

ARISTOTELE, *Poetica*, Introduzione, traduzione e commento di Daniele Guastini, Carocci, Roma 2010, pp. 398.

« [Q]UEL connubio tra *theoria*, *praxis* e *poiesis* che è la cifra, oltre che della *Poetica*, anche di tutta la filosofia di Aristotele» (p. 373). Questa affermazione a commento delle ultime righe della *Poetica* di Aristotele, sintetizzano bene sia la prospettiva dalla quale Guastini [d'ora in poi G] affronta la lettura della *Poetica* di Aristotele sia, a modo di conclusione, il risultato della sua fatica. Fin dalle prime pagine introduttive, G manifesta il suo disappunto per l'immagine che della filosofia di Aristotele presenta buona parte dell'aristotelismo antico e moderno: un sapere che per distinguersi da quello platonico, unitario in eccesso, deve essere frantumato in settori – teorico, pratico, poetico – difficilmente comunicabili e relegare, di conseguenza, un trattato quale la *Poetica* a una posizione completamente marginale e secondaria, senza un'altra rilevanza che quella di aver segnato la storia della successiva estetica, in quanto opera di contenuto critico-letterario più che filosofico. G, al contrario, attribuisce alla *Poetica* uno specifico rilievo filosofico in quanto meglio di altri testi permette di vedere il forte rapporto, il connubio che Aristotele stabilisce tra i diversi ambiti del sapere e, più in generale, la profonda unità della sua filosofia, certamente diversa da quella inseguita da Platone.

La lettura della *Poetica*, esposta da G, mira dunque a raggiungere questo doppio risultato: comprendere in profondità il valore che la poesia, più in generale l'arte poetica, ha per Aristotele, allontanandola dalle moderne visioni estetiche e, simultaneamente, meglio capire l'unità del suo pensiero. Aristotele non ha bisogno di un'estetica che sciogla le aporie della sua metafisica e della sua etica; sente invece il bisogno di spiegare un fenomeno, la poesia, le arti poetiche, in particolare la tragedia, che non solo non può essere isolato dalle sue più profonde convinzioni – metafisiche, gnoseologiche ed etiche – ma del quale non si può rendere ragione senza ricorrervi.

La prospettiva scelta da G ne guida la traduzione, chiara e precisa; l'unità e la coerenza del pensiero aristotelico, non certo la sua sistematicità, permetteranno di scegliere, tra le possibili letture dei passi più difficili, quella più coerente, così come di superare apparenti contraddizioni. Nella sua traduzione G ha ben presenti le versioni, antiche e moderne, più autorevoli e quando si distacca dalle loro scelte non tralascia di segnalarne i motivi. Provvisto di una buona conoscenza del testo, dimostrata in precedenti pubblicazioni dedicate alle questioni centrali della poetica di Aristotele, G evita di adottare una terminologia che – in qualche modo – possa compromettere il significato più cogente delle parole chiave usate da Aristotele: *mimesis*, *mythos*, *katharsis*, *eikos*, *hamartia*, *philia*... sulle quali si trattiene in estesi e opportuni commenti. È proprio da questi commenti che emerge, a poco a poco, progressivamente, la portata e il significato che – a suo parere – hanno la *Poetica* aristotelica. Qui vorrei presentare, in estrema sintesi, il mosaico che la somma di ognuna delle sue tessere compone.

La poesia per Aristotele, com'è ben noto, è mimesi, e la mimesi poetica – questa la convinzione che G trae dalla lettura del testo – ha per lui una forte valenza teo-

rica, perché permette di conoscere, mette davanti agli occhi, l'essenza – *morphé* è la parola usata da Aristotele nel c. 4 (1448 b 12) e altrove –, la forma di ciò che imita; la tragedia – *mimesis praxeos* – mostra l'essenza della *praxis* umana. Quest'articolazione tra *poiesis*, *theoria* e *praxis* difficilmente potrebbe essere rilevata se le affermazioni aristoteliche non fossero inquadrare nella correlativa filosofia, lasciando da parte, nella misura del possibile, i pregiudizi ereditati dal pensiero moderno e riabilitando invece l'importanza che nel processo conoscitivo hanno l'*aisthesis*, la peculiarità e la portata dell'*endoxa* e dell'argomentazione dialettica, la complessità e la logica propria dell'agire umano e il suo statuto ontologico... se, in poche parole, Aristotele non è letto a partire dallo stesso Aristotele.

La dimensione conoscitiva, teorica, dell'arte, in particolare dell'espressione poetica che Aristotele mette al primo posto, la tragedia, consiste proprio nel mettere davanti agli occhi i limiti e le possibilità della *praxis*, perché esprime e permette di vedere l'essenza, la forma della prassi. Prendendo in prestito un'espressione cara a G, la mimesi poetica non è altro che uno sguardo secondo e incoativo che, attraverso la percezione sensibile, riesce a penetrare nelle cause e nei principi delle cose e dell'agire. E l'agire umano, com'è ben noto, ha per Aristotele un preciso statuto ontologico, in quanto realtà *hos epi to poly*, segnata dalla contingenza e, al contempo, distante dalla semplice accidentalità, dal caso. Proprio lo sfondo ontologico dell'agire, la sua contingenza finalizzata, la sua natura probabile, il suo ordine precario e sempre provvisorio, permette che la sua imitazione – particolarmente attraverso il *mythos* –, abbia una carica drammatica tale da suscitare il *thaumaston*, lo stupore e la conseguente *katharsis*. La tragedia, la mimesi quando è veramente riuscita, porta con sé il *katholou*, l'universale proprio della prassi, lo stesso che solo la *phronesis* è in grado di cogliere nella particolarità delle circostanze che la vita umana sempre comporta. Perciò la conoscenza coinvolta nell'elaborazione del *mythos* tragico, così come il metro chiamato a valutarne la perfezione poetica, non è molto lontana da quella del *phronimos*, che sebbene abbia di mira anzitutto il particolare, non può però trascurare le dimensioni complessive del proprio agire. Tuttavia, mentre lo sguardo del *phronimos*, se non interpreto male il pensiero di G, sarebbe uno sguardo primo e diretto, chiamato a deliberare e ad agire, quello del *poietes* e dello spettatore del *mimema* è invece uno sguardo secondo, incoativo e contemplativo, distaccato dal vedere quotidiano, che coglie a modo suo la natura dell'agire, secondo possibilità e necessità, e perciò *kathartico*, in grado di fare chiarezza ed orientare la propria condotta. In questo contesto vanno inseriti e interpretati i riferimenti aristotelici a questioni come la *philia* e la *hamartia*, che altrimenti rischierebbero di non essere completamente intesi. L'errore tragico, la *hamartia* consiste – in ultima analisi – in una insufficienza di saggezza, di *phronesis*, alla quale è sempre esposto il personaggio tragico, né pienamente virtuoso né malvagio, *metaxu* (53 a 6), la cui saggezza mai è del tutto compiuta, completamente attuale. Errore commesso, inoltre, nell'ambito dei rapporti di *philia*, sempre presenti nella vita di ogni uomo ma che spesso l'uomo non sa rispettare, da cui la particolare capacità di suscitare paura e compassione.

In questo modo si coglie la dimensione filosofica che Aristotele attribuisce alla *mimesis* tragica, nonché la contrapposizione che stabilisce tra di essa e la storiografia. La mimesi, come ben spiega G, si distingue dalla storiografia, non tanto perché

rinuncia semplicemente alla temporalità, ma perché riesce a cogliere l'essenza stessa della temporalità umana, manifestandone di nuovo la dimensione teorica e offrendo, dunque, la più acuta percezione sensibile del vivere umano.

Quindi, per Aristotele l'arte, la poesia, non mettono mai in mostra le capacità soggettive, creative, l'immaginazione e l'originalità del *poietes*, ma le sue capacità conoscitive, il suo sguardo penetrante su una realtà, l'agire umano, difficilmente definibile ed esprimibile meglio in altro modo; uno sguardo che fa riferimento a cose già viste, per ritornare a vederle – sguardo secondo – in altro modo. Uno sguardo, si diceva, nel quale confluiscono le convinzioni più profonde di Aristotele. Quelle in virtù delle quali capovolge in molti punti la precedente visione platonica dell'arte e, al contempo, ne conserva alcune intuizioni; infatti, anche per Aristotele lo sguardo poetico sarebbe toccato in qualche modo dall'ispirazione divina, perché in grado di percepire, nell'apparente disordine dell'agire umano, il suo ordine naturale, bello e divino, che ha come causa ultima il principio primo di ogni movimento: il primo motore immobile. Un ordine espresso dal *mythos* con un linguaggio che non a caso deve far ricorso al miglior espediente: la metafora.

All'importanza che Aristotele attribuisce alla metafora, G dedica il commento forse più vibrante, personale e, probabilmente, più lungo (pp. 311-333). In sintesi, «la metafora si presenta come un modello in scala della *mimesis*» (p. 331), perché mostra somiglianze altrimenti difficilmente percettibili. Elaborare buone metafore costituisce per Aristotele la qualità più specifica – *euphyia*, buona natura (59 a 7) – e la più filosofica – *eustochia*, sagacia (*Rhet.* 1412 a 11) – del *poietes*. Il linguaggio ha per Aristotele un chiaro fondamento ontologico, un chiaro riferimento alle cose; non è mai del tutto arbitrario, né può mai essere arbitraria la trasposizione metaforica. A differenza di Platone – il cui impegno è volto a ricondurre ogni fenomeno ai generi sommi del *Sofista*, senza riuscire a rendere ragione della complessità e varietà del reale, e in particolare del simile, *homoion*, compromettendo in questo modo, tra l'altro, la valutazione positiva dell'immagine, dell'*eikon* – Aristotele apre, con la dottrina dei molteplici sensi dell'essere, la strada che gli permetterà di salvaguardare le differenze e, secondo G, di avanzare verso un modo di dire l'ente, metaforico appunto, in grado di cogliere ed esprimere anche le somiglianze e la prossimità tra cose diverse: «saper vedere ciò che è simile» (59 a 9). Alla nota dottrina di *Metafisica* 1003 a 33-b 4, G accosta la breve discussione dell'*Etica Nicomachea* sui modi di dire il bene (1096 a 26-29). Se il bene può essere predicato *kat'analogian*, secondo l'identità di rapporti, e il bene si predica in tanti modi come l'essere, allora anche l'essere potrà dirsi secondo analogia e dunque predicarsi in modo metaforico.

L'interpretazione di G sulla portata, gnoseologica e metafisica, che la metafora riveste, anticipata in altre pubblicazioni, rende certo giustizia del valore che Aristotele le conferisce e ben spiega – come appena detto – la sua distanza, in ambito non solo poetico, da Platone. Per G il ruolo della metafora nella tragedia sarebbe segno evidente della dimensione filosofica della *Poetica* e testimone, per certi versi, di un progredire dello stesso Aristotele nella consapevolezza «del *pollachos*, della natura molteplice e polisemica» che aveva assegnato all'essere (p. 327).

In merito, i miei dubbi riguardano innanzitutto la lettura del *pollachos legetai* di *Metafisica* ed *EN*, in riferimento sia all'essere sia al bene, in quanto viene accostato

alla *paronimia* invece che, come sembra ormai dottrina comune, alla *homonimia pros hen*. L'essere si dice in molti modi non a partire da qualcosa, ma piuttosto perché in relazione a un'unica cosa, la sostanza. E alla molteplicità di significati dell'essere corrisponderebbe una simile molteplicità di sensi del bene. Aristotele però nell'*EN*, sebbene non dia una risposta definitiva, pone la domanda sulla possibilità che il bene si predichi per *paronimia*, per *homonimia pros hen* o per analogia, aprendo quanto meno la porta, e in questo concordo con G, a un nuovo modo di dirsi del bene e, indirettamente, anche dell'essere.

Quello che però mi pare più discutibile, se non si introducono le opportune differenze tra i diversi piani in cui Aristotele si muove – ontologico, logico e retorico –, è far diventare la metafora non solo una delle possibilità di dire l'essere, ma il modo più adeguato, più della *homonimia pros hen* e della *paronimia*, di esprimere la sua molteplicità di significati. Infatti, assegnare alla metafora tale compito comporta – a mio parere – il rischio di dimenticare o quantomeno lasciare nell'ombra l'importanza decisiva che per Aristotele riveste la sostanza, tra i modi di dirsi dell'essere, e di mettere invece in primo piano, come sua caratteristica più propria, come natura stessa dell'essere, così afferma G, «la prossimità, la relazione «prosemica» – termine di conio aristotelico [...] che potremmo tradurre in senso moderno con “connotativi”» (p. 327). In questo modo, inoltre, non si capirebbe bene la ferma convinzione di G, completamente condivisibile, circa il fondamento ontologico della metafora. Dispositivo che non certo inventa, ma scopre, mette davanti agli occhi, come la *mimesis*, «un rapporto non arbitrario, e tuttavia nemmeno basato sulla semplice identità. Un rapporto basato solo sulla somiglianza [...] un rapporto ontologico, una somiglianza che c'è effettivamente tra gli enti e che consente di trasgredire in modo *pertinente* l'uso proprio del linguaggio» (p. 320); «una serie di relazioni, di «attributi reali» dell'ente, che già esistono sul piano ontologico» (p. 332). Ma tale capacità di far vedere aspetti dell'ente altrimenti nascosti richiede, come premessa, l'affermazione dei sensi dell'essere in senso più proprio, la sua *homonimia pros hen*, e riconoscere che tra di essi la relazione, come lo stesso Aristotele ricorda nel testo di *EN* prima citato, «assomiglia a un derivato (*eoike*) e a un accidente dell'ente» (1096 a 22).

Malgrado queste osservazioni, la traduzione e il commento di G rappresentano un passo importante nel cammino di riabilitazione filosofica della *Poetica* aristotelica. Conclusa la lettura, certamente impegnativa, del suo commento, diventa chiaro che l'importanza che la *mimesis*, e più in generale l'arte, rivestono per Aristotele non è fondata sulla sua dimensione estetica, nel senso moderno di soggettività creativa, ma è ancorata alla realtà, naturale e umana. Per vie mille miglia lontane, G arriva a conclusioni non molto distanti da quelle di tanti autori moderni. L'arte, in definitiva, anche per Aristotele, *in primis* per Aristotele, appare come il luogo privilegiato dove si manifesta la verità dell'ente, in particolare la verità dell'agire. Un ente, una realtà – e qui sta tutta la differenza – carichi per Aristotele di una ricchezza e spessore tali da provocare, in chi sa guardare, lo stupore e il piacere del riconoscimento.

GABRIELE DE ANNA, *Causa, forma, rappresentazione. Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 272.

L'AUTORE si riconosce nel progetto del "tomismo analitico", l'indirizzo del più recente tomismo anglosassone reso noto sotto tale denominazione dal filosofo scozzese John Haldane («The Monist», 80, 1997). I primi risultati della sua ricerca in tal senso si potevano leggere in un volume del 2001 dedicato al confronto tra la gnoseologia tomista e il realismo variamente sostenuto nell'opera di Hilary Putnam (*Realismo metafisico e rappresentazione mentale*, Il Poligrafo, Padova 2001).

Come già nel primo lavoro, l'abbrivio di quest'ultimo giunge dal riconoscimento da parte dello stesso Putnam, con J. McDowell e altri, dell'importanza della forma per la spiegazione della conoscenza umana (s'intende, la forma inerente alle cose, che è la causa e il contenuto della relativa rappresentazione). Infatti, il nesso causale col quale talora si cerca di fondare il significato rappresentativo, e perciò il valore realistico dell'evento conoscitivo non riesce a garantire sufficientemente l'intenzionalità, ossia il riferimento delle rappresentazioni alla corrispettiva realtà. Nel menzionato *Realismo metafisico e rappresentazione mentale* De Anna citava ad un certo punto una frase assai significativa di Putnam: «Ciò che ci manca [...] è la nozione che gli eventi hanno una forma. La causalità efficiente [davidsoniana] [...] non ci fornirà abbastanza forma» (p. 101). Nondimeno, il filosofo statunitense si è dichiarato perplesso circa la precisa modalità secondo la quale si debba interpretare la funzione cognitiva della forma.

In quest'ultimo contributo, De Anna ha nuovamente raccolto da tale *status quaestionis* uno stimolo per riesporre a ritroso, a partire dai risultati precedentemente raggiunti a tale riguardo, le linee portanti della metafisica tomista, precisamente quelle linee che supportano il significato e il ruolo che la forma svolge nella dottrina gnoseologica di san Tommaso: la nozione di sostanza e di composizione ileomorfa, l'immaterialità dell'intelletto, la realtà della causalità nelle sue quattro specie. La presente trattazione porta, dunque, a compimento sotto il profilo metafisico l'indagine gnoseologica precedentemente condotta. Con altri inediti, egli raccoglie qui alcuni contributi pubblicati in questi ultimi anni, in italiano e in inglese.

Conformemente al metodo analitico, l'esposizione della dottrina tomista è condotta attraverso continue distinzioni concettuali e confronti dialettici, con un sobrio, chiarificatore utilizzo della logica simbolica. Il tentativo dichiarato dell'autore è di rendere, per quanto possibile, logicamente soddisfacenti le tesi tomiste sui punti esaminati, con speciale riguardo alla letteratura in inglese. Il suo lavoro si presenta, in effetti, come una presentazione assai chiara ed aggiornata del pensiero metafisico e gnoseologico dell'Aquinate, anche se, come lo stesso autore riconosce, il san Tommaso esposto corrisponde in larga misura alla derivazione aristotelica del suo pensiero. Infatti, salvo alcuni rapidi accenni, l'autore non affronta la questione se la metafisica o la gnoseologia tomista siano caratterizzate da un nucleo dottrinale proprio, eventualmente irriducibile alla sua matrice aristotelica; o ancora, la questione se vi siano degli aspetti caratterizzanti la stessa metafisica e gnoseologia tomista che non siano di principio ricevibili dalla tradizione analitica (a tale proposito, sull'interpre-

tazione della nozione dell'*actus essendi*, si sono recentemente pronunciati diversi studiosi, tra cui B.J. Shanley, M. Peréz de Laborda, S.L. Brock ed E. Berti). Tali questioni non sembrano, del resto, irrilevanti per la consistenza teorica del tomismo, come dello stesso "tomismo analitico".

Tuttavia, tra gli aspetti del pensiero tomista di maggiore originalità e di inattesa convergenza con la filosofia analitica, De Anna rileva nientemeno che la concezione della causalità. La sezione più estesa ed elaborata del testo è, quindi, impegnata nella minuziosa dimostrazione di questo assunto. Come l'autore illustra, san Tommaso, diversamente da Aristotele, e con Hume, sosterebbe (o almeno nella sua opera si rinviene) una formulazione condizionale del nesso di causalità: «effectus non esset, si causa non esset» (*S.Theol.*, I, q. 44, a. 1, ad 2); in termini simbolici:  $\neg c \rightarrow \neg e$ . Questa formulazione rende gli elementi fondamentali della sua ontologia, notoriamente definiti in termini causali, atti ad essere tradotti nel linguaggio logico moderno, specialmente della recente e più sofisticata concezione di J.L. Mackie. Secondo quest'autore, l'antecedente causale è costituito dall'insieme delle condizioni di fondo di per sé sufficienti, ma non necessarie, alla produzione di un effetto e da una condizione necessaria ma non sufficiente ("condizione INUS"). Questa formulazione logica risulta interessante, poiché consente di evidenziare il carattere intrinsecamente relazionale, per così dire, "sistemico", della causalità, peraltro un aspetto abbastanza caratteristico della stessa concezione aristotelica. De Anna deve però aggiungere che la formula di Mackie è concepita per la rappresentazione del rapporto tra eventi, ma che non è di per sé incompatibile con una sua applicazione al rapporto tra sostanze. Anzi, seguendo una correzione di J. Kim in tal senso, solo se il rapporto tra eventi è finalmente ricondotto al rapporto tra sostanze, in funzione delle rispettive proprietà, la formula di Mackie risulta davvero efficace e coerente.

Leggendo l'ontologia di san Tommaso in questa chiave, si ha dunque che la «causalità è una relazione tra eventi [cfr. Mackie], ma gli eventi sono esemplificazioni di proprietà da parte di sostanze [cfr. Kim]. Visto che le sostanze esemplificano proprietà (essenziali e accidentali) in virtù delle loro forme (rispettivamente sostanziali e accidentali), la causalità riguarda sempre la ricezione di una forma, o l'attuazione di un atto secondo che una sostanza possiede già potenzialmente» (pp. 210-211). Di qui è possibile mostrare l'intima compenetrazione tra la causalità e l'elemento formale, conclusione cui, si ricordi, mirava sin dall'inizio la ricerca dell'autore. Prosegue De Anna: «Visto che l'attuazione di una forma non può avvenire indipendentemente dall'atto di un agente (causalità efficiente) e dall'attuazione di potenzialità di un substrato (causalità materiale), la causalità formale perde l'alone di mistero nel quale normalmente l'avvolgono i filosofi contemporanei» (*ibidem*).

Per intendere il valore ontologico o realistico della relazione intenzionale è, allora, necessario cogliere l'intima compenetrazione dell'aspetto efficiente e dell'aspetto formale presente nella causalità in generale, compenetrazione che dunque si riscontra anche in quel peculiare nesso causale che è all'origine del processo conoscitivo. Tale premessa metafisica pone, infatti, le basi teoriche per render conto dell'isomorfismo tra pensiero e realtà, che sostanzia la posizione realistica classica, e per risolvere le relative difficoltà. Ritraducendo il nesso causale nella forma condizionale, precedentemente illustrata, l'autore può, dunque, concludere: «il mondo è costituito da

sostanze composte ilemorficamente, che possono agire sui sensi trasferendo così ad essi le loro forme. Ne deriva che gli eventi sensoriali instanziano proprietà che sono isomorfe alle forme degli effetti sensibili, poiché le forme degli oggetti esterni sono costituenti delle condizioni *INUS* formali degli eventi-effetto» (p. 249).

Tale conclusione è supportata dall'impegno analitico col quale De Anna, nei primi capitoli del suo lavoro, aveva cercato di spiegare e di difendere la validità delle nozioni aristotelico-tomiste di materia e di forma, confrontandosi con un notevole numero di posizioni contemporanee. Particolarmente, sulla nozione aristotelica di materia prima, egli affronta la critica rivolta da J. Lowe alla sua presunta oscurità e inutilizzabilità in relazione alla fisica contemporanea, esibendone il valore estrinseco ma approfittando, altresì, per esporre l'articolata analogia dei sensi di materia nella concezione aristotelico-tomista, articolazione che consentirebbe una sua legittima inserzione nel dibattito contemporaneo. Sulla relazione tra forma e materia nella realtà fisica e nella conoscenza, De Anna si confronta, invece, a più riprese con la critica formulata da R. Pasnau circa la presunta incomprendibilità del carattere spirituale che S. Tommaso attribuisce alla forma nella conoscenza sensibile. A tale proposito, l'autore richiama ancora una volta l'analogia della materia, ma questa volta per mostrare i gradi della sua progressiva formalizzazione relativamente allo stesso soggetto conoscente: il corpo umano è un corpo vivente, sensibile, formalizzato da un principio spirituale. Il processo della conoscenza sensibile è perciò teleologicamente orientato verso la conoscenza astratta. La denominazione "spirituale" per la conoscenza sensibile è perciò derivata da tale sua concreta situazione. Tale soluzione si oppone allo schema cartesiano che orienta largamente la precomprensione di questi problemi.

L'autore non tocca, ancora, nel dettaglio la differenza e la relazione tra lo statuto epistemico ed ontologico della forma e della materia: il rapporto tra la funzione causale e la funzione intelligibile ("spirituale") della forma rispetto alla relativa opacità della materia. L'approfondire tale questione, nelle stesse fonti aristoteliche e tomiste qui considerate, ci sembra che potrebbe apportare maggiore efficacia alla sua soluzione (con particolare riguardo agli autori con i quali egli si confronta, come Putnam e McDowell), e condurre ad una interpretazione dell'isomorfismo tra pensiero ed essere consapevole delle sue difficoltà (come intendere l'isomorfismo in maniera non idealistica? Come giustificarlo concretamente, in relazione alle fondamentali categorie metafisiche e ai concetti fondamentali dei diversi contesti epistemici?).

Con l'indubbio interesse delle sue conclusioni particolari, che abbiamo riassunto per sommi capi, il lavoro si segnala per equilibrio e per chiarezza espositiva. La ricerca di De Anna ci sembra esemplificare, così, adeguatamente l'istanza metodologica del "tomismo analitico" cui egli si ispira. Con il suo personale impegno ermeneutico, egli ci mostra nuovamente il fascino e l'inesausta fecondità dell'opera di san Tommaso.

FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus*, Ediciones de la Universidad de Salamanca-Università degli studi di Genova, Salamanca 2010, pp. 292 (estudio introductorio de Simona Langella).

LA buena salud de la neoescolástica española (las escuelas de Salamanca y de Coimbra) puede corroborarse a partir de la cantidad de escritos que se editan en Europa sobre sus principales autores. En los últimos tiempos, Francisco de Vitoria ha recibido un trato especial, pues la publicación de fuentes y de trabajos sobre sus obras no ha dejado de crecer a lo largo de la última década.

El comentario, que ocupa las páginas centrales del libro objeto de la recensión, abarca las *quaestiones* 90-108 de la I-II de la *Summa* de Santo Tomás en versión trilingüe latín-español-italiano. La obra empieza con las presentaciones de Cirilo Flórez Miguel y de Letterio Mauro, profesores, respectivamente, de las Universidades de Salamanca y Génova, promotoras de la edición del texto. La transcripción y las notas al texto latino se deben a Simona Langella, profesora de la Universidad de Génova, y a José Barrientos García, Profesor Titular de Filosofía la Universidad de Salamanca, mientras que la traducción al español es de Pablo García Castillo, Titular asimismo de Filosofía de la Universidad de Salamanca.

En español existía ya una importante edición de este clásico, debida al P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., que fue -al parecer- el mayor conocedor de la historia de la tradición dominicana de todo el siglo xx: *Comentario al Tratado de la Ley (I-II, QQ. 90-108), Fragmentos de elecciones, Dictámenes sobre cambios* (CSIC, Madrid 1952). En italiano destaca la reciente traducción de Simona Langella, reproducida de nuevo en el libro objeto de la recensión: *Le Leggi, il Diritto, la Giustizia, Commentari alla Prima secundae (questioni 90-108) ed alla Secunda secundae (questioni 56-57)* (Glauco Brigati, Genova 2006).

Langella es, hoy por hoy, una de las máximas conocedoras de la obra de Vitoria, a quien dedicó su tesis doctoral: *Teologia e legge naturale: studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria* (Glauco Brigati, Genova 2007). En la misma, se estudian con detalle los puntos en común entre la teología y el derecho, pues la autora se vale casi siempre de materiales inéditos, conservados en diferentes lugares de España -fundamentalmente en Salamanca, donde la autora disfrutó de una estancia de investigación- y en la Biblioteca Vaticana.

En esta obra y en el Estudio Introductorio, Langella hace hincapié en la importancia de una lectura contextualizada de *De Legibus* (texto también denominado -de forma más infrecuente- *De Lege*). Por ello, empieza asentando los fundamentos de la teología de Vitoria, para después extraer importantes consecuencias en el orden jurídico. En las lecciones teológicas en Salamanca, el catedrático Francisco de Vitoria sustituyó las tradicionales "Sentencias" de Pedro Lombardo por el comentario de la *Summa Theologica* (pp. 25-26).

Vitoria tenía que hacer frente también al subjetivismo franciscano, que explicaba la acción ilimitada de Dios, cuya voluntad no podía ser cercenada por nada ni por nadie. El voluntarismo, unido al problema de la ley divina, era una cuestión que el propio Vitoria abordó apegado a la tradición tomista, pero sirvió para poner las bases para

la síntesis que hizo Suárez al cabo de unas décadas. Con todo, los escritos de Francisco de Vitoria muestran un mayor encorsetamiento intelectual que los de Tomás de Aquino. Quizás por ello, en la selectiva obra *The Development of Ethics* (Oxford University Press, 2008) de Terence Irwin, sólo aparece Suárez, como culmen de la neoescolástica, pero no se contemplan en ella los importantísimos pasos previos dados por los dominicos como Vitoria o Domingo de Soto.

De hecho, la labor es distinta: Santo Tomás, por una parte, edificaba un aristotelismo cristiano, casando la versión árabe del Estagirita con los textos de San Agustín; Vitoria, por su parte, protegía y ejercía de guardián de la obra tomista frente a los problemas que se iban planteando a lo largo de la Modernidad; y finalmente Suárez, jesuita, tenía libertad para sintetizar el voluntarismo con el racionalismo aristotélico-tomista. Resulta claro, pues, que Vitoria no podía salirse de un guión que su propia Orden le daba.

En muchos aspectos, no obstante, el dominico español se muestra más cercano a Aristóteles que a Santo Tomás, aunque todo ello revestido con citas bíblicas y de los Santos Padres. En más de una ocasión Vitoria busca criterios de legitimación para la política de su época y para ello intenta una conexión de la política con la ética a través de la conciencia. Hay que destacar asimismo que Vitoria en *De Legibus* tiene una gran sensibilidad para adecuar cada lugar con la forma de gobierno que le sea más propicia. Con ello, entronca claramente con la obra de Aristóteles.

Ahora bien, también hasta cierto punto, la obra de Vitoria podría entenderse como un neotomismo o, siguiendo las ideas de MacIntyre, un elemento clave en la configuración de la “tradicón tomista”, pues en su *De Legibus*, el dominico español comenta a su correligionario, abriéndolo a los problemas que se plantean en el momento, sin dejar de ser fiel a la esencia tomista. Por eso, sus comentarios deslizan alguna que otra sutileza que, sin colisionar con santo Tomás, indica un modo novedoso de interpretar su obra, sin desdecirla.

Vitoria no puede apartarse de Santo Tomás y de la política de su momento, por lo que tiene que mostrar cierta preferencia por la monarquía. Resulta, con todo, muy curiosa la cantidad de restricciones que Vitoria le impone al monarca, de modo que éste tiene que gobernar de acuerdo con los intereses de la comunidad (q. 96). Asimismo, el Papa tiene para Vitoria una primacía espiritual, pero también su capacidad de acción se ve muy limitada.

No puede decirse, por lo tanto, que haya una contradicción con Santo Tomás, sino más bien cierta tensión resuelta, al final, hacia la filosofía del Doctor Angélico. Son, como explica la autora “*variazioni sul tema della lex*” (*Teologia e legge naturale: studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, cit. p. 15). Estas variaciones llegan, como es sabido, hasta la fundación del “derecho internacional”.

El derecho subjetivo, que da amparo al derecho natural y de gentes, se intenta explicar -siguiendo a Brian Tierney- como un florecimiento natural de la escolástica en vez de ser una oposición a ella. Así lo intenta exponer el propio Francisco de Vitoria que, sin traicionar el espíritu de Santo Tomás, se permite una nueva definición de *lex*, que pasa del derecho objetivo (como ley natural que debe positivizarse) al derecho subjetivo, que desarrollaría el iusnaturalismo racionalista... De esta forma, derecho natural objetivo y derecho subjetivo son compatibles y complementarios (pp. 42-45).

Ciertamente, en *De Legibus* – a diferencia de las *Relectiones* y de su obra *De potestate civili* – no aporta tanto al derecho internacional como a una reformulación de la teoría del derecho natural de Santo Tomás. Vitoria concuerda con el Aquinate en su formulación deductiva de los distintos tipos de ley a partir de la ley eterna (q. 91), a partir de la cual se formula la ley divina, natural y positiva (qq. 92-95). También la ley del Antiguo Testamento cambia gracias a la Revelación de Cristo (qq. 98-99).

Como la elaboración del texto que aquí se presenta ha pasado por varias manos y ha estado algún tiempo en publicarse, resulta una lástima que no haya podido citar los trabajos paralelos sobre Vitoria. Hay que destacar, ante todo, la cuidadísima edición de *De Lege. Über das Gesetz* (Frommann-holzboogen, Stuttgart 2010), debida a Joachim Stüben. Este último libro, además, cuenta con la valiosa introducción del jesuita Norbert Brieskorn, quien explica de dónde procede la selección de los temas y cuáles son las fuentes y autores que discute. Brieskorn establece hasta nueve autoridades o colectivos que aparecen en los comentarios del catedrático salmantino y explica dónde se encuentran los puntos conflictivos y concluye la introducción examinando cuáles son las características del comentario de Vitoria.

La bibliografía sobre el dominico español, por lo tanto, se amplía con una obra muy bien pensada y ejecutada. El índice de fuentes que remata el volumen es de gran utilidad para el lector y facilita la localización de términos y de conceptos. En 2010, por lo tanto, han aparecido traducciones de *De Legibus* al español, al italiano y al alemán. Ojalá ayuden a difundir el pensamiento de Vitoria entre los estudiantes de Filosofía y de Derecho en las diferentes Universidades europeas.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ

PIERPAOLO DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 234.

IL presente volume riunisce sei saggi di grande originalità, scritti nel corso degli anni. Pierpaolo Donati non si stanca di invitare gli studiosi – e di *motivarli* – a sviluppare una sociologia relazionale capace di andare al di là dei paradigmi sociologici tradizionali. In questo libro, in particolare, sostiene che la società attuale presenta una nuova matrice teologica, che è la chiave di comprensione e di soluzione dei vari dilemmi e difficoltà che riguardano il rapporto fra società e religione.

L'opera inizia con un'esplorazione sulle possibilità che sociologia e teologia possano individuare uno spazio/tempo di confronto comune, per raggiungere risposte più chiare alla domanda sulla *matrice teologica* dell'epoca postmoderna. Per farlo Donati cerca di superare l'idea riduttiva che sociologia e teologia si confrontino solo sul terreno della religione, e sposta l'accento tutto sul sociale, vale a dire, sulla totalità della relazione umano/divino nel sociale. La relazione, come categoria logica e sociale, diventa quindi un terreno su cui misurare le convergenze e le divergenze fra le due discipline, negli oggetti e metodi di studio.

Nel primo capitolo Donati dimostra che se la sociologia rende rilevante per sé il punto di vista teologico sulla relazione – si riferisce in particolare al modello delle relazioni intra-trinitarie spiegate nel cristianesimo –, si munisce di strumenti (concetti teoretici) che le consentono di elaborare nuovi concetti e nuovi riferimenti, senza che

per questo il sociologo sia obbligato a credere nella Trinità. Viceversa, se la teologia assume come rilevante per sé la relazione sociale, potrà capire molto di più sulla costruzione di valori e norme sociali nel tempo, e potrà anche diventare più riflessiva, chiarendo meglio il proprio orizzonte ermeneutico.

Il secondo capitolo espone la nozione di “matrice teologica della società”. Secondo l’Autore, per fondare questo concetto è necessario partire dalla relazione intesa come distinzione e non già come separazione o come opposizione, operazione logica dialettica o binaria. Il carattere di alterità della relazione si fonda sulla distinzione immanenza/trascendenza intesa come relazione. Proprio in base a questa nuova concezione della relazione, la società dopomoderna appare con una propria *matrice teologica*, indicativa del fatto che ogni società, specialmente come società civile, si rappresenta e si organizza in risposta alla domanda “dov’è Dio?”. Donati sostiene che, «se c’è un indicatore nelle svolte storiche dell’umanità, questo è il senso religioso, è a partire da esso, e in esso, che si mostrano i segni e le anticipazioni di come una società configura il civile» (p. 39). Intende quindi che la metamorfosi del senso religioso si configura come morfogenesi, ossia come cambiamento di forma che genera un nuovo modo di osservare Dio e di mettersi in relazione con lui, dando origine a un nuovo senso del civile, laddove osservare e mettersi in relazione sono operazioni fortemente intrecciate fra loro.

Considerando che la relazione sia la formula di trascendenza necessaria per comprendere e superare i paradossi generati dalla modernità nel campo dell’etica pubblica, Donati dedica il terzo capitolo dell’opera a mettere quest’ultima in rapporto con la trascendenza, con l’obiettivo di progettare un’etica pubblica fondata sul realismo critico.

L’agire sociale richiama sempre la domanda sul bene e sul male. Infatti, problemi come quelli della distribuzione della ricchezza, del rispetto della vita nascente nel grembo materno, della costruzione di armi per lo sterminio di massa o della donazione di organi da vivente, sono solo esemplificazioni delle innumerevoli volte in cui la vita sociale pone la domanda se le decisioni devono essere lasciate all’etica individuale oppure richiedano un’etica pubblica che le giudichi e le tratti in modo conveniente. Trattandosi di un approccio sociologico, Donati prima di tutto riconosce l’etica pubblica come un fenomeno sociale empirico, presente in ogni società, anche in negativo. Per esempio, anche dove fosse imposta la regola secondo cui ciascuno si deve eticamente comportare secondo le proprie preferenze individuali: «in tal caso la norma non sarebbe assente, ma sarebbe presente nella forma di una regola che nega la possibilità di una regola comune» (p. 64).

Dal punto di vista empirico la maggioranza delle teorie, così come degli individui, riconosce l’esigenza di un minimo di norme comuni, tuttavia discorda sul modo di intenderne l’individuazione, il riconoscimento e l’attuazione. La difficoltà sta nel dove e come individuare i principi o realtà legittimanti sui quali fondare l’etica pubblica nei diversi livelli, locale, nazionale o globale. Ciò porta Donati a sostenere che la trascendenza sia la chiave per capire l’etica pubblica.

Se concettualmente “trascendenza” richiama una realtà di ordine superiore rispetto agli individui in quanto singoli e in quanto associati, tale realtà può essere rappresentata soprattutto in due forme (cfr. p. 65): la *trascendenza-immanenza*, cioè effetto

emergente della società che conferisce una qualità, spesso detta “sacra”, ad una realtà “fatta dalla società”; e la *trascendenza-trascendente*, che fa appello a una realtà, divina o soprannaturale, indipendente dal farsi del sociale e che viene prima e sta oltre la società. Donati considera che fra le diverse proposte esistenti sul modo di tematizzare la relazione fra etica pubblica e trascendenza, si deve lavorare per far emergere quella che meglio capisca e corrisponda alla matrice teologica che sostiene la società *dopomoderna*, caratterizzata da discontinuità con la modernità e distinta dalla cosiddetta *postmodernità* o versione radicalizzata della modernità. In questo senso, la proposta dell’Autore non solo rappresenta un contributo originale ai piuttosto rari studi sulla trascendenza nelle scienze sociali, ma contribuisce significativamente ad approfondimenti successivi. L’Autore dimostra che il dilemma moderno della trascendenza nell’etica pubblica non si è risolto tramite la soluzione *rational choice* e nemmeno con il primato della società perché «la trascendenza (religione) non è sociologicamente confinabile alla sfera privata e, d’altra parte, non è identificabile con la società o costruibile dalla società» (p. 78). L’approccio relazionale è una risposta valida al dilemma perché è maggiormente aperto al concetto di trascendenza, «in quanto ritiene che, con le dovute accortezze e distinzioni, si possa e si debba riflettere, osservare e verificare la relazione fra natura e sovrannatura in modo da mostrare le reciproche influenze a distanza» (p. 82).

Donati sostiene che nell’età dopomoderna emerge un’etica pubblica che può essere descritta in prima istanza come fondata su un nuovo principio di laicità, il quale diventa possibile solo come desecolarizzazione. Si tratta di «una etica pubblica laica basata sull’etica della persona plurale (con una pluralità di appartenenze), anziché sull’etica dell’individualismo (*lib*) o del collettivismo (*lab*). Nella nuova semantica, la laicità non consiste nell’essere indifferente alla trascendenza-trascendente della religione, ma nel cogliere la relazione a distanza fra la religione e il mondo (no solo il mondo fisico, ma anche e soprattutto il mondo sociale)» (p. 91). Pertanto la chiave interpretativa per comprendere come nel campo dell’etica pubblica non si possa dare né la sola immanenza, né una trascendenza puramente immanente, è la qualità relazionale della realtà umana che, diversamente dalla realtà fisica, è insieme immanente (fatta dalla società) e trascendente (fatta di realtà ultime che non sono create dalla società).

Nel quarto capitolo Donati sviluppa un’interessante riflessione su quale spazio ci sia oggi per una sfera pubblica che possa essere basata su valori universali non incompatibili o indifferenti verso la/le religione/i, dato che «la relazione fra religione e democrazia che è stata tipica della modernità non regge più» (p. 112). La sua tesi è che dobbiamo «scegliere fra una sfera pubblica dominata da un’ulteriore standardizzazione mercantile, ancora più alienante di oggi, e una sfera pubblica “religiosamente qualificata” in cui la democrazia si configuri come governo sussidiario ad una società civile che si alimenta attraverso il fiorire di comunità religiose che hanno un interesse comune, e perfino un’identità comune, nell’evitare la fine di ogni umanesimo» (p. 115). Sostiene che si potrà parlare di altre modernità, sensibili alla religione e anzi tali da richiedere il contributo della religione per cementare la sfera pubblica, se e solo se si abbandonano alcuni presupposti della modernità ma conservandone le migliori acquisizioni, vale a dire, se si reintegrano i valori religiosi nella sfera pubblica. Solo

così – conclude – si chiarirebbe la soluzione del chiamato “scontro fra civiltà” e la democrazia eviterebbe di cadere in forme di dominio o di disintegrazione societaria.

Bisogna dunque tenere presente che nella dopomodernità il codice simbolico della democrazia e quello della religione non si possono escludere a vicenda. Secondo l'Autore il modello di relazione da sviluppare – e che è già *in fieri* – è quello del pluralismo societario, che pone il rapporto fra religione e democrazia in termini di differenziazione fra sfere che hanno delle qualità *sui generis*. Perciò egli interpreta la disputa *globalizzazione vs integrazione sociale locale* come espressione del contrasto fra sfera pubblica eticamente neutrale (alimentata dalla globalizzazione) e una sfera pubblica eticamente qualificata (attraverso la fioritura di un pluralismo sinergico delle comunità religiose). In questo contesto, la democrazia deve scegliere se affidarsi all'una o all'altra.

Lo Stato democratico deve decidere se continuare sulla scia hobbesiana, esercitando il suo potere basandosi su accordi, concordati con le singole religioni, oppure se lasciare maggiore autonomia alla società civile, riconoscendo gli accordi che possono stabilirsi fra religioni diverse e fra soggetti propri di società civili, e aprendosi così alla possibilità di una nuova sfera pubblica, in cui i soggetti non affidano tutto il loro potere politico allo Stato. Dal canto suo, la religione troverebbe le condizioni per farsi promotrice di un dialogo fra diverse denominazioni religiose e per sostenere una sfera pubblica ispirata a tale dialogo, contribuendo con ciò a creare uno Stato democratico plurale basato su alcuni valori ultimi affermati per consenso dalle e fra le differenti religioni. È questa la strategia che potrebbe produrre quella che Donati chiama una sfera religiosamente qualificata, cioè *una sfera di laicità religiosamente ispirata*, diversa dall'idea di una religione civile (cfr. pp. 145-146). Si tratta di una sfera regolata da una tolleranza reciproca che si fonda non tanto sui presupposti di neutralità e indifferenza tipici del liberalismo moderno, ma sui presupposti di una tolleranza attiva e promotrice dei valori religiosi. «È la sfera della tolleranza basata su principi che hanno un fondamento comune fra le religioni nella misura in cui queste sono capaci di trascendenza, nel rapporto con la realtà e con la verità sull'essere umano» (p. 145).

Quindi, la laicità della sfera pubblica di cui parla Donati è una «capacità di dialogo e tolleranza attiva fra posizioni che non devono dismettere la loro fede per poter entrare in questo spazio, come invece ha chiesto la modernità» (p. 155). Una laicità costruita, dunque, sul presupposto che sia possibile un incontro tra fede e ragione non solo all'interno di ogni religione, ma anche – e per riflesso – nel dialogo fra religioni, in particolare nella relazione fra la ragione interna ad ogni fede e le altre ragioni. Con questo presupposto diventa praticamente possibile un sano pluralismo religioso su cui costruire un ordine giuridico rispettoso della qualificazione religiosa della sfera pubblica.

Il penultimo capitolo del libro esamina alcune implicazioni del mestiere del sociologo nella dopomodernità, la quale vede all'opera una nuova “matrice teologica della società”. La base delle sue riflessioni è qui il pensiero di Luigi Sturzo, in particolare la sua “sociologia del soprannaturale”. Donati la analizza nel dettaglio col fine di considerare sia le incomprensioni e difficoltà che ha trovato sia la sua validità oggi. Poi la ridefinisce alla luce della crisi che stanno attraversando le sociologie illuministe,

già criticate dallo stesso Sturzo almeno secondo le conoscenze disponibili al tempo in cui egli visse.

La sociologia sturziana del soprannaturale per Donati è attuale perché delinea una matrice teologica della società utile a un più corretto dialogo fra sociologia e teologia. Se per Sturzo tutto ciò che vi è di buono nella società civile esiste ed è civile perché è, in qualche modo, legato al “mondo invisibile” del soprannaturale, allora possiamo dire con Donati che per Sturzo c’è sempre una matrice teologica del pensiero e che «è proprio questo che giustifica la sociologia del soprannaturale, cioè il fatto che ne abbiamo bisogno per non fare della teologia implicita e inconsapevole di se stessa» (p. 187). Il mondo è umano (ovvero è tanto più umano) in quanto nasce dal dialogo e interazione fra naturale e divino, fra la società che è insita nel soprannaturale e la socialità che è insita nel naturale. Donati vede proprio in ciò la laicità di una sociologia, che sa distinguere, senza confondere né separare, il piano umano e quello divino. Se qualche volta Sturzo non rispettò questa impostazione – spiega – è perché non possedeva una metateoria relazionale per evitare di cadere nella fallacia dell’indebita influenza del soprannaturale.

Secondo Donati «la visione sturziana espressa nella sociologia del soprannaturale potrebbe oggi trovare un suo compimento più preciso e puntuale ove fosse declinata come *scienza delle relazioni fra vita quotidiana e mondo del divino*» (p. 193). Ciò richiede una *mediazione culturale* che non era disponibile nel tempo di Sturzo, e che va raccolta «da una teoria relazionale declinata con i canoni di una scienza empirica, ma non empirista, capace di coniugare assieme immanenza e trascendenza, vedendo come il soprannaturale si relazioni al naturale, e viceversa come il naturale si relazioni al soprannaturale» (p. 202) senza confondersi e senza separarsi.

Nell’ultimo capitolo, l’Autore analizza la situazione della differenza cristiana nella cultura del “tutti differenti, tutti uguali”. L’epoca che teorizza le differenze culturali fa scomparire le differenze, facendole diventare indifferenti. Donati sostiene che la peculiarità della differenza cristiana consiste nel ricorrere ad una formula relazionale di trascendenza che non esiste altrove, e che la mancanza di una matrice teologica della società che sorregga i processi di globalizzazione alimenta il bisogno di una nuova matrice teologica della società di carattere relazionale (cfr. p. 210). Ciò che distingue la religione cristiana dalle altre identità religiose è che essa rimanda ad una matrice teologica che fa uso di una semantica relazionale della differenza: «con le altre identità il cristiano instaura una tensione relazionale che va alla ricerca di ciò che accomuna mentre distingue, non già un compromesso sui confini o un rapporto di reciproca inclusione/esclusione» (p. 218). Abbiamo, quindi, una valorizzazione delle differenze.

Per concludere, è doveroso ringraziare Paolo Terenzi per la sua introduzione, con cui non solo inserisce il lettore nell’approccio relazionale elaborato da Donati, ma lo inquadra nel variegato mondo delle prospettive azioniste e delle teorie sistemiche, mettendo in risalto la ricchezza di quest’opera per il lavoro di sociologi e studiosi di diverse aree.

MARIA APARECIDA FERRARI

ARMANDO RIGOBELLO, *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 100.

IN questo volume di Rigobello è contenuta una proposta filosofica incentrata sull'interiorità: si tratta di un discorso dal carattere platonico-agostiniano. Nel libro viene espressamente richiamata la nota affermazione con la quale Agostino pone l'interiorità umana come oggetto privilegiato nel quale cogliere la verità, non tanto una verità dal carattere logico-matematico ma dal carattere esistenziale, una *veritas* che è oggetto di testimonianza interiore e di attestazione: «*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*» (*De vera religione*, xxxix, 72). L'invito agostiniano a tornare in se stessi diviene tuttavia in Rigobello una rigorosa ricerca speculativa dal carattere trascendentale.

Chiariamo subito il significato che l'aggettivo "trascendentale" – spesso usato – viene ad assumere in questo contesto: "trascendentale" indica qui ricerca dal carattere genetico, diviene studio sulle condizioni originarie del darsi del senso. Mentre Kant, come è noto, caratterizza la sua filosofia trascendentale come ricerca delle condizioni di possibilità conoscitive del soggetto (le *Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis*), qui Rigobello va "al di là" del discorso kantiano: in qualche modo lo radicalizza ed indica la possibilità (ed anzi l'urgenza) che il discorso filosofico possa spingersi "alle soglie dell'originario", alle motivazioni più intime che spingono l'uomo a costituire un mondo dotato di senso. Si comprende allora lo stesso sottotitolo del volume: in esso viene giustificata la possibilità teoretica di un regresso "dalle forme della cultura all'originario". In questo scritto viene quindi avanzata la proposta di un ritorno alla genesi, all'origine, all'*Ursprung* interiore da cui nasce l'esigenza umana di strutturare il mondo della cultura e della spiritualità, il variegato mondo delle forme simboliche di cui parla Ernst Cassirer, che nel testo, insieme ad Husserl e a Paul Ricoeur, è sicuramente un fondamentale interlocutore di riferimento.

L'autore parte dalla constatazione che l'uomo è originariamente "fatto per il senso". Egli condivide quindi le ampie analisi di Cassirer sulle formazioni culturali come "donazioni di senso" al reale, *Sinngebungen*. Tuttavia diversamente dal kantiano Cassirer, Rigobello si pone la domanda filosofica sul perché l'uomo è costitutivamente fatto per il senso: «qual è l'*Ursprung* originario che determina la dinamica delle forme simboliche? La spontaneità (*Spontaneität*) invocata da Kant non è sufficiente: è un fatto non una spiegazione» (p. 43). La presente ricerca si propone quindi di individuare quell'*Ursprung*, quell'originario antropologico che Kant relegava nella spontaneità dell'io penso – senza ulteriori spiegazioni – e che anche Cassirer ha lasciato al di fuori dell'indagine filosofica, eludendo *de facto* la radicale domanda sulla genesi (antropologica e metafisica) delle forme simboliche.

L'intento di Rigobello è quello di regredire all'origine stessa dell'atto intenzionale con il quale l'uomo diviene produttore e "donatore di senso" (*Sinngeber*). Quello di intenzionalità è certamente un concetto ricco di storia e di diverse connotazioni. Esso compare nel titolo del volume e ne costituisce la cifra emblematica: occorre quindi cercare di chiarirlo. L'intenzionalità – seppur in diversi contesti e con differenti finalità – viene definita da numerosi autori (in particolare da Tommaso d'Aquino, Franz

Brentano ed Husserl) come la caratteristica costitutiva della coscienza di relazionarsi al mondo degli oggetti, di “tendere verso essi” nell’atto conoscitivo. Nel primo capitolo del volume, sulla scorta del pensiero husserliano, l’intenzionalità della coscienza conoscitiva (*Bewußtsein*) viene definita anche e soprattutto come “donazione di senso” da parte dell’uomo al mondo fenomenico. Lo scopo è quello di “decostruire l’intenzionalità”, cioè di mettere in luce i suoi presupposti: si tratta di un’intenzionalità “rovesciata” poiché essa viene colta nella sua genesi costitutiva. Non è più colta nel suo dispiegarsi dalla soggettività della coscienza al mondo dell’esperienza e delle produzioni culturali, ma, viceversa, viene indagata nel suo atto originario, nel suo *primum movens* che è la domanda di senso.

L’intenzionalità rovesciata è quindi «una riduzione del mondo della cultura e della spiritualità alla domanda radicale di senso che ne costituisce la genesi, la condizione originaria e trascendentale» (p. 9). A partire da un confronto critico con la fenomenologia husserliana anche Emmanuel Lévinas ha parlato di un necessario rovesciamento dell’intenzionalità: essa non sarebbe più movimento dalla coscienza soggettiva all’oggetto ma dall’alterità all’*ego*. Tuttavia notevoli sono le differenze tra la prospettiva di Lévinas e quella di Rigobello: se per la prima il discorso filosofico parte dall’alterità e rifiuta ogni accentramento egologico, la seconda pone ad oggetto privilegiato dell’indagine il cuore stesso dell’*ego*, l’origine del desiderio umano di autotrascendersi e di erigere un mondo dotato di senso. Quello dell’intenzionalità rovesciata è perciò un percorso teoretico che «dalle forme più elevate della cultura va verso l’originario della condizione umana, ossia la domanda di senso finale» (p. 63).

È in questo snodo dell’argomentazione che incontriamo uno tra i concetti più propri ed originali che spesso compare nelle riflessioni di Rigobello: la “rottura metodologica”. Ecco com’essa viene caratterizzata: «la rottura metodologica [...] è rottura dell’esercizio di una razionalità appiattita in una rigorosa immanenza. Tale razionalità [immanente ed “orizzontale”] è eterogenea alla comprensione di un senso finale. Uno storicismo senza *éschaton* rende impossibile una risposta conclusiva. A questo punto il razionalismo critico, l’analitica trascendentale, ci abbandonano. Occorre ricorrere a quella “rottura nella continuità della riflessione” che Ricoeur compie per rendersi ragione della “parte più intima e più fragile” della persona e per cogliere nel mito la cifra segreta dell’enigma della condizione umana» (p. 50). La rottura del metodo si rivela dunque necessaria per spingere lo sguardo filosofico oltre i confini della conoscenza scientifica e razionale: al metodo rigoroso viene sostituita l’ermeneutica del sé, quello che Platone definiva il “bel rischio dell’interpretazione” («*kalòs o kindynos*», *Fedone* 114 d).

Per comprendere la genesi antropologica della “donazione di senso”, ciò che desta nell’uomo l’esigenza di produrre le forme simboliche, è necessario – secondo l’Autore – compiere una rottura metodologica della ricerca razionale: solo tale rottura del metodo ci consentirebbe di «individuare, con un atto intenzionale, la domanda radicale di senso, caratteristica trascendentale della condizione umana» (p. 63). La “rottura metodologica” conduce ad un’interpretazione radicale della condizione umana e pone l’indagine filosofica innanzi ad un bivio ineludibile, ad un’opzione di fondo: o l’uomo è fatto per il senso e tende all’infinito poiché le sue stesse radici sono nella trascendenza divina (questa è – ad esempio – la risposta di Agostino, di Pascal e

di Michele Federico Sciacca) oppure l'uomo è "truccato per natura", cerca invano di oltrepassarsi e di dar senso ad una realtà che è in sé assurda (questa è la risposta nichilistica di Sartre e di Gilles Deleuze). Rigobello pur nella consapevolezza del "bel rischio dell'interpretazione" cerca di motivare con ragioni filosofiche (servendosi degli strumenti del *lógon didónai*) la sua risposta positiva all'enigma dell'uomo che avverte in se stesso un desiderio di ulteriorità e che tende originariamente al trascendimento: «consapevoli della rottura metodologica ma senza ricorrere a esperienze religiose, ad atteggiamenti mistici, occorre far riferimento all'intuizione intellettuale. Essa è l'atto noetico con cui perveniamo, in particolari esperienze, intensamente vissute, a cogliere il senso dell'essere [...]. Questa intuizione intellettuale è in fondo l'apriori ermeneutico, che ci ricorda [...] quella presenza più intima a noi di noi stessi di cui parla Agostino» (p. 70).

La domanda fondamentale posta dall'Autore nel libro è allora questa: «la soglia dell'originario si può varcare?» (p. 66). La risposta dell'autore è positiva: ma egli è consapevole che tale risposta è il frutto di una testimonianza tutta interiore e soggettiva, di un'intuizione originaria la quale "intender non può chi non la prova". Rigobello sostiene e ribadisce con efficacia che vi è nel nostro intimo un'opzione di fondo. Tale opzione è presupposta ad ogni nostro utilizzo del *lógos* ed oltrepassa i confini stessi del discorso filosofico rigoroso: o la fede religiosa o il nichilismo.

Ci pare importante notare che l'Autore sottolinea più volte e non solo in questa ma anche in altre delle sue opere (*L'estraneità interiore*, 2001; *L'apriori ermeneutico*, 2007; *Prossimità e ulteriorità*, 2009) la necessità di una "rottura metodologica" che apra la via ad una possibile pluralità di interpretazioni sull'uomo non pregiudizialmente escludenti la metafisica e la trascendenza religiosa. La «rottura della univocità del metodo di una razionalità orizzontale» (p. 72) rende possibile un "intreccio" di metodi (l'Autore ama richiamarsi al termine platonico *symploké*), un pluralismo metodologico che attingendo alla concretezza del vissuto «supera la pretesa di ridurre ad un unico metodo la dignità speculativa del discorso filosofico» (p. 24). Tale pluralismo di metodi vivifica in particolare la riflessione ermeneutica, la quale ha la caratteristica peculiare di rendere ineludibile la domanda sull'originario. Ad avviso di Rigobello infatti la stessa condizione ermeneutica è trascendentale: l'apriori di questo trascendentale è l'irrinunciabile domanda di senso. In altre parole: l'uomo non può non porsi la questione del senso e dare ad essa una risposta sia essa di affermazione o di negazione: siamo innanzi a quello che l'autore definisce come un "apriori ermeneutico" che è ad un tempo "trascendentale" nella forma – cioè costitutivo di ogni uomo – ma "personale" nell'esercizio.

Possiamo dire che l'«intenzionalità rovesciata» proposta dall'Autore rimandi ad un apriori ermeneutico che interrompe il rinvio all'infinito dell'interpretare. L'apriori ermeneutico ci indica un qualcosa di certo e di oggettivo nell'interiorità umana (Sciacca parlerebbe di un'«interiorità oggettiva»): l'uomo avverte di essere costitutivamente fatto per il senso, avverte in se stesso l'esigenza di un oltre, l'istanza di un superamento della propria finitudine. Quella proposta da Rigobello è quindi un'antropologia della sproporzione secondo la quale – così Pascal – «l'homme passe infiniment l'homme»: al di là di ogni riduzionismo biologico e psicologico, l'uomo avverte in sé stesso una presenza che lo fonda, lo precede e lo trascende. Si tratta di una presenza

che – così Agostino – è «*interior intimo meo et superior summo meo*» (*Confessiones*, III, 6, 11), vive nell'intimo di noi stessi ed allo stesso tempo ci supera.

TOMMASO VALENTINI

JOSÉ ALBERTO ROSS HERNÁNDEZ, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, Colección Filosófica no. 198, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 244.

LA pregunta que está en el corazón de esta investigación es si el primer motor concebido por Aristóteles es causa agente o causa final del mundo, o bien ambas cosas. El contexto de la discusión son los libros VII y VIII de la *Física* y el libro XII de la *Metafísica*. Ross Hernández quiere mostrar el estado de la cuestión y ofrecer argumentos a favor de una de las posiciones.

El autor se expresa con un estilo sobrio y se destaca la prolija presentación de las argumentaciones esgrimidas por el Estagirita, así como el cuidadoso análisis que realiza de las mismas, numerando y valorando cada premisa de los silogismos. Su numeración permite una fácil identificación de las mismas, y el juicio que hace de cada premisa nos permite entender el valor de las mismas y la fuerza de cada argumentación.

El libro está estructurado en cuatro capítulos. En el primero, el autor presenta el objeto que se erige como el fundamento de la discusión, y a partir del cual Aristóteles deduce la existencia del Primer Motor: la eternidad del movimiento. El autor presenta aquí las pruebas de la eternidad del movimiento. En el segundo capítulo desarrolla cuidadosamente la doctrina de las cuatro causas aristotélicas. El autor justifica la necesidad de revisar la noción de causalidad porque del entendimiento de las causas depende el entendimiento de la causalidad del primer motor inmóvil. El tercer capítulo se centra en la deducción del primer motor inmóvil llevada a cabo en la *Física* VII y VIII. El cuarto capítulo, por último, presenta la doctrina sobre el primer motor presente en la *Metafísica* XII.

En la *Física*, el primer motor da razón de la eternidad del movimiento. El autor considera que en esta presentación del primer motor inmóvil hay ciertas dificultades, que impiden explicar cómo mueve concretamente el primer motor. A tenor de sus palabras, hay discrepancias entre esta presentación del primer motor inmóvil y la de la *Metafísica*. La tesis del autor es que no hay que reducir una presentación a la otra, sino que realmente «Aristóteles redefinió su postura entre ambas formulaciones con el fin de resolver los problemas que dejaba abiertos la primera de ellas» (p. 19).

En el primer capítulo, el autor, luego de observar que la afirmación de la eternidad del movimiento es compartida por la mayoría de los filósofos antiguos, nota que Aristóteles realiza una presentación dialéctica del problema de la eternidad del movimiento, y nos conduce a través de un detallado recorrido de los diversos argumentos que constituyen la prueba de su eternidad. El autor subraya la necesidad de prestar atención a la teoría del tiempo para entender las pruebas de la eternidad.

Este capítulo es un repaso cuidadoso de la demostración aristotélica de la eternidad del movimiento, siguiendo analíticamente el proceder de los argumentos a favor y en contra presentados por el mismo Aristóteles, quien concluye en la eternidad del movimiento luego de mostrar la debilidad de las objeciones.

El segundo capítulo presenta el trasfondo de la discusión, que no es otra cosa que la noción aristotélica de causa. La doctrina de la causalidad recogida en este capítulo será la base para dar respuesta al problema en el último capítulo. El autor se apoya en C. Natali para decir que la literatura filosófica inglesa, en la interpretación de Aristóteles, parece aceptar una noción de causa propia de la era helenística: tienden a entender el primer motor inmóvil como causa eficiente o a lo sumo eficiente-final en vez de como causa final (p. 61). El objetivo de la tesis es «fijar una postura en torno a la relación entre el dios aristotélico y el mundo» (p. 62). Hay que desechar una noción estrecha o unívoca de causa en Aristóteles, porque se trata de una noción análoga de causalidad.

Desde el punto de vista semántico, el autor propone traducir *aitía* por *causa* o *explicación*, dependiendo del contexto. Pero se debe tener en cuenta que las causas no son solo agentes y que las explicaciones no se encierran en un plano meramente lingüístico, sino que tienen un correlato ontológico (pp. 64-66).

Luego se pregunta qué es una causa para Aristóteles y reconoce que éste, si bien no nos da una noción común a todas las causas, afirma que responden a la pregunta del por qué. Las causas se pueden agrupar según la especie (*eídos*) y según el modo (*trópos*). Las especies son: causa material, causa formal, causa motriz y causa final. Los modos son el ser una causa anterior o posterior, el ser causa por sí mismo o por accidente, en acto o en potencia, simples o compuestas.

En la discusión con el materialismo sobre la teleología en la naturaleza, Aristóteles no busca descalificar absolutamente el materialismo, sino mostrar que debe ser completado con la teleología: la necesidad absoluta debe ser acompañada con la necesidad hipotética, que rige en función de un fin (p. 97). El azar y la fortuna no pueden ser la causa última del universo. En este punto el autor se pregunta: ¿qué relación guarda este orden de la naturaleza con el primer motor? (pp. 111-112).

El tercer capítulo se aboca a la doctrina del primer motor en la *Física*. Allí es presentado como causa eficiente del movimiento eterno, siendo causa directa del primer cielo y causa indirecta del movimiento del resto de las esferas. El autor busca hacer una interpretación minimalista de lo que afirma Aristóteles en este libro, con el fin de hacer una presentación que luego sea compatible con la *Metaf.* XII.

En este libro, Aristóteles presenta tres niveles de realidad: la del primer motor, la del cielo y la del mundo sublunar. Algunos entes siempre serán inmóviles, otros siempre estarán en movimiento y otros participarán del movimiento y del reposo. En este escenario, con esta estructura del mundo, se atiende a todas las objeciones que se pueden presentar al texto, y se da cuenta de lo que percibimos a través de los sentidos.

El autor toma en consideración la prueba de la existencia del primer motor inmóvil: hay dos tipos de cadenas de movidos y motores. La primera es horizontal, en la que la acción de los motores no es necesariamente simultánea, y nada impide que siendo eterno el movimiento, esta serie causal sea infinita (p. 123). La segunda es vertical – *Fís.* VII 1 y VIII 5 –, y en ésta las diversas instancias de causación pueden ser simultáneas. Esta serie causal vertical no puede ser infinita, de modo que hay un primer motor que no es movido. El autor explica así la articulación armónica de los niveles de la realidad: «Al movimiento sucesivo del mundo sublunar precede un mo-

vimiento continuo y eterno que explica al primero y que, a su vez, es explicado por algo único y eterno» (p. 145).

Para dar razón de la eternidad del movimiento, Aristóteles debe atribuir una serie de características a este primer motor: no necesita ser movido para mover, es inmóvil, sin potencia para mover, pues, si la tuviera, podría no mover; es eterno y único, impasible, sin mezcla, y de alguna forma, continente del mundo; no tiene magnitud corpórea. Una de las causas por las que niega que el primer motor tenga magnitud es porque una magnitud finita no puede tener un poder infinito, tal cual sería necesario para causar el movimiento eterno del mundo. Esta argumentación sólo tiene sentido si la causalidad de la que se está tratando es eficiente, señala el autor (p. 151). Por otro lado, un interesante problema surge por la localización del primer motor, dado que éste no es un cuerpo, y sin embargo Aristóteles indica que debería encontrarse en el centro o en la circunferencia de la esfera (pp. 154-156).

El autor finalmente se pregunta: “a. ¿cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten la acción del Primer Motor sobre el mundo? b. ¿Cuáles son las condiciones de efectividad de esa relación causal?” (p. 157). A la primer pregunta responde, apelando también al tratado *Acerca del cielo*, que hay cierta semejanza entre el *explanans* y el *explanandum*. Hay una relación de semejanza entre los tres niveles de la realidad: «El Primer Motor es eterno en la medida que es inmóvil, el primer cielo es eterno porque experimenta un movimiento circular incesante y el mundo sublunar participa, a su vez, de la eternidad en cuanto que la sucesión de generaciones y corrupciones no tiene fin» (p. 159).

El primer motor mueve en virtud de su esencial inmutabilidad. Y este movimiento, único, idéntico, continuo y primero, no puede ser otro que el movimiento circular con el que es movido el primer movido. Sólo indirectamente el primer motor causa los otros movimientos. Para el autor sigue siendo un problema la pregunta de cómo algo incorpóreo efectivamente mueva a algo corpóreo. Si la causación es eficiente, como muestran los textos de la *Física*, ¿cómo algo sin magnitud mueve un cuerpo?

El cuarto capítulo está dedicado a la presentación del primer motor en la *Metafísica* XII y a la resolución de las discrepancias anunciadas con la *Física*. En la *Metafísica* presenta la necesidad de que haya una substancia incorruptible e inmóvil, una substancia eterna inmóvil. Este principio es activo, esto es, actúa, causa el movimiento eterno y su substancia no es potencia, sino acto. Como no admite componentes potenciales, también se concluye en su inmaterialidad.

Se retoma la pregunta del final del capítulo III: ¿cómo mueve el primer motor? Mueve como lo deseable y lo inteligible, esto es, mueve sin ser movido. En un primer análisis, la causalidad aducida ya no es la eficiente, como en la *Física*, sino la final (p. 177). De esto infiere el autor que «el primer movido tiene un intelecto desiderativo» (p. 178), lo cual no es imposible dado que el cielo es presentado en *Acerca del cielo* como un tipo de viviente.

Sirviéndose del esquema explicativo del movimiento que encontramos en *Acerca del alma*, el motor sería doble: un motor inmóvil, que sería el primer motor que mueve como objeto de amor o deseo, y un motor que se mueve, esto es, el alma del primer cielo, que, en el buscar asemejarse al Primer Motor, es causa eficiente del movimiento circular de la esfera (p. 180).

Se acrecienta la descripción del primer motor: es bien, es necesario, con una necesidad hipotética, y su actividad, la más agradable y noble, es pensar (pp. 183-184); tiene vida, es un viviente eterno nobilísimo y lo llama dios. El objeto de su intelección es lo más noble y divino, o sea, él mismo. Además, es incompuesto. Siendo así el Primer Motor, ¿cómo movería?: «[...] el primer movimiento sería una imagen móvil del pensamiento divino. El deseo o el amor del primer movido respecto del Primer Motor se traduciría en el movimiento circular eterno de la primera esfera [...]» (p. 189).

A continuación el primer motor es reconocido como causa de un cierto orden. Para explicar cómo está presente el bien en la naturaleza, Aristóteles apela a la imagen del general y el ejército, que recibe el orden propio a partir del general. De este modo, el bien sería trascendente al universo e inmanente, así como el general es trascendente al ejército y el orden del mismo es inmanente. Entonces, el orden del mundo depende de alguna manera del Primer Motor (p. 191).

La interpretación clásica de *Metaf.* XII, sostenida por Alejandro de Afrodisia, Teomistio, Santo Tomás de Aquino, Ross, Reale, Elders, entre otros, es sometida a una crítica llevada a cabo por estudiosos como Judson, Bradshaw, Kosman y Berti. El autor articula esta crítica en siete objeciones (pp. 192-196). En razón de esta crítica, la causalidad del primer motor reflejada en la interpretación clásica parecería ser más ejemplar que final. En respuesta a ella, el autor busca defender la interpretación tradicional de *Metaf.* XII, y atiende a las objeciones presentadas, intentando incorporar lo que de razonable hay en ellas. En este sentido, el autor afirma que el primer motor, el cielo y el mundo sublunar guardan entre sí una semejanza, por la que están conectados virtualmente; el proceso de generaciones y corrupciones es eterno en la medida en que imitan el movimiento del cielo; esta relación de imitación es entendida como una relación teleológica; la semejanza entre la traslación circular y el “pensar” no es ajena al pensamiento griego. Aunque la imitación no sea nombrada explícitamente por Aristóteles, basándose en referencias textuales de *Acerca del alma* II 4, *Acerca de la generación y corrupción* II 11, *Fís.* VIII y *Metaf.* XII, el autor sostiene que se puede sostener la interpretación clásica de *Metaf.* XII y defenderla. El autor infiere que la causa ejemplar, en el contexto de la filosofía aristotélica, debe ser reducida a alguna de las cuatro acepciones reconocidas. En el caso de *Metaf.* XII, asegura el autor, la causa ejemplar se reduce a la causa final (pp. 205-206).

En consecuencia, la metáfora del general y el orden del ejército no debería entenderse como una imagen del orden que el Primer Motor causa eficientemente en el mundo, introduciendo tal orden en el mundo, sino que «el Primer Motor es responsable del orden del cosmos, porque gracias a él, en cuanto causa final, el primer cielo se mueve eternamente de manera circular y, a su vez, en virtud del movimiento eterno de los cielos es que se mantiene la sucesión eterna de generaciones y corrupciones» (p. 209). El autor no quiere considerar la posibilidad de que el Primer Motor sea causa eficiente del movimiento ni causa ordenadora del cosmos en sentido estricto, porque le parece que esta idea es completamente ajena a Aristóteles (p. 210).

Luego de defender la interpretación clásica, descarta las contrapropuestas que ofrecen los que la han criticado, desechando que el primer motor sea causa eficiente remota en cuanto que es causa final; o que el primer motor se identifique con el alma

del primer cielo; o que el primer motor se identifique con las formas substanciales de los cuerpos naturales (pp. 210-213).

Así llega el autor al punto decisivo de su tesis, en el que se determina la relación entre las dos versiones de la doctrina del primer motor. Dado que el autor entiende que la causalidad del primer motor en *Metaf.* XII es final, se encuentra ante la necesidad de explicar la divergencia entre la *Física* y la *Metafísica*. Rechaza la posibilidad de que sean dos presentaciones compatibles del Primer Motor porque los dos argumentos que encuentra para sostener la compatibilidad no lo satisfacen. En efecto, descarta que el primer motor sea causa formal, eficiente y final de la eternidad del movimiento, así como el alma lo es del cuerpo, porque esta coincidencia no es absoluta en el caso del alma, dado que es causa formal, eficiente y final en sentidos diversos, en referencia a diversos efectos. Descarta también que un texto de la *Física* nos habilite a pensar que causa final y causa eficiente puedan coincidir en un mismo sujeto, como sería en el caso del primer motor, porque la coincidencia presentada por este texto no es total: cuando esta coincidencia ocurre la causa final y la agente tan sólo son la misma según la especie y no según el número (pp. 216-219).

No obstante, los argumentos aducidos en el final de este estudio (pp. 214-219) no terminan de convencer en relación a la necesidad de que la doctrina del primer motor presentada en *Metaf.* XII sea una superación de la doctrina de la *Física*, porque, si bien son efectivos en mostrar la debilidad de las pruebas presentadas hasta ahora a favor de la compatibilidad, no logran mostrar con claridad la imposibilidad de que Aristóteles sostenga ambas tesis contemporáneamente. Puede darse el caso que la compatibilidad entre la doctrina de la *Física* y la de la *Metafísica* haya tenido malos defensores, pero eso no la convierte automáticamente en una tesis insostenible. Sería necesario que el autor nos demostrara que, al margen de la invalidez de las pruebas analizadas, es imposible que Aristóteles considere que el primer motor sea causa eficiente y final de la eternidad del movimiento, ya sea porque sean tesis contradictorias entre sí, o porque en los textos se encuentre el rechazo del mismo Aristóteles a la compatibilidad entre ambas doctrinas del primer motor inmóvil.

Subrayamos, por último, la atractiva estructura del trabajo, la cuidadosa presentación del *status quaestionis*, y la propuesta de una interpretación de *Metafísica* XII, en consonancia con la interpretación clásica.

THOMAS REGO