

recensioni

AA.VV., *La tecnica, la vita: i dilemmi dell'azione* (Annuario di filosofia - Seconda navigazione), Mondadori, Milano 1998, pp. 288.



Il presente annuario di filosofia si presenta in realtà privo di numerazione, trattandosi di esemplare unico nei 12 mesi: pertanto è l'anno a scandirne l'individuazione e la successione. Inoltre, si caratterizza in quanto polarizzato sullo sviluppo di un tema monografico, seppure trattato secondo varie modalità ed una certa interdisciplinarietà (in questo caso, tra scienza genetica e filosofia). Il numero del corrente anno, tratta il tema esposto dal titolo in tre sezioni. La prima, e più vasta, intitolata *Filosofia della Tecnica*; si muove tendenzialmente a partire da un approccio epistemologico ed etico; la seconda: *Natura e Sostanza, l'approccio ontologico*; si definisce da sé; la terza ed ultima, intitolata *Clonazione, genetica e libertà*, affronta temi specifici di attualità in soli quattro saggi, di cui tre sviluppati da specialisti di medicina e bioetica e l'ultimo da un filosofo della scuola di Ricoeur (D. Jervolino). Gli autori dei vari saggi appartengono alle aree ed alle opzioni culturali più diverse (accomunando ad esempio: G. Cottier, R. Spaemann, E. Berti con P. Rossi, S. Tagliagambe, ecc.), probabilmente come segno di pluralismo aperto e per una maggior efficacia dialettica (nel senso platonico) nella trattazione tematica.

L'editoriale parte dalla nota critica di Marx ad una tesi di Feuerbach, «i filosofi hanno finora soltanto interpretato diversamente il mondo: si tratta invece di trasformarlo», per constatare che, se questa è la soluzione di ogni problema, anche l'esito di una filosofia-rivoluzionaria è risultato fallimentare. Se però tale frase si applica all'impressionante ritmo dello sviluppo tecnologico attualmente in corso (particolarmente rilevante nella genetica, dove la "cultura" sembra in grado di trasformare la "natura"), parrebbe che proprio la tecnologia sia allora l'unica realtà mediatrice in grado di "invertire" l'affermazione di Marx, o il suo noto postulato per cui l'uomo non è, ma si fa.

Non potrò che effettuare una selezione dei saggi inclusi nel presente volume, non avendo lo spazio per commentarli tutti, sia pure brevemente.

Il primo saggio, di Vittorio Possenti, tra le varie interessanti argomentazioni sottolinea il fatto che la tecnologia moderna differisce dalla scienza e dalle tecniche tradizionali. Queste ultime, infatti, dichiarando preventivamente l'obiettivo della ricerca e la tecnica impiegata, consentivano all'etica di intervenire già in fase di enunciativa degli scopi e dei mezzi idonei a conseguirli. La tecnologia invece si preoccupa di migliorare e diversi-

ficare le potenzialità dei mezzi, lasciando in secondo piano una pluralità di nuove e poliedriche applicazioni (fini), in gran parte sfumati e non immediatamente determinabili. Di conseguenza, spesso l'etica finisce per esprimersi solo di fronte al "fatto compiuto" (si pensi al *far west* attuale prodotto dalla fecondazione in vitro, che richiede tuttora una legislazione adeguata, e di conseguenza, una riflessione etica a posteriori su una situazione di fatto per molti versi inquietante, ingovernabile e problematica).

Per Paolo Rossi la tecnica è ambigua per essenza, come la figura mitica di Dedalo: produce il male e offre rimedi al male. Guai però a quei filosofi (metafisici o etici) che pretenderebbero di inserirsi in questo problema: sono liquidati in un paragrafo dal significativo titolo di *parrocchialismo filosofico*. Sembra che bisogna limitarsi a contemplare il fluire del divenire, salvo intervenire quando il fiume rischia di impaludarsi, invece che scorrere (verso dove?). In quest'ottica l'unico filosofo da salvare è Francesco Bacone ed i suoi più fedeli epigoni (tra cui, immagino, si annovera lo stesso Rossi). Al saggio di P. Rossi, sembra contrapporsi invece quello di E. Agazzi che ribadisce la necessità di connettere la tecnoscienza (così definisce la sofisticata tecnica attuale) con l'etica e l'antropologia, rifiutando una visione meccanicista della natura (e di conseguenza della tecnologia) che impoverisce la priorità della dimensione morale dell'uomo, invece pienamente ribadita dall'autore.

J. Sanguineti, analizzando la filosofia classica, vede come la tecnica appaia una *continuatio*, una imitazione della natura non umana volta ad integrarla e perfezionarla: è un misto di necessità e libertà. L'uomo stesso appartiene, con la razionalità, alla natura. È naturale per lui usare la ragione e la tecnica. Cosa lega dunque natura non-umana e natura umana? Il fatto che la ragione umana è naturale nella sua radice, e la natura infraumana è inconsapevolmente razionale (leggibile solo da un intelletto umano o di altro essere razionale: intellegibile). Interessante lo studio filosofico della tecnologia, distinta in tre livelli:

- tecnica A: ovvero, la fabbricazioni di artefatti strumentali;
- tecnica B: quella capace di indurre la genesi di sostanze o specie viventi, o almeno in grado di produrvi una modifica strutturale, nel loro modo di funzionare o nei loro ritmi;
- tecnica C (solo allusa): è la tecnica B che appare inaccettabile se applicata all'uomo (ovvero quando si esclude il semplice curare o completare ciò che manca in natura per difetto congenito); infatti si scontra con le esigenze etiche della persona, che in un certo senso danno diritto all'etica di analizzare e valutare anche le tecniche A e B, in quanto indirettamente sono comunque connesse a persone. Infatti il possibile etico ed il tecnicamente possibile non coincidono.

La tecnica appare a Sanguineti come una delle grandi risposte dell'uomo al male naturale (il male fisico), purché non sia affidata solamente a "tecnocrati", proprio per l'ambiguità delle sue applicazioni future (non esiste solo un male fisico, per l'uomo).

La seconda sezione è introdotta da un breve, ma prezioso saggio di E. Berti che preferisce seguire la tesi aristotelica sul concepimento della vita, piuttosto che quella tomista, influenzata dalla lunga tradizione cristiana della "animazione successiva", facilmente impugnabile oggi da parte di chi si oppone a concedere uno statuto all'embrione, per lo meno a partire dallo zigote. Mi pare profonda la difesa del concetto di sostanza, e di sostanza individuale (derivata dalla definizione boeziana-aristotelica di persona) contro una teoria attuale per cui l'embrione non è un individuo, ma una pluralità di individui. Berti risponde con una nota distinzione che Aristotele fa tra l'universale e l'intero. Il primo si predica di molti individui, restando identico in ciascuno di essi (cioè non è una

sostanza); mentre l'intero è l'unità continua di molte parti, che non si predica di esse e quindi può anche essere una sostanza. La divisibilità dell'embrione sarebbe proprio di questo tipo. Ciò dunque non gli impedisce di essere una realtà individuale, nel senso di realtà particolare, suscettibile di ulteriori determinazioni a partire dalla sua "totipotenza" (termine tecnico-scientifico per indicare una poliedricità di sviluppi determinati, presente solo nella fase selettiva iniziale dell'embrione, e non necessariamente una pluralità di individui originaria che preceda il processo selettivo).

Cottier ci offre un quadro di atteggiamenti storicamente determinatisi di fronte al rapporto tra uomo e natura e, di conseguenza, uomo e tecnica. Una delle preziose indicazioni che emergono è che se oggi il termine "diritto naturale" appare tuttora in discredito, ciò si deve solo ad un tenace pregiudizio "moderno", per cui per la libertà e per la moralità, la natura non ha alcuna struttura normativa (pregiudizio, fondato da Cartesio nella sua divisione tra *res extensa*, regno della necessità e *res cogitans*, regno della libertà, amplificato poi da Rousseau e Kant).

Infine Robert Spaemann offre un penetrante studio sul termine natura, condannando come contraddittorie, in base alle loro conseguenze, le opposte teorie del naturalismo e dello spiritualismo. Infatti, queste dissociano nell'*homo sapiens* la sua dignità di persona (totalità di senso come universale), unico fondamento esaustivo dei cosiddetti diritti umani, dalla sua conformazione biologica materiale. Ovvero, il valore universale unico ed intangibile che nel concetto forte di persona è strettamente congiunto alla sua individualità, che necessariamente non si può impunemente separare dalla corporeità: l'uomo non è solo *res cogitans*. Pertanto Spaemann ammonisce contro quel falso personalismo di stampo illuminista lockiano, che distingue tra persona ed uomo, attribuendo diritti solo alla prima e negandoli così a non nati, malati di handicap gravi, affetti da demenza senile, ecc. Se la persona è dunque uno *status*, non si comprende infatti come vietare di uccidere un esemplare adulto e sano della specie *homo sapiens* quando dorme: in quella situazione certo non è persona, ma semplicemente uomo...

Rinvio senza altri commenti alla lettura dell'ultima interessante sezione, che consente di aggiornarci sui problemi della genetica attuale secondo un profilo più medico-scientifico, ma sempre inquadrabile in ambito epistemologico, etico ed antropologico.

Giorgio FARO

Stephen L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh 1998, pp. XII + 266.



Sono diversi i motivi per cui considero questo un libro importante. Da una parte, mentre da alcuni decenni nell'ambito anglosassone è evidente la ripresa dell'interesse per lo studio di Aristotele, non si può dire lo stesso dello studio della filosofia medioevale, e in particolare dell'opera di San Tommaso. Ma, come indica R. McInerny nel prologo a questo libro, il solo fatto della profondità dei commenti tomisti a Aristotele sarebbe già di per sé un motivo per stimolare gli odierni filosofi a studiare Tommaso. Il libro che presento può essere uno stimolo in questo senso.

Dall'altra parte, l'argomento considerato è interessante non solo dal punto di vista della storia della filosofia. In effetti, la tesi principale del libro è che «la conoscenza del rapporto tra l'azione fisica e l'azione volontaria è fondamentale per comprendere la stessa azione volontaria, e che Tommaso può aiutare assai per promuovere una tale conoscenza» (p. 3), e in particolare per mostrare ai filosofi sommersi nella tradizione analitica una teoria dell'azione che non confina le nozioni di intenzione e di azione nell'ambito dell'azione umana.

Il libro comincia quindi con un'analisi dell'analogicità del termine "azione" (cap. 1). È analogico, da una parte, il termine "*actus*", che viene usato da Tommaso, sulla scia di Aristotele, sia per l'azione sia per la forma, e ciò serve a mostrare meglio il rapporto che c'è proprio fra l'operazione e la forma; ma lo è a sua volta anche il termine "azione", poiché esse possono essere sia *immanent* sia *transitive*, e perché il loro soggetto può essere anche assai svariato. L'analogato principale sarebbe l'azione propria della persona, cioè, l'azione volontaria.

Nel caso delle creature che non hanno un dominio sui loro atti, cioè che non sono razionali, si può dire che esse sono in qualche modo degli *strumenti* nelle mani di un altro agente. Esse evidentemente agiscono — come qualsiasi strumento, che influisce sempre sul modo di essere dell'effetto —; ma lo fanno seguendo un *pattern* predefinito, che cerca la conservazione della specie, o che ci siano nell'universo le condizioni necessarie perché ci sia la vita. E da ciò deriva che siano sempre scambiabili. Esercitano un ruolo che viene prefissato loro dalla natura, e lo compiono senza beneficio proprio: non lo fanno quindi per loro, cercando la loro perfezione.

Come segnala Brock, l'espressione *per se aguntur* definisce invece il modo di agire

degli agenti razionali, che ordinano le proprie azioni al loro fine. Sono quindi gli unici enti padroni delle loro azioni.

Questa differenza fra questi due modi ben diversi di agire fa che sia in Aristotele sia in Tommaso ci siano dei termini usati esclusivamente per le azioni umane: “praxis” e “condotta”.

In coerenza con la sua intenzione di studiare l’azione volontaria considerando prima il suo rapporto con l’azione fisica, Brock dedica i capitoli 2 e 3 dell’opera ad analizzare le caratteristiche comuni a tutti i diversi tipi di azione, cioè l’efficacia, la finalità e il rapporto agente-paziente. La prima tesi discussa nel secondo capitolo è aristotelica: «l’azione dell’agente è nel paziente», ed intorno ad essa girano le pagine successive. Secondo l’A., essa servirebbe ancora per spiegare un particolare aspetto dell’azione: la continuità delle loro diverse parti, in particolare fra l’*evento* che si dà nell’agente e quello che si dà nel paziente.

Nel terzo capitolo si considera il rapporto fra efficacia e finalità, cioè il fatto che ogni agente agisce primariamente in virtù della sua inclinazione verso un fine (*Omne agens agit propter finem*), indicando il diverso rapporto che gli agenti razionali e quelli irrazionali hanno con il fine. Brock distingue quindi due sensi di “intenzione”, uno attivo e un altro passivo — secondo cui qualcosa è mosso verso un fine da un agente —. In questa maniera si può evitare la spiegazione teleologica che Taylor fa, riducendo la teleologia all’ambito dei viventi.

Siccome la finalità è una delle cause della filosofia classica, Brock fa anche alcune indicazioni sulla nozione di causa, con il proposito di dare una risposta alla spiegazione umana della causalità dalla prospettiva di San Tommaso. In seguito passa a studiare alcuni dei componenti essenziali della nozione di azione — le nozioni di potenza e di inclinazione, così importanti per comprendere la specificità degli agenti razionali — e la distinzione fra azioni dirette e azioni indirette, per indicare che anche nel caso di queste ultime si può parlare di causalità: ad esempio, quando un effetto è attribuito ad esso in virtù del suo non agire.

Nel quarto capitolo, una volta indicate le caratteristiche comuni a tutte le azioni, Brock tenta di precisare la natura dell’azione volontaria. Per farlo bisogna in primo luogo stabilire il rapporto che in esse si dà fra l’intelligenza e la volontà. È merito di Brock l’indicare in modo chiaro e preciso il ruolo dell’intelligenza nella costituzione dell’oggetto volontario, e la distinzione fra entrambe le facoltà, che i filosofi analitici tendono ad assimilare. Ed è anche interessante — e importante di fronte ad alcune questioni morali — un altro punto che l’A. mette spesso in risalto: la statuto di *azione volontaria* che hanno alcune omissioni e passioni, anche se esse non hanno la loro fonte primaria in un *potere* dell’agente.

Una volta raggiunto il suo scopo prioritario di contribuire a una spiegazione dell’azione volontaria attraverso l’analisi delle caratteristiche comuni alle azioni in generale, nel quinto capitolo, con cui finisce l’opera, l’A. si sofferma su alcune azioni che dipendono dall’efficienza della volontà in un modo solo indiretto, e in particolare sui cosiddetti effetti *praeter intentionem*. Dopo aver presentato i diversi modi in cui un’azione può derivare indirettamente dall’intenzione di qualcuno — il tendere verso il male in quanto tale, il non voler prevenire un male, e le omissioni —, considera quelle che non sono imputabili al soggetto in nessun modo, in quanto neanche indirettamente dipendono dalla sua intenzione: in particolare, l’ignoranza non colpevole.

L’opera è quindi un’ottima introduzione alla teoria tomista dell’azione volontaria, fatta con la precisione caratteristica dei più illustri pensatori anglosassoni, che ha inoltre il pregio di mettere in confronto la summenzionata teoria dell’azione con quelle proprie

delle diverse teorie analitiche, mettendo anche in rilievo l'importanza che ancora oggi ha il pensiero tomista per comprendere una delle cose che sta più a cuore capire all'uomo odierno: la sua stessa azione.

Miguel PÉREZ DE LABORDA

P. DONATI (a cura di), *Lezioni di sociologia. Le categorie fondamentali per la comprensione della società*, CEDAM, Padova 1998, pp. XIX + 401.



Era da molto tempo che il sottoscritto, studioso di Etica e Filosofia sociale che solo ogni tanto (e sempre con un po' di sgomento) si affaccia all'impervio mondo della sociologia, cercava qualcosa di simile a queste *Lezioni di sociologia*. Ci troviamo, infatti, dinanzi ad un manuale di sociologia che — cosa insolita — è davvero un manuale. Lo è, anzitutto, per la sua completezza, che mancava invece nel pur stupendo saggio introduttivo di M.S. Archer, *La morfogenesi della società*, la cui traduzione italiana è stata recentemente pubblicata dai tipi di F. Angeli (saggio molto chiaro, nonostante il "titolone"). Ed è anche un vero manuale, perché — è questo il fatto più insolito — risulta perfettamente intelligibile ai non specialisti, sia che abbiano un interesse strettamente personale per conoscere più profondamente e globalmente il senso del sapere sociologico, sia che cerchino un sussidio valido per impartire corsi introduttivi di sociologia.

Più precisamente, pensando all'uso di questo volume da parte degli eventuali studenti, si deve forse dire che le lezioni non sono di lettura facilissima; ma, con l'aiuto delle spiegazioni fatte durante le lezioni, ritengo che persino quanti di questa scienza hanno soltanto qualche vaga e non molto positiva cognizione, forse perché ricavata dalle interviste televisive al sociologo di turno, potranno trarne un grande profitto. Se non altro, stuzzicheranno la curiosità di saperne di più e si troveranno con tutto l'armamentario concettuale che si richiede a tal fine.

L'opera è stata curata da Pierpaolo Donati, che è — per più motivi — uno degli autori più importanti ed originali dell'attuale panorama sociologico internazionale. Sua è l'Introduzione, e anche il primo degli otto capitoli che compongono questa opera collettiva. Ma è soprattutto suo il punto di vista *relazionale* che viene adottato da tutti gli autori delle *Lezioni*. Il che ha un duplice vantaggio. In primo luogo, perché grazie a questa prospettiva comune l'intera esposizione si presenta coerente e continua, e normalmente s'indovina facilmente la presenza degli stessi principi a fondamento delle riflessioni particolari contenute nei singoli capitoli. In altre parole, non si ha quasi mai quella fastidiosa impressione, che troppo frequentemente causa la lettura delle opere collettive, di trovarsi dinanzi ad un agglomerato di temi, metodi e prospettive che sono in realtà pezzi appartenenti a rompicapi diversi.

Ad ogni modo, il "vantaggio" più importante di questa sociologia impostata relazionalmente è un altro. Mi riferisco alla maggiore idoneità di questo approccio sociologico, rispetto ad altri tipi di approcci (a sfondo filosofico) più diffusi nel passato, per conoscere la società ed i diversi fenomeni sociali. È infatti del tutto essenziale, come spiega Donati nell'Introduzione, imparare a leggere relazionalmente la struttura e dinamica

della società; pena il grave rischio di averne una visione totalmente distorta, o almeno l'incapacità di cogliere molti degli aspetti costitutivi. Ciò perché «la società [...] non è un ordine di realtà che possa essere concepito in modo sostanziale alla stessa maniera di altre realtà, concrete e tangibili, come gli individui umani, o le cose che essi producono e scambiano, o determinate strutture che appaiono come meccanismi immodificabili nel tempo. Non è neppure una realtà residuale rispetto ad altre realtà, come non è un ammasso o mescolanza di fattori di altro ordine (per esempio economici, psicologici, culturali, giuridici, politici, ecc.). Essa consiste, invece, di una propria "stoffa", e segue dinamismi propri. Il "materiale" di cui è fatta è la relazione sociale, e i suoi dinamismi corrispondono a peculiari processi di morfostasi e morfogenesi» (p. XI).

La società "è", dunque, relazione (non "ha" relazioni), e da tale presupposto, che viene fondato ed ampiamente sviluppato da Donati nel primo capitolo ("La società è relazione"), deriva che un determinato modo di osservare e fare scienza su di essa, il modo relazionale per l'appunto, dev'essere considerato il più idoneo per spiegare, ossia attribuire cause, e comprendere, ossia attribuire un senso, a questa peculiare realtà. Imparare a leggere la società vuol dire mettersi in relazione con essa attraverso un sistema di osservazione (approccio a sfondo filosofico + paradigma di lettura + metodologia di ricerca empirica + risposta concreta: cfr. P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, F. Angeli, Milano 1988) che sia sensibile alle relazioni, cioè che osserva con e attraverso le relazioni sociali che — nel contesto volta per volta esaminato — implica la condizione umana di chi agisce e di chi osserva.

Per quanto riguarda gli argomenti trattati nei capitoli successivi, in questa sede dobbiamo purtroppo limitarci quasi al solo enunciato, ancorché fortemente tentati di aggiungere qualche osservazione.

Nel secondo capitolo il paradigma relazionale viene stupendamente inquadrato da S. Belardinelli nel panorama storico-teoretico delle rappresentazioni che la sociologia ha dato della società. Esso appare, allora, come un tentativo di ricomporre l'unità dell'"umano" e del "sociale", che il pensiero moderno e postmoderno (un certo modo di intendere il postmoderno, per la precisione) hanno indebitamente scisso e separato sia a livello dei concreti rapporti sociali, sia a livello di interpretazione sociologica. Come questa ricomposizione possa (e debba!) avvenire nei diversi sistemi di relazioni sociali, è l'argomento che viene affrontato subito dopo: nell'ambito della cultura, e considerando i suoi stretti rapporti con il fenomeno religioso (terzo capitolo, ancora di S. Belardinelli); nel processo di socializzazione primaria e secondaria che si realizza fundamentalmente all'interno della famiglia e della scuola (quarto capitolo, di G. Rossi Sciumé); nei processi della comunicazione, così essenziali oggi giorno alla configurazione delle relazioni sociali (quinto capitolo, di G. Mangiarotti Frugiuale); nella rete di relazioni economiche (sesto capitolo, di I. Colozzi) e politiche (settimo capitolo, di G. Rovati). Il capitolo che chiude il libro (l'ottavo, di A. Maccarini, che sembra fare proprie molte delle tesi di M.S. Archer nel saggio sopra citato) spiega — sempre in chiave relazionale, e in modo alquanto convincente — come la società mantenga nel tempo o modifichi le sue strutture attraverso processi di morfostasi e morfogenesi.

Molto ben indovinato dal punto di vista pedagogico è il glossario di parole-chiave (una cinquantina) con cui termina il volume; anche come strumento a sé stante da consultare in qualsiasi momento. Ottimamente curata l'edizione; tra l'altro, perché abbondano i grafici utili alla buona comprensione e sintesi dei vari temi esposti, e perché la CEDAM è stata più che generosa nell'uso di carta e inchiostro allo scopo di rendere più semplice la lettura di queste ottime *Lezioni di sociologia*.

Gabriel CHALMETA

Eugenio FIZZOTTI – Angelo GISMONDI (a cura di), *Giovani, vuoto esistenziale e ricerca di senso*, Las, Roma 1998, pp. 176.



Lo psichiatra Viktor E. Frankl affermò in un discorso del 1972 che «ogni epoca ha la sua nevrosi ed ogni epoca necessita di una sua psicoterapia» (la conferenza è tradotta in italiano nel volume *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Elle Di Ci, Leumann 1987³). La sua affermazione era ben fondata e derivava da una lunga esperienza a contatto con moltissime persone afflitte dalle conseguenze psicologiche della carenza di senso nella propria vita. L'insignificanza dell'esistenza si rivelò a Frankl come uno dei più pericolosi fattori patogeni, che conduce alla condizione di vuoto esistenziale, la cui diffusione è purtroppo allarmante. Se si tiene presente che più della metà dei suicidi compiuti nel mondo (un suicidio ogni dieci minuti circa: cfr. p. 14 del presente volume) sono opera di giovani dai 10 ai 25 anni, si comprende che sono proprio questi la categoria maggiormente a rischio.

Nel piccolo e interessante volume che stiamo recensendo sono contenuti dodici contributi, presentati e discussi nel corso di un convegno internazionale svoltosi nella Università Pontificia Salesiana e promosso dall'Associazione di Logoterapia e Analisi Esistenziale Frankliana (A.L.Æ.F.). Viene pubblicata anche un'intervista inedita di Enzo Romeo a Frankl, rilasciata nel 1990 e trasmessa nel corso di una trasmissione radiofonica. I testi raccolti ruotano attorno alla diagnosi e alla terapia del problema enunciato all'inizio di queste righe, con il pregio di unire alla riflessione teorica l'attenzione per le conseguenze pratiche.

Nella relazione iniziale Eugenio Fizzotti indica alcuni sintomi del nostro tempo, quali l'atteggiamento di provvisorietà, il fatalismo, la spersonalizzazione collettivistica e il fanatismo. Tali segnali d'allarme sono particolarmente evidenti tra i giovani, che vivono in una società munifica in gratificazioni materiali ma molto avara in tensioni ideali. Il clima sociale non prepara adeguatamente ad assumere la propria vita come compito, per la cui esecuzione nelle singole situazioni non si hanno risposte precostituite e certe: bisogna accettare la lotta e la responsabilità personale, senza illudersi di avere garanzie su tutto. In effetti, se si studia il contesto sociale in tutta la sua complessità, è facile cogliere alcuni dei motivi profondi di molte devianze giovanili. Come spiega Gaetano De Leo, i comportamenti trasgressivi dei giovani sono per lo più riconducibili a dei fattori chiaramente legati alla situazione di vuoto esistenziale: si tratta di tentativi inefficaci di colmare vuoti e squilibri di identità, in risposta a situazioni familiari o scolastiche di crisi; oppure si tratta della conseguenza di ripetuti insuccessi nella socializzazione, che vengono affrontati con un atteggiamento di disimpegno morale.

Oggi si verificano due fenomeni molto diffusi e correlati: da una parte, quello di una maturazione precoce, tra le cui cause Elisabeth Lukas indica l'imposizione precoce di discussioni profonde e complesse, che non permettono più ai bambini di essere tali (cfr. p. 47). Dall'altra, si verifica un'adolescenza prolungata, perché è avvenuto uno sfasamento nello sviluppo delle tre dimensioni dell'uomo, quella biologica, quella psicologica e quella spirituale. Accanto a questi due fattori, ne vengono rilevati altri, come l'incapacità di affrontare rinunce o sacrifici e l'alterazione del confronto generazionale; ma proprio perché la diagnosi eseguita è molto puntuale, giunti alla metà circa del libro, si avverte sempre più la necessità di una proposta di terapia.

A questa esigenza va incontro, tra gli altri, il saggio di Pina Del Core, che propone una terapia di autotrascendenza per una corretta immagine di sé. L'autrice prende spunto dalle odierne analisi delle dimensioni del narcisismo e dell'individualismo, cogliendone le implicazioni e le conseguenze. Proprio queste tendenze la inducono a indicare come terapia il recupero dell'autotrascendenza, definita da Frankl come «l'essenza dell'esistenza», perché «essere-uomo vuol dire essere sempre rivolto verso qualcosa o qualcuno, offrirsi e dedicarsi pienamente a un lavoro, a una persona amata, a un amico cui si vuol bene, a Dio che si vuol servire» (p. 67). Tale principio antropologico trova diverse applicazioni ed è un sicuro punto di riferimento per orientare verso un'adeguata autostima e un'autentica autorealizzazione.

Mi sembra, però, che taluni segni di tendenze narcisistiche o individualistiche siano inevitabilmente presenti nei giovani e negli adulti. Pertanto, nella consapevolezza che non è possibile stabilire una demarcazione netta tra salute e malattia, non bisogna dare l'impressione che ogni sintomo sia di per sé conseguenza di una patologia. L'autotrascendenza è un principio dinamico in un processo di crescita che non sarà mai definitivamente raggiunto.

Grazie ai suoi fondamenti antropologici, la logoterapia di Frankl è un efficace strumento di prevenzione del disagio esistenziale: come ricorda Angelo Gismondi, essa è nata, tra l'altro, con quest'obiettivo preventivo nei confronti dei giovani (cfr. p. 90). Pertanto, è possibile ricorrere ai principi ispiratori del metodo logoterapeutico per realizzare un intervento volto ad evitare o a limitare la comparsa degli stati di devianza o di malessere psicologico. In tal senso, sono molto significative le testimonianze contenute nella seconda parte del volume. Esse rispecchiano brevemente l'impegno attivo in diversi settori dei problemi giovanili: riguardo alla tossicodipendenza (P. Gelmini, L. Rubano, B. Juretic), ai disturbi alimentari psicogeni (G. Froggio), alla condizione carceraria giovanile (P. Auricchio), all'AIDS (I. Punzi), ai compiti evolutivi del preadolescente e dell'adolescente (A. Pacciolla).

Il volume, di cui ribadisco l'incisività e l'interesse, è corredato opportunamente da un'appendice con la bibliografia italiana sulla logoterapia, ma sarebbero state utili alcune indicazioni più esplicite sugli autori dei vari saggi.

Francesco RUSSO

María Antonia LABRADA, *Estética*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 204.



“Le cose belle sono difficili” afferma Platone nel *Cratilo* (384 b), e scrivere su di esse, potremmo aggiungere, non è mai stato un compito facile. Anzi, si potrebbe dire che proprio là, dove la natura e l’ingegno umano si sono dimostrati tante volte fecondi, là, nella bellezza, la filosofia non ha saputo esserlo altrettanto, risultando poche volte convincente nella sua pretesa di svelarne il mistero. María Antonia Labrada, professoressa di Estetica e di Teoria delle arti all’Università di Navarra (Spagna), scrive questo manuale sulla bellezza precisando fin dall’inizio la sua intenzione e i suoi limiti. Si tratta di un manuale, come afferma nella Presentazione, nel senso in cui lo fu l’*Oracolo* di Baltasar Gracián, vale a dire non un trattato sistematico con pretese di completezza, ma piuttosto un insieme di riflessioni sulla bellezza da tenere a portata di mano per, eventualmente, ricorrere ad esse nella propria riflessione su una questione che, come poche altre, resiste ad essere ricondotta al rigore dell’esposizione teoretica e che, anche come poche altre, chiama in causa anzitutto la propria esperienza. L’A. è ben consapevole che non è possibile tradurre completamente in termini concettuali quel *plus* che la bellezza sempre comporta e che può essere colto solo personalmente e vitalmente.

Le riflessioni dell’A. vanno sgranandosi e articolandosi seguendo un ritmo tematico, passando con facilità, con certa naturalezza, uno dopo l’altro i grandi temi che da sempre, in modo più o meno esplicito, fanno parte della filosofia della bellezza e dell’estetica dei grandi pensatori, antichi e moderni. Il discorso inizia con la considerazione della percezione del bello, con il suo significato a prima vista evidente e al contempo misterioso, per continuare a penetrare a poco a poco nei perché dello stupore che la sua percezione sempre desta. La domanda successiva è sulla *ratio* propria della bellezza, per passare poi al significato del gusto, alla differenza tra il bello e il sublime, all’espressione artistica, all’immaginazione simbolica e, infine, al rapporto tra l’arte e la libertà.

Non è un ordine arbitrario; ognuno degli argomenti va integrandosi nel discorso con la forza della logica che, intuiamo, ha condotto la riflessione e la ricerca dell’A. Ci sono dei temi che non possono venire studiati senza prima averne trattato altri; ciò che è affermato sulla bellezza in generale, sulla contemplazione o sul gusto, deve farsi presente nel momento di dare ragione della bellezza artistica e dell’attività creativa. In questo modo lo studio acquista l’armonia di un lavoro ben definito, di una riflessione coerente e compiuta, senza però contraddire il carattere volutamente propedeutico con cui l’A. lo ha concepito.

L’A. si serve del pensiero dei grandi filosofi per costruire, in dialogo con loro, il proprio. Questa è forse una delle caratteristiche più interessanti di questo manuale: la storia

dell'estetica non viene trattata come una parte preliminare e distaccata dallo studio tematico; la storia dell'estetica si fa essa stessa estetica, filosofia della bellezza, diventando tutto il manuale al contempo tematico e storico. In ogni argomento vengono sottolineati i tratti che, a giudizio dell'A., e al di là della sua sistemazione storica, hanno maggiore influsso sulla formazione dell'estetica: le novità introdotte da un filosofo o da un altro, i suoi presupposti e le conseguenze che ne derivano, le limitazioni e i pregi. Vale a dire, è una riflessione che non ha paura di ascoltare, per poi dialogare e confrontarsi con le proposte più rilevanti intorno all'arte e alla bellezza. Appunto per questo, l'A. dimostra di averle comprese in profondità ed essere in grado, di conseguenza, di accoglierle, svilupparle o criticarle, sempre però attraverso un dialogo serrato e serio. Tutto ciò lascia intendere, ovviamente, che l'A., proprio attraverso questo dialogo, si è formata ed è in grado di sostenere non soltanto una propria estetica, ma più in generale un pensiero filosofico entro il quale integrare la sua riflessione sulla bellezza e sull'arte. In qualche modo l'estetica che l'A. presenta, come necessariamente accade ad ogni estetica seria, è emblematica di una visione comprensiva del reale; vi è implicito un pensiero metafisico, un'antropologia precisa, così come una gnoseologia e un'etica ben determinate. In altri termini, è un manuale di estetica perché sa dare ragione dell'arte e della bellezza dalla terra ferma di un pensiero filosofico guadagnato nello sforzo di risolvere i problemi che la bellezza e l'arte presentano. Pensare la bellezza, fare filosofia dell'arte, è compito conclusivo che richiede previamente, anzi, che costringe a dare risposta a problemi e questioni previe e a prima vista più serie.

Proprio perché si tratta di una riflessione personale, diventa difficile ricondurla all'interno di una corrente di pensiero, qualificarla con un'etichetta di comodo. Affermare che le sue radici, la tradizione d'appartenenza, è la filosofia realista, potrebbe indurre a equivoci e far pensare al lettore che troverà davanti a sé una riedizione del pensiero estetico aristotelico-tomista. È vero che Aristotele e Tommaso sono presenti in queste pagine e forse costituiscono la più rilevante fonte d'ispirazione, ma assieme a loro compare la migliore e più influente riflessione estetica classica e moderna: Platone, Shaftesbury, Hutcheson, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Gadamer... Forse il miglior modo di far vedere tutto ciò è quello di far ricorso a un esempio, cioè all'esposizione che l'A. fa della produzione artistica; esempio, d'altronde, che occupa la quasi metà del volume, perché nella sua comprensione si fanno presenti le risposte prima date ad altri problemi e, allo stesso tempo, spinge ad affrontare e risolvere altre questioni ad essa intimamente legate.

Nella sua riflessione sulla produzione artistica ha un posto di tutto rilievo la *Poetica* di Aristotele e le sue nozioni di mimesi, verosimiglianza e catarsi, ma a tutto ciò l'A. sa incorporare altri elementi procedenti da tradizioni diverse. Chiedersi sul fare artistico significa rispondere alla questione dell'ispirazione, al problema sulla presenza e sul ruolo che ognuna delle facoltà umane gioca in essa. E questa è l'occasione per dialogare con Platone, per esaminare e capire la *theia mania* dell'artista; ma è pure l'occasione per esaminare e discutere la concezione kantiana del genio, la visione che Schopenhauer e Nietzsche hanno dello spirito, della sua presenza nella creazione artistica e del compito dell'arte nella vita umana. Tutto ciò costringe a precisare il modo in cui l'immaginazione, oltre all'intelligenza e alla volontà, si fa presente nell'ispirazione, a chiedersi qual è il compito dell'immaginazione creativa, la validità dell'interpretazione che, su questo punto, Heidegger fa di Kant.

Come ho cercato di far vedere, il passaggio da un problema a un altro, dall'ispirazione alla produzione dell'opera d'arte, dalla presenza delle diverse facoltà umane al modo

di articolarle, sorge con naturalezza; certi problemi implicano altri, certe soluzioni aprono o chiudono il passo ad altre. Dalla *technè* aristotelica al procedere *estetico* del concetto in Hegel, dalla presenza del fine contemplato nel processo artistico, alla sua considerazione esclusiva come termine, come prodotto realizzato e, di conseguenza, all'attività che vi conduce come attività soltanto *poietica*, tecnica. E, di nuovo, la presunta presenza dello spirito, della libertà, in ogni opera d'arte, porta a interrogarsi sulla sua dimensione espressiva, simbolica, e anche sul suo significato etico.

Facendo ricorso a un'immagine che all'A. piace citare, quella del Danubio celebrato da Magris, si potrebbe dire che le pagine di questo breve *manuale* sanno accogliere e dare unità ai migliori contributi della tradizione filosofica occidentale sull'estetica. Accoglie, ripensa, fa discorrere il materiale elaborato durante secoli senza pretendere però di avere esaurito la sua fecondità né di avere svelato definitivamente il mistero della bellezza. Come il Danubio, più di esso, la bellezza ammette tantissime prospettive; importante è che quella scelta, come in questo caso, senza pretendere di essere l'unica possibile, rallegri il nostro sguardo e ci inviti a continuare a guardare, convinti che in tale guardare ne va dell'orientamento della nostra vita.

Ignacio YARZA

José Ignacio MURILLO, *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. XII + 231.



Siguiendo las sugerencias fundamentales de la filosofía de Leonardo Polo, esta obra permite confrontarlas —quizá de un modo más riguroso— con sus fuentes tomistas —el *Comentario a las Sentencias*, las Q.D. *De Veritate*, la *Summa Theologiae*, y la *Expositio de Trinitate*—; y, paralelamente, consigue un objetivo importante del pensamiento poliano, a saber, partir de las verdades ya alcanzadas en la historia de la filosofía y desarrollar sus virtualidades.

Más que una descripción de cada uno de los capítulos de la obra, parece de mayor interés ofrecer al potencial lector algunas pinceladas sobre las tres nociones que se anuncian en el título, —operación, hábito y reflexión—, y que —como el autor mismo propone en el subtítulo—, conducirán a lo específicamente humano, a lo que Polo denomina *actus essendi hominis*.

Murillo define la abstracción como el inicio de la vida intelectual humana, su primera y natural operación, por la que el fantasma y objeto de la sensibilidad pierde su condición material y su dependencia orgánica, para ascender al nivel de lo inmaterial e inorgánico (p. 61). Lo conocido se convierte así en un objeto intencional y universal (pp. 73 y 87), que surge al separar la forma de la materia. Frente al nominalismo, el autor defiende que nuestro entendimiento no alcanza el singular *directamente* —admite otro modo: el conocimiento práctico—; pero esto, lejos de ser un defecto, es una prerrogativa (p. 75): el singular es una designación mental de lo que en la realidad está constituido por la causa formal y la causa material; e —insiste— lo propiamente conocido mediante la operación natural o abstracción es una forma y una forma abstraída (p. 77).

Ahora bien, ¿cómo se conoce de un modo adecuado lo real, que es —si cabe hablar así— exterior a la mente? Un conocimiento de esta índole ha de estudiarse con especial atención. Murillo realiza un análisis muy interesante y agudo sobre la necesaria distinción entre el orden lógico y el real; distinción que se fundamenta, a su vez, en su comparación (p. 86 y ss). Cuando afirmo “Sócrates es hombre” estoy aplicando una forma universal en cuanto naturaleza —hombre—, a un singular, tal como existe fuera de la mente: Sócrates. Ahora bien, para conocer *intelectualmente* el singular, la abstracción es insuficiente, porque debo alcanzar la forma no en su razón de universal sino en cuanto principio de la materia que informa. Por tanto, lo que interesa dilucidar es cómo se conoce la materia.

La clave de todo el realismo se encuentra para Murillo ahí, a saber, en la no confusión del orden lógico y del real, que consiste en evitar identificar la relación universal-

singular, con la composición real de materia y forma. Siguiendo siempre tesis tomistas, Murillo atribuye esta capacidad de distinguir sin confundir —es decir, de comparar— al juicio: «sólo si conocemos la composición de la forma con la materia, podemos pensar y, en consecuencia, predicar la composición del universal con el singular» (p. 88). En efecto, el conocimiento de lo material acaece mediante cierta comparación con el fantasma, principio de determinación (p. 88), por la que es posible denominar al juicio *operación comparativa*, tal y como Santo Tomás lo define en la *Expositio* al *De Trinitate*. Gracias a este acto intelectual y en concreto a la reflexión que lo caracteriza (p. 94), el entendimiento se hace cargo de lo exterior y reconoce la materia y la forma como causas reales (p. 89). En el juicio se refieren varias captaciones intelectuales a un principio real de unidad: no afirmamos que la humanidad sea la blancura, sino que el hombre es blanco (p. 97). Se da un cumplido incremento del conocimiento, porque hay una ganancia en intensidad —la realidad extramental conocida— y en ideas abstractas (pp. 75-77).

La concepción del juicio propuesta en esta obra se separa, pues, de su definición moderna y se une a los logros alcanzados, por ejemplo, en la filosofía analítica. No estamos frente a una idea compleja, ni a una composición o unión de notas (p. 95): «el juicio es afirmación en sentido fuerte: es conocimiento afirmativo de lo real. La afirmación es lo cognoscitivo del juicio —juicio como acto— y la composición se da en la afirmación» (p. 100). En cuanto operación intelectual, al igual que la abstracción, el juicio exige un verbo —el *verbum complexum*: la proposición o dimensión lógica—; en cuanto operación comparativa —a diferencia de la abstracción— refiere lo mental a lo real, mediante la fuerza asertiva (p. 99).

Todo este tema se abre hacia una cuestión importante (pp. 100-101): ¿qué tipo de ser se conoce en el juicio?, ¿se puede aceptar la tesis gilsoniana de que en el juicio existencial se afirma el *actus essendi*, que es la clave temática de la filosofía tomista? Esto, según Murillo, parece dudoso. El “es” en el juicio no se debe tomar como signo de un conocimiento del ser en cuanto acto primero (p. 101), porque —según hemos visto— aún no hemos abandonado el ámbito de la causa material y de la formal, sino que permanecemos todavía en el orden predicamental. Es preciso ir más allá de la actividad judicativa y buscar otro tipo de conocimiento —distinto a la operación—, que permita acceder precisamente al acto de ser como coprincipio real junto con la esencia. De esta forma quedamos introducidos en el rico terreno gnoseológico de la reflexión y el hábito.

La reflexión viene definida como el acto que da razón de la pluralidad de las operaciones y del progreso de la actividad intelectual humana, sin desligarse de su inicio natural (p. 129). Mientras, en el nivel de la sensibilidad, la *reditio* o reflexión sólo puede ser incompleta y exige una instancia distinta para llevarla a cabo, en las operaciones intelectuales, se da un ejercicio absoluto de la *reditio* (p. 144).

Ahora bien, ¿en qué términos se realiza? En este punto, aparecen de modo explícito las divergencias con la filosofía tomista, que entiende el conocimiento intelectual como reflexivo de suyo. Concretamente, el tratamiento de Murillo comparte plenamente la tesis de Polo sobre la reflexión: ésta no se define en términos de acto auto-reflexivo, ni auto-objetivo; es, sí, un acto, pero distinto y a modo de vuelta o retracción sobre el acto radical, sin que esto implique un proceso (pp. 153-156).

Esta retracción sobre sí del entendimiento «indica que la operación primera no se queda en objetivar sino que perfecciona a la potencia como potencia» (p. 148), lo cual es lo específico del hábito intelectual, que se alcanza con un solo acto. Murillo también lo denomina *reditio* constitutiva del entendimiento, que no hay que confundir con otros tipos de reflexión, como la que se da cuando se trata de hacerse cargo de un acto intelec-

tual *sub ratione actus* (p. 156). En efecto, el hábito, a diferencia del juicio y de la simple aprehensión, nunca produce un verbo —no es intencional—, porque el verbo sigue y limita necesariamente al conocimiento actual operativo (p. 160). En este sentido, el hábito es “menos operativo” que la abstracción y el juicio; y, en cambio, más comparativo. Además, en el orden ontológico perfecciona más a la potencia o facultad que la operación, permitiéndole ejercer una operación superior a las anteriores (p. 163).

Lógicamente, un planteamiento así de la reflexión y del hábito se aparta no sólo de Santo Tomás (p. 153), sino también de otras posturas contemporáneas —muchas de ellas, continuadoras del pensamiento tomista—, que postulan la dimensión reflexiva de la operación judicativa (p. 156 ss.). El autor no las desconoce, sino que se enfrenta y propone su propio análisis, que viene a coincidir con un tema estrictamente poliano —el axioma de la conmensuración—, que reza así: no hay nada conocido al margen del acto: éste se encuentra estrictamente conmensurado con el objeto. La tesis a defender es, por tanto, la siguiente: la reflexión o cierta reflexión es distinta del acto que conoce (p. 159), y para que comparezca, es preciso recurrir a una instancia intelectual, también distinta, que es el hábito.

La interpretación que propone Murillo del hábito tiene como primer paso situarlo por encima del orden categorial (pp. 163-164). El hábito, pues, no se define en términos de operación, y por esto, es posible situarlo en un ámbito distinto. Lo que se trata de ver ahora es si, a través de algún hábito, podemos acceder al primer principio —el acto de ser—, aunque esto no signifique hacernos completamente cargo de él. La operación no lo puede conseguir porque no es un acto trascendental, sino derivado, predicamental: el mismo carácter de operación es la causa de esta limitación (p. 169).

Después de estudiar el hábito de las ciencias, Murillo aborda el de los primeros principios, y lo define como la última instancia cognoscitiva, que capta el fundamento de todo lo real (p. 168). Por este hábito, nuestro entendimiento agente alcanza una potencialidad superior ya que está vertido hacia el conocimiento del *actus essendi* (p. 171). Santo Tomás —explica Murillo— corroboraría esta afirmación, ya que es suya la tesis de que el objeto natural del entendimiento es la esencia (y no el ser) (p. 169). Y aunque también es suyo que el juicio *respicit in ipsum esse*, esto no significa que conozca el ser en su carácter distinto de la esencia, o lo que es lo mismo, en su dimensión trascendental (p. 168). Y no puede ser una tesis tomista porque nos encontraríamos ante un acto predicamental y limitado —el juicio— que pretende conformarse con el *actus essendi*. De ahí que, para llegar al ser —que en este caso, es además, el ser del hombre— haya que emprender otro camino, el del hábito de los primeros principios (pp. 168 y ss).

Hasta aquí, un avance del tratamiento de las nociones de operación, hábito y reflexión. Paralelamente, van surgiendo a lo largo de la obra interesantes sugerencias sobre otros temas gnoseológicos de envergadura como el conocimiento sensitivo (pp. 15 ss.), la libertad en el entendimiento (pp. 59 ss.), los sentidos de la especie (pp. 141 ss.), el papel del intelecto agente (pp. 133 ss.), el conocimiento del yo —al que Murillo dedica todo el último capítulo—, etc., que contienen aportaciones de especial relevancia para el lector. Hay cuestiones que ciertamente exigen una previa familiaridad con la filosofía poliana, pero —al mismo tiempo— las referencias a los textos de Santo Tomás permiten, precisamente, hacerlas más explícitas, y no sólo iluminan el fructífero pensamiento de Leonardo Polo, sino que además contribuyen a entroncarlo en la más pura tradición aristotélico-tomista.

María Pía CHIRINOS

M^a Cristina REYES LEIVA, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*, Cuadernos de Anuario Filosófico — Serie de Filosofía Española, n. 4, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997, pp. 112.



La radical referencia a la metafísica como uno de los elementos distintivos de la filosofía contemporánea —ya sea afirmándola o negándola— es el comienzo de esta obra de M^a Cristina Reyes. Señala a Carlos Cardona como uno de los grandes filósofos de nuestro tiempo, al que define como «un valioso representante de la vía metafísica» (p. 5) o, más adelante, como «un pensador eminentemente metafísico» (p. 109).

El mismo Cardona había sintetizado en tres ideas su pensamiento: el momento moral del conocimiento metafísico, el momento intelectual de la configuración ética y la memoria del ser. Este estudio subraya la centralidad de la tercera idea en su metafísica, «término resolutorio de su reflexión filosófica» (p. 5). Ya en la introducción, el lector encuentra aquí la clave para la interpretación de este filósofo.

Tras presentar la biografía de Carlos Cardona en su contexto (pp. 11-26), la autora describe los avatares sufridos por la noción de ser en la modernidad (pp. 27-70) y termina deteniéndose en la comprensión del ser en la filosofía del autor que es objeto de este estudio (pp. 71-108).

Cardona aprende de los que ya siguieron la andadura del ser. Su principal maestro es Tomás de Aquino, a quien debe el núcleo de toda su filosofía: el *actus essendi*. El filósofo catalán da un paso más al partir de la centralidad del ser personal. Del Aquinate adopta el concepto de filosofía como búsqueda de la verdad que se ordena al bien de la persona. Aprende de él el modo de filosofar, es decir, a dialogar abiertamente con otros pensadores y a hacer una filosofía en la que el intelecto humano trabaja armónicamente con la fe (pp. 17-21). Se deja guiar también por la inspiración realista de Gilson y Fabro, principalmente. Hace suya la distinción de Gilson de la existencia de dos posibles actitudes intelectuales —actitudes, no sistemas de pensamiento—: realismo *versus* inmanentismo. Cardona añadirá «la opción intelectual como acto de libertad, en el inicio del filosofar humano» (p. 23). Con Fabro postula un tomismo esencial o un retorno al fundamento (*actus essendi*) e incorpora la noción de libertad como creatividad participada (pp. 23-24).

Recibe además la influencia de otros pensadores, especialmente de Kierkegaard, de quien toma la primacía del individuo singular, el concepto de libertad esencial y el amor como acto de libertad, al que se opone la indiferencia (pp. 24-26). La profundización en la filosofía de Heidegger le permite integrar algunos elementos, ya que ambos coinciden

en el punto de partida, pero Cardona se distancia de él al advertir la falsificación del ser (pp. 34-48). Destaca, por último, el influjo de las enseñanzas y la vida del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, con el que Carlos Cardona trabajó y convivió estrechamente durante sus años romanos. De este maestro de vida cristiana aprende lo que es el valor *liberalizante* de la entrega de la libertad y la coherencia entre vida cristiana y planteamiento intelectual (pp. 11 y 88).

En su trayectoria intelectual, Cardona detectó la esquizofrenia del hombre actual que ha perdido el sentido de su vida: un hombre que ha cambiado la noción de ser por la de autoconciencia o la de existencia, la verdad por la certeza, la libertad por la voluntad de poder. El ser-en-sí se ha sustituido progresivamente por el ser-para-mí, de tal manera que la absolutización del yo ha suplantado al ser en el universo. Se juzga sobre lo que debe ser la realidad, y no lo que el hombre conoce de ella. Haciéndose violencia a sí mismo, de sujeto del ser ha pasado a ser pensador del ser. Ya no es el ser de los entes el criterio de verdad. Todo este cambio radical es fruto de un largo proceso que arranca formalmente de Descartes que, con su duda metódica, quiso crear una verdad desligada del ser. Su afán de certeza le llevó a una deformación de lo real (pp. 48-54). Al final de esta trayectoria del olvido del ser encontramos a Nietzsche, culmen de la filosofía cartesiana. Con él surge la voluntad metafísica —voluntad de poder— de ser por y para sí mismo. En esta nueva composición pensada de lo real, se observa una «radicalización del devenir y del representar sobre el ser». Lo corpóreo prima sobre lo espiritual. La libertad misma cambia su propia esencia. El bien se sustituye por el valor, que es pensado como ser (pp. 54-58). Heidegger, aunque descubre que el error de base está en el olvido del ser, acaba cayendo en la visión inmanentista que él mismo critica, haciendo una metafísica de la subjetividad, esto es, sin fundamento consistente (pp. 58-61).

Reyes se adentra en el pensamiento de Cardona y se cuestiona con él el porqué de la centralidad del ser: «¿cuál es la importancia de la pregunta por el ser del ente?; más aún, ¿por qué es crucial una correcta formulación de este interrogante?» (p. 71). Para responder, caminará cuidadosamente tras los pasos que sigue Cardona en su razonamiento. En primer lugar, establece la distinción entre ente y ser, tomando como punto de partida el ente, que es lo primero conocido y captado como complejo. La misma composición revela la actualidad del ser y su limitación, que remite a su vez a un Ser por Esencia, Dador del ser a los entes (pp. 71-75).

Profundiza en esta noción del ser y descubre su intensidad, esto es, el *esse* como acto intensivo del ente, como «perfección absoluta y omnicompreensiva, del que todas las perfecciones —naturales y sobrenaturales— y, por tanto, todos los entes o criaturas no son más que participaciones» (pp. 75-79).

Así llega al punto de destino: ha logrado el encuentro con el ser. Ahora bien, en los seres espirituales el *esse* supone una “novedad” en el universo. El distintivo de la personalidad es precisamente la *propiedad privada del acto de ser*, como señala Carlos Cardona. Esto supone una «singular relación con quien le otorga el ser: Dios». Cada persona es *alguien delante de Dios y para siempre* (pp. 81-82). Aquí confluyen la metafísica y la ética: asumir la condición ontológica es la raíz de la vida moral. La novedad del ser fundamenta la novedad del actuar (ser persona es ser libre). Define la libertad como característica trascendental del ser del hombre, que confiere humanidad a sus actos (p. 84). Es la autodeterminación hacia el Origen (p. 88); y, puesto que somos creados por Amor y estamos llamados al Amor, el sentido último de la libertad será el Amor. A nivel predicamental, distingue dos amores: un amor *natural*, que brota del ser, y un amor *electivo*, propio del ser libre. El primero, lleva a la persona a amar a Dios en cuanto principio

de todo su ser. Es la actitud primaria o la tendencia necesaria a la propia felicidad. Implica el amor a uno mismo; pero la propia finitud del hombre revela la imposibilidad de ser fin último de sí. De hecho, porque es criatura, es un ser indigente, que realmente necesita ser amado. La dilección, en cambio, resulta de la excedencia del ser personal. Es el amor de benevolencia o de amistad, el amor de donación de quien busca el bien del otro (p. 94).

Por último, la participación en el ser remite al Creador, Acto Puro y Amor Subsistente, fin último de la persona creada. La nostalgia ontológica del Ser no impide que la memoria metafísica sea una cuestión de libertad (pp. 102-104): ante Dios, la actitud debida de la criatura personal es el amor de amistad, raíz de la moralidad, del que derivan el amor electivo a los demás y a uno mismo, según el querer de Dios. En definitiva, el olvido del ser en la metafísica de Carlos Cardona es el olvido del ser creado por Amor y para el Amor. La memoria es el retorno al Amor Subsistente (pp. 104-108).

Finalmente, la autora esboza los rasgos generales del pensar de Cardona en el epílogo (pp. 110-112), haciendo una aguda síntesis. Concluye con una exhaustiva bibliografía, en la que recoge tanto las publicaciones de este metafísico, como todas las obras escritas sobre él y aquellas que pueden servir de complemento para su mejor comprensión.

M^a Cristina Reyes ha desarrollado una profunda labor de investigación sobre la totalidad de la producción escrita de Carlos Cardona, como bien se pone de manifiesto. La conoce a fondo y conecta con su planteamiento, sabiendo hacerlo asequible y atractivo al lector. Prueba de ello es la metáfora, gráfica y pedagógica, del *itinerario intelectual*. No pretende ser sólo un homenaje merecido a Cardona. Más bien, quiere divulgar —sin desvirtuar— las aportaciones de este filósofo, sacándole el máximo provecho. Remarca la centralidad del ser personal en el pensamiento de Carlos Cardona, e insiste en sus implicaciones: el reconocimiento (la memoria) del ser es una actitud vital, la más coherente con la realidad de la persona. Es una cuestión ética ante la verdad, que implica una opción intelectual acorde y un actuar consecuente.

María DÍAZ DEL REY

Rudi A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, edited by J.A. AERTSEN, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 46, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, pp. XIV + 290.



This splendid book is about St Thomas's metaphysical account of creation. The title refers to its dominant theme, which is how the account succeeds in resolving apparent tensions between the notions of participation and substantiality as elements of fundamental ontology. A fascinating theme in itself, Dr. te Velde has also found the heuristic value of it. For all the progress that has been made over this century in recovering Thomas's metaphysics, his inquiry brings to light serious problems for prevalent interpretations of the doctrines of participation in being, creative causality, and the relation between being and essence. With a clarity of exposition that is simply extraordinary, in my judgment it also goes far toward resolving the issues.

What is meant by 'tensions' between participation and substantiality is nothing obscure. The terms themselves evoke the tensions between Platonism and Aristotelianism, and it is not hard to see how the Christian doctrine of creation adds further twists. Te Velde goes straight to the issues. For instance, the idea that creatures are 'beings by participation' seems to fit well with their status as totally dependent upon God. Can Thomas be consistent in also regarding the creature as a *substantial* being, something enjoying "ontological density", endowed with essence, existing in and through *itself*? On the other hand, the thesis that creatures merely participate in being implies an absolute substantial diversity, and so an extremely imperfect likeness, between them and God: the essence of created substance is *not* its being. Does this imply a somewhat negative factor in the "exceedingly good" work of creation? Again, how can one apply the notion of participation without *blurring* the distinction between the divine and the created, or attributing to the creature a component that, albeit finite, is one in substance with the infinite whole from which it emanates — literally a part of God? And so on.

We are reminded of the problem of Boethius's *De hebdomadibus*. How can substances be good insofar as they are, without being substantial goods? If they are only good by participation, it seems, then they will not be good insofar as they are. Te Velde's reading of Thomas begins by looking at how he treats the problem in his commentary on *De hebdomadibus*, where he analyzes the notion of participation at length, and also in *De veritate* q.21, with which the commentary is conjectured to be contemporaneous. These would be two fairly early works.

Boethius's own answer was that the goodness that a substance has, insofar as it is, is

neither the substance itself nor something participated, but a relation, that of conformity to the will of the First Good. In the *De veritate* Thomas explicitly departs from this answer and holds fast to goodness by participation. He does so by appeal to a notion he finds in *De hebdomadibus* itself, the very notion of participation in substantial being (*esse*). Created substances are not their being, but they have it insofar as they are, and it makes them good.

Already quite conscious of the Platonic background, Thomas is of course careful to steer the doctrine clear of Aristotle's criticisms of the Ideas and of 'participation' as a sufficient *explanatory* term. The resolution to a first and immaterial source does not apply to the species or genera of corporeal beings, but only to the so-called transcendentals; the participation cannot be univocal; and efficient causality must play a role. Te Velde brings out well the extent to which Thomas's procedure depends on Aristotle's own reduction from the categories of sensible being to immaterial or separate substance by way of the primacy of substance as form. He also draws an interesting connection between metaphysical *separatio* and Thomas's notion of the self-denomination of transcendental predicates. This means that they can be applied, by analogy, to their own abstract forms: goodness is good, truth is true, etc. One only wishes that this discussion had been capped with a closer look at analogy.

If the early works show Thomas heedful of Aristotle's quarrels with participation in general, it is only in later works, te Velde judges, that he displays a full appreciation of the difficulties for the special notion of participation in *being* that arise from the Aristotelian doctrine of the absolute universality of being and of its immediacy to every nature. Te Velde finds in these difficulties a strong motive for Thomas's well-known, ever more decisive rejection of the 'Avicennian' way of conceiving being as an accident of created essence. In this regard he duly stresses the importance, and the difficulty, of not confusing the composition of form and being with that of subject and accident or matter and form. A form is neither a substance in act prior to its being nor, like matter, a merely *indeterminate* potency whose determinate act is therefore separable from and in a way accidental to it. The distinction between a form and its being must not be interpreted to the detriment of the fact that each is referred to the other *per se*. The distinction is *in* their relation to one another, and the differences among forms are not independent of their relation to their being, but are differences in how being is apportioned through them.

Part Two examines participation and the causality of creation. The general concern seems to be how the composition of essence and participated being in the creature squares with the notion of creation as a production having no presupposed subject. Te Velde disputes Geiger's postulation of a double participation, viz. essence as a self-limited formal participation of the divine essence by similitude, and being as a real or actual participation limited by the essence. A double participation is implausible in itself, and granting an independent participation to essence risks presenting being as a mere mode of it. Thus Fabro criticizes Geiger for weakening the real distinction between essence and being as potency and act. But te Velde finds Fabro still making the essence a too absolute 'other', first limited 'in itself' and then conferring its limitation on its being, which 'in itself' would be unlimited.

Fabro is in fact led to posit a *distinct creation* of essence and being. Yet what Thomas says is that to create essence is nothing other than to attribute being to it. It is as though for Fabro limitation by a quiddity were something *alien* to being, in *any* instance — as though, for a horse, to be in act were anything other than to be a *horse* in act. He even speaks of creation as an "ontological fall", meaning the *total dissimilitude*, the ontologi-

cal difference of *opposition* between effect and cause» (my emphasis). Is a creature like God, and so good, *despite* its nature, not because of it? Te Velde interprets participation as a more organic and positive connection between the creature's composite structure and its precise status as an *effect*, which *as such* is conformed with *and* inferior to the cause. Essence and being function *together* in establishing *both* the likeness of creature to Creator and the inequality of the likeness. «Any distinction on the part of the creature insofar as it is created must be understood, not by reducing the distinct elements in the effect to a distinction in the cause..., but formally as the way the effect represents the cause as distinguished from itself» (p. 116). Further on, in an exceptionally lucid way, he articulates a similarly organic relation between God's agency and created agency in the causation of natural effects and even of *esse* itself.

The last chapter in Part Two examines what *esse commune* means and how being, as being, is differentiated. This discussion has the welcome result of countering the impression, often left by the 'existential' Thomists in their striving against rationalism, of a sort of gap between the intelligible and the real (the "inconceivability" of being). Concerning *esse commune*, te Velde takes his stand against the view that it reaches all the way to the first cause of being. This would make it a mere logical notion, the truth of propositions (which extends even to non-being). It is the common actuality of all things *in rerum natura*; and, precisely as common — belonging to a multitude in an intelligible co-ordination — it falls short of the very cause of the order. As said of the cause, being must mean something *proper* to it. At the same time, being as actuality is something formal, or what we might call the term at which a thing is first brought to stand in a certain order. And in each thing being is what is simplest and *most* formal, the thing's engagement in the most universal, all-encompassing of orders. Hence it is what *first* ranges a thing under the scope of that most universal of all powers, intellect.

So *esse* is that by which things are first intelligible; but *what* the intellect first grasps is *ens*. This Thomas will often interpret as what has *essence*, and primarily as a subject subsisting in its essence. *Esse* itself has no meaning except as referred to a subject and as related to a constitutive *act* of the subject, a form, as its actuality. (Te Velde even suggests reading '*actualitas omnium actuum*' to mean the very act-ness, so to speak, of every act and form.) In sensible *ens*, which is what we know first, these are really distinct components; the *ens* is their result. Hence '*ens*' has a concrete or composite mode of signifying. Yet *what* is signified by '*ens*' is something whole, and in that sense something primary, not a result. The only explanation for this situation is that sensible *ens* is not primary *ens*. Thus it is '*ens*' itself that urges the mind through the step-by-step resolution to the one utterly simple, wholly self-explanatory being. Te Velde notes Thomas's care to save the full meaning of *ens* in God: not only being in act, but also subsistence and essence. Thinking again of existential Thomism, here he might also have dwelt on Thomas's conception of God as essentially *form* (*Summa theologiae* I q.3 a.2).

But te Velde has his own way of presenting Thomas's notion of form as "something divine" in things. Form is the main target of the final Part, "Degrees of Participation and the Question of Substantial Unity". From the earlier chapters it is clear that «as related to the act of being the nature is related, not to something else, but to its own actuality, and likewise being, as related to the nature in which it is received, is related to something of itself, its own determination» (p. 200). Now he spells out the *per se* connection between form and being. It means a *causal* role of form with respect to being. And it is not just an indirect and occasional role, that of limiting being in some cases. It is tied to what being itself is. Being needs form.

It is especially here that the interpretations of Fabro and Gilson are seen to limp. They restrict the effect of form to *esse formale* or “formal actuality”, as opposed to *actus essendi* or “existential” act. Gilson speaks as though a formal cause and an efficient cause cannot have one and the same effect. Fabro, while granting form the name of ‘act’ insofar as it completes an essence, all but withdraws it again by reading it as a “positivity of nothingness”. The only unqualified act is the act of being. Form’s job is to give it a recipient that limits and so negates it.

The texts just do not bear them out. Thomas could hardly be clearer about holding that form gives *esse in actu*, *esse actuale*, *esse et speciem*. He even says that although by creation God causes *esse* without the mediation of any other agent, still it is always “by means of some formal cause”. True, as a *result* of mediation, *esse* takes on a limited mode; but limiting *esse* is not the *chief* role of the form. Its role is to fix the positive *proportion* to God according to which the creature participates *esse* from Him. «Hence form is not in one respect potency and in another respect act» (p. 226). The expression ‘form is act’ does indeed mean that it completes an essence; but what *this* means is precisely that being follows immediately. Form is not only the determination *of* a thing’s being but also the thing’s determination *to* its being. It is only if a form is a mere principle of, hence distinct from, its being — its being only *follows* immediately — that it is not pure or self-sufficient act, but only a perfect vehicle for appropriating the influence of a nobler act (a nobler *form*), relative to which it is a finite and receptive potency.

I now come to my one reservation about te Velde’s presentation. It is rather marginal, and I hope I am not forcing the issue. It concerns something that he himself seems somewhat uncomfortable about: the occasional adoption of a ‘Hegelian’ way of speaking. Take this passage. «As [a being other than God] must be distinct from the first being, the only way for it to be a determinate being is *by negating in itself* the identity [of essence and *esse*] which defines the first being» (p. 154; my emphasis). Now, if we took this strictly, what would it mean? Would it not mean that the distinction of the thing’s essence from its *esse* is the thing’s own effect? The distinction would be traced back to something *in* its essence, as though the essence *excluded* its *esse* from itself. But a thing’s essence is signified by its definition; and if ‘*esse*’ is not included in anything’s definition, neither does the definition *assert* its exclusion. The essence is simply a potency for *esse*. A thing does not fall short of God by positively *removing* itself from God.

I very much doubt that te Velde means the above formulation to be taken strictly. But my question is, is the language of negativity really necessary here, or even merely neutral? It favors interpreting being in terms of movement and rest, especially the movement and rest of human thought. Is that really suited to Thomas’s *meta-physics*? And its spell is powerful.

In Chapter X.5, on the meaning of creation ‘*ex nihilo*’, te Velde lays a curious stress on the possibility of thinking of creation as a “dynamism”, a “transition” from non-being to being. He notes that Thomas assigns two senses to ‘*ex nihilo*’: not just the negative ‘*non ex aliquo*’, but also the affirmative, temporal ‘*post nihil*’. Of course Thomas denies that creation is a movement in the strict sense, and te Velde is very clear about that. But he is somehow drawn to give ‘*ex nihilo*’ an affirmative sense that would evidently apply even if God had made things *without* a temporal beginning (as Thomas says He could have). «By His infinite power God determines, one might say, each thing from pure non-being to a determinate and finite being.... That a being is created out of nothing means that the determinateness of its being (=essence) is the result of a determinate negation with respect to God’s infinite and simple being itself» (p. 159).

To me this is more confusing than clarifying. To be sure, it is much more nuanced than Fabro's extravagant notion that '*nulla*' is something *real*, functioning after creation to secure the distinction between creatures and God. But still, does not the expression "the *result* of a determinate negation" treat the distinction as depending on a kind of *removal*? God is pure *esse*, and if pure non-*esse* is not real, are we not still being coaxed into envisioning it as, so to speak, the limit of a function, His 'ideal' contrary? The partial ("determinate") approach to it would be what yields the creature's distinction from Him. But can pure *esse* even be *conceived* to have a contrary? Would that not be to put it in a genus, at least a logical one (*S.Th.* I q.3 a.5)? Is it not a sort of very abstract materialism to think of pure non-being as a contrary?

Te Velde clearly wants not to posit any sort of contrary of God. A creature is not «different from God by a positive difference»; analogy means «the aspect of difference cannot be isolated from the sameness of *being*» (p. 281). But then should we even see the difference as the *effect* of a negation, giving negation itself the positive status of a cause? Once more: «He determines His effect to a finite being according to the decision of his will and the conception of his wisdom» (p. 159). Certainly He decides wisely *among* His possible effects; but must He determine the effect *to* finitude, go out of His way to apply a negation to it? To be His effect *entails* finitude. (Compare te Velde's citation, *De potentia* q.1 a.2 ad 13, with *S.Th.* I q.25 a.2 ad 2.)

So I would ask: is not the very relation of cause and effect between God and creature enough to establish the opposition, the real distinction, and the inequality between them? They are *relative* opposites. No *absolute* opposition, no original *removal*, is needed (see *De potentia* q.7 a.8 ad 4). To put it another way: for God to know a creature properly, must He *contrast* it with Himself? Could He not simply grasp it in its positive analogy, i.e. *proportion* to Himself?

Now, Thomas says that the proportion of creature to God is one of effect to cause, and of *potency to act* (*S.Th.* I q.12 a.1 ad 4). Recall again te Velde's superb prescription. «Any distinction on the part of the creature insofar as it is created must be understood, not by reducing the distinct elements in the effect to a distinction in the cause..., but formally as the way the effect represents the cause as distinguished from itself». He is concerned about how Thomas understands the "identity of the difference" between essence and being in creatures (p. 88). Could not the language of negativity be set aside, and the logic of analogy be brought forth instead, especially as applied to the relation of potency and act? When this is properly understood, there is no more question of 'what makes the difference'. A potency is not distinct from its act by virtue of a differentia, or any note of contrariety or removal. The distinction is in the very proportion of one to the other. That is why their union is immediate (see *Metaphysics* VIII.6, 1045b17-19). (As an aside, I would also suggest that a closer study of potency and act, in their application to essence and being, could help to further the work of distinguishing this composition from that of matter and form and bringing out the special 'positivity' of form. For potency and act are not generic terms that apply equally to the two pairs or that express the very same proportion between them. It would be a study of Thomas's teaching that 'potency' is *equivocal* as said now of matter with respect to form, now of form with respect to being.)

My last quibble along these lines concerns more than the language, and it is the only one I pose as a real objection. The final chapter studies how, building on pseudo-Dionysius, Thomas works to reduce all perfections in things to a single divine principle, rejecting the Neoplatonic tenet that only being, the most common perfection, derives from the highest god, while lower divinities must account for the more special or proper

perfections. Here too there is much to praise. Te Velde shows how the key move is to interpret all other perfections as forms *of* being, to understand being as what constitutes all perfections *as* perfections. He sharpens the point by asking how the basic grades beyond common *ens*, namely life and intelligence, can be understood in terms of degrees of being, as pertaining to what being itself is. The answer turns on the fact that the being of each thing is what is most its *own*, the ‘interiority’ giving it stability in its own identity. A being is something that is ‘in itself’. Life and intelligence are precisely higher and higher ways of existing ‘in’ oneself, ways of remaining at home with oneself even in one’s engagement with others. Finally te Velde considers how these are to be understood to belong to God in His utter simplicity of being. God has interiority to the very highest degree, so much so that His life is entirely that of the perfect immanence of intelligence, and His intelligence is in perfect act about all things through itself alone, self-sufficiently, just in being itself.

But then te Velde goes on to ask: does calling God pure *esse*, or “infinite sea of being”, adequately convey His perfection of life and intelligence? Te Velde says no. His reason is that these involve a perfect relation not only to Himself but also to all other things. God’s universal perfection «must include somehow a principle of articulation or of differentiation, as God in knowing himself knows all things with a proper knowledge, according to how they are distinguished from each other» (p. 273). And so he feels he must call attention to how Thomas presents the inner procession of God the Son in terms of the operations of life and intelligence. Te Velde’s thought is that only this procession can *account* for God’s having His full perfection of intelligence. It would be *in virtue* of generating a distinct Word that God knows things properly. «One may say that the indistinct and simple power of the divine essence becomes articulated by God’s inner word according to the many diverse things that are indifferently contained in this (creative) power. In this sense, the inner distinction in God is the necessary condition for possessing distinct and proper knowledge of the things that proceed from God» (p. 278).

I think there is some confusion here as to how Thomas understands the role of the mental ‘word’ in the intellect’s operation. By a word, the intellect represents something it knows and uses its knowledge; but the word is not that by which the intellect first knows the thing that the word represents. In any case, te Velde is not very explicit about how the ‘distinction’ of the Word is supposed to help explain God’s proper knowledge of things. He seems almost to think that while God’s essence provides the exemplar of things insofar as they are like Him, it does not suffice, *qua* essence, as a basis for knowing ‘otherness’ and applying it to them; there must be, as it were, an uncreated, exemplary distinction in Him. But does this fit with te Velde’s own principle that distinctions in the creature are not explained by simply being traced back to distinctions in the creator?

Thomas sees no need at all to appeal to the procession of the Word in explaining God’s proper knowledge of things (see *S.Th.* I q.14 a.6). He clearly does not think that the things in the power of God’s essence are contained by it “indifferently”, if this means that His essence is not, *as* the essence it is, a perfect exemplar and intelligible *ratio* of what is proper to each thing. No work needs to be done to “articulate” it. The distinctions among creatures are according to their proper modes of participating in the divine perfection, and to understand these is nothing other than to understand the divine perfection itself in its full participability. And this pertains to it *as* perfection. Thomas gives a nice example: if you understand the six-fold, by that very fact you have a proper understanding of the three-fold. After showing so clearly how the more proper perfections of life and intelligence are folded back into being, why does te Velde think that anything more

than God's total perfection of being must be adduced in order to explain His knowledge of the *propria* of things? Is it after all the specter of *omnis determinatio est negatio*?

I do not mean to gainsay a very important point made by te Velde here (p. 278): God's identity should not be thought of solely in terms of 'first act', substantial being, which is something absolute, to the *exclusion* of second act or operation, which involves relation to others. But to avoid doing that, need we look beyond what pertains to His essence *as* essence? Is the point not secured just by saying that His essence is pure *esse*? For this means that He is outside all the genera of being, even that of substance, and embraces them all as principle of the whole of being (*S.Th.* I q.3 a.5). In Him, operation and even relation have the *nobility* of essence.

A very great deal can be learned from this book. Here I have been making disproportionately much ado about 'nothing'. But I have some excuse. The rest is said better there.

Stephen L. BROCK