

REVISTA DE LIBROS

En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque, de ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ y RAFAEL MARTÍNEZ CASTRO (comps.). SANTIAGO DE COMPOSTELA, SERVICIO DE PUBLICACIONES E INTERCAMBIO CIENTÍFICO, UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, 1998, 707 pp., 4.500 PTA.

Se edita el presente volumen con motivo del nombramiento como *doctor honoris causa* del profesor Pierre Aubenque por la Universidad de Santiago de Compostela. “Buscar como quienes han de encontrar y encontrar como quienes han de buscar ...”, con estas palabras definen los editores el estilo de Aubenque, del que se deriva la índole peculiar de su magisterio: “Maestro no es quien pretende que se conozcan y retengan sus pensamientos, sino las disciplinas que se propone enseñar” [pp. 15-6]. Participando de este espíritu, teniendo en numerosas ocasiones a Aubenque como interlocutor principal, la obra que nos proponemos reseñar aquí versa *En torno a Aristóteles*. Integrada por un total de veintinueve colaboraciones va precedida de una biografía de Aubenque que recoge las reseñas de toda su producción intelectual, instrumento útil para quienes deseen adentrarse en la investigación filosófica de la mano de quien ha pretendido encontrar en la historia de la filosofía la guía del pensar autónomo y ha sabido medir las propias fuerzas no únicamente con el estagirita, sino con otros gigantes del pensamiento como Kant, Hegel o Heidegger, sin olvidar sus aportaciones en torno a Plotino y Séneca, por señalar únicamente lo fundamental.

El volumen se articula en tres secciones, cuyos títulos respectivos son: “La palabra y la obra de Pierre Aubenque” [pp. 31-117], “Problemas aristotélicos” [pp. 119-313] y finalmente “Pervivencia de Aristóteles” [pp. 315-668], en las cuales los editores han distribuido el conjunto ciertamente heterogéneo de colaboraciones. La edición, tratada con esmero, cuenta además con tres índices complementarios que facilitan su uso: el primero recoge los pasajes citados de Platón y Aristóteles [pp. 669-81], seguido de un índice onomástico [pp. 683-90] y de un índice de materias que desglosa los epígrafes de los respectivos artículos [pp. 691-97]. Se completa con una relación de los colaboradores que ofrece referencias biobibliográficas básicas.

Lo único que se echa en falta desde el punto de vista de la edición en una obra de más de setecientas páginas es el acompañamiento de los artículos de breves sumarios o *abstracts*, que se da únicamente en casos aislados. La función de los mismos como marco de orientación en el enciclopédico panorama puede ser en parte sustituida por el mencionado índice de materias, al que remitimos en cualquier caso. En el breve espacio del que disponemos resulta imposible reseñar siquiera brevemente los contenidos fundamentales de las veintinueve ponencias. Entraremos en detalle únicamente en las de la primera sección, vinculadas estrechamente a la figura de Aubenque, para mencionar a continuación en pinceladas a los restantes autores y temas.

Abre la primera sección la colaboración de Pierre Aubenque “Aristote était-il communitariste?” [pp. 31-43], cuyo punto de partida es el debate entre comunitaristas y liberales, desarrollado en particular en el ámbito angloamericano de estudios políticos contemporáneos. Desde un punto de vista general la posición comunitarista aparece como reacción contra el universalismo de las teorías modernas de los derechos del hombre a las que opone los derechos específicos de quiénes pertenecen a una comunidad determinada, el primero de los cuales consistiría en la afirmación de su propia identidad cultural. La postura liberal arranca de la teoría rousseauiana del contrato social mientras que el comunitarismo puede identificarse como una de las versiones del neoristolismo contemporáneo. El objetivo de Aubenque es precisamente examinar si la pretendida filiación aristotélica del comunitarismo se puede considerar como legítima. Adopta como punto de partida la caracterización de esta postura realizada por Carlos Thiebaut en su obra *Los límites de la comunidad*, Madrid, 1993, p. 143, quien sintetiza en tres puntos nucleares la oposición entre comunitaristas y liberales. En primer lugar el comunitarismo se caracterizaría por conceder prioridad a las nociones de bien sobre los acuerdos de justicia, en segundo lugar por su crítica al yo sin atributos del pensamiento atomista liberal y en tercer lugar por considerar inevitables los determinantes contextuales e históricos, en forma de valores comunitarios y tradiciones [p. 32]. Con el fin de averiguar si la filosofía práctica del estagirita ratifica estas tesis Aubenque se sitúa inicialmente en las famosas páginas de *La Política* en las que Aristóteles define al ser humano como animal político [I, 2, 1253 a 3] dotado de lenguaje [I, 2, 1253 a 10], características ambas indisolublemente unidas, puesto que sólo en tanto que dotado de lenguaje puede el hombre participar de la vida política [I, 1253 a 9-10]. El lenguaje es propio del hombre del mismo modo que lo es el tener la percepción del bien, del mal, de lo justo, siendo el hecho de compartir estas nociones lo que constituye una familia y una ciudad [I, 1253 a 18-19]. La cuestión decisiva es, según Aubenque, la de averiguar la naturaleza del vínculo entre la comunidad política y la percepción común de los valores, vínculo del cual es expresión el *logos*. ¿Se trata simplemente de adherirse pasivamente y sin crítica a los valores de la comunidad? La respuesta de Aubenque es que indudablemente Aristóteles atribuye al *logos* una función más elevada: la de deliberar en común acerca de lo que es bueno o justo. Aunque Aristóteles no lo enuncie explícitamente se deduce que la pertenencia a una comunidad entendida como comunidad de valores nunca es automática, sino que implica dos condiciones: la capacidad y la necesidad. La comunicación como voluntad y capacidad de comunicar condiciona la comunidad. La pertenencia a la comunidad aparece así como consecuencia, no como causa, de la participación. Ciertamente la naturaleza del hombre le convierte en animal político y comunitario, pero dicha naturaleza dista de ser una determinación mecánica. Es más bien una potencialidad que demanda su actualización. Dicha naturaleza nunca puede ‘ser’ más que en virtud de una actitud activa del hombre. De este modo se resuelve también la aparente paradoja de que la comunidad, aun siendo natural, necesita ser instituida, fundada por un primer legislador [1253 a 30]. Por otra parte la comunidad es la causa de los mayores bienes si y sólo si esta institución obedece a la justicia, entendida precisamente como el orden de la comunidad política [1253 a 34]. ¿Hemos de entender esta expresión como un genitivo subjetivo o más bien como un genitivo objetivo? ¿Posee cada comunidad política un orden propio, eventualmente diferente de las demás, o procede la justicia por el contrario de un principio superior, universal y

racional, que se impondría a toda comunidad? Aubenque opta por esta última interpretación [p. 34], de acuerdo con el carácter activo de la participación del ciudadano en la ciudad y de la institución de la ciudad por un legislador justo. La justicia conllevaría pues una determinación intencional, racional y universalizable de las reglas que sirven para imponer un orden en la ciudad. Así pues, siguiendo a Aubenque, si bien el punto de partida de la comunidad es para Aristóteles la naturaleza y no el contrato social, existe en esta naturaleza en tanto que 'humana' un rasgo de universalidad, que emana del *logos* como instancia de la deliberación y permite al hombre situarse por encima de los valores de la comunidad. Al igual que la propia naturaleza humana los valores no aparecen como dados inicialmente, sino que han de constituirse en el ejercicio de la deliberación racional.

Aubenque examina a continuación el tercer punto relativo al inevitable particularismo de diversas comunidades concretas sometidas a ciertas determinaciones contextuales e históricas. En el Libro III de *La Política*, Aristóteles aborda expresamente la cuestión de los límites y la identidad de la comunidad. La idea de comunidad abierta es contradictoria. Los límites son la condición misma de la participación, de la puesta en común. Lo primero que se comparte, limitado por definición, es el territorio. Aristóteles se pregunta en este mismo libro [III, 1276 a 33] si la comunidad política se podría definir en términos de unidad étnica. El extranjero en Atenas ironiza acerca del criterio de pertenencia a la ciudad que remite a la ley de la sangre, según el cual es ciudadano únicamente el que nace de ciudadanos, criterio autocontradictorio si se aplica a los primeros ciudadanos, fundadores de la ciudad. Tras consideraciones varias Aristóteles establece que la ciudad está fundada únicamente sobre la ley. Reconoce que existen pueblos diversos con idiosincrasias diversas, pero el verdadero problema político, al margen de las diversas pertenencias étnicas, es el de buscar la mejor constitución posible para todos los pueblos. Lo que constituye la unidad y la identidad propia de una comunidad es su constitución. Cuando la democracia se establece en lugar de la oligarquía o de la tiranía, la ciudad deja de ser la misma aunque sus habitantes sigan siendo los mismos y, viceversa, la ciudad será la misma cuando muden sus habitantes si no muda la constitución política. La constitución no es meramente un contrato cerrado en virtud de su utilidad, como sostiene el sofista Licofrón, para favorecer el comercio o protegerse del enemigo: la ciudad es una comunidad de vida feliz. Aubenque encuentra en estas consideraciones un nuevo elemento de universalización desde el cual objetar las pretensiones del comunitarismo. La determinación de la política justa como conjunto de reglas otorgadas libremente por la comunidad política no sólo con vistas a la convivencia, sino también a la felicidad, es perfectamente universal o universalizable. La *polis* es una comunidad orgánica y natural, pero la naturaleza que funda la realidad de la *polis*, es, como toda *physis*, un *telos*, que viene a ser el mismo para todos, a saber, la felicidad.

Aubenque analiza por último las definiciones aristotélicas de las especies de justicia, conmutativa y distributiva, fundadas respectivamente en los principios matemáticos de igualdad aritmética y geométrica. También es posible identificar aquí el elemento de universalización. Prueba de ello sería el intento aristotélico de establecer una jerarquía objetiva entre los diversos regímenes políticos: democracia, oligarquía, aristocracia, mediante la evaluación de la racionalidad respectiva de las tradiciones ligadas a los mismos [p. 41]. Responde también Aubenque a los que han

pretendido hallar en Aristóteles una teoría del derecho natural concreto, respetuoso de la diversidad de tradiciones y de circunstancias, en oposición al derecho natural abstracto y universal invocado por las teorías modernas de los derechos del hombre. Aunque Aristóteles reconoce la diversidad natural de las formas de organización de la vida social, mantiene no obstante la exigencia teleológica de hallar la mejor forma de organización, que trascendería al menos como tendencia la diversidad de hecho.

La filosofía política de Aristóteles es innegablemente una filosofía de inspiración naturalista, que se opone claramente al formalismo de los modernos, lo que no significa que desemboque necesariamente en el relativismo, puesto que la naturaleza para Aristóteles no es algo dado, sino un *telos*, que en el caso del hombre como animal racional toma la forma de una tarea a realizar en común. Esta tarea y el *logos* como su instrumento son comunes a todos los hombres, con la particularidad de que el *logos* aristotélico no se torna universal mas que por medio de la palabra intercambiada, de la deliberación en común, de la discusión razonable. El *logos* se pluraliza a través de diversos modelos aretológicos y de formas aceptables de constitución. Sería contrario a la inspiración aristotélica querer fijar esta pluralidad dialéctica, derivada del *logos* mismo, en una yuxtaposición de identidades insulares, monológicas y exclusivas. Hasta aquí la conclusión de Aubenque y su apuesta por restar terreno al intento comunitarista de apropiarse de Aristóteles para defender las posiciones propias.

Juan de Dios Bares Partal se adjudica la tarea de contextualizar la obra de Aubenque en el marco de los estudios aristotélicos. Destaca la actualidad de la misma en relación con la cuestión todavía hoy candente acerca de la unidad del proyecto aristotélico. Como único déficit en la investigación de Aubenque señala en nota a pie de página [nota 27, p. 56] el que apenas haya tratado acerca del papel de las matemáticas en el platonismo y en general en el conocimiento (los libros M y N de la *Metafísica* no encuentran apenas eco en *El problema del ser en Aristóteles* [París, 1962; traducción castellana Madrid 1981]. Si en esta obra, que podemos considerar como la más importante aparte de la más difundida de Aubenque, se establece la irreductibilidad e incluso aporeticidad de la ontología y la teología en la metafísica del estagirita, *La prudencia chez Aristote* [París, 1963] contiene por el contrario un esfuerzo por demostrar la coherencia y la continuidad entre ética y ontología. Enlaza con la preocupación heideggeriana por la prudencia (*phronesis*), así como con las páginas de *Verdad y Método* de Gadamer, dedicadas a este mismo tema. Los esfuerzos de Aubenque están dedicados a ubicar la prudencia en el contexto de la ontología aristotélica, negándose a verla como una pieza desgajada del conjunto de la filosofía del pensador griego. El tratamiento aristotélico de la prudencia conecta con la existencia de lo contingente en la realidad física y humana. La estructura del actuar prudente tiene su anclaje y su razón de ser por una parte en la indeterminación del mundo que afecta al hombre y por otra en la dimensión social de la acción humana. La posibilidad de la contingencia deriva de una ontología que no diseña un mundo cerrado y necesario, efecto inmediato de la divinidad. Ontología y ética muestran así una fundamental unidad. Sobre la conciliación de la teoría y la práctica en torno a un saber 'prudencial' versan asimismo los últimos trabajos de Aubenque dedicados a la filosofía política del estagirita. La intención de Aubenque es buscar en Aristóteles las bases para una crítica de la modernidad, en especial en lo relativo a la cuestión del alejamiento entre las ciencias y el ámbito de la acción. Se trata de aprender hoy de

Aristóteles el ejercicio, genuinamente griego, de la medida, lo conveniente y la proporción, en todos los aspectos del pensamiento y la acción humana. Tal es el mensaje de Aubenque, junto con su reivindicación del carácter dialéctico de la filosofía. En su modo de tratar a los autores anteriores, Aristóteles trataba de buscar el 'motivo verosímil' de sus tesis. Las tesis diferentes de la propia, que conceptuamos como errores, tienen sus razones, obedecen al planteamiento de un problema que debe ser comprendido. En la historia de la filosofía se dan las condiciones de un auténtico diálogo. El historiador de la filosofía se convierte así necesariamente en filósofo, como lo es, en este caso, Aubenque.

También Teresa Oñate sigue de cerca la trayectoria investigadora de Aubenque en el contexto de la discusión sobre filosofía práctica desarrollada en Alemania en los años sesenta y setenta y de la búsqueda de alternativas a la modernidad. La filosofía práctica de Aristóteles aparece como un modelo de racionalidad específico, independiente tanto de los saberes científico-tecnológicos como del formalismo y subjetivismo de la moral kantiana, con la que comparte tanto la autonomía de la razón práctica como su prioridad. El *logos* como ámbito trascendental de toda lingüisticidad en tanto que praxis comunicativo-dialógica es reivindicado por Aristóteles a través de la polémica paralela contra sofistas y eleático-platónicos. Aristóteles habría podido remontar así las acriticas físicas del ser, entendido como identidad cósmica, para abrirse a una verdadera ontología diferencial del ser como correlato del lenguaje. Según Oñate, la filosofía desde su nacimiento milesio se caracterizaría por la asunción de lo divino: lo divino-ser como correlato del pensar. Esta "piedad griega del pensar" [p. 74], largo tiempo olvidada por Occidente, culminaría según la autora en la noética de Aristóteles. El término 'ser' en la filosofía griega —subrayando su sentido léxico— mienta precisamente lo divino eterno: *to theion* [p. 74]. La teología racional y la ontología son convergentes para la filosofía griega no metafísica. Oñate percibe esta misma unidad en el pensamiento del estagirita, en contra de la interpretación aporeticista de Aubenque. En Aristóteles se habría producido una vuelta a los presocráticos desde Platón. Pretende la autora recuperar desde Aristóteles el sentido sagrado del pensar y restituir a la vez la discutida unidad de su proyecto desde una peculiar orientación teológica. La coincidencia de Aristóteles y el pensamiento contemporáneo derivaría de la ruptura aristotélica con la metafísica platónica. Aristóteles ofrecería el suelo desde el cual acceder a un pensar más alto y riguroso, capaz de atender a la contingencia, que permitiese restituir a Occidente la sabiduría trágica de los límites, como posibilidad de resistencia "contra la barbarie infinita del nihilismo metafísico" [p. 81]. La interpretación que Oñate realiza de los textos aristotélicos (especialmente de los libros VII-VIII-IX) apunta precisamente a esa restitución de una teología racional del ser calificada por la autora como "teología modal politeísta" [p. 108] o "politeísmo noológico" [p. 106]. Las entidades esenciales (*ousia kai eidos*) aparecen como divinas y plurales. La entidad sensible o compuesta (*ousia-hypokeimenon*) enlaza con las primeras en virtud de la causalidad teleológico-modal especificada por Aristóteles en el libro IX merced a la ley ontológica fundamental que establece la primacía de lo actual (como límite) sobre lo potencial. El vínculo causal entre lo suprasensible y lo sensible es de carácter causal-modal entre dos modos de ser de la misma esencia (el modo potencial y el actual). El libro IX muestra por último cómo el sentido primero del acto aristotélico equivale a la verdad. La entidad esencial, a diferencia de lo categorial relativo a ella,

no tiene contrario ni consiente la alternativa verdadero/falso: es solamente verdadera. Aquí no hay composición, solo mostración, patencia, aparición de la esencia simple al *nous*. Puesto que las esencias son lo divino de la *physis*, la ciencia primera es, sin más, teología. También desde el punto de vista práctico puede establecerse la preeminencia “de la espiritualidad immanente” [p. 113] del pensar aristotélico. La prudencia no puede ocupar el lugar de la vida entregada a la verdad, de la *sophia*. El *nous* es el lugar de convergencia entre la filosofía primera y la ético-política. A la vez el *nous* es lo divino del hombre. No se puede obrar bien, sin una orientación previa hacia lo divino. Camina Oñate de la mano de Aubenque más allá de Aubenque, hacia un Aristóteles que restaura el sentido sagrado de la *physis* frente a la escisión dialéctica platónica y que se convierte en el gran interlocutor de un tiempo como el nuestro, preocupado fundamentalmente por el nihilismo.

La sección segunda, “Problemas aristotélicos”, se abre con las reflexiones de Felipe Martínez Marzoa en torno a la fundamentación de la ontología en los importantes pasajes de *De Interpretatione*, 1-3. Arranca el análisis de la cuestión de la significatividad, que sólo tiene lugar en virtud de una estructura dual (*ti kata tinon*), que comporta tanto la designación o ‘referencia a’ como la caracterización, aspectos inseparables a la vez que irreductibles, correspondientes respectivamente a lo que la gramática define como nombre o grupo nominal y verbo o grupo verbal. La significación propiamente verbal radica en el tiempo identificado en el griego antiguo como la dimensión del “entre” (del de ... a) a diferencia de la dimensión del continuo característica de las lenguas modernas. El verbo ‘ser’ reduce su significado a lo propio de la significación verbal. *Einaí* significa entonces el “de algo a algo” expresado por la dimensión temporal del verbo. A partir de estas consideraciones Martínez Marzoa objeta la distinción entre verdad ontológica y verdad del enunciado apuntando a una estrecha unidad entre ambas paralela a la unidad aristotélica entre lógica y ontología, presente por antonomasia en los textos analizados de *De interpretatione*.

Enrico Berti aborda la cuestión de la aporeticidad del proyecto aristotélico partiendo del concepto de ‘primero’ y de la afirmación aristotélica de que la ciencia buscada es “universal porque es primera”. En un artículo riguroso y bien documentado discute los distintos tipos de prioridad (lógica, ontológica) en relación con los distintos tipos de sustancia (móvil, inmóvil) llegando a la conclusión de que la prioridad ontológica de la sustancia inmóvil respecto de los otros géneros de sustancia es por sí sola capaz de garantizar la unidad del proyecto aristotélico puesto que se trata de la prioridad de la causa sobre el efecto siendo la ciencia precisamente el conocimiento de la causa [p. 146]. Duda, sin embargo, de que exista prioridad lógica entre la sustancia inmóvil y las móviles, del mismo modo que existe, por ejemplo, entre la sustancia y las restantes categorías. Comparte la afirmación de Frede según la cual “nada es inteligible si no es comprendido en su dependencia de Dios” [p. 147], entendiendo aquí exclusivamente dependencia ontológica, no lógica. Descarta sin embargo la interpretación del Dios aristotélico como ‘ser en un modo paradigmático’ y la relación entre Dios y las sustancias como imitación (platonismo). Para Aristóteles ‘primero’ no significa necesariamente modelo o ejemplar perfecto, grado más alto o instancia más pura, sino principio, causa o causa motriz.

Mariano Álvarez se centra en otra de las grandes aporías que recorren el *corpus* aristotélico, la de la sustancia en su doble carácter universal-singular, la cuestión de cómo el *eidon* puede ser común a distintos individuos y a la vez propio de cada uno.

Tras analizar minuciosamente los textos que expresan dicha paradoja, apunta Álvarez como intento de solución el pasaje del libro VII, 17, 1041b, 11-13, donde implícitamente el *eidos* ejerce la función de una totalidad que unifica los distintos elementos de que consta la cosa. La respuesta a la cuestión planteada depende de cómo haya de concebirse esta totalidad: como algo que ejerce su función unificante en cuanto *eidos* permanente o como algo cuya actitud unificante se funda en el carácter individual de la sustancia. Parece que Aristóteles, al mantener como válida, aunque insuficiente, la perspectiva de la definición, se inclinaría por la primera solución.

Sobre la cuestión de la relación entre verdad ontológica y verdad del enunciado o predicativa versa el artículo de Ramón Rodríguez, contrastando la noción de verdad antepredicativa empleada por Aubenque para resolver las dificultades inherentes al pensamiento aristotélico con las interpretaciones de Brentano y Heidegger. Víctor Gómez Pin analiza la pérdida de peso de las cuestiones matemáticas en la obra del estagirita, que obedece a razones ontológicas profundas y no meramente al desinterés o incluso a la ignorancia, como se ha querido ver en ocasiones. Para Aristóteles los objetos de la matemática se caracterizan por una carencia ontológica: la magnitud es sólo una determinación superficial de la realidad sustancial, los elementos de definición de la sustancia son fundamentalmente de orden cualitativo. La matemática desempeña no obstante, un papel destacado en campos como la astronomía, la óptica o la armonía. Física y matemáticas no están tan radicalmente separadas en la obra del estagirita como algunos pretenden, no se puede, por tanto, prescindir del todo de las matemáticas en la filosofía.

Mercedes Torrejano ensaya una interpretación de la metafísica del estagirita que restituya la unidad al proyecto, es decir, que demuestre la íntima copertenencia de ontología y teología, evitando reducir la primera a la segunda. Siguiendo el estudio zubirano de la física aristotélica la autora define el proyecto del estagirita como una onto-físico-teología [p. 223], teniendo en cuenta que Dios entra en juego en el pensamiento aristotélico en clara dependencia de los principios que han llevado a explicar la cuestión del movimiento y que a la vez la ontología aristotélica se esfuerza por explicar lo que 'es', en y desde este rasgo de la *physis*, es decir, desde el movimiento. La doctrina del *theos* constituye pues un complemento de la inteligibilidad de la *physis*.

Carlo Natali, Alonso Tordesillas y José Montoya analizan en esta segunda sección aspectos diversos de la filosofía práctica de Aristóteles, tales como la definición de virtud, el concepto de equidad vinculado a la definición de justicia o a la relación de la justicia con la felicidad traducible en la cuestión de ¿hasta qué punto es ventajosa la justicia? Pierre Rodrigo se interesa por la mimesis y la metáfora en Aristóteles y por último José Luis González estudia el modelo historiográfico del estagirita caracterizado como diálogo vivo más allá de la mera reconstrucción doxográfica.

La tercera sección, "Pervivencia de Aristóteles" reúne las restantes colaboraciones: un total de quince y bien pudiera titularse "En diálogo con Aristóteles", pues agrupa interpelaciones al pensamiento del estagirita desde las perspectivas más diversas. Nos limitamos en este caso a una mera relación informativa de títulos y autores que debe constituir una invitación a la lectura: José Carlos Bermejo Barrera, "¿Dónde se sitúa la realidad histórica?" [pp. 315-34]; Tomás Calvo Martínez, "Diálogo y racionalidad: el modelo 'socrático'" [pp. 335-54]; Quintín Racionero, "Ciencia, retórica

y política en Platón (a propósito del ‘mito probable’ de *Timeo* 29c)” [pp. 355-83]; Carlos Baliñas Fernández, “Relectura icónica del mito de la caverna” [pp. 385-401]; Rafael Ramón Guerrero, “Comentario de Averroes a *Metafísica* V, 7” [pp. 403-18] —se trata en este caso de una contribución de gran interés filológico pues incluye la primera versión castellana del mencionado texto de Averroes—; Cirilo Flórez Miguel, “La autobiografía de F. Pérez de Oliva: el filósofo aristotélico como ejemplar” [pp. 419-32]; Xosé Luis Barreiro, “A *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira: dimensión europea e lectura verosímil” [pp. 433-53]; Joan B. Llinares, “Aristóteles y los indios de América: en torno al problema antropológico de la esclavitud” [pp. 457-83]; Manuel Barbeito, “La voluntad de contar y la tragedia de ser contado. Edipo y Hamlet” [pp. 485-99]; Ángel Álvarez Gómez, “Aristóteles y Descartes: de cómo hacer para que todos los hombres se sientan en la filosofía como en casa” [pp. 501-33]; Nicolás Sánchez Durá, “Filosofía primera y semiótica. J. Locke y la sombra de Aristóteles” [pp. 535-57]; Arturo Leyte, “De *Physis a Natur*” [pp. 559-84]; Rafael Martínez Castro, “El poder de las cosas. La filosofía de Zubiri en el ‘tiempo del diálogo’” [pp. 585-616]; Luis Villegas, “La filosofía del lenguaje como filosofía primera: una Apel(ación) al triángulo semiótico” [pp. 617-49]; José M. Sagüillo, “Argumentación y retórica en el contexto del descubrimiento científico” [pp. 651-68].

A esta somera y parcial reseña de contenidos cabe añadir únicamente el deseo de que el volumen *En torno a Aristóteles* se convierta en un punto de referencia de los estudios aristotélicos en este país, como lo ha sido a lo largo ya de casi tres décadas la obra de investigación de Pierre Aubenque.

María Jesús Vázquez Lobeiras
Universidad de Santiago de Compostela
Facultad de Humanidades
Campus universitario, E-27002 Lugo
E-mail: mariaj@Lugo.usc.es