincados, pero, eso sí, todo ello tratado con un enorme rigor y expuesto con gran precisión y claridad. Hoy resulta de todo punto innegable que el desconocimiento del tenso diálogo filosófico enhebrado en el Renacimiento, del debate sostenido por estos autores de los que en esta obra se trata, hace imposible una comprensión de la conciencia y las ideas que inauguraron la modernidad. Nos parece que la profundidad del análisis, la enorme riqueza documental, el rigor metodológico de su factura, confieren una autoridad a una obra que, sin duda alguna, resulta imprescindible para el estudioso de la cultura filosófica del Renacimiento y que el lector sabrá reconocer como un nuevo clásico de la historiografía.

Carlos Gómez Rodríguez

**MOLINUEVO, J.L. (ed.): *A qué llamamos arte. El criterio estético*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001.**

Cuando esa mirada vaga y perezosa que dejamos caer cotidianamente sobre los objetos aterriza sobre aquellos que, también bajo su influjo llamamos *obras de arte*, una superficie resbaladiza precipita su deslizamiento hacia el terreno de una paradoja, de una sombra que no por menos explícita deja de ser inquietante. Porque se comprueba entonces, en efecto, la ambigüedad intrínseca a la presencia de lo artístico, en la medida en que la inmediatez de su recepción es sentida como un rostro jánico tras de cuyo gesto amable y acogedor se escondiese una faz de la que apenas se insinúa su permanente ocultamiento. La obra *se presenta*, pues, pero presentando asimismo su cuerpo de pez inasible al concepto y al discurso clarificador. Tra-

tar de encontrar el foco que haga luz sobre aquella cara oculta, es justo lo que quiere este libro, cuyo carácter misceláneo se relativiza ante la comunidad de los ejes centrales en torno a los que se vertebrará más o menos implícitamente el discurso de cada uno de sus autores. Todos ellos orbitan alrededor de la pregunta por aquello a lo que nuestros mecanismos receptores inmediatos aplican el vocablo «arte», desde el entendimiento de que las posibilidades varias de respuesta no son ajenas a una diversidad de perspectivas teóricas, así como tampoco a la práctica artística misma.

El escrito de Eugenio Trías se sitúa así en la juntera desde la cual la obra de arte asume su peculiaridad bifronte, intermedio o línea que este autor

entiende en cuanto *límite* al tiempo disyuntivo y conjuntivo. Espacio para la separación y la fusión de aquellas contraposiciones antinómicas que regulan intrínsecamente la «aporía» a que se ve abocada de un modo característico la teoría estética, en la medida en que ésta ha de habérselas con un objeto cuyo sentido radica en unas extremas y autoafirmadas singularidad y universalidad, y ello aun a sabiendas de que el logro conjunto de su comprensión intuitiva y de su explicación conceptual resulta imposible. La obra de arte resume la totalidad de sus antinomias constituyentes en la unión disyuntiva y analógica de lo sensible y lo inteligible, unión que Trías trata de pensar recurriendo a la noción kantiana de símbolo. Lo propio de aquélla sería entonces la presentación sensible de un contenido inteligible, de una postulada «idea estética» que, paradójicamente, no tendría sentido ni realidad al margen de esa su (única) presentación.

En el clima de la estética kantiana se mueve asimismo el esfuerzo de Marchán Fiz por dilucidar lo caracterizador de la obra de arte como tal a partir de un replanteamiento del concepto de *diferenciación estética*, que en su caso trata de articularse a propósito de la transformación en obras artísticas provocada por los *ready-made*, desde Duchamp, en objetos producidos en serie. Rechazando las posturas analíticas que sitúan la artisticidad en un acto de interpretación, Fiz ve en la obra de arte el acontecimiento de una «diferencia infraleve», por medio de la cual los significados utilitarios del objeto son subordinados a un nuevo pensamiento del mismo. La diferencia introduce en el objeto la capacidad proyectada de exposición de ideas estéticas, y en consecuencia, la de *acontecer* median-do entre lo sensible y lo inteligible. La aporía estética de Trías se plantea esta vez como resolución apropiada de una diferencia de cuya definición no está exenta la subjetividad receptora.

De su lado, José Jiménez y José Luis Molinuevo se encargan de dinamizar un análisis de la sensibilidad contemporánea como marco para la elucidación del sentido del arte en un presente fundamentalmente configurado por la técnica. Ésta es para Jiménez la matriz primaria desde la que adquieren su sesgo distintivo y son fundados los nuevos procesos y mecanismos de sensibiliza-

ción y estetización de la experiencia, emblemas de una derrota de la unicidad del arte como medio de la experiencia estética, pero también apariencia de la realidad de una revolución electrónico-informática que abre la posibilidad de una nueva «gran utopía estética». Aunque, advierte Jiménez, el desarrollo de esas posibilidades no está exento de una constante cautela frente al exceso repetitivo, homogeneizador y simulador de los actos técnicos, así como frente a la mercantilización de lo artístico que dicho exceso intensifica hasta agotar el sentido más propio que a eso artístico es adscribible.

Molinuevo centra su mirada sobre el futuro entrevisto por Jiménez, sólo que descubriendo su carácter de futuro presente, esto es, de realidad cualitativamente inédita pero ya actuante, que aún aparece sin embargo como una posibilidad de difícil aprehensión para el pensamiento. Esa realidad, que las nuevas tecnologías están fundando a un ritmo vertiginoso, ha transformado el sentido y la forma de los procesos artísticos y del modo en que éstos son estéticamente recibidos. El arte de la revolución tecnológica, aparte de tener a la ciencia y la técnica como constitutivos esenciales, es incomprensible sin apelar a su reproducción y mercantilización en un ámbito espaciotemporal plural y simultáneo de juego, donde completa su sentido gracias a la interactividad funcional con el otrora pasivo espectador. Se trata de lugares marcados para las síntesis corporales en que lo orgánico y lo artificial, cuerpo y mundo son efectivamente fusionados. En ellos habita ya un inesperado *giro icónico*, cuyas nuevas síntesis objetivas precisan de un todavía desmembrado pensamiento de, y en la imagen, que por lo demás sepa atenerse a la autorreferencialidad que ésta exhibe en los más recientes soportes tecnológicos.

A este último respecto coadyuvan las investigaciones de Martín Expósito sobre las formas en que la imagen fotográfica es elaborada en el realismo conceptual para ofrecer una visión extrañada y amenazante de lo cotidiano. En este caso la imagen es el artificial instante detenido de una narración de la cotidianidad que se pretende alternativa a la proporcionada por los medios de

comunicación de masas: la imagen en cuanto ficción verosímil, «como si» de lo real donde se explicita el acontecimiento de lo siniestro que una adecuada manipulación, técnica y crítica, sabe y quiere sacar a la luz oscura del negativo.

De la diferencia estética como *aporía e infra-levedad* en que el objeto es transportado a un significado conjuntivo de sensibilidad e inteligencia, hemos pasado, pues, al modo en que esa diferencia actúa cuando las condiciones de su presencia vienen básicamente a ser definidas por el cálculo y la materialidad tecnológica.

Pero, ¿qué sucede cuando nos movemos en el ámbito del discurso, de la escritura misma?, ¿cómo funciona aquella diferencia para *diferenciar* de un modo explícito la artísticidad, en este caso del texto? La contribución a este volumen de Román de la Calle posee esta cuestión como horizonte al indagar las condiciones de posibilidad del texto crítico y de su diversidad con respecto a la obra artística misma. Su punto de referencia son los estudios de Filiberto Menna alrededor del estatuto epistemológico definitorio de la crítica de arte. La perspectiva analítica de Menna desentraña la funciones lingüísticas del discurso crítico en una trama referencial siempre orientada hacia la obra en tanto lo otro que el texto, así como en la constante autorrevisión metalingüística, siendo la función poética siempre subsidiaria y textualmente conformadora de las anteriores. Esa jerarquía de funciones hace posible la distinción con la escritura artística, y permite definir de un modo ideal al crítico como *philosophus additus artifici*, cuyo objetivo principal no se localizaría primariamente en el propio lenguaje, sino en el uso pragmático de éste para mediar en el trasvase hacia la intersubjetividad comprensiva del texto, de la experiencia estética subjetiva y de la objetividad que una metodología determinada por condicionamientos históricos aporta a la misma interpretación. El texto crítico delimita así sus contornos, haciendo frontera con el arte escrito para participar en la cognición y estetización del objeto artístico, en cuya configuración contemporánea es por lo demás un activo participante.

Delimitado el territorio escrito donde no cabe la presencia de lo artístico, Fernando Rodríguez

Lafuente, Jaime Siles y Cesar Antonio Molina, se encargan precisamente de explorar esa región incógnita y maleable de la escritura literaria. Lugar que, como muy bien admite Lafuente, no es extraño a un diálogo implícito que atraviesa la historia de lo escrito, dotándolo de una estructura subterránea de comunicaciones y débitos imprevisos. Una conversación entre las letras impresas y las miradas múltiples de los infinitos lectores que extienden hasta lo indeterminado el sentido originario de cada obra. En ese juego mantenido en el transcurrir histórico, Siles elucida lo moderno desde lo antiguo, yendo a la épica, la tragedia, y la lírica, forma abierta del lenguaje con la identidad como fondo definitorio. Con una de las múltiples formas de esa palabra lírica se ocupa Cesar Antonio Molina al destejer la biografía y la poética de Gottfried Benn. Se trata de una poética meditativa que afirma su inutilidad y autorreferencia en la orientación oblicua de la palabra hacia lo permanentemente inefable. El poema como recuerdo o rito del origen ancestral en un mundo hecho de vacíos y de ruinas. En este caso, el diálogo histórico fructifica en la búsqueda de un tiempo atemporal donde el deseo que el vacío en derredor alimenta, sea consumido en una nada oscura y plenificante.

Hay otra experiencia artística que también se refiere a ese vacío y que este libro inquiriere gracias a Fernando Rodríguez de la Flor. Éste inquiriere el sentido de la posición central que el *cuadrado negro* de Malevich adquiere en los diversos momentos de los funerales del artista. De la Flor se apoya en la analogía con las *vانيتas* barrocas para comprender el negro en aquel trance mortuorio como un estandarte cuyo significado oscila entre la declaración de la inutilidad y aniquilación final de todo esfuerzo, y la afirmación de la propia finitud y voluntad de comunicación ante el anegamiento definitivo en la nada.

Se trata, en fin, de escenarios varios donde lo simbólico afirma su anulación en la trascendencia hacia un significado inexpresable, velado para todo acercamiento que no sea así, indirecto, analógico, por rodeos o paráfrasis nunca completadas. Una mostración indirecta que, como muy bien ha

visto López de la Vieja, sirve a la presentación de los conflictos y delitos éticos mucho mejor que la distanciada y abstracta lucubración conceptual. Sería el momento en que el arte *se diferencia* en la *presentación sensible* de una experiencia límite, lo

que asimismo le valdría ser comprendido en tanto arquitectura verosímil que vehicula el recuerdo de las injusticias y el sufrimiento.

Diego Jesús Pedrera Gómez

**SUCASAS, Alberto: *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001.**

«El judío define su identidad en relación con la Torah, la ley revelada por Yahweh». Así da inicio Alberto Sucasas a su libro *El rostro y el texto*. Sucasas realiza aquí un apasionante viaje por el universo hebreo, por el mundo del libro y de la interpretación. El judío se define, ante todo, como lector. Así, al mismo tiempo que el pueblo del libro, el mundo hebreo es el pueblo de la interpretación del libro, de la lectura inacabable. Precisamente porque cada lectura es finita y limitada, el proceso de interpretación del texto es infinito. Sin embargo, la aportación de Alberto Sucasas tiene además de éste, otro objetivo primordial: se trata de mostrar la dimensión ética de la lectura, el paralelismo entre la ética y la hermenéutica, su raíz común. En efecto, entre ética y hermenéutica existe, a juicio del autor, una unidad tan intensa que incluso puede jugarse con las palabras y escribir «herm-é(u)-tica», formando, así, un único vocablo que resumiría toda su propuesta filosófica.

Desde el principio, Alberto Sucasas se (o nos) formula una pregunta, una cuestión que va a presidir todo su discurso: «Dispongámonos a partir de dos iconos, o imágenes: la del lector ante el libro (el judío consagrado al estudio de la Ley); la del yo ante el rostro del prójimo. ¿Existe una estructura común a esas dos formas de encuentro o, por el contrario, la doble determinación del judío como receptor obediente de la *Torah* y como lector de la Escritura, así como la coexistencia en Lévinas de una descripción de la intersubjetividad ética y una (embrionaria) antropología de la lectura, sólo significarían una coincidencia casual?» (pág. 15). Inmediatamente a continuación, el autor arriesga su hipótesis: «Este trabajo se propone indagar la comunidad estructural de ambos ámbitos, desde la

convicción de que ahí emerge algo irreductible al capricho del azar. Intenta detectar, respetando la innegable diferencia de dos universos en principio heterogéneos (el de la acción ética y el de los signos escritos; *praxis* y *grámmata*), una matriz común, una cierta homogeneidad formal.» (pág. 16).

Se trata, pues, de recorrer el espacio y el tiempo de la lectura y de la interpretación y descubrir al mismo tiempo un paralelismo con el encuentro ético, con la responsabilidad infinita ante el rostro del otro. Para ello, el filósofo que preside la escena, Sucasas ya lo ha anunciado, no será otro que Emmanuel Lévinas.

A Lévinas Sucasas ya le había dedicado una espléndida tesis doctoral («Emmanuel Lévinas: judaísmo y filosofía», Universidad de Santiago de Compostela, 1992). Pero el libro que nos ocupa no es una repetición de ésta. Va más allá. Nos encontramos ante un verdadero libro de filosofía. De estilo claro, intenso, poético, de profunda erudición y, al mismo tiempo, sin temor a tratar las que, a mi juicio, son las cuestiones más relevantes de la filosofía actual, puede calificarse el libro de Alberto Sucasas de excelente.

Su apasionante viaje constará de cuatro etapas, de cuatro apartados. El primero, titulado «Heteronomía» propone, frente a las éticas neoilustradas, situar la sumisión y la obediencia a la Ley (al Rostro-Texto) como principio constitutivo de la identidad. Pero la heteronomía no impide que surja una subjetividad autónoma, sino todo lo contrario, la inviste. De ahí que el autor dedique el segundo capítulo de su trayecto («Autonomía») a analizar cómo desde la heteronomía originaria se constituye la autonomía del sujeto-lector. (Además, cabe señalar que en esta segunda parte Sucasas nos

brinda un largo y detallado análisis de las distintas estrategias de la hermenéutica judía).

Creo que es necesario insistir en el hecho esencial: para Alberto Sucasas, en un escenario ético, *heteronomía* y *autonomía* no son excluyentes. Me permito citar sus propias palabras: «La filosofía levinasiana de la subjetividad, en tanto se propone categorizar su genealogía ética, piensa la fundamentación heterónoma de la identidad autónoma. Atrapado *in statu nascendi*, el sujeto ético brota del *humus* de la alteridad; la verticalidad autónoma arraiga en la horizontalidad heterónoma. Sin nunca abandonarla, como hacen las raíces en la vida vegetal.» (pág. 46).

Rostro y Texto están, pues, entrelazados por un nexo común. Es la alteridad del Rostro y/o del Texto la que irrumpe en mi identidad transformándola. En términos éticos, propios de Lévinas, diríamos que la responsabilidad no deriva de la libertad, sino todo lo contrario. Lo primario u originario no es mi libertad, sino mi responsabilidad ante el Otro, ante la llamada, la apelación del Otro. Sólo así puede legitimarse éticamente la libertad.

Especialmente sugestivas resultan, a mi juicio, las páginas dedicadas a la lectura en el ámbito de la pedagogía rabínica. Y, de nuevo, encontramos el mismo esquema: sumisión heterónoma inicial al Otro, al Texto, al Maestro, y despliegue posterior de un discurso propio en el discípulo, alentado por el propio maestro (pág. 73). Aquí el influjo de Marc-Alain Ouaknin, del que Sucasas ha traducido su obra principal, *El libro quemado. Filosofía del Talmud* (Barcelona, Riopiedras, 1999), resulta manifiesta. También es sugestiva la relación que Alberto Sucasas descubre entre su propuesta levinasiana y la moderna «estética de la recepción», especialmen-

te en el caso de Wolfgang Iser. Como señala nuestro autor, la «textualidad abierta», la «transmisión de la apertura», que es una de las enseñanzas fundamentales del judaísmo, aparece en la obra de Iser bajo la forma de «espacios vacíos», o en la de Ingarden («Lugares de indeterminación»).

La tercera etapa del viaje la dedica Alberto Sucasas a estudiar la «transición al mundo». Se trata ahora de la política y de la justicia: «La fenomenología de la experiencia ética, escribe Sucasas, descubre sus propios límites en cuanto constata que, al lado de la pareja primordial (intersubjetividad dual Mismo-Otro), existe el *tercero*.» (pág. 237). Así, frente al modelo mimético surge la estructura «promesa-cumplimiento»: «Toda la escritura es promesa de un mundo *por venir* (en contraste con el mundo como dato previo al libro en la teoría mimética) y al hombre-lector corresponde la transformación del mundo fáctico en correspondencia con esa exigencia emanada de la Escritura.» (pág. 249).

El libro concluye retomando la hipótesis originaria: existe una raíz común entre la ética y la hermenéutica. Pero, y esto es quizás lo más importante, al final el libro deja una cuestión abierta: «¿Cabe extender, más allá de la cultura bíblica y rabínica, esa genealogía religiosa del acontecimiento ético y textual? La convicción subyacente a estas páginas es que así es.» (pág. 266). Sin embargo, como el mismo Sucasas dice en su última frase, para demostrar esta nueva hipótesis necesitaría de otro libro, o de otros libros. De momento, y hasta que ese nuevo libro (o libros) no se escriba(n), el lector tiene abiertas las puertas para seguir pensando.

Joan-Carles Mèlich

**VIGO, Alejandro G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Karl Alber, Friburgo / Munich 1996, 523 pp.**

La presente investigación, como el autor manifiesta en el Prólogo, es una segunda versión de su tesis doctoral, realizada en Heidelberg. Su intención primordial es ofrecer una interpretación de la

ética aristotélica, y especialmente de la *Ética a Nicómaco*, a partir de la cuestión de la específica estructural temporal de la praxis. La idea central es que la ética aristotélica se basa en una determina-

da ontología de la praxis, en la que el papel fundamental lo desempeña una peculiar teoría de la temporalidad, que se distancia de la temporalidad tal como es presentada en la *Física*.

Ciertamente Vigo menciona otros estudiosos de Aristóteles que han iniciado el camino que él ha recorrido; sin embargo, desde un punto de vista especulativo, el autor principal es Heidegger en *Ser y tiempo*, con quien Aristóteles —en la interpretación de Vigo— tiene no solo meras semejanzas, sino también correspondencias estructurales. Heidegger habría reaccionado contra la tradicional interpretación fisicista de la temporalidad aristotélica, contra lo que él llama la comprensión vulgar del tiempo. Sin embargo, Heidegger no habría sabido ver que Aristóteles no quiso hacer, en su *Física*, una exposición completa del tiempo, sino sólo hacer inteligible el devenir natural. Según Vigo, a diferencia de la *Física*, Aristóteles no ofrece en la *Ética a Nicómaco* una teoría explícita del tiempo, sino que ésta ha de ser rastreada y reconstruida. Ahora bien, esta reconstrucción lejos de ser una lectura heideggeriana de Aristóteles es ante todo un estricto seguimiento de los textos aristotélicos, en los que reconstrucción conceptual, interpretación fenomenológica y rigor filológico se combinan para eliminar, en la medida de lo posible, una lectura subjetiva de Aristóteles.

Con esta metodología surge un Aristóteles atento a la «situatividad» esencial de la acción práctica. Una acción totalmente permeada de particularidad, accidentalidad, variabilidad, mutabilidad, donde un futuro abierto e indeterminado y la posibilidad del azar introducen límites insalvables al conocimiento y al dominio sobre el futuro. Pero es en ese horizonte de comprensión donde se inserta la acción racional de un sujeto. De este modo, se abren a la acción práctica posibilidades fácticas concretas, y así facticidad y posibilidad permanecen indisolublemente unidas: «Pasado y futuro hacen en este mundo una especie de unidad dinámica, que en cada situación actual manifiestan inmediatamente la tensión entre facticidad y posibilidad, y la hace recorrible» (480).

En consonancia con este planteamiento, la obra está articulada en tres capítulos. En el primero —«El horizonte temporal de la praxis y la

estructura situativa de la acción»—, desarrolla todo el trasfondo especulativo de la acción racional: separación entre tiempo físico y tiempo de la praxis; distinción entre pasado y futuro en el horizonte temporal de la acción, con especial atención a la figura del tiempo en el mundo de la acción; la estructura situativa de la acción y el concepto categorial de tiempo, a partir de conceptos clave como situación, saber y azar; etc.

En el segundo capítulo —«Habitús, razón y tiempo»—, el autor tematiza los elementos inmanentes de la acción racional; es decir, considera la acción en cuanto a sus elementos internos y su resultado horizontal, llevado a cabo, como exige la perspectiva metodológica asumida, desde sus fundamentos ontológico-temporales. En una primera parte, muestra la estructura temporal de uno de los conceptos fundamentales de la *Ética a Nicómaco*: la virtud como hexis. Ésta aparece, desde un punto de vista categorial, como «primera actualidad» y, desde su estructura temporal, como unidad dinámica de pasado y futuro. La segunda parte de este capítulo viene a ser un tratamiento del resultado complejo de la acción racional y de sus consiguientes hexeis: el carácter como realidad de un estilo de vida, como algo individual, resultado de la coordinación de las diversas virtudes del individuo singular, de su proyecto vital. Sin embargo, a pesar de la individualidad del carácter, aparece una cierta universalidad a través de la indisoluble unidad de carácter e *intelecto*, merced a la componente intelectual de las virtudes éticas.

El tercer capítulo —«Felicidad, conditio humana y tiempo»— está dedicado a las cuestiones relativas a la dimensión trascendente y global de la acción ética desde sus implicaciones temporales. Aparecen, pues, nuevos conceptos como finalidad, felicidad, muerte, que son investigados desde sus presupuestos temporales y conectados con las dimensiones tratadas en el capítulo segundo.

Para concluir, creo que merece la pena destacar el cuidado exquisito con que han sido tratados los aspectos formales. La bibliografía secundaria está meticulosamente tratada: podemos encontrar desde los estudiosos ya clásicos sobre Aristóteles y su filosofía práctica, como también las publicaciones más recientes sobre el tema; esta literatura

es continuamente usada a lo largo del trabajo, etc. El libro se cierra con dos índices que contienen las referencias de todos los pasajes de Aristóteles citados, y un muy útil índice de conceptos.

En suma, se trata de un libro importante, que aporta un nuevo y valioso enfoque a la investigación sobre la filosofía práctica de Aristóteles. El autor ha sabido realizar la tarea propuesta con gran rigor y penetración, y bajo sus análisis los textos de Aristóteles se hacen más comprensibles y recu-

peran su primigenia fuerza especulativa. Por eso, incluso me atrevería a decir que esta obra no sólo es importante desde una perspectiva histórica, sino que es una notable contribución a la comprensión teórica de la acción racional y de sus presupuestos ontológico-temporales, que, al fin y al cabo, son los presupuestos de toda la vida humana.

*Alfonso García Marqués*