

dos análisis sociológicos, insiste en que el proceso democrático es también y sobre todo un hecho y una idea morales. Pero si no se da el contenido adecuado a esa idea moral, se corre el peligro de caer en afirmaciones puramente verbales y retóricas.

El Estado democrático, para salir de su crisis y para sobrevivir, deberá, aunque sea de modo gradual, transformarse en nuevos modos, a fondo, esto es, sin limitarse a ajustes y a compromisos superficiales. El Estado se encuentra en crisis, porque está en crisis también el hombre contemporáneo.

Todo orden histórico de justicia, precisamente por no ser un orden de justicia absoluto e inmutable, tiene necesidad de implicar en sí mismo el hecho de poder ser diferente y aun contradictorio respecto de otros órdenes, respecto de otras perspectivas de la justicia, desde cuyo punto de vista pueda ser criticado y renovado.

Los contrastes entre diversas versiones de la justicia no abarcan necesariamente todos los sectores de la experiencia jurídica. Hablando metafóricamente, se puede decir que, en ciertos sectores, diversas visiones de la justicia se sobreponen y coinciden sin contradecirse la una con la otra.

Cabe una comunicación entre diversas visiones de la justicia, por medio de lo que Bagolini llama la "simpatía indirecta", la cual es diferente de la inmediata y directa. La simpatía directa es aquella que, por ejemplo, se produce en la piedad y en la compasión, o que se manifiesta como experiencia inmediata de los sentimientos de otros, y que es una especie de "fusión afectiva". En cambio, la *simpatía indirecta* se produce cuando nos formamos idea de aquello que los demás sienten o podrían sentir concibiendo e imaginando aquello que nosotros mismos sentimos al encontrarnos en la situación de las personas que reciben los efectos de nuestros actos y de nuestros comportamientos.

Con independencia del asenso o di-

senso que en los varios lectores susciten los puntos de vista y las tesis de Bagolini, hay que reconocer que en este volumen se ofrecen muchísimas sugerencias y un gran número de estímulos para la meditación. Y, desde luego, urge señalar enfáticamente la reivindicación de la estimativa o axiología jurídica, condicionada históricamente.

LUIS RECASÉNS SICHES

*Le problème de l'être*, por Pierre Aubenque, 2ª ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

Si sobre cualquier filósofo y acerca de toda doctrina filosófica se considera naturalmente justificado proseguir la investigación —sin duda porque en el fondo último jamás se podrá señalar una barrera al pensamiento y a la búsqueda de la verdad—, tal parece que sobre Aristóteles los filólogos-filósofos nunca cesarán de plantearse problemas. Nuestra afirmación se comprueba fácilmente si observamos el gran número de escritos aparecidos cada año sobre él, hecho que tiene una explicación: la índole misma del legado filosófico de Aristóteles. Este libro del profesor Aubenque, por ejemplo, lleva como antecedente cercano una investigación extraordinaria, que ostenta casi el mismo título y coincide materialmente en el tema: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, de J. Owens, y como antecedente remoto el clásico estudio de Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, 1862, que en gran parte investiga puntos comunes. Sin embargo, en manera alguna podrá decirse que cualquiera de las dos obras haga superflua ésta y que aquéllas hayan alcanzado los propósitos de la presente. Con toda conciencia y responsabilidad el autor menciona en el prólogo esos es-

tudios y destaca las diferencias que justifican plenamente su trabajo.

Transmitido con el nombre de Aristóteles poseemos, como todos saben, un conjunto de escritos que más propiamente se ha llamado *Corpus Aristotelicum*, denominación que soslaya los problemas más serios de autoría y autenticidad. El estudio exhaustivo de ese *Corpus* y la reconstrucción de su contenido en todos los aspectos es el propósito común en este siglo, sobre todo después de los luminosos y sugestivos trabajos de W. Jaeger. Ahora bien, el carácter radical de ese propósito, que responde casi a una consigna, se podría resumir en la tarea que muchos estudiosos se imponían ya desde el Renacimiento, en actitud sin duda ingenua y valiéndose de instrumentos rudimentarios: ¡buscar y descubrir al verdadero Aristóteles! La aportación más valiosa a esa tarea en lo que respecta a la totalidad del *Corpus* es sin duda la monumental obra de Ingemar Düring: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966 (libro reseñado en el tomo anterior de este *Anuario* [1968] y cuya traducción española publicará en breve este Instituto). En ella se destaca principalmente, a mi juicio, el radical punto de partida: los escritos mismos tal y como aparecen en el *Corpus*, recibidos sin duda a través del mejor esfuerzo filológico e interpretativo de siglos, pero haciendo a un lado agrupamientos artificiales y sobre todo sistematizaciones forzadas.

Los enormes problemas en el conocimiento de las obras y doctrinas aristotélicas en general aumentan en forma increíble con respecto a la llamada *Metafísica*. Por esto el trabajo del profesor Aubenque es tanto más valioso y oportuno, cuanto que se ocupa no sólo de los escritos referidos a esa disciplina filosófica fundamental, sino de su problema medular, el del *ser*, tan necesitado de una elucidación satisfactoria después de los planteamientos he-

deggerianos y existencialistas en general. Pero, si bien los aspectos internos de la reflexión e investigación metafísicas son primordiales en filosofía, no necesitan menos aclaración los aspectos externos de la obra de Aristóteles que con ese título nos ha legado la tradición. El contenido, diverso en múltiples aspectos, así como los varios escritos, redacciones y épocas, han ocupado en este siglo la pluma y el ingenio de los más eminentes filólogos desde Jaeger hasta Düring. Pero no sólo la doctrina, sino el título mismo fue casi un misterio desde la Antigüedad. Lo que el autor hace notar sobre esto último a lo largo de la primera parte de la Introducción me parece un aporte decisivo para resolver el problema. Los puntos principales de su argumentación pueden describirse así: el término *metafísica* no es arbitrario ni artificial, ni responde a una circunstancia externa meramente accidental; la causa del orden y agrupamiento de los escritos no puede ser una ignorancia externa, sino en todo caso una incompreensión interna de lo que Aristóteles pretendía con la "ciencia buscada" y con la "ciencia del ser en tanto ser"; al término *metafísica* puede corresponder la mayor parte del contenido de los escritos, pero sin embargo su sentido y espíritu no pueden atribuirse formalmente a Aristóteles; los términos aristotélicos de *filosofía primera* y *teología* no equivalen al de *metafísica*; en cambio, sí coincide éste en contenido, espíritu y sentido con lo que Aristóteles llama "ciencia del ser en tanto ser", la cual, como observa con acierto el autor, quedó sin nombre específico en aquél. Personalmente no tengo objeciones de fondo ni contra los resultados, ni contra el método o el punto de partida del profesor Aubenque en lo que se refiere a la Introducción; al contrario, me parecen novedosas y utilísimas sus precisiones a tan importante tema aristotélico.

Pero en realidad esas disquisiciones

son sólo un preámbulo para la precisión fundamental que el autor quiere llevar a cabo. Dicha precisión abarca dos aspectos, uno metódico y otro doctrinal, es decir, uno se refiere al procedimiento y otro al resultado. Sin embargo, considero necesario referirme antes a un punto previo a los otros dos: la finalidad de la obra. Enfocando el tema en general, puede decirse que el autor se propone en ella explícita e implícitamente incorporarse al movimiento filosófico que estudia a Aristóteles en la pristinidad de los textos y se esfuerza por hacernos entenderlo a él, o más bien, sus enseñanzas, ideas y sobre todo problemas, tal como se nos manifiestan en aquéllos; se trata de una intención netamente positiva y primariamente expositiva, que se sirve sin duda de la interpretación y de todo indicio, *mas con rigor crítico*, pero que pretende sobre todo eliminar radicalmente las tendencias forzadas a la sistematización, que aquí derivan generalmente de proyecciones posteriores, en actitud de salvación y perfeccionamiento de Aristóteles o de sus enseñanzas, la cual es ajena a la filología y filosofía científicas. En el prefacio a esta segunda edición y con el fin de aclarar la verdadera finalidad de su libro frente a críticas exageradas e incomprensivas, el autor expresa: "De nuestro propósito, según parece, se ha retenido sobre todo el haber puesto en claro una estructura *dialéctica* y en cierta forma inacabable en la *Metafísica* de Aristóteles. Mas no nos referimos menos a la segunda parte de nuestra demostración: la metafísica de Aristóteles no es, en el sentido aristotélico, 'dialéctica', y por ello incapaz de todo acabamiento deductivo, sino porque es una metafísica del movimiento, es decir, de la escisión. Al esforzarnos por interpretar *filosóficamente* un inacabamiento que muy pocos aristotelizantes impugnan el día de hoy, no hemos creído caer en no sé qué apología irracionalista del fracaso, sino, muy al con-

trario, garantizar al texto metafísico de Aristóteles el máximo de inteligibilidad compatible con la estructura aporética que manifiesta" (p. VII). Consideramos el propósito del autor totalmente fundado y en la dirección señalada al final, como reconoce él, habrían empezado ya a trabajar Bonitz y Natorp en el siglo pasado, y en éste lo han hecho sobre todo Jaeger y Nuyens.

Esa directriz de la investigación sobre Aristóteles debe, en realidad, culminar con esta pregunta: ¿hasta qué punto o en qué proporción es metafísica, en el sentido tradicional y, mejor, *moderno del término*, lo que con ese nombre llegó hasta nosotros dentro del *Corpus Aristotelicum*? Porque siendo el término y el concepto extraños a los escritos mismos, podría serlo también el contenido —que lo es realmente en gran parte—; y con relación a la idea de sistema —si ésta perteneciera esencialmente a la metafísica—, debe afirmarse en forma categórica con Aubenque, con Düring, con Jaeger y con tantos otros, que los escritos mencionados no ofrecen el menor rastro de ello, más aún, que tal idea y concepto son ajenos a Aristóteles y al pensamiento griego mismo. Considero entonces que puede y debe suscribirse la afirmación del autor de la "incapacidad de todo acabamiento deductivo" para el conjunto de ideas, reflexiones, desarrollos y discursos contenidos en esos escritos. Sin duda es válida y justificada filosóficamente la cuestión de la unidad o unitariedad de ese conjunto, puesto que se lo refiere con bases sólidas a *un* autor, a *una* razón, individuo de "la razón" humana. Pero su respuesta tiene que consistir en y depender absolutamente del resultado de una exposición, y nunca ser punto de partida, montado en tradiciones seculares, cual lo expresa el moto que el autor hace preceder al "Avant-Propos" de la obra: "Sine Thoma mutus esset Aristoteles", frase escrita por Pico de la Mirandola. Ese rechazo de las con-

cepciones tradicionales se expresa también en el siguiente párrafo, que habla sobre la finalidad en general: "Es, pues, necesario justificar la oportunidad de nuestra empresa y definir, con relación al conjunto del comentario y de la interpretación, la originalidad de las intenciones y del método. Nuestra ambición es simple y se resume en pocas palabras: nosotros no pretendemos aportar algo nuevo sobre Aristóteles, sino al contrario, intentar 'desaprender' todo lo que la tradición ha *añadido* al aristotelismo primitivo" (p. 3).

En lo que se refiere al procedimiento o método —2º punto de mis reflexiones sobre la obra—, tiene éste que ponerse en relación, como lo hace nuestro filólogo, con el problema por resolver, en otras palabras, con el objeto por alcanzar. Ahora bien, lo que plantea el problema esencial son las *contradicciones, incompatibilidades e incongruencias* acerca de varios puntos, contenidas en los escritos metafísicos. El autor reconoce que desde hace tiempo fueron advertidos esos caracteres y menciona los esfuerzos filológicos de Bonitz, Natorp y Jaeger realizados en los siglos XIX y XX con el fin de explicarlos.

Como es de esperar en el campo de la filología filosófica aristotélica, el autor dedica bastante espacio para enjuiciar el procedimiento metódico de Jaeger. Aquí debo decir que la refutación de Aubenque es especiosa y se funda en aspectos secundarios, además de que el rechazo del punto de vista de aquél no puede considerarse como presupuesto necesario para la implantación de su propio método. Yo diría más bien que son caminos diferentes, no sólo compatibles, sino coadyuvantes —y que de hecho coadyuvan— para la solución del problema. A mi juicio, lo más importante es la seguridad de los puntos de partida, pues si hubiera certeza perfecta en los datos cronológicos, y como es innegable que Aristóteles fue un platónico —a lo que el profesor Aubenque parece no dar la debida importancia—, resul-

taría inaceptable negar toda determinación de un contenido ideológico con base en el estadio temporal en que un pensador tuvo contacto y se adhirió a una doctrina. Por otra parte, el caso de Jaeger no es sino uno de muchos en que incongruencias de filósofos fueron explicadas por el estadio de una evolución. ¿Niega el profesor Aubenque toda determinación de una doctrina basada en un estadio evolutivo o sólo en el caso de Aristóteles?

Partiendo de su juicio sobre "la interpretación unitaria y sistemática" y dando siempre validez al punto de partida positivo —los escritos mismos—, el autor aclara cuál va a ser su propio procedimiento metódico: "Hay dos maneras de enfocar los textos: se los puede considerar como estando todos en el mismo plano y remitiéndose todos a la unidad de una doctrina de la que serían las partes, como si su diversidad no fuera sino la inevitable fragmentación en el lenguaje de una unidad inicial supuesta; por el contrario, se puede suponer que la unidad, en ellos, no es originaria, sino sólo buscada, que tienden hacia el sistema en lugar de partir de él, que su coherencia no es ya por este hecho presupuesta, sino problemática. En esta segunda perspectiva, la diversidad de la obra no figura ya las partes del sistema, sino los momentos de una búsqueda que no tiene la seguridad de tener éxito" (p. 11). El autor nos presenta dos hipótesis, ambas teóricamente probables, pues muy bien pudo Aristóteles partir de la unidad del sistema, creada y concebida mentalmente, hacia su exposición fragmentaria; o sólo propuso un conjunto, o más bien una multitud (pues por principio debe evitarse todo término que implique el menor ordenamiento) de problemas o aporías, e hizo razonamientos dirigidos a su solución, muchas veces tal vez bajo el presentimiento de su insolubilidad completa. A esto último puede objetarse con razón que de hecho Aristóteles conecta internamente muchos de los problemas

y de sus soluciones, lo cual hace suponer que él tuvo en mente una unidad que puede llamarse sistemática. Tal hecho, sin duda, es innegable, pero la cuestión que se plantea el autor —y yo coincido con él— es si esa unidad fue una meta, un *desideratum* y el objeto constante de una tendencia, o fue algo creado, concebido y perfilado con suficiente plenitud, existiendo sólo la falla tanto de la exposición misma aristotélica llegada hasta nosotros, como de la forma y el estado externos de los escritos transmitidos. (Como nota marginal me permito hacer referencia aquí a un planteamiento parecido sobre la concepción explícita del sistema en la filosofía de Kant —con relación especial a la *Critica de la razón pura*— que hace Fichte en la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Sämmtliche Werke* [I. H. Fichte] I, 485-6; Medicus III, 69-70; traducción al castellano por José Gaos en la Colección Filosofía y Letras de la U.N.A.M., N° 62, pp. 122-123, reedición de la publicada por la Revista de Occidente en 1934, páginas 118-119.)

Conforme a una observación hecha más arriba, el profesor Aubenque va a conciliar en su procedimiento lo positivo de los dos enfoques metódicos, el sistemático y el genético: “De la hipótesis unitaria, nosotros retendremos, pues, el postulado de la responsabilidad permanente del autor a la vista de la totalidad de su obra... De la interpretación genética, retendremos la hipótesis de una génesis inevitable y de una inestabilidad probable del pensamiento de Aristóteles...” (p. 11). Aceptando la ayuda que esos enfoques ofrecen, el autor precisa y justifica su método, una vez más bajo el fundamento de la positividad: “La consecuencia de estas opciones metodológicas es que nosotros estaremos más atentos a los problemas que a las doctrinas, a la problemática que a la sistemática. Si la unidad está al fin, y no al principio, si el punto de partida de la filosofía es el asombro disociador de las pseudo-

evidencias, entonces deberemos partir de este asombro inicial, de esta dispersión por reducir” (p. 12). Y la conclusión expresa y definitiva al respecto reza así: “Una vez reconocido que es imposible exponer a Aristóteles en el orden imperfecto en que él mismo se expresó y cuya imperfección fue agravada por los azares de la transmisión, se trata de elegir entre el orden supuesto de la exposición, es decir, del sistema acabado, y el orden igualmente supuesto de la búsqueda. Entre estas dos reconstituciones, hechas necesarias por el estado de deterioro del texto, los comentadores y los intérpretes sistematizantes han elegido el primero; nosotros elegiremos deliberadamente el segundo” (p. 13).

El cuerpo de la obra se divide en dos partes, seguido de una conclusión y precedido por una introducción. Ésta, que lleva el sugestivo título de “La ciencia sin nombre”, fue ya comentada antes. En cuanto a aquél, tiene dentro de sus subdivisiones la secuencia temática que se transcribe (del índice): (1ª PARTE): “La ciencia ‘buscada’”: (Cap. I) “*Ser e Historia*”; (Cap. II) “*Ser y Lenguaje*”: (§ 1) “La significación”; (§ 2) “La multiplicidad de las significaciones del ser: el problema”; (§ 3) “Las significaciones múltiples del ser: la teoría”; (§ 4) “El discurso sobre el ser”; (Cap. III) “*Dialéctica y ontología o la necesidad de la filosofía*”: (§ 1) “Para una prehistoria de la dialéctica: el competente y el cualquiera”; (§ 2) “Lo universal y lo primero”; (§ 3) “Debilidad y valor de la dialéctica”. (2ª PARTE) “La ciencia inencontrable”: (Cap. I) “*Ontología y teología o la idea de la filosofía*”: (§ 1) “Unidad y separación”; (§ 2) “El Dios trascendente”; (§ 3) “Ontología y teología”; (Cap. II) “*Física y ontología o la realidad de la filosofía*”: (§ 1) “El movimiento dividente”; (§ 2) “El acto inacabado”; (§ 3) “La escisión esencial”. En cuanto a la conclusión, lleva el título de: “La ciencia reencontrada.”

La densidad de las disquisiciones filológico-filosóficas hechas por el autor, así como la trascendencia de los temas estudiados, no permiten en una breve nota, más bien de presentación, recorrer en particular cada uno de los aspectos notables ni intentar críticamente llegar a otras soluciones. Más propio considero yo destacar el sólido aparato crítico-filológico —enriquecido por varios índices—, la sutileza del criterio interpretativo y el vastísimo punto de partida tanto en las fuentes clásicas como en la bibliografía especializada moderna —más de 300 títulos.

En cuanto al resultado esencial de la investigación, considero que la negatividad del mismo en lo que se refiere al ser divino —teología— y al ser en tanto ser —ontología— proviene básicamente de una actitud interpretativa que no tiene base directa en los textos, ni puede tenerla tal vez, porque requeriría una reflexión consciente de tipo trascendental, que sólo es posible en la época mental moderna. Me refiero a lo que puede llamarse *transformación de lo subjetivo en objetivo*, considerando Aubenque que toda la objetividad —aun dentro de sus aspectos negativos correlativos— lograda por Aristóteles es una “hipostación” de los actos subjetivos. He aquí unos breves pasajes, los más importantes al respecto, de la conclusión: “Pero, en Aristóteles, la imposibilidad de una teología no es sólo reencontrada y comprobada, sino además progresivamente justificada, y esta justificación de la imposibilidad de la teología viene a ser paradójicamente el sustituto de la teología misma. La imposibilidad de pensar a Dios en términos de movimiento desemboca en la teoría del primer motor inmóvil. La imposibilidad de aplicar a Dios la experiencia humana del pensamiento de otra cosa, desemboca en la definición de Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo...: lo que nosotros encontramos por primera vez en Aristóteles, y de lo que sacará pro-

vecho una cierta tradición, es que una teología se realiza ahí paradójicamente demostrando su propia imposibilidad, que una filosofía primera se constituye ahí estableciendo la imposibilidad de remontar a su principio; la negación de la teología resulta teología negativa” (pp. 487-488). Y poco más adelante, sobre la ontología en particular, expresa: “Si podemos repetir a propósito de la ontología lo que decíamos más arriba de la teología, a saber, que se agota, pero al mismo tiempo se realiza, en la demostración de su propia imposibilidad, y que así la negación de la ontología se confunde con el establecimiento de una ontología negativa, debemos añadir aquí que esa ontología es doblemente negativa: negativa lo es, en primer lugar, en su expresión, pero lo es también en su objeto. La negatividad de la ontología no traduce solamente la impotencia del discurso humano, sino la negación misma de su objeto...: el embarazo del discurso humano sobre el ser resulta la expresión más fiel de la contingencia del ser... El fracaso de la ontología resulta ontología de la contingencia, es decir, de la finitud y del fracaso” (pp. 488-489).

Si la posición del autor arrancara manifiesta y declaradamente de una gnoseología trascendental (Kant-Fichte) —con esto me refiero a un posible lazo entre la tesis del autor y la determinación y constitución del objeto por el conocimiento— sería a mi juicio más sólida e inteligible; de otra manera, me parece más bien una hipótesis con bases subjetivistas y psicologistas. Como interpretación, visión y aun solución de la problemática aristotélica, puede sin duda aceptarse, pero el problema se refiere a qué tanto hay de ello en Aristóteles mismo. Sobre esta cuestión el autor hace algunas observaciones que apuntan hacia lo señalado por mí, como la siguiente: “Sólo que esta consecuencia, que la tradición neoplatónica no tendrá sino que descubrir en los textos de Aristóteles, no es asumida expresa-

mente por Aristóteles mismo. La negatividad de la teología es simplemente encontrada según el modo del fracaso; ella no es aceptada por Aristóteles como la realización de su proyecto, que era incontestablemente hacer una teología positiva" (p. 488).

En la interpretación del autor privan, por otra parte, las influencias de la teología negativa tradicional, a lo que él se remite muchas veces, y está presente toda la problemática moderna sobre cualquier tipo de conocimiento del ser divino, así como sobre la validez, sentido y justificación de la ontología y de la filosofía misma. Mostrando indudablemente ser un excelente filólogo, Aubenque parte en el fondo, según entiendo yo, de graves y fundadas preocupaciones filosóficas personales. Lo dicho en este último párrafo no pretende restarle valor a la obra. Al contrario, reconozco y declaro que es uno de los trabajos más serios, sutiles, aleccionadores y sugestivos que sobre los temas centrales del filosofar aristotélico se han publicado desde hace muchos años.

B. NAVARRO

*J. G. Fichte — Bibliographie*, por Hans Michael Baumgartner. Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

En gran formato (27 × 21 cm.), a doble columna y con una extensión de 346 páginas, este trabajo causa una extraordinaria impresión en lo externo y es promesa no infundada de una valiosa aportación en lo interno. Acudiendo a ésta, destacan de inmediato, por una parte, el gran número de títulos reseñados: cerca de 4 000, y por otra, la variedad y extensión de los índices: de nombres (autores, editores, traductores), de voces-guía y de años de la publicación, índices que abarcan

más de la tercera parte del libro (pp. 217 a 338) y constituyen precisamente la sección tercera en la división de la obra. Pero sin duda más destaca la compleja pero metódica estructura de la parte específicamente bibliográfica, dividida con propiedad en dos grandes secciones: 1ª las obras de Fichte (pp. 15-55) y 2ª las obras sobre Fichte (pp. 57-216).

A las tres partes generales de la obra preceden un prólogo, donde se hace referencia expresa y agradecida a todos los colaboradores, instituciones o personas, y una introducción, donde se ofrecen todas las noticias sobre la composición de la obra, así como las indicaciones correspondientes para su manejo expedito. De esta introducción es muy oportuno reproducir el primer párrafo, que explica la finalidad perseguida por los autores: "La presente Bibliografía de Fichte está empeñada en lograr totalidad. Se propone servir como libro de trabajo para la investigación sobre Fichte y ha sido pensada como estimulante para ulteriores investigaciones bibliográficas. Mediante las sugerencias y cooperación de muchos lados, los autores cuentan con perfeccionar a tal grado su trabajo en los próximos diez a veinte años, que la Bibliografía de Fichte, al aparecer como último tomo de la Edición completa de los escritos de J. G. Fichte hecha por la Academia de las Ciencias de Baviera, haya alcanzado en esa fecha aquella totalidad a que puede aspirarse con pleno sentido en un dominio semejante" (p. 7). Y el anuncio bibliográfico de la obra hecho en un folletín suelto presenta esa misma explicación: "*Esta Bibliografía de Fichte es la primera Bibliografía sistemática, de los escritos de y sobre Fichte, empeñada en lograr totalidad.* A diferencia de los trabajos bibliográficos existentes hasta ahora, no se limita a ningún punto de vista especial. Gracias a esta universalidad, ofrece a la investigación un instrumento que es indispensable en el estudio no