

RIVISTA • INTERNAZIONALE • DI • FILOSOFIA

ACTA PHILOSOPHICA

PONTIFICIO ATENEIO DELLA SANTA CROCE



ARMANDO EDITORE

Direttore: Angel Rodríguez Luño
Consiglio di Redazione: Stephen L. Brock, José Angel Lombo, Francesco Russo
Segretario di Redazione: Miguel Pérez de Laborda

Abbonamento annuale per l'Italia: L. 45.000; per l'estero: \$ 50
Abbonamento triennale per l'Italia: L. 125.000; per l'estero: \$ 140
Singolo numero per l'Italia: L. 30.000; per l'estero: \$ 30

Spedizione in abbonamento postale c.c.p. n. 62038005 intestato a
Armando Armando s.r.l. Viale Trastevere 236 - 00153 Roma

Payment for foreign subscriptions may be made via an international postal money order,
or via a cheque or bank draft payable to Armando Armando s.r.l., acct. 5521.35, codice
ABI 3002, CAB 05006, Banca di Roma, agenzia 203, Largo Arenula 32, 00186 Roma.

Amministrazione: Armando Armando s.r.l. Viale Trastevere, 236. 00153 Roma
Uff. Abb. tel. (06) 5806420. Fax 5818564
Redazione: Pontificio Ateneo della Santa Croce. Via S. Girolamo della Carità, n. 64
00186 Roma. Tel. (06) 68803752. Fax 6868995
Posta elettronica: actaphil@mvasc.enet.urbe.it
Collaborazioni, scambi, libri in saggio vanno indirizzati alla Redazione

Direttore Responsabile: Francesco Russo

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. Reg. 652/91, del 12.11.1991
Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista
rispecchiano unicamente il pensiero degli autori.

Imprimatur dal Vicariato di Roma, 5 giugno 1996.

Stampato presso il Centro Stampa s.r.l.
Via della Pisana, 1448- 00163 Roma

ISSN 1121-2179



Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana

sommario

Studi

- Juan Manuel Burgos*
197 Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive
- Mariano Fazio*
221 Il singolo kierkegaardiano. Una sintesi in divenire
- Michele Marsonet*
251 I rapporti tra scienza e metafisica
- Miguel Pérez de Laborda*
269 Sujeto, propio y esencia: el fundamento de la distinción aristotélica de modos de predicar
- Ignacio Yarza*
293 Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles

Note e commenti

- Antonio Malo*
317 Il desiderio: precedenti storici e concettualizzazione platonica
- Gabriel J. Zanotti*
339 El problema de la "Theory Ladenness" de los juicios singulares en la epistemología contemporánea

Cronache di filosofia

- 353 Convegni
- 355 Società filosofiche
- 357 Riviste
- 360 Rassegne editoriali

Recensioni

- 363 J.M. BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain* (F. Fernández)
- 366 C. RAPP, *Identität, Persistenz und Substantialität* (L. F. Tuninetti)
- 370 P. ROGER (ed.), *L'homme des Lumières* (D. Gamarra)
- 374 J. VILLANUEVA, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri* (J. J. Sanguinetti)

Schede bibliografiche

- 378 E. FORMENT, *San Anselmo* (M. Pérez de Laborda)
- 378 A. FUMAGALLI, *Il reale nel linguaggio* (D. Gamarra)
- 379 D. INNERARITY, *La irrealidad literaria* (D. Gamarra)
- 380 G. ROCCI, *C.G. Jung e il suo Dàimon. Filosofia e psicologia analitica* (M.T. Russo)

382 Pubblicazioni ricevute

383 Indice del volume 5 (1996)

studi

Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive

JUAN MANUEL BURGOS*

Sommario: 1. Introduzione. 2. La tesi di Weber. 2.1. Il problema. 2.2. L'etica professionale del protestantesimo ascetico. 3. Le ragioni della fama. 4. Critiche di scarso rilievo. 5. Le posizioni più importanti. 6. Un tentativo di valutazione. 7. Capitalismo e cattolicesimo: nuove prospettive.



1. Introduzione

Il problema posto da Max Weber nell'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (EP) è stato, probabilmente, uno dei più fecondi del nostro secolo dal punto di vista scientifico. Inizialmente l'opera fu pubblicata sotto la forma di articolo nella rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (vol. XX e XXI), durante gli anni 1904-1905. Fin da allora sollevò numerose critiche e commenti fino al punto che lo stesso Weber si sentì nella necessità di rispondere.

Oltre ad articoli indirizzati a controbattere alcune critiche più rilevanti¹, Weber curò anche la pubblicazione di una seconda edizione dell'opera². In questa nuova edizione egli rivide accuratamente il testo e aggiunse una quantità sterminata di note in parte per rispondere ad alcune delle critiche formulate fino ad allora, principalmente quelle di Wernert Sombart e Lujo Brentano, ma anche per rispondere ad altre obiezioni possibili. Si curò, comunque, di aggiungere con un certo puntiglio che non aveva modificato il suo parere nei punti essenziali lasciando a chiunque «se ne dovesse interessare» il compito di controllare «come io non abbia cancellato, modificato, indebolito *neanche una sola proposizione* del mio saggio che contenesse una

* Pontificio Ateneo della Santa Croce, P.zza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Sono di particolare rilevanza le risposte a Felix Rachfahl. Cfr. M. WEBER, *Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 30 (1910), pp. 176-202 e *Antikritisches Schlusswort*, *ibidem*, 31 (1910), pp. 554-599. Sono pure importanti le risposte a H. Karl Fischer in *ibidem*, 25 (1907) e 26 (1908).

² Questa seconda edizione apparve molto più tardi, nel 1920, all'interno di una pubblicazione che raccoglieva i suoi studi di sociologia, i *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

qualche affermazione oggettivamente essenziale, e come non abbia aggiunto affermazioni oggettivamente *divergenti*. Non ce n'era motivo»³.

Gli interventi di Weber non furono comunque sufficienti per fermare il dibattito. Dopo queste battute iniziali esso divampò in lungo e in largo acquistando, poco tempo dopo, dimensioni enormi. Inizialmente gli interventi furono principalmente di carattere scientifico ma, via via che l'opera acquistava fama, cominciò a farsi strada anche un'interpretazione popolare e divulgativa che diventò un luogo comune. Quest'interpretazione ha assunto diverse forme ma la si potrebbe sintetizzare indicando che, nell'EP, Weber avrebbe dimostrato la superiorità dei protestanti sui cattolici nell'attività capitalistica, l'intrinseca opposizione o almeno la limitazione del cattolicesimo nei confronti del capitalismo, ecc. Questo dibattito si è protratto per molti anni arrivando fino ai nostri giorni e, nel frattempo, ha prodotto una mole enorme di bibliografia che non accenna a fermarsi⁴.

Per quanto riguarda l'EP, il risultato complessivo di questa discussione è stato per certi versi paradossale. Da una parte ha contribuito certamente alla fama dell'opera e quindi alla sua diffusione ma, dall'altra, ha diminuito la capacità di cogliere la portata esatta delle sue tesi. L'ampiezza del dibattito, infatti, ha prodotto tante interpretazioni e critiche che alla fine è diventato difficile avere un accesso diretto al contenuto dell'opera e una guida semplice per orientarsi nella folta boscaglia della letteratura secondaria.

Lo scopo di queste pagine è proprio quello di offrire un contributo per la risoluzione di questo problema. Cercheremo, più precisamente, di offrire delle indicazioni sia per valutare il contenuto esatto delle tesi dell'EP che per districarsi all'interno del dibattito da essa prodotto. Per raggiungere questo obiettivo procederemo nel modo seguente. In primo luogo cercheremo di indicare con precisione la portata esatta delle tesi di Weber. Poi offriremo una visione complessiva dei principali orientamenti della discussione insieme a un tentativo di valutazione generale. Va sottolineato però che, a causa dell'ampiezza del dibattito che ha coinvolto quest'opera, ci limiteremo semplicemente a segnalarne le linee principali senza analizzare in profondità ognuna di esse⁵. Ci soffermeremo invece con un po' più di dettaglio sui problemi posti da Weber per quanto riguarda il rapporto tra capitalismo, protestantesimo e cattolicesimo.

³ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (tr. it. di A.M. Marietti), Rizzoli, Milano 1994³, p. 57.

⁴ Alcune indicazioni sullo sviluppo di questo dibattito e una numerosa bibliografia si possono trovare in A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1944², pp. 1-9; K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, Armando, Roma 1973, pp. 13-46; E. FISCHOFF, *La storia di una controversia* in M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 345-379 (la versione originale si trova in *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, «Social Research», 1-XI (1944), pp. 53-77); J. WINCKELMANN (a cura di), *M. Weber. Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Siebenstern, München 1968; G. MARSHALL, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Hutchinson, London 1982. Alcuni contributi recenti al dibattito sono L. MARTELLO (a cura di), *Sulla genesi del capitalismo*, Armando, Roma 1992 e M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York 1993.

⁵ Due settori importanti di cui faremo soltanto menzione sono la controversia Weber-Marx sull'origine del capitalismo, e la determinazione del contributo che le altre opere di sociologia della religione di Weber offrono alle tesi dell'EP.

Infine, nell'ultima parte della ricerca, daremo qualche indicazione su alcuni degli sviluppi più recenti del dibattito, soffermandoci in particolare sulla posizione di M. Novak nella sua recente opera *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*; faremo pure qualche accenno all'Enciclica *Centesimus Annus*. Anche se questa Enciclica, in senso stretto, non fa parte del dibattito sull'opera weberiana poiché non vi fa riferimento esplicito, l'argomento che svolge è appunto il rapporto tra cattolicesimo e capitalismo: proprio quel rapporto che per Weber era problematico.

2. La tesi di Weber

Gianfranco Poggi ha spiegato con chiarezza il problema che pone l'EP da un punto di vista interpretativo. «Il suo argomento centrale [...] è chiaro e preciso; ma Weber lo integra in un contesto così ricco di argomenti secondari, di precisazioni, di digressioni, e lo svolge facendo sfoggio — è il caso di dirlo — d'una erudizione così profonda, variata, talora esoterica, che spesso il lettore fatica a individuarne le componenti principali e a cogliere i passaggi che le connettono»⁶. Per queste ragioni incominceremo questa discussione esponendo con un certo dettaglio l'argomentazione dell'opera weberiana. Riteniamo, infatti, che ciò sia molto conveniente tanto per poter valutare la sua esatta portata come per capire bene le ragioni del dibattito che ne è sorto e l'infondatezza di alcune delle critiche mossegli contro.

Divideremo la nostra esposizione in due parti che corrispondono sia per il titolo che per il contenuto con i due capitoli o parti dell'opera di Weber.

2.1. Il problema

Il punto di partenza di Weber sono due fenomeni socioculturali che si presentano nelle aree in cui convivono cattolici e protestanti: la superiorità di questi ultimi sia per quanto riguarda la proprietà del capitale che per la capacità tecnica degli operai nelle fabbriche⁷. Qual è la ragione di tutto ciò, si domanda Weber? Una possibilità semplice sarebbe rispondere facendo ricorso a uno schema che sembra assodato: la diversa mentalità dei protestanti e dei cattolici riguardo al mondo. I primi sono secolarizzati e pensano soprattutto a godere dei piaceri del mondo, i secondi, invece, si curano di più degli aspetti trascendenti e religiosi lasciando un po' da parte il contatto più stretto con la realtà, i suoi problemi e le sue gioie⁸. Ma questa possibilità non convince Weber perché egli ritiene che, anche se forse può essere vera per il protestantesimo *attuale*, non lo è per niente per quello originale. Il protestantesimo degli inizi era una mentalità dura che predicava contro i piaceri e contro l'attaccamento al mondo⁹.

Il problema pertanto resta, perché è chiaro che sempre, anche nelle fasi iniziali della Riforma, si è potuto stabilire un rapporto positivo tra riformati e attività econo-

⁶ G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 7.

⁷ Weber prende questi dati dagli studi realizzati da uno dei suoi discepoli, M. Offenbacher. Cfr. EP note 3-9, pp. 115-117.

⁸ Cfr. EP 64 ss.

⁹ Cfr. EP 69.

mica. L'eresia favorisce l'economia, si diceva già a quei tempi. E allora, quale è la connessione tra questi due elementi? Weber pensa che la soluzione a questo problema non si può trovare nello schema classico ma piuttosto, anche se può sembrare paradossale, nella sua inversione: in un'affinità interna tra la mentalità religiosa creata dalla Riforma e l'attività capitalistica¹⁰.

Per stabilire la verità di questa tesi Weber ritiene che la prima cosa che bisogna fare è chiarire cosa deve intendersi per capitalismo o meglio per "spirito del capitalismo". Altrimenti, infatti, si corre il rischio di parlare in modo troppo generico e di non poter concludere nulla. E per egli, che prende spunto dalle teorie di Benjamin Franklin¹¹ e anche da una particolare caratterizzazione di quella mentalità che ritiene sia il suo contrario, il tradizionalismo¹², lo spirito del capitalismo può caratterizzarsi più o meno nel seguente modo. È una mentalità che assegna un valore etico positivo all'attività economica distinguendola del mero desiderio di denaro (la *auri sacra fames*); che esercita la professione con il sentimento di compiere un dovere morale; che adotta un atteggiamento dinamico, creativo e responsabile per cui è disposto a lavorare in modo indefesso, ad assumere dei rischi, a fare delle ricerche per migliorare quanto più possibile la sua attività ed anche a guadagnare e a produrre sempre di più. Ebbene, Weber ritiene che questo tipo di mentalità, lo "spirito del capitalismo", nato in Europa al tempo della Riforma, sia stato la causa della nascita del capitalismo e abbia avuto di conseguenza una importanza fondamentale per la nostra società moderna.

Ma stabilito questo punto, la domanda che bisogna farsi ora è questa. Qual è l'origine di questo spirito? Da dove è nato? Weber ritiene che non può essere nato dal cattolicesimo perché, anche se questo disponeva durante i secoli XVI-XVII dei principali centri capitalistici di Europa (Firenze soprattutto), esso aveva un atteggiamento *teorico* di diffidenza nei suoi confronti, limitandosi al massimo a tollerarlo¹³. Invece, un secolo più tardi, aggiunge, nella povera Pennsylvania di Benjamin Franklin si trova questo spirito completamente sviluppato¹⁴. Come spiegare questa differenza?

Per il nostro autore la chiave di questo cambiamento di prospettiva si trova nella nozione di *Beruf*. Diversamente dal cattolicesimo che, dominato dall'ascetica monastica, riteneva l'attività nel mondo un pericolo, il protestantesimo propose la novità del lavoro inteso come luogo della propria realizzazione morale e religiosa, cioè appunto come *Beruf*. «Nel concetto di *Beruf* trova dunque espressione quel dogma centrale di tutte le chiese protestanti che respinge la distinzione cattolica degli imperativi morali in *praecepta* e *consilia*, e secondo cui l'unico modo di essere graditi a Dio non sta nel sorpassare la moralità intramondana con l'ascesi monacale, ma consiste esclusivamente nell'adempiere ai doveri intramondani, quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione, che appunto perciò diventa la sua vocazione [*Beruf*]»¹⁵.

¹⁰ Cfr. EP 66.

¹¹ Cfr. EP 72 ss.

¹² Cfr. EP 81 ss.

¹³ Cfr. EP 96 ss e note 50-52 a pp. 132-136.

¹⁴ Weber approfitta di questa situazione paradossale per criticare il marxismo ortodosso indicando che, in questo caso, non solo le regole sociali non sembrano essere determinate dalle strutture produttive ma sembra accadere piuttosto il contrario (cfr. EP 98).

¹⁵ EP 102. La parola *Beruf* è di difficile traduzione perché non indica semplicemente l'idea di

La nozione di *Beruf* appare per la prima volta in Lutero, ma fu sviluppata a fondo soltanto dai calvinisti. Lutero, infatti, aveva ancora una mentalità anticapitalistica¹⁶ e la sua visione della professione era per certi versi ancora tradizionale giacché riteneva, per esempio, che non si dovesse cercare di cambiare di professione perché dietro la propria posizione professionale nel mondo si trovavano i disegni della Provvidenza¹⁷. I calvinisti, invece, superarono questa posizione sviluppando un senso della professione molto simile a quello moderno, anche se sorretto nel suo caso da una particolare visione ascetica.

Weber crede che è proprio qui che si trovi l'origine dello spirito capitalista ma si rende conto che per ora non ha fatto altro che proporre una ipotesi che ha bisogno di essere dimostrata. Questo è l'obiettivo che si pone per la seconda parte dell'opera, indicando che cercherà di svolgerlo in due fasi. Per primo provvederà a mostrare l'esistenza di un collegamento tra protestantesimo e una visione della professione del tipo che abbiamo indicato; in secondo luogo cercherà di stabilire la connessione tra questa particolare etica professionale e lo spirito del capitalismo.

Prima di procedere oltre però ritiene necessario precisare molto nettamente due punti. Il primo è che non intende dimostrare che Calvino o i calvinisti cercassero direttamente l'auge del capitalismo, ma che esso fu una conseguenza pratica delle premesse della sua religione. E, aggiunge, neanche vuole «difendere una tesi follemente dottrinarica del tipo di questa: lo "spirito capitalistico" [...] è *potuto* sorgere *solo* come esito di determinati influssi della Riforma; o, addirittura: il capitalismo come *sistema economico* è un prodotto della Riforma. Un'opinione siffatta sarebbe confutata una volta per tutte già dal fatto risaputo che certe *forme* importanti di azienda capitalistica, importanti modi capitalistici di condurre gli affari siano notevolmente *più antichi* della Riforma. Ma si deve solo assodare se e in che misura influenze religiose abbiano *partecipato* alla configurazione qualitativa e all'espansione quantitativa di quello "spirito" nel mondo, e quali *aspetti* concreti della *civiltà* che poggia su una base capitalistica risalgano a tali influenze»¹⁸.

professione, ma quella di chiamata o vocazione legata alla professione. Qualche volta essa è stata tradotta soltanto col termine di professione ma ciò significa fraintendere il valore che Weber assegnava a questo termine. Una traduzione difettosa, per esempio, si trova nella versione italiana delle opere di Weber, *Wissenschaft als Beruf e Politik als Beruf*, che sono state tradotte come "la scienza come professione" e "la politica come professione" e pubblicate insieme nel volume M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione* (traduzione di A. Giolitti), Einaudi, Torino 1988. Un problema simile si trova nella traduzione spagnola dell'EP fatta da L. Legaz (M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1993¹²) che traduce, nel brano che abbiamo appena citato, *Beruf* come "profesión" anche se in altri momenti cerca di rendere con qualche parafrasi il contenuto della nozione weberiana. Nel caso dello spagnolo, tra l'altro, la questione è ancora più chiara perché all'interno di una lunghissima analisi filologica di questo termine, lo stesso Weber indica: «Tra le lingue romanze solo la parola spagnola "vocación" nel senso del "*Beruf*" interno per qualcosa — una parola derivata dall'ufficio spirituale — ha una tonalità parzialmente corrispondente al significato del termine tedesco, ma non è mai usata col senso esterno di "*Beruf*"» (EP nota 53 a p. 138).

¹⁶ Cfr. EP 104.

¹⁷ Cfr. EP 107.

¹⁸ EP 113-114.

2.2. L'etica professionale del protestantesimo ascetico

Per stabilire il primo passo della sua tesi, cioè il rapporto tra visione religiosa ed etica professionale, Weber analizza quattro confessioni protestanti: i calvinisti, i pietisti, i metodisti e le sette nate dal movimento battista. Per ragioni di spazio noi ci soffermeremo però soltanto sulla più importante: il calvinismo¹⁹.

Prima di iniziare la sua analisi Weber avverte che lui è interessato non tanto a questioni di tipo dogmatico ma alla prassi etico-ascetica creata dalla religione²⁰ e, inoltre, che il suo scopo non è quello di stabilire con tutta purezza la dottrina di Calvino ma la dottrina calvinista, cioè quella che in pratica è stata vissuta dai seguaci di questa religione. È sulla base di queste ragioni che sceglie come sintesi della dottrina calvinista la *Confessione di Westminster* del 1647, una dichiarazione che ebbe una grande influenza e che inoltre ha il pregio di indicare in modo sintetico e autorevole i dogmi centrali di questa confessione religiosa²¹.

I punti salienti del calvinismo che interessano a Weber sono i seguenti. Per i calvinisti, Dio è un essere Onnipotente ed estremamente Trascendente che lo spirito degli uomini non è in condizioni di cogliere. La natura umana è corrotta dal peccato e non può operare il bene senza l'aiuto divino. Dio però non concede questo aiuto a tutti gli uomini ma soltanto a quelli che, con un misterioso decreto, ha predestinato alla salvezza. Da parte loro, gli uomini non possono conoscere questo decreto, possono soltanto operare. Se si trovano tra i condannati, la loro natura corrotta dal peccato opererà il male. Se, invece, si trovano tra gli scelti, la loro natura rigenerata da Dio opererà il bene. Il calvinismo, infine, si caratterizza per il radicale rifiuto delle diverse mediazioni per arrivare a Dio sia di quelle "magico-sacramentali" — come è caratteristico in diversa misura delle diverse confessioni protestanti — ma anche di quasi ogni tipo di cerimonia religiosa²².

La sensazione che si ricava da questa dottrina è, secondo Weber, un misto di grandezza e *pathos* inumano²³. Il calvinismo offre una spiegazione globale della situazione dell'uomo nel mondo, ma questa spiegazione è tragica. L'uomo ha di fronte un Dio radicalmente trascendente con cui appena può dialogare e da cui, tra l'altro, non deve aspettare perdono perché i suoi decreti sono innappellabili. Il calvinista, inoltre, non può contare su appoggi esterni (la comunità, pratiche religiose o mezzi sacramentali) per raggiungere i suoi obiettivi. Deve soltanto contare su di sé e sulle sue proprie forze.

C'è inoltre il problema che riguarda la predestinazione. Per Calvino, in realtà, non era un problema perché lui era sicuro della propria salvezza ma i suoi seguaci non si trovavano nella stessa situazione. Essi avevano bisogno di sapere se erano condannati o meno perché altrimenti la tensione psicologica che produceva l'incertezza sul destino eterno si rendeva insopportabile²⁴. La soluzione per questo problema si ottenne

¹⁹ Questo, tra l'altro, non pone in pratica quasi nessuna limitazione perché il calvinismo è il perno dell'argomentazione di Weber essendo le altre confessioni fondamentalmente considerazioni integrative.

²⁰ Cfr. EP 159.

²¹ Cfr. EP 161 ss.

²² Cfr. EP 166.

²³ Cfr. EP 165.

²⁴ Cfr. EP 171 ss.

facendo ricorso al proprio agire e, in realtà, non c'era un altro mezzo visto che il calvinismo aveva chiuso tutte le vie indirette per arrivare a Dio e per conoscere le sue decisioni.

Il calvinista ritene, in effetti, di poter scorgere qualche indicazione sul suo destino eterno nel suo lavoro²⁵. Se lavorava bene, in modo indefesso e senza errori, questo voleva dire che era predestinato giacché Dio si manifestava tramite il suo operato²⁶. Lavorare male, invece, era un sintomo di condanna giacché voleva dire che si operava sotto l'influsso di una natura umana corrotta e quindi non redenta. Avvenne così, in modo paradossale, che il protestantesimo che aveva predicato la santificazione tramite la sola fede finì, nella versione calvinista, per essere incentrato sulla perfezione dell'agire mondano trasformato nel mezzo che permetteva di conoscere il proprio stato di salvezza. Questo tipo di atteggiamento però non poteva essere semplicemente condannato come giustificazione attraverso le opere²⁷ perché il calvinista non si giustificava tramite esse. Egli era condannato o salvato in partenza, e nel suo agire non faceva altro che rendere manifesto il suo proprio destino e i disegni di Dio sopra di lui. Questo non toglie però, aggiunge Weber, che, da un punto di vista *psicologico* e non dogmatico, il calvinista trovasse in questa situazione uno stimolo molto forte ad operare bene per avere una sicurezza soggettiva del suo stato di grazia. Questo impulso psicologico, inoltre, veniva ulteriormente rafforzato dal fatto che il protestantesimo intendeva l'attività professionale come un mezzo per essere graditi a Dio.

In definitiva, Weber ritiene che la dogmatica calvinista unitamente alla nozione di *Beruf* ebbe come effetto la produzione di un tipo di uomini molto duri e indipendenti, che potevano contare solo su se stessi e sulle proprie forze, con una visione moderna della professione ma che al contempo aveva delle forti radici religiose. Per queste persone, esercitare in modo perfetto e corretto la loro professione era sia il sintomo della propria salvezza sia il modo di servire Dio in questo mondo.

Forse a questo punto può essere utile riportare un testo di Weber in cui sintetizza brillantemente l'*ethos* pratico di ispirazione religiosa di questi uomini. Un *ethos* che si trova allo stesso modo nelle altre confessioni religiose da lui studiate anche se le basi dogmatiche sono diverse²⁸.

Afferma Weber: «Decisiva per le nostre considerazioni, è stata continuamente la concezione dello “stato di grazia” religioso che ricorre in tutte le denominazioni: appunto come di uno *status* che libera l'uomo dalla condanna del creaturale, dal “mondo”, ma il cui possesso (comunque fosse conseguito secondo i dogmi delle varie denominazioni) *non* poteva essere garantito da mezzi magico-sacramentali di qualsiasi specie, o dallo sgravio della confessione, o da singole opere pie, ma solo dalla *comprova* data da una forma di esistenza, da una condotta di vita specifica e peculiare, indubbiamente diversa dallo stile di vita dell'uomo “naturale”. Ne derivava, per l'individuo, l'*impulso* al *controllo metodico* del suo stato di grazia nella condotta della vita, e quindi alla sua configurazione *ascetica*. Ma questo stile ascetico dell'esistenza — come abbiamo visto — significava appunto una conformazione

²⁵ Cfr. EP 173.

²⁶ Cfr. EP 174.

²⁷ Cfr. EP 176.

²⁸ Per le altre confessioni religiose cfr. EP 189-213.

razionale della vita intera, orientata secondo la volontà di Dio. E questa ascesi non era più un “opus supererogationis”, ma una prestazione che era pretesa da chiunque volesse essere sicuro della propria salvezza. Quella vita speciale dei santi che era diversa dalla vita “naturale” e che la religione esigeva non si svolgeva al di fuori del mondo, in comunità monastiche, ma all’*interno* del mondo e dei suoi ordini (ed è questo il punto decisivo). Questa *razionalizzazione* della condotta della vita entro il mondo e con riguardo all’aldilà era l’effetto della *concezione della professione* propria del protestantesimo ascetico»²⁹.

Una volta descritto il modo in cui il protestantesimo produsse questo particolare tipo di ascetismo e di *ethos* pratico, Weber vuole mostrare il rapporto tra questo *ethos* e la vita economica concreta per chiudere così il cerchio del suo ragionamento. Per delimitare la questione sceglie il puritanesimo poiché ritiene che questa sia la confessione che abbia sviluppato più in profondità il senso della professione. Inoltre, prende come punto di riferimento Richard Baxter. Questi non fu magari un grande teologo ma scrisse trattati di vita pratica (come il *Christian Directory*) che ebbero una influenza immensa su intere generazioni. E questo è quello che a Weber interessa³⁰.

Ebbene, la predicazione di questo autore afferma quanto segue. Il lavoro è il mezzo fondamentale per aumentare la gloria di Dio per cui il primo peccato è la perdita di tempo³¹. Il lavoro duro e austero, inoltre, è il migliore mezzo ascetico³²: aiuta a superare le diverse tentazioni, anche quelle della carne, e l’angoscia religiosa. Baxter ammette senza difficoltà la possibilità di cambiare lavoro sempre che ciò venga fatto sulla base di criteri etici come l’utilità del nuovo lavoro giungendo ad affermare che un atteggiamento diverso non avrebbe senso. Non voler guadagnare di più o non voler migliorare la propria situazione professionale sarebbe, infatti, come mettere degli ostacoli a uno dei fini della vocazione-professione e non voler accettare i doni di Dio per metterli al suo servizio³³.

Ora, per Weber, questo tipo di uomini costituisce senza ombra di dubbio l’antecedente dell’uomo economico moderno: persone che lavorano senza posa, che risparmiano perché evitano le spese superflue e che, di conseguenza possono formare un capitale per investirlo con delle finalità produttive³⁴. Questa caratterizzazione, essendo valida per le diverse confessioni protestanti studiate, lo è però soprattutto per i puritani giacché questi hanno superato gli altri nella serietà nel lavoro e nell’austerità di vita. Così, questa confessione costituisce per Weber l’esempio più perfetto del rapporto tra protestantesimo e spirito capitalista. Gli uomini puritani sono, infatti, il precedente perfetto degli uomini che oggi reggono il capitalismo: lavoratori sacrificati e devoti alla loro professione ma con uno spirito un po’ opaco e burocratico che li lega alla *routine* giornaliera e impedisce loro di gioire del sentimento, dell’avventura non prevista e della bellezza.

A questo punto, il ciclo argomentativo è compiuto. Dal problema di partenza è emersa una tesi che doveva essere dimostrata in due fasi. L’analisi dell’ascetica laica

²⁹ EP 213-214.

³⁰ Cfr. EP 214.

³¹ Cfr. EP 217.

³² Cfr. EP 217-218.

³³ Cfr. EP 222.

³⁴ Cfr. EP 231.

del protestantesimo prima e lo studio della mentalità puritana dopo hanno permesso di fondare proprio questi due passaggi. Weber ritiene quindi che sia riuscito a raggiungere l'obiettivo che si era posto: provare che «uno degli elementi costitutivi dello spirito capitalistico moderno, e non solo di questo, ma della civiltà moderna – l'esistenza razionale condotta sulla base dell'idea di “*Beruf*” – è nato dallo spirito dell'*ascesi cristiana*»³⁵.

3. Le ragioni della fama

Dopo aver esposto le tesi di Weber nell'EP dobbiamo dare inizio all'analisi del dibattito prodotto da questa opera³⁶. Come abbiamo indicato non intendiamo analizzare tutti i tronconi di questa discussione ma soprattutto le diverse sfaccettature legate al problema del rapporto tra cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Ci è sembrato comunque interessante, prima di mettere a fuoco questa problematica, enunciare brevemente le ragioni generali della fama di quest'opera. Riteniamo infatti che ciò possa essere di aiuto per capire il valore, la complessità e la novità dell'EP, e per eliminare la tentazione di contemplare questo lavoro da una prospettiva troppo stretta e settoriale.

In primo luogo, l'EP ebbe il merito di proporre in anticipo sui tempi una tesi fondata sull'*origine storica del capitalismo* e, più concretamente, dello spirito da cui prese le mosse³⁷. Il capitalismo era già in quegli anni (1905) la formidabile forza che oggi tutti conosciamo e, come era d'aspettarsi, la comparsa di una tesi ragionata e originale sulle sue origini ebbe come seguito una massa di ricerche che cercavano di approfondire, dimostrare, confutare, ecc., la proposta weberiana.

Questa proposta, inoltre, era *alternativa al marxismo*. Weber non si riferisce esplicitamente a Marx nell'EP, ma è chiaro che ha la teoria marxiana continuamente in mente e che cerca di elaborare una tesi che si opponga al materialismo dialettico. Contro il dogma marxista che vede nei rapporti di produzione la ragione determinante di qualsiasi struttura sociale, Weber ha il coraggio di proporre una tesi per certi versi opposta, quasi con l'aria della provocazione. Non solo la vita sociale non è completamente determinata dalla componente economica, afferma egli, ma la realtà economica moderna più importante ha, in parte, una origine religiosa³⁸. È importante, comunque, cogliere con precisione la portata di questa affermazione. Weber non intende sostituire la dottrina del materialismo storico con una dottrina di tipo spiritualista in cui l'economia sarebbe determinata dalle credenze religiose poiché, indica, «non è ovviamente lecita l'intenzione di sostituire un'interpretazione causale della civiltà e della storia unilateralmente “materialistica” con un'interpretazione spiritualistica altrettanto unilaterale»³⁹. Egli afferma soltanto che uno — tra gli altri — degli

³⁵ EP 238-239.

³⁶ Va sottolineato comunque che questo riassunto non riflette assolutamente la ricchezza di informazioni e di riflessioni dell'opera originale.

³⁷ Si tratta, comunque, di una tesi parziale. Lo studio sistematico sulla nascita del capitalismo in Occidente Weber lo fa in *Wirtschaft und Gesellschaft*.

³⁸ Cfr. A. MITZMAN, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza, Madrid 1976, p. 166.

³⁹ EP 242.

elementi che hanno contribuito alla nascita del capitalismo è di tipo religioso⁴⁰. È evidente però che, malgrado queste sfumature, la proposta dell'EP non poteva essere accettata dai marxisti e qui si trova un altro motivo della notorietà dell'opera: la discussione che ne seguì tra i seguaci di Weber e quelli di Marx a livello scientifico e, più in generale, la discussione tra i marxisti e quelli che non volevano ridurre la società a semplice risultato dei rapporti produttivi e che trovavano nell'EP un appoggio per la loro posizione⁴¹.

Weber, d'altra parte, cercò di sviluppare una sociologia con delle caratteristiche originali. Egli riteneva, infatti, che le strutture sociali non potevano essere determinate soltanto da rapporti astratti tra forze impersonali ma dipendevano anche dall'atteggiamento che i soggetti singoli, sulla base della loro *Weltanschauung*, prendono di fronte agli avvenimenti⁴². L'EP fu il primo studio di rilievo in cui Weber cercò di mostrare questo tipo di rapporto nei confronti di un argomento particolare: la nascita del capitalismo. E qui si trova un altro motivo dell'importanza di quest'opera, essere il modello di un tipo particolare di studi sociologici.

Weber sviluppò in seguito questi studi in ambiti diversi, ma uno di essi fu un seguito diretto dall'EP. Infatti, per trovare una conferma alla tesi da lui sostenuta in quest'opera egli fece delle indagini sul rapporto tra economia e religione in altre società; in particolare, in società non occidentali dove la religione prevalente era diversa dal cristianesimo⁴³. Uno dei risultati più importanti di queste ricerche, oltre al valore contenutistico intrinseco alle diverse opere, fu la sua notevolissima rilevanza per la nascita e il consolidamento della sociologia della religione. Si può ritenere l'EP quindi, in una certa misura, anche il primo lavoro e, in parte, il modello di questo nuovo settore scientifico.

Infine, e arriviamo al punto che ci riguarda più direttamente, un'altra parte ragguardevole della fama e del dibattito sollevato da questo saggio si dovette all'attribuzione dello spirito capitalistico a una specifica tradizione religiosa: il protestantesimo. Quest'affermazione, in effetti, poneva una molteplicità di problemi. Era vero questo rapporto? Quale ruolo avevano avuto le altre religioni: il cattolicesimo, l'ebraismo? Si doveva dedurre dall'opera di Weber che il cattolico poteva soltanto sviluppare un capitalismo marginale e che di conseguenza doveva essere per forza nel mondo moderno un cittadino di seconda classe?, ecc. Questo tipo di problemi sono probabilmente quelli che si associano in modo più spontaneo e rapido all'opera

⁴⁰ Neanche Weber si oppose radicalmente alla sociologia marxista. Ammirava il genio di Marx ma rifiutava la sua assolutizzazione della dimensione materiale.

⁴¹ Qualche indicazione sul rapporto Weber-Marx si può trovare in H.H. GERTH - C. WRIGHT MILLS, *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 108-113 e A. MITZMAN, *La jaula de hierro*, cit., pp. 165-173; per il dibattito cfr. N. WILEY (a cura di), *The Marx-Weber debate*, Sage publications, Newbury Park 1987.

⁴² Le particolari caratteristiche della sociologia weberiana sono ben spiegate da R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, pp. 500-522; cfr. anche H.H. GERTH - C. WRIGHT MILLS, *Max Weber*, cit., pp. 117-127.

⁴³ Per una versione italiana di questi lavori, che spaziano dall'induismo al taoismo, dal confucianesimo all'ebraismo, ecc., cfr. M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, (a cura di C. Sebastiani), UTET, Torino 1988. Un riassunto della sua importanza per l'EP si può trovare invece in T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 585-624.

weberiana. Ma proprio per evitare il rischio di ridurre l'EP a questa singola problematica, ci è parso utile offrire questa visione di insieme dei problemi e dei contenuti da essa posti.

4. Critiche di scarso rilievo

Dobbiamo procedere ora verso un'analisi più diretta e concreta delle diverse critiche emerse nel corso del dibattito. Già abbiamo indicato che lasceremo da parte la controversia Weber-Marx e le diverse problematiche collegate con gli altri saggi di sociologia della religione. Nonostante ciò la mole di dibattito che ancora resta da sbrogliare è enorme per cui si rende necessario un lavoro di scelta e di sintesi.

Ci è sembrato opportuno dividere i commenti all'EP in due grandi gruppi. Quelli che, a nostro avviso, sono infondati e di scarso rilievo scientifico e quegli altri che, pur essendo magari criticabili, hanno alle loro spalle un serio lavoro scientifico. Discuteremo per primo le critiche di scarso rilievo in modo da sbrogliare il terreno da argomenti collaterali o palesemente infondati e poter poi affrontare con più chiarezza le difficoltà più importanti con cui l'EP deve fare i conti. Questa analisi, è appena il caso di dirlo, non ha una pretesa di completezza ma, caso mai di sistematicità. Non vuole cioè prendere in considerazione tutte le critiche fatte all'opera weberiana ma soltanto quelle più importanti e più significative.

Inoltrandoci già nell'argomento vogliamo innanzitutto esplicitare che intendiamo per critiche di scarso rilievo quelle che, a nostro avviso, poggiano su una lettura scorretta dall'EP e quindi possono essere risolte con relativa facilità facendo ricorso al testo originale. Esse sono fondamentalmente di due tipi. Il primo contesta una visione erronea e semplificata dell'EP; il secondo critica affermazioni specifiche e parziali le quali però, in realtà, non si trovano nel testo dell'opera⁴⁴.

Le critiche del primo tipo potrebbero esprimersi più o meno nel seguente modo. Weber, nell'EP, avrebbe preteso che i protestanti siano superiori ai cattolici per quanto riguarda l'attività capitalista, oppure che il capitalismo si rapporti necessariamente a una mentalità di tipo protestante, o ancora che la nascita del capitalismo sia stato un prodotto della Riforma in opposizione al mondo cattolico, ecc. Sotto queste o altre forme simili si può esprimere, infatti, quello che alcuni autori addebitano a Weber e quello che, con una certa frequenza, si ammette che costituisca il nocciolo della sua opera, sintetizzato e reso in una forma pronta per la divulgazione.

Ora, è chiaro che questo tipo di impostazione non trova riscontro nel testo scritto da Weber. Lo scopo dell'EP è molto chiaro e preciso: analizzare il contributo della Riforma nella nascita del capitalismo in un contesto delimitato dai seguenti fattori: a) si ritiene che tale contributo sia parziale. Afferma, infatti, Weber, «qui si è tentato soltanto di risalire ai motivi di un punto *solo* (ancorché importante) [...]. Ma inoltre

⁴⁴ Non è semplice spiegarsi perché mai si siano fatte tante critiche a quest'opera che non reggono a un'analisi attenta del testo, ma forse si potrebbero dare due indicazioni. La prima è la straordinaria ricchezza dei suoi contenuti che a volte non rende facile, come indicava Poggi, cogliere con precisione le molteplici sfaccettature. Inoltre, la fama dell'opera può aver portato molte volte alla necessità di emettere dei giudizi senza una conoscenza approfondita del testo.

dovrebbe anche venire in luce il modo in cui l'ascesi protestante, a sua volta, è stata influenzata, nel suo divenire e nella sua natura peculiare, da tutto il complesso delle condizioni sociali della civiltà, anche e specialmente *economiche*⁴⁵; b) si ritiene che tale contributo non sia stato strettamente necessario per lo sviluppo del capitalismo o, in altre parole, che il capitalismo moderno potrebbe essere nato anche senza la Riforma⁴⁶; c) Weber, infine non scrive quest'opera né per fare apologia del protestantesimo né in polemica con il cattolicesimo.

Questo punto ci sembra di un certo interesse perché una parte non indifferente della polemica sull'opera weberiana dipende dall'aver colto proprio questa pretesa nell'opera (o in quello che si è sentito dire sull'opera). È vero, certamente, che Weber trova molti elementi positivi nell'*ethos* puritano, ma non ne fa una semplice apologia⁴⁷. Per lui, essi sono anche i responsabili in un certo grado del diffondersi della mentalità burocratica e opaca nel nostro mondo moderno, il quale non riesce più a cogliere il valore della bellezza, dell'eroismo o del sentimento⁴⁸. È stata infatti la loro insistenza sull'austerità nel lavoro a produrre l'oscuramento di queste qualità e, inoltre, la loro stessa efficacia ha finito per travolgerli al punto che ci hanno lasciato in eredità un mondo utilitarista. «Solo come un "leggero mantello che si potrebbe sempre deporre", la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi, secondo l'opinione di Baxter. Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio»⁴⁹. La ricchezza prodotta dai puritani finì infatti per prosciugare la fonte da dove attingevano la loro forza spirituale, e così col passare del tempo divennero capitalisti secolarizzati.

Neanche si tratta, però, di un'opera contro il cattolicesimo. È vero che Weber solleva dei problemi importanti⁵⁰, che fa delle critiche a certe impostazioni dell'etica tomista⁵¹, che sottolinea i limiti di altri pensatori cattolici di fronte a problemi di etica economica come il prestito contro interesse, ecc. Ma non abbiamo qui a che fare

⁴⁵ EP 241-242.

⁴⁶ Cfr. EP 113.

⁴⁷ Questo punto è stato ben colto da Novak; cfr. M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 4.

⁴⁸ Cfr. EP 241.

⁴⁹ EP 240.

⁵⁰ Poggi ha fatto menzione di alcuni di questi problemi: per l'intrinseca vicinanza di sacro e profano nel cattolicesimo, «la visione cattolica non può indurre il soggetto ad assumere un atteggiamento antitradizionalista, razionale, nei confronti del proprio campo d'azione» perché essendo questo intrinsecamente collegato col divino, il soggetto ritiene di non poter modificarlo a suo piacimento; i sacramenti, oltre a manifestare la persistenza di elementi magici-non razionali nel cattolicesimo, favoriscono il fatto che al cattolico (laico) non si richieda «di vivere un'esistenza "tutta di un pezzo", di assumersi la responsabilità della propria esistenza vista come un tutto», ma semplicemente di andare avanti "a pezzi e a bocconi"; «inoltre, la concezione cattolica, in particolare come elaborata dalla teologia scolastica, propone una visione organica, gerarchica della società, in cui l'individuo come tale non costituisce un elemento di primaria importanza, e che impone stretti limiti alle sue aspirazioni e al suo desiderio di autoaffermazione» (cfr. G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 83-85). Come è facile vedere si trova qui un insieme di critiche di caratteristiche molto diverse: alcune possono avere una certa validità per un periodo storico; altre riflettono una non piena comprensione del cattolicesimo.

⁵¹ Cfr. EP nota 57 a pp. 146-147 e pp. 218 ss.

con una visione unilaterale e cieca. Tutto ciò, infatti, non gli ha impedito, ad esempio, di riconoscere l'esistenza di importanti forme capitaliste di origine cattolica, di ammettere che il precedente dell'ascetica protestante da lui delineato va rinvenuto nell'ascetica monacale o di trovare elementi teorici sull'economia di un certo valore in taluni pensatori cattolici⁵².

In breve, quello che ci interessa sottolineare ora è il fatto che, anche se è vero che l'EP pone problemi non indifferenti sul rapporto tra cattolicesimo, capitalismo e protestantesimo, lo fa in modo sereno e lasciando spazio al dialogo e alla riflessione. Non è lo scopo di quest'opera quello di fare apologia del protestantesimo o critica del cattolicesimo ma porre un problema importante in un contesto scientifico preciso.

Passiamo ora alle critiche del secondo tipo.

Si è criticato Weber, ad esempio, per avere impiegato delle fonti teologiche di scarso rilievo, cioè perché non avrebbe fatto riferimento a teologi di primo piano per stabilire la sua visione del protestantesimo (e in particolare del calvinismo), ma piuttosto a dei predicatori popolari⁵³. Similmente si è indicato che, per fondare la sua tesi — forse per mancanza di altre fonti più consistenti —, avrebbe fatto ricorso a dei personaggi come Benjamin Franklin, il quale fungerebbe nell'EP da esempio di puritano con mentalità capitalista, quando in realtà non era altro che un capitalista secolarizzato e vagamente deista⁵⁴.

Ora, questo tipo di critiche non sono sufficientemente fondate. Da un lato, Weber ha fatto ricorso a delle fonti teologiche rilevanti come la *Confessione di Westminster* e diversi scritti di Calvino, ma, inoltre, come già abbiamo segnalato, ha impiegato la dottrina di questi predicatori perché a lui «non interessa tanto lo sviluppo concettuale della *teoria* etica teologica, quanto stabilire quale fosse la morale che *valeva* nella vita *pratica* dei credenti, dunque *quale* fosse l'*azione pratica* dell'orientamento religioso dell'etica professionale»⁵⁵. Ma questo *ethos* pratico di una determinata confessione si trova molto più facilmente nei predicatori che sono stati maestri di morale per intere generazioni (come, ad esempio, Richard Baxter) che in autori di teologia sofisticata e difficile, e per questo si è servito di queste persone. Per quanto riguarda Franklin, poi, pure lo stesso Weber indica che ne fa menzione soltanto come esempio di mentalità capitalista e non certamente in quanto puritano⁵⁶.

Si è pure indicato che, per Weber, Calvino e gli altri riformatori sarebbero favorevoli al capitalismo quando, in realtà, tranne l'accettazione del prestito contro interesse da parte di Calvino, questi uomini furono alacri nemici del capitalismo e dell'accumulo di ricchezze⁵⁷. Neanche qui, però, la critica sembra azzeccata. Lo stesso Weber, infatti, indicò, per esempio, che Lutero era contrario al capitalismo. Ma il punto fondamentale è un altro: Weber, infatti, non afferma che il capitalismo sia nato perché i riformatori lo abbiano predicato, ma come un effetto paradossale non voluto

⁵² Un esempio della sfumata posizione di Weber su questi problemi si può trovare in EP nota 50 a pp. 132-135.

⁵³ Cfr. M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 6.

⁵⁴ Cfr. K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., pp. 77 ss.

⁵⁵ EP nota 237 a p. 318.

⁵⁶ Cfr. EP 45 ss.

⁵⁷ Cfr. L. PELLICANI, *Sulla genesi del capitalismo*, in L. MARTELLO (a cura di), *Sulla genesi del capitalismo*, cit., pp. 27-55 e M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 6.

e non cercato di questa predicazione. I riformatori predicarono un'ascetica intramontana nemica del piacere e delle soddisfazioni della carne⁵⁸, ma questa ascetica, per la sua propria logica interna, favorì la produzione di ricchezza e di capitale con la conseguente nascita del capitalismo, il che finalmente finì per prosciugare la fonte dalla quale era nato⁵⁹.

Samuelsson, dal canto suo, ha criticato l'opera weberiana segnalando l'insufficienza e anche la scorrettezza degli studi statistici fatti da Offenbacher, che servono a Weber da punto di partenza per il suo saggio⁶⁰. Ma, come ha indicato Lüthy, questa critica non ha particolare valore perché è palese che le tesi dell'EP non dipendono da questi dati statistici⁶¹. Essi servono soltanto come *introduzione* al problema che si vuol studiare ma non sono i fondamenti dell'argomentazione⁶² sia perché ci sono molti altri fatti storici, ai quali Weber fa pure riferimento, per cui sembrerebbe pure che si possa attestare lo stesso una certa superiorità dei protestanti sui cattolici nell'attività capitalista, sia perché l'essenza del discorso weberiano non è di tipo economico, ma ha un carattere che si potrebbe forse denominare psicologico-religioso. Quello che lui vuole dimostrare soprattutto è il rapporto tra una particolare mentalità religiosa ed alcune consuetudini di tipo economico. In definitiva, quello che ci interessa chiarire ora è che, anche se questi studi fossero effettivamente scorretti, questo modificherebbe soltanto in minima parte la solidità della posizione weberiana.

Si è indicato, infine, che Weber non avrebbe tenuto conto del fatto che il capitalismo era già apparso prima del secolo XVI, e proprio nei paesi cattolici; e, inoltre, che caratterizzare il capitalismo di questo secolo seguendo la descrizione di Franklin, e cioè come quella mentalità che nasce da un desiderio indefinito di lucro sarebbe insufficiente per poter affermare l'originalità e l'unicità di tale fenomeno. Questa mentalità, infatti, è esistita sempre e in tutte le culture, non solo in Occidente.

Alla prima critica si può rispondere brevemente indicando che Weber ha avuto certamente presente l'esistenza di un'attività capitalista di rilievo prima del secolo XVI, senonché l'ha ritenuta diversa dal capitalismo burocratico e industriale proprio di questo secolo il quale, per lui, è l'unico caratteristico ed esclusivo dell'Occidente. Per quanto riguardo il secondo punto, fu lo stesso Weber a rispondere a Lujo Brentano⁶³, il primo che avanzò questa difficoltà, indicando che «l'avidità di lucro», la «ricerca del guadagno», del denaro, di un guadagno pecuniario quanto più alto possibile, in sé e per sé non ha nulla a che fare con il capitalismo»⁶⁴. In quale senso, ci si potrebbe domandare? Nel senso che Weber è perfettamente consapevole che tali tendenze sono sempre esistite ma il problema è che ciò non c'entra proprio con l'argomento dell'EP poiché quest'opera, infatti, si propone di fare una ricerca su un argomento *diverso*: la nascita di un particolare sistema economico. E anche se si può

⁵⁸ Cfr. EP 69.

⁵⁹ Cfr., per esempio, EP 233, 240 e G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 123-124.

⁶⁰ Cfr. K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., pp. 171-183.

⁶¹ Cfr. H. LÜTHY, *Variazioni su un tema di Max Weber*, in *Da Calvino a Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 38.

⁶² Cfr. T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 577.

⁶³ Cfr. L. BRENTANO, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916.

⁶⁴ EP 37; cfr. anche EP nota 1 a p. 53.

ammettere che questo sistema sia difficile da definire quello che non si può certamente fare è identificarlo con la semplice ricerca di guadagno.

5. Le posizioni più importanti

Una volta spazzato il cammino dalle critiche e dalle interpretazioni non pertinenti è il momento di prendere in considerazione le posizioni scientifiche più rilevanti. Per ragioni di comodità nell'esposizione e nella classificazione divideremo queste tendenze in tre grandi gruppi.

Il primo lo costituiscono tutti gli studiosi che hanno accettato in diversa misura il nucleo della tesi weberiana. Questo gruppo è molto numeroso e può contare su nomi come Troeltsch, Sombart, Tawney, Niebuhr, Parsons, Freund, Poggi, ecc. Non è però omogeneo in quanto, mentre alcuni di essi, come Troeltsch, accettano quasi tutta l'argomentazione weberiana fino al punto che «non di rado essa è stata chiamata "la teoria di Troeltsch-Weber"»⁶⁵, altri accettano dall'EP soltanto alcuni aspetti parziali anche se rilevanti.

Sombart, per esempio, accetta l'impostazione della problematica weberiana ma ritiene che il contributo degli ebrei alla nascita dello spirito capitalistico sia stato molto importante mentre, per Weber, essi sono i rappresentanti del tipo di capitalismo avventuriero previo a quello industriale e burocratico⁶⁶. Tawney, dal canto suo, «non nega il valore del lavoro di Weber, ma modifica alcuni, precisi punti della sua tesi: critica l'evidente identificazione dello spirito capitalistico con il calvinismo e il puritanesimo inglese; distingue pure fra il primo puritanesimo e quello successivo, mostrando come il puritanesimo originario dovesse essere ampiamente superato, per sviluppare lo spirito capitalistico; infine Tawney ritiene che, in generale, le condizioni economiche e politiche esistenti in Inghilterra durante i secoli XVI e XVII avessero un'importanza per lo sviluppo di nuove pratiche e nuovi orientamenti economici ben maggiore rispetto a qualsiasi fattore specificamente religioso»⁶⁷.

C'è, infine, un altro gruppo di autori che possono, anche se in modo paradossale, essere ritenuti membri di questo gruppo. Sono quelli che, anche se criticano fortemente le affermazioni di Weber da svariati punti di vista, finiscono, al termine della loro opera, per ammettere un certo rapporto anche se difficile da precisare tra religione ed economia e più in particolare tra protestantesimo e capitalismo. Tra questi si possono annoverare per esempio Rachfahl⁶⁸ e, per certi versi, anche Trevor-Roper e Lüthy.

⁶⁵ E. FISCHOFF, *La storia di una controversia*, cit., p. 349. Questo articolo offre una informazione abbastanza dettagliata sulle diverse fasi della controversia fino agli anni 50. L'autore però, nell'interpretare la posizione di Weber cerca in genere di indebolire le sue tesi per renderle più accettabili. Sono anche di questa opinione H.H. GERTH - C. WRIGHT MILLS, *Max Weber*, cit., nota 27 a p. 142. Molta informazione sugli sviluppi iniziali del dibattito è offerta anche da A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., pp. 1-9.

⁶⁶ Cfr. W. SOMBART, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, München-Leipzig 1910-1911. Sombart ritiene anche importante il contributo del cattolicesimo.

⁶⁷ E. FISCHOFF, *La storia di una controversia*, cit., p. 350.

⁶⁸ Per quanto riguarda Rachfahl, Samuelsson sottolinea che «è degno di nota che un lavoro, iniziato come dura critica al Weber, termina con una adesione quasi completa alle sue tesi» (K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., p. 26).

Il secondo gruppo principale è formato dagli autori che rifiutano in linea di massima le tesi di Weber. Fanno parte di questo gruppo, per esempio, Brentano e Fanfani, ma il nucleo centrale di questa posizione e soprattutto quello più recente lo costituiscono autori come Robertson⁶⁹, Samuelsson e Pellicani che non ammettono la possibilità che un qualsiasi tipo di religione abbia avuto una influenza determinante nella formazione del sistema capitalista. Essi ritengono che il capitalismo sia nato esclusivamente per ragioni di tipo economico e sociale per cui le tesi di Weber sarebbero semplicemente false⁷⁰.

Samuelsson, il rappresentante più caratteristico di questa tendenza, ha spiegato con molta chiarezza il suo punto di vista in *Economia e religione*, l'opera in cui ha cercato di demolire punto per punto l'EP. Dopo aver criticato, infatti, molti autori che, pur contestando molti punti dell'EP, alla fine vengono a patti con essa, afferma: il nostro «punto di partenza non è il tentativo di spiegare la connessione fra protestantesimo e progresso. La questione è, invece, se una tale connessione si è veramente data»⁷¹. E la sua risposta, alla fine dell'opera, non lascia spazio ai dubbi. «La conclusione non richiede molte parole. Possiamo partire dalle dottrine puritane o "capitalistiche". Possiamo partire dal presupposto di una correlazione fra economia e fede religiosa. Nell'uno e nell'altro caso, troviamo un fondamento concreto per le tesi di Weber? Solo pochi fatti incerti lasciano intravedere una risposta vagamente non negativa; con la sua dialettica eloquente, l'evidenza storica parla contro quella tesi»⁷².

Le ragioni che avanza Samuelsson (e altri autori) a sostegno di questa tesi sono molteplici. Weber avrebbe utilizzato in maniera troppo generica e incorretta la sua nozione di "tipo ideale" per definire l'etica protestante, la nozione di *Beruf*, lo spirito del capitalismo, ecc⁷³. Di conseguenza, da lì non si potrebbe dedurre niente di sufficientemente concreto e, ancora meno, valido per una particolare epoca storica. D'altra parte, questi autori ritengono che la religione in generale (e pure il protestantesimo) abbia avuto sempre un atteggiamento di rifiuto o quanto meno di diffidenza nei confronti dell'economia per cui risulta assurdo affermare, come fa Weber, che uno dei fattori centrali che avrebbero incoraggiato la nascita del capitalismo sia proprio la religione⁷⁴.

Ci sono, inoltre, notevole discordanze dal punto di vista storico. Da una parte, già c'era un capitalismo forte nell'epoca previa alla Riforma. Basta pensare, per esempio, all'impero economico di Jacob Fugger, banchiere di Carlo I, o al capitalismo delle città del Rinascimento, in particolare a Firenze. Weber ha cercato di ovviare a questo problema attraverso la sua definizione di un nuovo tipo di capitalismo (indu-

⁶⁹ Cfr. H.M. ROBERTSON, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge 1933.

⁷⁰ Pellicani ritiene, per esempio, che la causa fondamentale per cui il capitalismo è sorto soltanto in Occidente è la particolare struttura e caratteristiche delle sue città. Cfr. L. PELLICANI, *Sulla genesi del capitalismo*, cit.

⁷¹ K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., p. 43.

⁷² *Ibidem*, p. 195.

⁷³ Cfr. *ibidem*, pp. 183 ss.

⁷⁴ «Siamo giunti alla conclusione che lo "spirito capitalistico" quale abbiamo potuto individuarlo in Beniamino Franklin e nei capitani d'industria nonché, ad esempio, in Alberti, Fugger e Savary, non traeva origine dal puritanesimo e dalle sue dottrine: anzi, era estraneo ad esse e da esse nettamente separato» (*ibidem*, p. 105).

striale e burocratico) che sarebbe apparso nel secolo XVI, ma la descrizione che ne fa è così generica che non c'è modo di poter controllare da un punto di vista storico la veridicità di tale affermazione. La storia economica, invece, sembra andare piuttosto contro questa tesi giacché è possibile accertare, ad esempio, che lungo questo secolo non si sviluppò nessuna nuova tecnica finanziaria di rilievo e si continuò a usare, invece, i metodi sviluppati dai banchieri italiani del Rinascimento. In questa stessa linea si aggiunge, poi, da ultimo, che non è affatto palese che ci sia un rapporto diretto tra protestantesimo (e, più in particolare, calvinismo) e sviluppo economico. L'esempio più eclatante è quello della Scozia, un paese nel quale coincise la pratica di un calvinismo ferreo durante due secoli con una situazione di arretramento economico e culturale⁷⁵. E neanche la Ginevra di Calvino fu, fino a molto tempo dopo la sua morte, un centro economico di importanza.

Infine, la terza posizione rilevante sull'EP la costituiscono quegli autori che ammettono, sì, la possibilità che determinati fattori religiosi abbiano avuto un influsso nella nascita del capitalismo, ma ritengono che essi vadano cercati nell'Umanesimo rinascimentale rappresentato da Erasmo⁷⁶ e non nella Riforma protestante. Per questi studiosi, la chiave del problema posto da Weber non si trova nella Riforma ma nella Controriforma cattolica⁷⁷.

H. Trevor-Roper e H. Lüthy, i principali rappresentanti di questa posizione, ritengono infatti che l'Europa cattolica medievale e rinascimentale fosse perfettamente compatibile con il capitalismo, anzi esso si stava già sviluppando proprio al suo interno. La Riforma quindi non significò all'inizio niente di particolarmente nuovo, tra le altre ragioni perché ebbe successo in aree poco sviluppate dal punto di vista economico e culturale. Le novità erano avvenute già prima, nel Rinascimento, quando il mondo medievale (pure nell'ambito economico) aveva lasciato il passo a una visione della vita più dinamica e creativa.

Afferma Trevor-Roper: «Per Marx, Weber e Sombart, che consideravano non capitalistica l'Europa medievale, il problema era di scoprire perché il sistema capitalistico fosse nato nel XVI secolo. Per noi, che crediamo che l'Europa cattolica, almeno fino alla Riforma, fosse perfettamente in grado di creare un'economia capitalistica, il problema è di sapere perché, nel XVI secolo, tante delle componenti essenziali di una simile economia — non soltanto imprenditori, ma anche lavoratori — abbandonarono i vecchi centri, prevalentemente situati in paesi cattolici, ed emigrarono verso nuovi centri, distribuiti soprattutto nei paesi protestanti. E questo è ancora un problema di carattere in larga misura religioso»⁷⁸.

La risposta, per loro, si trova nella Controriforma. Il suo spirito (anche nell'area economica) era conservatore e, nelle aree cattoliche in cui si impose, produsse due fenomeni diversi ma che si alimentarono a vicenda: l'inibizione dello sviluppo economico e l'emigrazione di alcune classi commerciali verso le zone protestanti per

⁷⁵ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 47. Questo autore offre un'analisi molto ricca e dettagliata del rapporto tra economia e religione (in particolare del calvinismo) nei secoli XVI-XVIII in Europa.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 13-39: «*Desiderio Erasmo*».

⁷⁷ Una descrizione classica di questa tesi si trova in *Religione, Riforma e trasformazione sociale*, in *ibidem*, cit., pp. 41-85. Cfr. anche H. LÜTHY, *Da Calvino a Rousseau*, cit., pp. 38-45.

⁷⁸ H. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, cit., p. 63.

avere una maggiore libertà di azione. La cosiddetta superiorità protestante nell'ambito economico sarebbe quindi stata causata in realtà dalla limitazione dell'iniziativa cattolica nelle aree in cui la Controriforma attecchì.

6. Un tentativo di valutazione

Cosa è possibile ricavare da quanto detto finora? Di fronte a una domanda di questo tipo la reazione forse più spontanea sarebbe quella di lasciare al lettore il compito di trarre delle conclusioni. Il problema, infatti, è in un certo senso troppo impegnativo per poter essere risolto in una maniera semplice e concisa. Ci è sembrato, però, che un tentativo di valutazione potrebbe essere utile come sintesi conclusiva; perciò, con la consapevolezza di tutti i limiti che può avere una impresa di questo genere su un tema tanto complesso, ci azzardiamo ora ad offrire alcune riflessioni riassuntive.

A nostro avviso, la tesi di Weber deve essere ritenuta vera in un senso generale, e cioè in quanto afferma l'esistenza di un certo rapporto e influenza positivo del protestantesimo sullo sviluppo iniziale del capitalismo. Questa influenza va considerata però nel senso esatto stabilito da Weber, e cioè come un contributo parziale che non si oppone polemicamente ad altre religioni e che per raggiungere una comprensione globale del problema richiede esplicitamente l'intervento dei fattori sociali ed economici⁷⁹.

La critica frontale di autori come Robertson e Samuelsson possiede certamente elementi validi⁸⁰, ma ci sembra impostata in modo troppo ideologico, nel senso di eliminare ad ogni costo qualsiasi possibile influenza della religione sull'economia. Ma, se l'economia è certamente diversa dalla religione, essa non è però indipendente dai fattori culturali, i quali, a loro volta, non sono completamente indipendenti dalla religione. Questa posizione, inoltre, deve fare i conti con alcuni dati storici incontestabili accettati pure da autori contrari alle tesi di Weber come, ad esempio, Fanfani e Trevor-Roper.

Il fatto centrale è il sorprendente cambiamento dell'epicentro dell'economia europea nell'epoca della Riforma. Durante i secoli XVI e parte del XVII l'attività economica girava fundamentalmente attorno all'Italia e poi alla Spagna. Ma poco dopo la situazione si era capovolta e si può assodare infatti che dalla seconda metà del secolo XVII in avanti l'economia passò a essere controllata prima dall'Olanda calvinista e poi dall'Inghilterra anglicana⁸¹. Questo cambio, inoltre, ebbe luogo malgrado la

⁷⁹ È più problematico e più difficile da stabilire invece se il meccanismo psicologico concreto individuato da Weber, e che dipende dalla nozione di predestinazione, abbia veramente operato nel modo da lui descritto.

⁸⁰ Ci sembra, per esempio, di un certo valore, la sua critica al modo troppo generico usato da Weber per definire i suoi "tipi ideali" di etica del protestantesimo, spirito del capitalismo, ecc. È molto utile anche, per evitare delle facili identificazioni tra protestantesimo e capitalismo, la raccolta di informazioni fatta da questi autori che contrasta questa tendenza. Questo non toglie però che, come indicheremo più avanti, almeno nei secoli XVI-XVIII, sia molto difficile controbattere l'esistenza di un certo rapporto generale positivo tra queste due realtà (anche se certamente non universale né necessario).

⁸¹ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, cit., p. 41 e A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., pp. 175 ss.

Spagna, per esempio, possedesse un impero enorme dal quale ricavava ingenti quantità di metalli preziosi.

Si è cercato di spiegare questo sorprendente cambiamento sulla base di ragioni indipendenti dalla religione: il fatto che l'Italia non fosse una nazione unificata e fosse sottomessa al dominio straniero; il trasferimento delle rotte commerciali dal Mediterraneo al Nord dell'Europa; l'influenza dei giudei espulsi dalla Spagna nell'economia dei Paesi Bassi e in particolare dell'Olanda; le conseguenze per l'economia spagnola della cosiddetta "rivoluzione dei prezzi"; il grado superiore di sviluppo tecnico dei paesi protestanti; la diversa localizzazione delle materie prime come, per esempio, il carbone, che era abbondante in Inghilterra e scarso in Italia, ecc⁸².

Si può ammettere senza dubbio che tutti questi cambiamenti ebbero una certa influenza sul capovolgimento geografico del potere economico, ma riteniamo che ciò non risolva completamente la questione. Da una parte, questi elementi non sono completamente liberi da critica e si può discutere abbastanza sulla loro esatta importanza. Per esempio, per quanto riguarda il caso dell'Italia, Fanfani indica che prima del secolo XVI era pure una nazione non unificata, ma che ciò non le aveva impedito di raggiungere un alto livello economico. E, inoltre, che dopo il secolo XVI ci furono paesi unificati e non dominati dall'estero che, contrariamente all'Inghilterra (con cui si è soliti fare il paragone), non svilupparono in modo significativo la loro economia⁸³.

D'altra parte non risulta semplice stabilire se tali cambiamenti siano stati nella pratica una *causa* della perdita di potenza economica del Sud cattolico o piuttosto un *effetto* di questo indebolimento. È vero, ad esempio, che le principali rotte del traffico commerciale si spostarono durante questo periodo dal Mediterraneo al Nord dell'Europa, ma la causa non fu soltanto la crescente potenza dei turchi ma la crescita economica del Nord America e la potentissima espansione commerciale dell'Olanda e dell'Inghilterra, tutti paesi a prevalenza protestante.

In definitiva, ci sono numerosi fatti storici che parlano in favore di un certo rapporto positivo tra protestantesimo e capitalismo, soprattutto nelle battute iniziali di quest'ultimo. Si può certamente discutere sull'entità di questo rapporto, si può far vedere che non è un rapporto universale e necessario ma, a nostro avviso, quello che non sembra soddisfacente è risolvere, in fondo, il problema mediante la sua eliminazione.

Per quanto riguarda la tesi di Trevor-Roper e Lüthy, riteniamo evidente che questi autori hanno il merito di aver sottolineato un aspetto del problema che Weber non tenne in considerazione: il ruolo della Controriforma. Ma quello che non ci è tanto chiaro è se questa tesi sia capace di spiegare questi cambiamenti senza far ricorso, in nessun modo, alla tesi di Weber.

Uno dei punti che forse potrebbe fare qualche luce su questo problema è la que-

Per fondare questa tesi si può far ricorso ad altri fatti storici: l'esistenza (messa in risalto con particolare efficacia da Trevor-Roper) di ricchissimi banchieri calvinisti nei secoli XVI-XVII; il diverso sviluppo economico del Nord America e del Sud America; ecc.

⁸² Un interessante riassunto di queste spiegazioni e dei limiti che presentano si può trovare in A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., pp. 175-194.

⁸³ Cfr. *ibidem*, pp. 176-178.

stione del momento della nascita del capitalismo moderno. Weber e Marx ritengono che ciò accadesse nel secolo XVI. Trevor-Roper e Lüthy pensano invece che non c'è soluzione di continuità tra il capitalismo delle città italiane e il capitalismo industriale che apparve più tardi, per esempio, in Inghilterra. Purtroppo questo problema è di difficile soluzione da un punto di vista storico. Se ne è discusso molto ma non si è arrivati a delle conclusioni definitive e quindi non può essere di gran aiuto per il nostro problema⁸⁴.

Si possono trovare invece delle indicazioni più utili in altri fattori. Il primo è la nozione di *Beruf*. Weber ha sottolineato con forza che lo "spirito del capitalismo" nacque in buona parte dall'ascetica intramondana protestante e dal senso vocazionale della professione che esso comportava. Ora, anche se queste idee non sono certamente contrarie al cattolicesimo, è chiaro che non sempre sono state predicate in modo soddisfacente. Anzi, sarebbe probabilmente corretto affermare che sono state alquanto dimenticate per lunghi periodi di tempo. Il lavoro professionale, infatti, non è stato considerato in modo *esplicito* come una realtà vocazionale che fino ad epoche molto recenti, in particolare, tramite la predicazione di J. Escrivá⁸⁵. Inoltre, non è difficile trovare nel Concilio Vaticano II molti argomenti che rispecchino la necessità di sviluppare all'interno della Chiesa delle categorie simili in parte all'ascetica laica e intramondana di cui parla Weber: l'autonomia delle realtà temporali, il ruolo dei laici nel mondo e nella Chiesa, la chiamata di tutti alla santità, ecc.

In questa stessa linea sembra possibile individuare nel cattolicesimo dell'epoca della Riforma alcuni limiti ideologici all'attività economica più forti e permanenti di quelli esistenti nel protestantesimo. L'esempio paradigmatico di questa diversità lo offre Calvino. Egli, in effetti, fu il primo teologo che, staccandosi dalla tradizione medievale e aristotelica, modificò il giudizio morale sul prestito contro interesse. Non si tratta ora di dare un rilievo esagerato a quest'azione perché sembra che così non sia stato, ma di cogliere per mezzo suo qualche indicazione sul differente atteggiamento ideologico che si poteva trovare nell'area cattolica e nell'area protestante.

In questo senso, quello che sembra potersi cogliere dietro la posizione di Calvino è la maggiore capacità nell'ambito protestante di capire le caratteristiche intrinseche al nuovo mondo economico che stava nascendo. Egli, fu, infatti, il primo teologo che comprese con una certa profondità che, all'interno di una economia incipientemente capitalista, il prestito contro interesse era un'azione economica diversa tanto dall'usura come dalla donazione come da un mero scambio, e che quindi meritava un giudizio morale diverso⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. J. BAECHLER, J.A. HALL, M. MANN (a cura di), *Europe and the Rise of Capitalism*, Basil Blackwell, Oxford 1988 e, in particolare, l'articolo di A. MACFARLANE, *The cradle of Capitalism: The Case of England*.

⁸⁵ Cfr., per esempio, J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973²⁵, pp. 99-124 e *Camino*, Rialp, Madrid 1973²⁷, nn. 332-359. Per la dottrina di J. Escrivá sul lavoro e per il problema generale del lavoro nella dottrina della Chiesa cfr. J.L. ILLANES, *La santificazione del lavoro*, Ares, Milano 1981².

⁸⁶ Secondo Lüthy, il problema nel determinare la moralità del prestito contro interesse ruotava attorno a tre fattori: a) la legge ebraica dell'Antico Testamento che vietava il prestito tra gli ebrei; b) la legge della carità predicata da Cristo: dovete dare agli altri senza aspettare niente in cambio; c) la tesi di Aristotele sulla sterilità del denaro. Su questi tre pilastri poggiava l'illiceità morale del prestito contro interesse dalla quale si poteva uscire, è vero, ma soltan-

In definitiva, pensiamo di dover concludere questo tentativo di valutazione affermando che c'è una serie di ragioni che conferma l'autentica tesi weberiana in una duplice prospettiva. In primo luogo nel senso che il protestantesimo abbia favorito in qualche modo lo sviluppo del capitalismo; e poi nel fatto che sono esistite delle tendenze ideologiche all'interno del cattolicesimo che hanno reso difficile la comprensione del nuovo mondo economico che era in arrivo. Queste difficoltà possono, d'accordo con Trevor-Roper e Lüthy, essere state rafforzate dalle tendenze ideologiche scaturite dalla Controriforma, ma esistevano anche prima.

7. Capitalismo e cattolicesimo: nuove prospettive

Per finire queste pagine può essere interessante accennare a un problema che si è posto in modo implicito alla fine della sezione precedente: c'è qualche contrapposizione *intrinseca* tra capitalismo e cattolicesimo o i problemi posti da Weber sono pertinenti soltanto per una epoca storica?

Il problema è, evidentemente, molto ampio, ma noi intendiamo trattarlo qui solo in riferimento all'opera weberiana. Questa domanda, infatti, può essere vista come un troncone del dibattito sull'EP che si svolge all'interno del cattolicesimo. Lasciando da parte il protestantesimo, qual è la relazione che si deve stabilire tra cattolicesimo e capitalismo? Cercheremo di rispondere a questa domanda attraverso due autori che hanno scritto con una differenza temporale di quasi mezzo secolo. Il primo è A. Fanfani, il secondo M. Novak. Questo ci permetterà di capire sia la diversità di vedute che si possono trovare all'interno del cattolicesimo sia l'evoluzione che ha subito la risposta che si è data a questa domanda a seconda dell'evoluzione subita dal capitalismo stesso.

La posizione di A. Fanfani, nella sua monografia di risposta a Weber edita per la prima volta negli anni 30, è molto netta. «Possiamo dire, afferma, che fu frutto dello spirito capitalistico quell'atteggiamento che tenne l'uomo dei secoli XVIII-XIX di fronte ai problemi della ricchezza (acquisto e uso), quando stimò questa essere solo un mezzo all'illimitato soddisfacimento individualistico e utilitaristico di tutti i possibili bisogni umani. Chi da tale spirito fu animato, nell'acquisto scelse i mezzi più utili, tra tutti quelli leciti e li usò senza preoccuparsi di mantenere i risultati entro un certo limite; nell'uso della ricchezza fu fedele ad un godimento individualistico; all'acquisto e al godimento dei beni non conobbe che un limite: la convenienza edonistica»⁸⁷. Coerentemente con questa descrizione, Fanfani conclude che tra questa mentalità e il cattolicesimo non ci può essere nessuna relazione. Anzi, secondo lui, essi sono incompatibili a tal punto che la presenza del capitalismo nel mondo cattolico si potrebbe spiegare soltanto sulla base della diminuzione della fede e del livello morale dei cittadini⁸⁸.

to tramite la casistica delle eccezioni. Ora, sostiene Lüthy, fu Calvino il primo a spezzare questo nodo mediante l'applicazione di un rigore intellettuale nuovo grazie al quale affermò che a) la legge degli ebrei era circostanziale a un'epoca; b) la legge di Cristo si riferiva soltanto al dono e non ai prestiti; c) la posizione di Aristotele era rispettabile ma era soltanto un'opinione. Cfr. la sua acuta analisi in H. LÜTHY, *Il prestito contro interesse o la compenza della teologia in materia economica*, in *Da Calvino a Rousseau*, cit.

⁸⁷ Cfr. A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., p. 34.

⁸⁸ «Tutte le circostanze che nel Medioevo fecero diminuire la fede, tutte esse spiegano il progressivo affermarsi dello spirito capitalista» (*ibidem*, p. 147).

Questa visione potrebbe sembrare oggi molto radicale e negativa, ma per capirla bene bisogna rendersi conto che Fanfani non aveva in mente il nostro attuale sistema economico ma piuttosto il cosiddetto capitalismo selvaggio della rivoluzione industriale inglese. Tutti conoscono oggi molto bene le tragedie umane causate da questo tipo di atteggiamento ed è proprio contro la mentalità che si trova all'origine di questi drammi che si scaglia Fanfani⁸⁹.

Va sottolineato però che, ciò nonostante, è anche evidente che Fanfani aveva torto nell'elaborare una visione così semplicistica e astratta del capitalismo. Egli, infatti, lo identificò in pratica esclusivamente con i suoi aspetti negativi per cui la sua conclusione non poteva che essere di rifiuto. Ora, il problema è che tale identificazione, anche a quel tempo, era per lo meno riduttiva. Il sistema capitalista non può essere semplicemente ridotto a un insieme di caratteristiche negative o a una *auri sacra fames* modernizzata. E, infatti, neanche lo stesso Weber (il quale, tra l'altro scrive molti anni prima di Fanfani) aveva in mente una mentalità di questo tipo nel redigere il suo saggio. Weber concepiva il capitalismo industriale proprio come un mezzo razionale per superare quelle mentalità economiche fondate sullo sfruttamento dei lavoratori, sul bottino delle guerre, su un mercantilismo avventuroso e senza regole, ecc. Inoltre, come ha sottolineato Novak⁹⁰, un rifiuto così netto del capitalismo non fa altro, in fondo, che fungere da conferma alla tesi weberiana. Esso sarebbe infatti una buona dimostrazione di quanto sia difficile per i cattolici cogliere la realtà dello spirito capitalistico e dei suoi aspetti positivi⁹¹.

Novak ha fatto un'attenta critica della posizione di Fanfani giacché si è reso conto che la doveva conoscere in profondità come premessa e fondamento della sua propria visione. In questo senso, oltre al punto già segnalato, ha fatto notare che le descrizioni storiche fatte da Fanfani sono leggermente distorte: si idealizzano i paesi cattolici e si denigrano i paesi protestanti anglosassoni magari a causa di una certa ignoranza. Non sempre, infatti, sono stati i paesi cattolici i pionieri delle conquiste economiche, sociali e politiche. A volte, e forse anche troppo, sono andati dietro ai paesi anglosassoni a prevalenza protestante. Ma, oltre questi fattori storici, quello che gli preme soprattutto è mettere in rilievo come il capitalismo non sia, nel suo reale svolgersi all'interno della nostra società, e non magari in delle concezioni accademiche, quella realtà semplicemente negativa descritta da Fanfani.

«Il capitalismo, afferma, non è un assortimento di tecniche economiche amoralmente indirizzate verso l'efficienza. Il suo esercizio richiede alcune particolari attitudini, inclinazioni e capacità culturali e morali»⁹². E poi, rispondendo all'accusa secondo la quale il capitalismo sarebbe l'inventore e il propagatore dell'individualismo, aggiunge: «La più peculiare caratteristica dello spirito del capitalismo non è l'individuo, ma il convergere di più individui in iniziative creative, come ad esempio

⁸⁹ Alcuni aspetti negativi di questo capitalismo furono condannati già da Leone XIII nell'enciclica *Rerum Novarum*.

⁹⁰ Cfr. M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 13.

⁹¹ Novak ha mostrato come Fanfani non sia stato l'unico a sostenere questa posizione, affermando che è possibile parlare di una «tradizione cattolica anticapitalistica». Cfr. M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Studium, Roma 1987, pp. 319-334 e M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., pp. 15-35.

⁹² *Ibidem*, p. 8.

le società a responsabilità limitata, le società per azioni, gli istituti di credito, i fondi d'assicurazione o d'investimento, e finanche lo stesso mercato, se considerato come un meccanismo sociale che obbliga chi vi partecipa a interagire con gli altri secondo alcune norme comportamentali»⁹³. Novak, in definitiva, non accetta le critiche facili e vuole mostrare come il capitalismo, nella pratica, non è né qualcosa di meramente tecnico e amorale, né qualcosa di negativo.

Anzi, lui ritiene, e qui sta la parte positiva della sua proposta, che tale sistema economico sia essenzialmente positivo e, inoltre, che si trova più d'accordo con le caratteristiche generali dell'etica cattolica che con quella protestante⁹⁴. È questa, in fondo, la ragione del titolo della sua opera, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, che, come è facile controllare, si pone come esplicito commento all'EP.

Per non travisare il pensiero di Novak è importante però aver presente che il capitalismo di cui parla non è il capitalismo selvaggio della rivoluzione industriale o qualche sistema economico simile. Lui ha in mente soprattutto l'esperienza economica americana, fondamentalmente quella odierna ma anche quella precedente, la quale ha conosciuto in minor grado gli eccessi europei. E proprio in questo senso fa riferimento al pensiero economico e sociale di Jacques Maritain. Come è noto, questo autore criticò abbastanza aspramente il liberalismo (forse potremmo dire seguendo lo stile di Fanfani) in *Umanesimo Integrato*, un'opera scritta nel 1936 e che aveva come orizzonte l'Europa. Ma quando Maritain si trasferì negli Stati Uniti la sua posizione cambiò. Egli vide in pratica, nella vita economica americana, come il sistema economico capitalista riusciva con le sue proprie forze a mettere dei freni al liberalismo selvaggio e si trasformava poco a poco in un sistema economico soggetto a molteplici costrizioni sociali volte ad assicurare tutta una serie di valori e di diritti alle persone singole⁹⁵.

Inoltre, neanche Novak ritiene che questo modello economico — che tra l'altro dovrebbe essere ulteriormente precisato — sia libero da errori e difetti o non possa cadere nella pratica nei problemi del modello economico che ha alle sue origini. Come qualsiasi creazione umana esso può, infatti, essere migliorato ed è anche esposto ai rischi e ai pericoli delle distorsioni e delle deformazioni. Novak però ritiene, e qui sta il nocciolo centrale della sua posizione che, malgrado tali problemi, il capitalismo moderato sia un sistema economico essenzialmente positivo. Ed è sullo sfondo di questo particolare tipo di capitalismo fatto da molte virtù e di qualche difetto che si colloca il suo tentativo ideologico di fondo: «spiegare come l'etica cattolica possa abbracciare, correggere ed emendare lo spirito del capitalismo»⁹⁶ in modo migliore e più pieno di quello che ha fatto finora il protestantesimo.

Non è ora però il momento di fare una valutazione dell'opera di Novak. Il nostro scopo, infatti, era soltanto quello di indicare alcune delle nuove prospettive del dibattito sull'EP. Vogliamo unicamente, per concludere, accennare a due questioni che riteniamo di una certa rilevanza. La prima è che la posizione di Novak, malgrado i suoi limiti o

⁹³ *Ibidem*, p. 27.

⁹⁴ Una delle ragioni che offre Novak è la particolare prossimità al reale del cattolicesimo che si manifesta nel suo amore per le realtà concrete e materiali e che si può trovare in modi diversi nella concezione dei sacramenti, nell'amore dell'arte religiosa, ecc. (cfr. *ibidem*, p. 35).

⁹⁵ Questo cambiamento è evidente in opere come *Reflections on America* e *Man and the State*, e lo stesso Maritain non ebbe problemi nel riconoscerlo.

⁹⁶ M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 11.

problemi (che non abbiamo analizzato), è oggi, a nostro avviso, sicuramente più utile e costruttiva di quella di Fanfani (sia pure in una versione moderata). La seconda è che questa posizione è resa oggi molto più attendibile dopo la *Centesimus Annus*.

In questa importante Enciclica Giovanni Paolo II si è posto appunto il problema del rapporto tra cattolicesimo e capitalismo, e ha dato la seguente risposta. «Si può forse dire, si chiede Giovanni Paolo II, che, dopo il fallimento del comunismo, il sistema sociale vigente sia il capitalismo, e che verso di esso vadano indirizzati gli sforzi dei Paesi che cercano di ricostruire la loro economia e la loro società? È forse questo il modello che bisogna proporre ai Paesi del Terzo Mondo, che cercano la via del vero progresso economico e civile?

La risposta è ovviamente complessa. Se con “capitalismo” si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell’impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell’economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di “economia d’impresa”, o di “economia di mercato”, o semplicemente di “economia libera”. Ma se con “capitalismo” si intende un sistema in cui la libertà nel settore dell’economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa»⁹⁷.

Qual è il contributo di questo testo (e dell’insieme dell’Enciclica) all’argomento che abbiamo trattato in queste pagine? A nostro avviso esso ha due pregi principali. Il primo sta nel fare riferimento in modo inconfondibile alla nostra esperienza economica moderna togliendo così dal campo molte possibili complicazioni. Ma esso, inoltre, fa esplicito riferimento all’*ambiguità* implicita praticamente in ogni discorso sul capitalismo e che contribuisce non poco a una certa confusione nelle discussioni su questo argomento. Giovanni Paolo II, in effetti, rifiuta un capitalismo fine a se stesso, materialista e incurante dei bisogni integrali della persona. Ma afferma che questo non è l’unica specie possibile di capitalismo e che, in concreto, è possibile trovare nei moderni sistemi economici, accanto ai suoi limiti e difetti⁹⁸, molti elementi non soltanto indifferenti, ma positivi da un punto di vista etico⁹⁹.

* * *

Abstract: *The impassioned, century-long debate roused by The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism has made this work a classic of our time, but it has also made direct access to its content difficult, because of the accumulation of a great number of interpretations and commentaries, at times opposed to one another. This article seeks to help resolve this difficulty, offering a synthetic summary of Weber's theses and guidelines for orienting oneself in the world of the secondary literature on this work. The article also offers some reflections on the significance for this debate of the encyclical Centesimus Annus and the thought of Michael Novak.*

⁹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, n. 42.

⁹⁸ Cfr., ad esempio, *ibidem*, nn. 33 ss.

⁹⁹ *Ibidem*, n. 32.

Il singolo kierkegaardiano: una sintesi in divenire

MARIANO FAZIO*

Sommario: 1. La categoria: il singolo. 1.1. Il singolo come categoria dialettica anti-hegeliana. 1.2. Il singolo come sintesi. 1.3. La fondazione trascendente della libertà. 1.4. Il singolo più alto del genere. 2. Diventare il singolo: gli stadi esistenziali. 2.1. Lo stadio estetico di esistenza. 2.2. Il passaggio dalla vita estetica alla vita etica. 2.3. La teleologia intrinseca del singolo. 2.4. I doveri dell'esistenza etica. 2.5. La sospensione teleologica dell'etica.



1. La categoria: il singolo

Il singolo viene presentato dallo stesso Kierkegaard come *la mia categoria*¹. Sta di fatto che si può intendere l'intera produzione kierkegaardiana come un pensare soggettivamente il singolo. Pensiero etico carico di conseguenze pratiche, giacché il danese non pretendeva fondare una scuola filosofica ma soltanto *rendere attenti*, svegliare le coscienze.

1.1. Il singolo come categoria dialettica anti-hegeliana

La categoria del Singolo, presentata sotto diverse ottiche lungo le opere pseudonime e la comunicazione diretta, ha un grande significato dialettico. Kierkegaard si trova in un ambiente intellettuale pervaso dall'idealismo: il Sistema — così si riferirà sempre alla costruzione filosofica hegeliana — annienta l'individuo, perché esso viene capito come momento dell'Infinito, come semplice modo — impiegando una terminologia spinoziana — dell'Assoluto. Il sistema onnicomprensivo non lascia spazio alla libertà: il sistema ridurrà la libertà a consapevolezza della necessità. La *mediazione* tra gli opposti, operata dalla dialettica hegeliana, sarà la vita dell'Assoluto, il processo necessario del suo divenire. Una mediazione dunque necessaria e non libera, dove le "libere" scelte individuali sono solo momenti dell'automa-

* Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ S. KIERKEGAARD, *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in C. FABRO (a cura di), *Kierkegaard. Scritti sulla comunicazione*, Logos, Roma 1979, I, p. 131.

nifestazione della vita assoluta dell'Assoluto. Assoluto che si identifica col mondo e con la storia universale. In questo contesto si capisce bene l'affermazione chiara e tonda di Kierkegaard: ogni confusione dei tempi moderni consiste nell'aver dimenticato la differenza assoluta, la differenza qualitativa tra Dio e il mondo.

Questa dialetticità della categoria del singolo appare netta quando Kierkegaard distingue la sfera della riflessione dal mondo della libertà. In una parte di *Aut-Aut*, intitolata *L'equilibrio tra l'estetica e l'etica nell'elaborazione della personalità*, un suo pseudonimo, denominato "B", considera che le "teste filosofiche" — i filosofi hegeliani — giocano con le forze titaniche del passato, *mediando* togliendo il principio di non contraddizione per stabilire una superiore unità. Però essi non possono dire «a un uomo semplice che cosa quegli ha da fare qui nella vita»². Per il danese, il problema che si pone di fronte al sistema è che, avendo stabilito una mediazione assoluta tra gli opposti nelle sintesi superatrici, non resta spazio per la libera scelta. Questa problematicità della libertà si fonda sul fatto «che si scambiano due sfere l'una con l'altra, quella del pensare e quella della libertà»³.

La filosofia — intesa in senso hegeliano⁴ — ha a che fare con le sfere proprie del pensiero, dove regna la necessità: sono la logica, la natura, e in certo qual modo la storia universale, poiché la storia è «infatti più che un prodotto delle libere azioni di liberi individui. L'individuo agisce, ma tale azione rientra in quell'ordine delle cose che sostiene l'intera esistenza. Ciò che ne verrà fuori l'agente propriamente non sa. Ma questo superiore ordine delle cose che, per così dire, digerisce le libere azioni e le combina nelle sue eterne leggi è la necessità, e questa necessità è il movimento della storia del mondo»⁵.

Ma il luogo dove la filosofia sistematica — il pensiero astratto, la speculazione — non ha accesso è l'atto interiore degli uomini, che è l'autentica vita della libertà. Nell'intimo della persona non si trova mediazione alcuna: «L'atto interiore, all'incontro, gli appartiene tutto, e per tutta l'eternità gli deve come tale appartenere, e la storia, cioè la storia del mondo, non glielo porterà via, esso lo seguirà a motivo di gaudio e desolazione»⁶. Se il filosofo sistematico spiega tutto tramite la mediazione dialettica, senza tener conto della libertà dell'atto interiore, «egli vincerà tutto il mondo, e perderà se stesso; questo non può in nessun caso succedere a colui che vive per la libertà, anche se perdesse moltissimo»⁷.

La riflessione pura non arriverà mai al mondo della libertà. Nella *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"*, Kierkegaard tenta di demolire l'identificazione idealista tra pensiero ed essere. Secondo il nostro filosofo la specu-

² S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, Adelphi, Milano 1989, vol. V, p. 38 (L'editore italiano ha preferito intitolare l'opera come l'originale danese: *Enten-Eller*).

³ *Aut-Aut*, V, p. 41.

⁴ Una delle critiche che L. Pareyson rivolge a Kierkegaard è l'identificazione *tout court* tra hegelismo e filosofia, il che presenta il sistema hegeliano come unico punto di riferimento dell'ambito filosofico. Identificazione che dà forza alla critica del sistema, ma che impedisce di gettare nuove fondamenta alla filosofia stessa. Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e Persona*, Il melangolo, Genova 1985, pp. 80-113; F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 59-60.

⁵ *Aut-Aut*, V, p. 41.

⁶ *Aut-Aut*, V, p. 43.

⁷ *Aut-Aut*, V, p. 44.

lazione cerca di raggiungere la realtà dall'interno del pensiero affermando che «il pensiero non è solamente in grado di pensare, ma di conferire realtà»⁸. Per Kierkegaard invece l'esistente non si lascia pensare. Intende qui per *esistere* l'esistenza etica del singolo: «Esistere (nel senso di essere quest'uomo singolo) è senza dubbio una imperfezione in confronto con la vita eterna dell'idea, ma è una perfezione rispetto al non essere affatto. Una simile condizione intermedia è press'a poco l'esistere, qualcosa che conviene a una natura intermedia quale è l'uomo»⁹. Kierkegaard ammette la possibilità di un sistema logico, ma nega assolutamente la possibilità di un sistema dell'esistenza¹⁰.

L'essere uomo singolo, perciò, non è una esistenza ideale. Rifacendosi esplicitamente alla tradizione aristotelica, Kierkegaard afferma che «l'esistenza è sempre la realtà singola, l'astratto non esiste»¹¹. Il pensiero astratto del sistema è un pensiero senza soggetto pensante. «Esso fa astrazione da ogni altra cosa fuori del pensiero, e il pensiero non conosce altro medio che se stesso». Kierkegaard accusa Hegel di gnosticismo e di fantasticheria, poiché «solo fantasticamente un esistente può essere *sub specie aeterni*»¹². La *Logica* di Hegel dovrebbe chiamarsi *I movimenti propri del pensiero puro*. Però passare dal pensiero all'esistenza è quasi un delitto. Comicamente Kierkegaard commenta che l'opera hegeliana dovrebbe essere stata scritta senza prefazione, senza note e senza polemiche con altri autori: «Polemizzare in un'opera di quel genere nelle note contro questo o quell'autore indicati per nome, comunicare cenni indicativi del cammino: che vuol dire tutto questo? Vuol dire ch'esiste un pensante, il quale pensa il pensiero puro, un pensante il quale parla con i "movimenti propri del pensiero", e certamente parla a un altro pensante col quale quindi vuol entrare in relazione. Ma s'egli è un pensante che pensa il pensiero puro, ecco che nello stesso momento tutta la dialettica greca s'impossessa della sua persona con l'aiuto della polizia di sicurezza della dialettica dell'esistenza, e riesce a inchiodarlo al suolo trattenendolo per l'abito, non in qualità di seguace, ma per riuscir a sapere com'egli fa a rapportarsi al pensiero puro; e nello stesso momento l'incanto sarà svanito»¹³.

Il problema personale del filosofo sistematico è che egli riesce a costruire un magnifico palazzo, ma non vi trova posto per la sua esistenza finita. In un testo del *Diario* del 1846, scriveva così: «Succede della maggioranza dei filosofi sistematici, riguardo ai loro sistemi, come di chi costruisse un castello e poi se ne andasse a vivere in un fienile: per conto loro essi non vivono in quell'enorme costruzione sistematica. Ma nel campo dello spirito ciò costituisce un'obiezione capitale. Qui i pensieri, i pensieri di un uomo, devono essere l'abitazione in cui egli vive, ecc.: altrimenti sono guai»¹⁴.

⁸ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 433.

⁹ *Ibidem*, p. 440.

¹⁰ Sui rapporti tra filosofia idealistica e pensiero kierkegaardiano, cfr. C. FABRO, *Kierkegaard e la dissoluzione idealistica della libertà*, in C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 181-200.

¹¹ *Postilla conclusiva* ..., cit., p. 440.

¹² *Ibidem*, p. 339.

¹³ *Ibidem*, p. 442.

¹⁴ S. KIERKEGAARD, VII¹ A 82 (Si è utilizzata la traduzione italiana del *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980). Cfr. anche E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1986, III, p. 43.

Kierkegaard affermerà categoricamente — in polemica con il sistema mancante di una etica — che l'unica realtà è la realtà etica del soggetto: «La propria realtà etica deve aver più significato etico per l'individuo che non il cielo e la terra e tutto ciò che vi si contiene, più che non i 6.000 anni della storia universale e l'astrologia, la scienza veterinaria, compreso anche tutto ciò che l'epoca esige [...] Se così non fosse, sarebbe peggio per l'individuo, perché egli allora non ha niente assolutamente, non ha nessuna realtà; giacché, rispetto a tutto il resto, egli non ha precisamente come massimo obiettivo che un rapporto di possibilità»¹⁵. Kierkegaard intende qui per possibilità quella della logica astratta (la mancanza di contraddizione fra i concetti): in questo contesto l'uomo sarebbe una realtà pensata. «Se il pensare potesse dare la realtà nel senso di realtà, e non una realtà di pensiero nel senso di possibilità, bisognerebbe anche che il pensare potesse prendere esistenza, sottraendo all'esistenza l'unica realtà alla quale esso si rapporta come realtà, la sua propria [...]: cioè, l'esistente dovrebbe col pensiero sopprimere se stesso nel senso della realtà, così da cessare anche di esistere. Oso pensare che nessuno vorrà accettare questa supposizione, che viceversa tradirebbe altrettanta fede superstiziosa nel puro pensiero come quella battuta di un pazzoide (che si legge in un poeta), che voleva scendere nel Dovre-Fjell¹⁶ e far saltare in aria con un sillogismo tutto il mondo. Si può essere distratti o si può diventare distratti per il continuo commercio con il pensiero puro; ma questa non è una cosa che possa riuscire, anzi fallisce completamente [...] Io posso astrarre da me stesso, ma il fatto ch'io faccio astrazione da me stesso significa precisamente che nello stesso tempo io esisto»¹⁷.

Il singolo, perciò, non appartiene al mondo della necessità — logica, natura, storia universale — ma a quello etico della libertà. Il pensiero puro, il sistema astratto distrae l'uomo dall'unico interesse serio: quello del suo esistere etico.

1.2. Il singolo come sintesi

Ma cos'è il singolo secondo Kierkegaard? Il filosofo danese concepisce l'uomo come un essere dialettico¹⁸. L'uomo non è *uno* sin dall'inizio: è un composto di elementi, e perciò *singolo* si deve *diventare*, ponendo la *sintesi* che dà l'unità ai diversi elementi. L'uomo come sintesi è il prodotto di una scelta; la sintesi si raggiunge quando l'uomo ha scelto se stesso liberamente, ma si è scelto come fondato sull'Assoluto, come libero e allo stesso tempo come dipendente dalla Potenza Divina: «Mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, egli si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»¹⁹.

¹⁵ *Postilla conclusiva* ..., cit., p. 447.

¹⁶ Catena rocciosa della Norvegia centrale.

¹⁷ *Postilla conclusiva* ..., cit., p. 441.

¹⁸ La dialettica di cui parliamo qui è una dialettica *qualitativa*: «Essa indica l'attuarsi in elevazione all'Assoluto della libertà nel ritorno al suo fondamento e scopo o *telos* supremo» (C. FABRO, *La dialettica qualitativa della libertà in Soeren Kierkegaard*, in *Riflessioni sulla libertà*, p. 231).

¹⁹ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 627. Il concetto di "trasparenza" è fondamentale per capire due delle categorie esistenziali kierkegaardiane: l'angoscia e la disperazione. Secondo Adorno, per Kierkegaard «verità significa trasparenza» (T.W. ADORNO, *Kierkegaard. Costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962, p. 185).

Questo essere dialettico rende possibile concepire l'interesse dell'esistenza etica come un *inter-esse*, cioè un porsi in mezzo a due elementi che devono essere sintetizzati, ma non attraverso una sintesi superatrice *modo hegeliano*, tramite una mediazione logica. La sintesi riesce con la categoria del "salto", che Kierkegaard identifica con la decisione libera. Il "salto" manifesta il carattere rischioso dell'esistenza etica, e fa sì che la vita degli uomini si configuri come "lotta"²⁰.

Le analisi esistenziali di Kierkegaard presentano diversi livelli di composizione nell'uomo. In primo luogo, l'uomo è una sintesi di corpo ed anima. Tramite il corpo e l'anima gli uomini possono scoprire le loro possibilità e le loro limitazioni riguardo alla loro propria esistenza²¹.

Il corpo presenta due funzioni che si comportano dialetticamente di fronte allo spirito (anticipiamo che *spirito* in questo contesto non si identifica con l'anima, ma è la sintesi del corpo e dell'anima). La prima funzione è limitatrice: il corpo fa sì che gli uomini si trovino determinati spazio-temporalmente, che si mettano in contatto con un mondo concreto, con una realtà circoscritta, mutevole e contingente. La seconda funzione non è limitatrice, ma apre molteplici possibilità: tramite la sensibilità, l'io può possedere quello che desidera nel mondo immediato. Il piacere sensibile si presenta così come una delle possibilità per l'affermazione esistenziale del singolo.

Dal suo canto, l'anima trascende il concreto e si apre al mondo della ragione come facoltà della possibilità. La ragione può costruire infiniti mondi possibili, stabilire norme di condotta, rappresentare infinità di immagini, può anche schematizzare la realtà con il fine di dare sicurezza all'esistenza umana. Ma anche la ragione come possibilità presenta una infinitezza così ampia di possibili vie da prendere, che l'io, davanti a questa apertura, si angoscia: le infinite possibilità si identificano con il nulla, giacché, perché tutto sia possibile, non ci deve essere nulla di reale. L'infinita possibilità astratta, il tutto indeterminato, è un nulla dove l'anima umana si angoscia.

La sintesi tra anima e corpo viene denominata *spirito*. Lo spirito pone il rapporto tra anima e corpo, dove si desta l'autocoscienza. Quando l'uomo inizia a riflettere, dopo la tappa innocente dell'infanzia, lo spirito mette l'una di fronte all'altro, l'anima e il corpo: l'io conosce i loro significati, le loro determinazioni e le loro possibilità, la loro complementarità e la loro opposizione. Inizia così il processo dell'autocostituirsi del singolo, dell'autoaffermazione.

L'io si costituisce in un doppio rapporto: corpo ed anima si devono mettere in rapporto attraverso lo spirito, ma lo spirito allo stesso tempo è un rapporto con se stesso. Nel suo doppio rapportarsi, l'io deve scegliere se fondare l'io su un terzo, cioè sulla potenza che ha posto lo spirito, Dio, o autofondarsi su se stesso. L'io che si fonda sull'Assoluto è libertà, l'io che ha scelto se stesso come autofondante è disperazione. «L'io è libero non perché si trasferisce e si annienta nell'Infinito, neppure perché si lascia essere [...] nel finito, ma perché si erge come affermazione di capacità di scegliere l'Assoluto»²².

L'io che si fonda su se stesso, voltando le spalle all'Assoluto, si disperava perché ha

²⁰ Cfr. M. GARCIA AMILBURU, *La existencia en Kierkegaard*, Eunsa, Pamplona 1992, p. 167.

²¹ Una interessante descrizione dei livelli di composizione antropologica, che in parte abbiamo seguito, è quella di L. GUERRERO, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Cruz O., México 1993, pp. 71 ss.

²² C. FABRO, *La libertà di scelta in Kierkegaard*, in *Riflessioni sulla libertà*, p. 206.

tradito il suo proprio essere dialettico, perché fa violenza alla sua struttura ontica più intima: essere uno spirito — sintesi di anima e corpo — fondato su Dio. L'io disperato si potrà disperdere nella vita estetica, o perché sceglie il finito, che non lo può soddisfare, o perché sceglie l'infinito ma fantasticamente: come le infinite possibilità, senza determinarsi come spirito. In definitiva, chi non sceglie di fondarsi sull'Assoluto in realtà non ha scelto, poiché l'uomo che si perde nell'immediato o nelle possibilità infinite del pensiero non si determina come spirito, e manca di un vero e proprio io.

Le analisi esistenziali di Kierkegaard ci portano verso altri livelli di costituzione dialettica. Dopo quella di anima e corpo, dobbiamo adesso riferirci alla dialettica tra finitezza e infinitezza. L'io del singolo è anche una sintesi di infinitezza e finitezza. Se l'uomo non trova questa sintesi nella sua vita, non arriverà ad avere un io. L'infinitezza dell'uomo è un prodotto della *fantasia*, che fa sì che l'uomo si trovi in una esistenza ideale, che rifiuta le limitazioni del mondo concreto finito, della sua circostanza reale. In un mondo fantastico l'uomo perde se stesso perché diventa immaginario. Il rifiuto della finitezza e il rifugiarsi in una fantasia infinita può creare i sistemi logici astratti di Hegel; o creare una religione fantastica, dove l'uomo nega se stesso, nella sua realtà determinata, e pretende di rapportarsi come spirito angelico con un dio di sua invenzione; o vivere di amori illusori, dopo un disinganno amoroso finito. L'io che rifiuta il finito per abitare in un mondo infinito fantastico finirà in disperazione.

Se l'io si perde quando dall'infinitezza rifiuta la finitezza, si verifica anche la stessa perdita di sé come quando si rifiuta l'infinito a nome della finitezza. L'uomo che fa a meno dell'infinito è l'uomo mondano, che si trova solo in contatto con l'immediato, che dà valore infinito a cose che non hanno nessuna importanza: alle ricchezze, ai piaceri sensibili, agli onori. L'uomo mondano si rimpiccolisce, perdendo la sua soggettività: manca di un io davanti a Dio.

La sintesi tra infinitezza e finitezza non si risolve scegliendo uno di questi elementi: «l'io è la sintesi cosciente di infinito e finito, che si mette in rapporto con se stessa, il cui compito è divenire se stessa, compito che non si può risolvere se non mediante il rapporto a Dio. Ma diventare se stesso è diventare concreto. Diventare concreto, poi, non è diventare finito, né diventare infinito, perché ciò che deve diventare concreto è una sintesi»²³. L'uomo deve diventare *concreto* — cioè, non un concetto astratto della logica sistematica — dove dalla finitezza della corporeità e della situazione circostanziale si arriva al rapportarsi infinitamente con Dio. Il rapporto personale dell'uomo con Dio non è *fantasticamente infinito*, ma è il rapporto di un uomo che, scegliendo se stesso e fondandosi sulla Potenza Divina, si sceglie con tutte le sue determinazioni finite, e non astrattamente.

L'uomo è anche una sintesi di necessità e possibilità: «l'io è tanto possibile come necessario: è vero che è se stesso, ma deve pure diventare se stesso. In quanto è se stesso è necessario, in quanto deve diventare se stesso è una possibilità»²⁴. L'io che fa a meno della necessità sarà anche un io disperato: l'io fugge via da se stesso, poiché si perderà in un mare di possibilità, senza poter tornare a nulla di necessario. Quando tutto si presenta come possibile l'io diventa a se stesso un miraggio, perdendo il senso della realtà. L'uomo irreal è colui in cui «manca la forza di ubbidire, di

²³ *La malattia mortale*, cit., p. 634.

²⁴ *Ibidem*, p. 637.

piegarsi sotto la necessità nel proprio io, sotto quelli che si possono chiamare i limiti del proprio essere». Cioè non si accetta a se stesso con le sue limitazioni, e così diventa un io fantasmagorico, irreali. Al contrario, l'io che si chiude nella necessità ha perduto Dio, poiché «per Dio tutto è possibile». Colui che si chiude nella necessità non potrà pregare: «perché si possa pregare bisogna che ci sia un Dio, un io e la possibilità, ovvero un io e la possibilità nel senso pregnante, perché Dio è che tutto è possibile e che tutto è possibile, è Dio; e soltanto colui il cui essere fu talmente scosso che, comprendendo che tutto è possibile, sia diventato spirito, soltanto egli è entrato in rapporto con Dio. Il fatto che la volontà di Dio è il possibile, ciò fa sì ch'io possa pregare; se essa fosse soltanto il necessario, l'uomo sarebbe essenzialmente muto come l'animale»²⁵.

Mentre per l'io fantasmagorico tutto è possibile perché ha perso la realtà — «la realtà è l'unità di possibilità e necessità» — l'io che pone la sintesi non perde la realtà — egli è quello che è — ma si apre alla possibilità che si fonda su Dio: «il credente possiede il contraveleno eternamente sicuro contro la disperazione: la possibilità, perché a Dio tutto è possibile»²⁶.

Dopo queste analisi, il singolo kierkegaardiano appare come:

a) un essere individuale: le uniche cose che esistono sono singolari, l'astratto non esiste;

b) dialettico: nell'uomo ci sono diverse componenti che si devono sintetizzare;

c) in divenire: la sintesi dello spirito non è qualcosa di dato, ma uno sforzo libero etico-religioso per trovare l'unità nel fondarsi dell'io sull'Assoluto;

d) fondato e finalizzato teologicamente: il singolo si autoafferma come un se stesso solo davanti a Dio; il mancato fondarsi sull'Assoluto porta l'io alla disperazione e alla perdita di se stesso.

Avendo posto le premesse, si presenta adesso la formulazione antropologica kierkegardiana de *La malattia mortale*, che consideriamo la vetta della sua riflessione sull'uomo e l'espressione più chiara della fondazione metafisica della sua concezione antropologica²⁷:

«L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso: l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due principi. Visto così, l'uomo non è ancora un io.

²⁵ *Ibidem*, p. 640.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Pareyson afferma che il considerare l'esistenza come coincidenza di relazione con sé e relazione con altro è «lo schema fondamentale dell'esistenzialismo» (L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971, p. 100, nota 2). Da questo punto di vista, il presente brano dovrebbe considerarsi come uno dei principali testi dell'esistenzialismo moderno. Secondo R. Jolivet, «une philosophie existentielle s'imposera toujours de partir de l'Individu, qui est le réel même, dans sa plénitude ontologique» (R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean Paul Sartre*, Éditions de Fontenelle, Abbaye Saint-Wandille 1948, p. 58). Anche da questa prospettiva, il brano de *La malattia mortale* assume una notevole importanza.

Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa i due si rapportano al rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto a questo modo è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io.

Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da se stesso, o deve essere posto da un altro.

Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero.

Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso, e mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro. Da ciò risulta che possono nascere due forme della disperazione nel senso proprio. Se l'io dell'uomo si fosse posto da sé, si potrebbe parlare soltanto di una forma, quella di non volere essere se stesso, di volersi liberare da se stesso, ma non si potrebbe parlare della disperazione di voler essere se stesso. Questa formula è infatti l'espressione per la dipendenza dell'intero rapporto (dell'io); è l'espressione di questo, che l'io, da sé, non può giungere all'equilibrio e alla quiete, né rimanere in tale stato, ma soltanto se, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero [...].

Il rapporto falso della disperazione non è un semplice rapporto falso, ma un rapporto falso in un rapporto che si mette in rapporto con se stesso, essendo stato posto da un altro; quindi il rapporto falso in quel rapporto che è per se stesso, si riflette nello stesso tempo infinitamente nel rapporto con la potenza che l'ha posto.

Infatti, la formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»²⁸.

1.3. La fondazione trascendente della libertà

Se il singolo è libertà, e il singolo si fonda sulla potenza che l'ha posto, cioè sull'Assoluto, allora la coerenza logica esige che la libertà stessa del singolo si fondi sull'Assoluto.

Punto fermo della cosmovisione kierkegaardiana è la differenza infinita tra Dio e il mondo, l'affermazione inequivoca della trascendenza metafisica dell'Assoluto rispetto non solo al mondo materiale — lo spirito per sé hegeliano — ma anche al mondo dell'umano. In polemica con gran parte del pensiero moderno di tendenza panteistica — spinozismo, idealismo — il danese considera l'Assoluto come causa creatrice trascendente dell'universo. Causa che non è solo efficiente estrinseca, ma — utilizzando una terminologia di Fabro — causa immanente intensiva.

Kierkegaard fonderà la libertà del Singolo sull'Onnipotenza divina, con un ragionamento di carattere squisitamente metafisico. In un testo del *Diario* del 1846 presenta una problematica ricca di storia e che è uno dei punti chiave della teodicea: la causalità di Dio e il problema del male: «Tutta la questione del rapporto fra la onni-

²⁸ *La malattia mortale*, cit., pp. 626-627.

potenza e la bontà di Dio e il male (invece della distinzione che Dio opera il bene e soltanto permette il male) può forse essere risolta del tutto alla semplice nel modo seguente: la cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare per esso, è di renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente»²⁹.

Ciò che tenta di dire Kierkegaard è che l'Onnipotente, appunto perché è tutta la potenza, può creare un essere libero, può far partecipe una sua creatura della Sua libertà. Nell'ordine umano, l'uomo è veramente libero e responsabile dei suoi atti, e perciò anche responsabile del male. Solo l'Onnipotenza divina è il fondamento della libertà creata: Dio si può donare completamente, rendendo indipendente colui che riceve il dono. E l'Assoluto si dona senza perdere niente di sé: «Soltanto l'Onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'Onnipotenza sempre riprende se stessa»³⁰.

Secondo Fabro, la dottrina kierkegaardiana dell'Onnipotenza divina come causa della libertà creata ha una stretta analogia con la dottrina tommasiana della causalità totale di Dio sulla causa creata, libertà intesa come causa principale seconda³¹. Il brano del *Diario* ricorda anche un altro elemento del pensiero dell'Aquinate: Dio, in quanto Causa prima e totale dell'essere e dell'agire, non può avere col mondo e con l'uomo una relazione reale, ma soltanto di ragione³². Kierkegaard esprime così lo stesso principio: «L'Onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui essa si rapporta; no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più importante di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'Onnipotenza)»³³.

E ci avviamo verso la conclusione di Kierkegaard: solo la dipendenza totale da Dio, fondata sulla comunicazione d'amore della creazione, rende possibile la libertà dell'uomo. L'Onnipotenza crea dal nulla: in questo senso siamo completamente dipendenti da Dio. Ma allo stesso tempo, creandoci dal nulla, Dio Onnipotente ci rende indipendenti e liberi. Anzi, per essere liberi è necessario provenire dal nulla: se fossimo qualcosa davanti a Dio, si stabilirebbe un rapporto tra finito e finito. In questa dialettica del limite è impossibile il dono completo e totalmente disinteressato

²⁹ *Diario*, VII¹ A 81.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. C. FABRO, *La libertà di scelta in Kierkegaard*, cit., p. 215.

³² Cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 7.

³³ *Diario*, VII¹ A 81.

della libertà: «Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro uomo; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero [...] Perciò, se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio (come pura 'materia'), Iddio non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'Onnipotente può rendere liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente»³⁴.

Torniamo così alla considerazione antropologica de *La malattia mortale*: il singolo che si sa completamente dipendente dalla potenza che l'ha posto è colui che è veramente libero. Una libertà non fondata su Dio è una pseudo libertà: in realtà è libertà alienata, perché il singolo che non è davanti a Dio manca di un io e vive fuori di sé³⁵.

1.4. Il singolo più alto del genere

Se finora abbiamo visto il singolo come categoria dialettica anti-hegeliana, e abbiamo tentato di mostrare le implicazioni metafisiche di tale categoria, è arrivato il momento di avvicinarci alla tematica più esistenziale di Kierkegaard, che è quella contenuta nella teoria degli *stadi*. Prima di addentrarci in questo argomento è imprescindibile presentare alcuni testi del *Diario*, dove il nostro pensatore finirà per delinearne ciò che egli intende per *singolo*.

Alla fine del 1847 Kierkegaard redige un testo che poi pubblicherà con qualche modifica come nota aggiunta a *Il punto di vista della mia attività di scrittore*. Lì stabilisce che il tempo, la storia, l'umanità intera devono passare attraverso la categoria del singolo. Il danese considera che la sua importanza storica come pensatore va unita alla sua categoria: «Se io dovessi domandare un epitaffio per la mia tomba, non chiederei che "Quel Singolo" — anche se ora questa categoria non è capita. Lo sarà in seguito. Con questa categoria "il Singolo", quando qui tutto era sistema su sistema, io presi polemicamente di mira il sistema, ed ora di sistema non si parla più. A questa categoria è legata assolutamente la mia possibile importanza storica. I miei scritti saranno forse presto dimenticati, come quelli di molti altri. Ma se questa categoria era giusta, se questa categoria era al suo posto, se io qui ho colpito nel segno, se ho capito bene che questo era il mio compito, tutt'altro che allegro e comodo e incoraggiante: se mi sarà concesso questo, anche a prezzo di inenarrabili sofferenze interiori, anche a prezzo di indicibili sacrifici esteriori: allora io rimango, e i miei scritti con me»³⁶.

Kierkegaard mette questa categoria al centro non solo della sua produzione letteraria, ma al centro stesso del Cristianesimo: «"Il Singolo": con questa categoria sta e cade la causa del Cristianesimo, dopo che lo sviluppo del mondo ha raggiunto il

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Una interpretazione di questo mirabile testo del *Diario* appena commentato si può trovare in C. FABRO, *L'uomo di fronte a Dio in Soeren Kierkegaard*, in C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, Logos, Roma 1978, pp. 107-135. L. Chéstov si occupa dell'argomento di Dio e della causalità del male in Kierkegaard, senza citare esplicitamente il testo del *Diario*. Le sue analisi sono ricche di contestualizzazione storica. Cfr. L. CHÉSTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris 1948, pp. 319-333.

³⁶ *Diario*, VIII¹ A 482.

grado attuale di riflessione»³⁷. La categoria sarà l'ancora che potrà arrestare il panteismo del sistema: senza la categoria del singolo il panteismo vincerà, perché mancherà appunto la distinzione tra Dio e il mondo e la responsabilità personale si confonderà con quella del Tutto, o con la Massa, con il Pubblico.

Kierkegaard vuol offrire come contributo alla storia ciò che lui denomina *sua* categoria: l'individuo libero e dipendente da Dio, responsabile davanti a Dio dell'uso fatto della sua libertà. Perciò, l'unica realtà in senso forte è l'esistenza etica del singolo, che gode di un valore di eternità. Le conseguenze eterne dell'esistenza umana sono così pregnanti, che Kierkegaard mette in moto tutta la sua capacità dialettica per smascherare i sofismi che tendono ad identificare il singolo con una idea astratta, con un membro di una specie, o con la massa, con la folla, col pubblico.

Nel 1848, in un testo del *Diario*, compie una critica all'identificazione moderna di pensiero ed essere. Questa volta si soffermerà non solo su Hegel, ma anche su altri importanti filosofi moderni: «Ciò che confonde tutta la dottrina sulla "essenza" nella logica, è il non badare che si opera sempre con il "concetto" di esistenza. Ma il *concetto* di esistenza è un'idealità, e la difficoltà sta appunto nel vedere se l'esistenza si risolve in concetti. Se fosse così, allora Spinoza potrebbe aver ragione nel suo: *essentia involvit existentiam* cioè il concetto di esistenza, vale a dire l'esistenza ideale. Ma d'altra parte anche Kant ha ragione quando afferma che dal concetto di esistenza non scaturisce nessuna nuova determinazione di contenuto. Kant, è chiaro, pensa onestamente all'esistenza come non coincidente col concetto, cioè pensa ad un'esistenza empirica. Soprattutto nell'ambito dell'ideale vale il principio che l'essenza è l'esistenza — se è permesso di usare qui il concetto di esistenza. La tesi leibniziana: se Dio è possibile, è necessario è giustissima. Ad un concetto non si aggiunge nulla in più, sia ch'esso abbia o non abbia l'esistenza: nulla importa al concetto di questo; perché esso ha ben l'esistenza, cioè esistenza di concetto, esistenza ideale.

Ma l'esistenza corrisponde alla realtà singolare, al singolo (ciò che già insegnò Aristotele): essa resta fuori, ed in ogni modo non coincide con il concetto. Per un singolo animale, una singola pianta, un singolo uomo, l'esistenza (essere — o non essere) è qualcosa di molto decisivo; un uomo Singolo non ha certo un'esistenza concettuale. Il modo col quale la filosofia moderna parla dell'esistenza, mostra che essa non crede all'immortalità personale; la filosofia in generale non crede, essa comprende solo l'eternità dei "concetti"»³⁸.

L'eternità personale — il *telos* assoluto, come scrive Kierkegaard nella *Postilla* — ecco il problema con cui deve fare i conti ogni singolo uomo esistente. Il singolo è più alto del concetto, la realtà etico-religiosa più alta della possibilità logica. In fortissima polemica con Hegel, Kierkegaard affronterà la categoria da un punto di vista metafisico-religioso: il singolo è immagine di Dio. Leggiamo questo testo del 1850:

«No, l'errore è principalmente in questo: che l'universale, in cui l'hegelismo fa consistere la verità (e il Singolo diviene la verità, se è sussunto in esso), è un astratto, lo Stato, ecc. Egli non arriva a Dio che è la soggettività in senso assoluto, e non arriva alla verità: al principio che realmente, in ultima istanza, il Singolo è più alto del generale, cioè il Singolo considerato nel suo rapporto a Dio.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Diario*, X² A 328.

Quante volte ho scritto che Hegel fa in fondo degli uomini, come il paganesimo, un genere animale dotato di ragione. Perché in un genere animale vale sempre il principio: il Singolo è inferiore al genere. Il genere umano ha la caratteristica, appunto perché ogni Singolo è creato ad immagine di Dio, che il Singolo è più alto del genere.

Che tutto questo si possa prendere in vano è orrendo: concedo. Ma il Cristianesimo consiste in questo, ed è in fondo qui che si deve dare battaglia»³⁹.

Se in questo consiste il Cristianesimo — nel diventare singoli davanti a Dio, con una responsabilità eterna — la Cristianità, intesa come comunità di battezzati che di cristiani hanno solo il nome, è la società dell'uomo-massa, della folla, dell'esistenza inautentica del numero⁴⁰. «Tutto ciò ch'è massa — scriverà Kierkegaard nel 1854 — è dal punto di vista cristiano *eo ipso* perduto; perché la "massa" dal punto di vista cristiano è la categoria della perdizione. La salvezza sarebbe nella massa soltanto quando tutti diventassero Singoli e non ci fosse affatto massa, soltanto allora sarebbe possibile che tutti potessero andar salvi»⁴¹.

Il considerare l'uomo come massa dipende dalla determinazione animale della natura, «corrisponde perfettamente all'immaginazione dell'animale di tenersi sicuro quando si trova nel gregge e che il pericolo stia nell'abbandonare il gregge». Ma nel Cristianesimo il pericolo consiste proprio nel non uscire dal gregge e diventare un singolo. La prima condizione di salvezza è diventare singolo. Persino l'uomo-massa, il numero, il pubblico, dovrà fare i conti con la morte. E non si muore *en masse*, ma individualmente. Di fronte a Dio solo contano i singoli: il numero non ha nessuna importanza:

«Il numero è per l'eternità, eternamente, l'eternamente indifferente; o piuttosto il numero è ciò che non esiste per la eternità. Con l'eternità tutto procede all'inverso; più il numero è grande, più per essa è facile scartarlo. È molto duro per l'eternità dover scartare un Singolo, quand'è Singolo (ahimé, fuori della massa come lo si può chiamare?); egli è oggetto della sollecitudine dell'eternità: essa desidera tanto salvarlo, e lo respingerebbe infinitamente malvolentieri. Appena invece si è davanti a 10.000 bilioni, l'eternità le soffia via più facilmente che la brezza il polline dei fiori.

Su questo punto il Cristianesimo non molla. Non giova se forse tu volevi far finta che solo per umiltà ti sei intruppato nella massa, ch'eri troppo umile per voler essere un Singolo. Oh, amico mio, la sovranità divina non conosce che troppo bene gli imbrogli dell'uomo e che — anche sotto pretesto di umiltà — non si tratta che di diventare massa, perché nella "massa" sta la forza dell'uomo. Ma il Dio dell'amore è nello stesso tempo un sovrano infinitamente saggio: Egli conosce la rivolta sfacciata non meno bene della rivolta di questi furfanti i quali, sotto pretesto di umiltà e di modestia, si impadroniscono astutamente del potere [...] Appena

³⁹ *Diario*, X² A 426.

⁴⁰ Una interessante analisi storica dell'origine della nozione dell'uomo-massa kierkegaardiano si trova in G.M. PIZZUTI, *Genesis e fenomenologia dell'uomo-massa nell'opera di Soeren Kierkegaard*, «Nuovi Studi Kierkegaardiani», 1 (1993), pp. 86-100.

⁴¹ *Diario*, XI¹ A 227.

si fa avanti la massa Dio diventa invisibile: questa massa — onnipotente — può, *si placet*, sbattere il naso contro la porta d'ingresso, ma non va più avanti, perché Dio esiste solo per il Singolo: questa è la Sua sovranità. Non è con Lui come con la maestà umana a cui il maggiordomo va a riferire dicendo: “Sua Maestà dovrà mostrarsi al balcone, ci sono ora all'incirca 20.000 persone che attendono sulla strada!”. No, quando si assemprano 20.000 uomini *en masse*, Dio non si fa affatto vedere. Quando c'è il Singolo, — sì, allora la Maestà divina (divina anche in questo e così al disopra di tutte le forme che non occorre alcun intermediario — oh che maestà e che amore infinito! — neppure un Angelo fra Lui e questo Singolo) si fa subito vedere, perché essa esiste per il Singolo»⁴².

L'uomo massificato, il numero che fa parte della Folla, porta avanti una esistenza inautentica, una non-esistenza mancante di spirito, e quindi senza un io personale. Lì non si può stabilire un vero rapporto con Dio: solo un rapporto fantastico prodotto dall'immaginazione.

Divenire il Singolo: ecco il compito eterno della vita. Questa vita umana singola, questa storia umana concreta, la quale esistenzialmente può attraversare diversi stadi: potrà arrivare a raggiungere l'essere un Singolo davanti a Dio, o potrà restare nella disperazione dell'immediato della vita estetica.

2. Diventare il singolo: gli stadi esistenziali

Diventare il singolo è un compito etico-religioso: riuscire a porre lo spirito, ad essere un io davanti a Dio. A seconda della consapevolezza di se stesso, cioè dipendendo dalla forza dell'affermazione dell'io, l'uomo si trova in diverse situazioni esistenziali, attraverso diversi stadi.

Forse la trattazione che fa Kierkegaard degli stadi esistenziali è l'aspetto più noto del suo pensiero⁴³. Le opere pseudonime che trattano questo argomento — sostanzialmente *Aut-Aut*, *Timore e Tremore* e *Stadi sul cammino della vita* — sottolineano le analisi esistenziali mettendo in primo piano le manifestazioni esterne dell'agire umano, mentre le opere più mature della sua produzione, quelle che seguono alla *Postilla conclusiva* — *La malattia mortale*, *L'esercizio del Cristianesimo* — insieme con *Il concetto dell'angoscia*, considerano questi stadi esistenziali dall'interno del soggetto, tramite una sottile analisi fenomenologica della coscienza angosciata, disperata e fiduciosa. In altre parole, l'insieme della comunicazione indiretta kierkegaardiana, attraverso il giuoco della pseudonimia, è un'analisi dell'esistenza umana, fatta da diverse prospettive, ma sempre con lo stesso scopo ultimo: rendere consape-

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Affermazione che trova sostegno nello spazio che occupa questo argomento nella manualistica. Cfr. F. COPLESTON, *Storia della Filosofia*, Paideia, Brescia 1982, VII, pp. 411-418; A. CRUZ PRADOS, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 82-88; V. MATHIEU, *Storia della filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, vol. III, pp. 155-157. La posizione della teoria degli stadi all'interno del pensiero kierkegaardiano viene trattata con molta chiarezza e brevità in G. VELOCCI, *Filosofia e Fede in Kierkegaard*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 14-22.

vole il lettore che bisogna diventare il singolo, che bisogna ritrovare l'unità interiore tramite lo spirito che si fonda sull'Assoluto⁴⁴.

La trattazione che fa Kierkegaard dei diversi stadi è piena di sfumature e non è del tutto assente una certa evoluzione del suo pensiero a questo riguardo. In *Aut-Aut* Kierkegaard presenta una bipartizione degli stadi: l'alternativa si dà tra la vita estetica e la vita etica. Ma questa seconda si presenta come possibilità per una vita superiore, cioè quella religiosa. In *Timore e Tremore*, lo pseudonimo Johannes de Silentio presenta una dialettica dello stadio etico-stadio religioso. Ma bisogna badare al cambiamento di prospettiva rispetto allo stadio etico di *Aut-Aut*: l'etica di *Timore e Tremore* è un'etica kantiano-hegeliana che ha la pretesa di essere autonoma e andare *oltre la fede*. Johannes de Silentio parlerà di una sospensione teleologica dell'etica, che non significa una totale soppressione di essa, ma un rendere necessaria la relativizzazione dell'etico di fronte alle esigenze assolute dell'Assoluto. Negli *Stadi sul*

⁴⁴ Come è noto, la prima grande classificazione che si deve fare nei confronti dell'opera di Kierkegaard è quella tra la comunicazione *diretta* e la comunicazione *indiretta*. La prima porta la firma di Kierkegaard: egli si fa pienamente responsabile di quanto scrive e afferma, e considera il libro come *suo*; la comunicazione indiretta, invece, è quella pseudonima, nella quale Kierkegaard fa parlare gli autori immaginari. Qual è il rapporto tra Kierkegaard ed i suoi pseudonimi? Tutto quanto è stato imputato alla penna di Vigilius Haufniensis o di Victor Eremita è anche il pensiero intimo di Kierkegaard? In diversi testi della sua comunicazione diretta Kierkegaard ha ribadito la sua posizione personale. Con particolare chiarezza si riferisce a questo argomento nella *aggiunta* alla *Postilla conclusiva non scientifica*. Lì il danese spiega che la sua pseudonimia o polinimia ha una ragione *essenziale* nella stessa produzione letteraria: i diversi autori esprimono modi differenti di esistenza, di varietà psicologica, «che nessuna persona di carne e ossa potrebbe o vorrebbe permettersi nella limitazione morale della realtà». Perciò, i singoli pseudonimi esprimono la loro concezione della vita, e non quella di Kierkegaard stesso. Anzi, egli riconosce di avvicinarsi ai pseudonimi come lettore: «non c'è nei libri pseudonimi neppure una sola parola sul mio conto; io non ho di loro nessuna opinione se non come terza persona, nessuna conoscenza della loro importanza se non come qualsiasi lettore» (*Postilla conclusiva...*, cit., p. 609.) Kierkegaard si assume la responsabilità degli pseudonimi dal punto di vista giuridico e letterario, «ma in senso dialettico lato sono stato io a *dare l'occasione* di ascoltare quest'opera nel mondo della realtà, il quale naturalmente non può occuparsi di scrittori poetico-reali e perciò con perfetta coerenza e con pieno diritto, dal punto di vista giuridico e letterario, si attiene a me» (*Ibidem*). Sören arriverà a chiedere che se qualcuno vuol fare una citazione di un'opera pseudonima, la faccia col nome dello pseudonimo e non con il suo. Le concezioni della vita che esprimono Frater Taciturnus o Johannes de Silentio, ribadisce Kierkegaard, non sono le sue, benché alle volte possano coincidere con i suoi personali punti di vista. Invece, Kierkegaard si riconosce autore *del tutto proprio e diretto* dei Discorsi edificanti, e di ogni parola in essi contenuti (*Ibidem*, p. 611). Concordiamo con A. Mc KINNON, che scrive: «Le opere pseudonime differiscono sia dalle opere firmate, sia fra di loro. La concezione di Kierkegaard delle relazioni fra gli pseudonimi è alla fine sostanzialmente corretta. I suoi ammonimenti riguardo alla sua produzione letteraria sono del tutto giustificati e non c'è motivo per non prenderli sul serio» (*Kierkegaard and his Pseudonyms: A Preliminary Report*, «Kierkegaardiana», VII, 1968, p. 71). Parole commentate da Fabro nel seguente modo: «È di qui che deve partire ogni ermeneutica per l'interpretazione di un'opera, così ardua e complessa come quella di Kierkegaard, che può costituire sia un'isola di salvezza, sia uno scoglio di naufragio — mai lasciare indifferenti» (*Kierkegaard. Scritti sulla comunione*, cit., p. 10). Cfr. anche A. Mc KINNON, *Kierkegaard's interpretation of his 'authorship': some statistical evidence*, «Inquiry», 27 (1984), pp. 225-233.

cammino della vita, anche se sembra che Kierkegaard presenti una tripartizione, in realtà si propone l'alternativa tra vita estetica e vita etico-religiosa. Lo stadio religioso assume gli elementi della vita etica, fondati sull'Assoluto⁴⁵.

Nelle linee che seguono abbiamo tentato di presentare le caratteristiche generali dei diversi stadi. Per quanto riguarda lo stadio etico abbiamo deciso di presentare la trattazione della seconda parte di *Aut-Aut*, poiché la consideriamo come la dottrina più consona all'antropologia kierkegaardiana. Scelta non arbitraria, giacché in un *Appendice alla Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"* — opera che porta il nome di Kierkegaard come editore e quindi permette di attribuire alle sue pagine più autorevolezza che non agli altri scritti pseudonimi — Johannes Climacus espone il tentativo che si propose Kierkegaard nel redigere questa opera: «il rapporto tra il momento estetico e quello etico per trovarsi a questo punto: cioè una volta che si è raggiunta la passione e l'interiorità, non si mancherà di fare attenzione al momento religioso — e poi il salto»⁴⁶.

2.1. Lo stadio estetico di esistenza

Secondo il nostro danese, lo stadio estetico di esistenza, comune alla maggioranza degli uomini del suo tempo, rappresenta il livello più basso di umanità, poiché l'esteticismo è mancanza di spirito, la non-consapevolezza di essere un io.

In una pagina dell'ultima parte di *Aut-Aut*, lo pseudonimo definisce lo stadio estetico come quella situazione tramite la quale l'uomo è quello che è, e lo contrappone allo stadio etico, nel quale l'uomo diventa quello che diventa. Da quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti, sembra chiara la distinzione kierkegaardiana: l'uomo è in divenire, deve raggiungere il suo *telos* — mettere la sintesi dello spirito —. Se rimane in ciò che è, senza mettere in moto il processo etico di autocostruzione dello spirito, resta arenato nell'immediatezza, nella mera faticità, nell'esteticismo.

L'esteticismo è una malattia spirituale⁴⁷: la subisce l'uomo che manca di interiorità, perché non è riuscito a fare la sintesi tra gli elementi di cui è composto. L'esteta è un uomo che porta una rottura interiore, che deve essere ricomposta. In *Aut-Aut* e negli *Stadi sul cammino della vita*, Kierkegaard presenta la tipologia di questa malattia, cioè la diversa sintomatologia che manifesta che l'esteta manca di un io e che si trova, consapevolmente o no, nella disperazione.

Il primo tipo di esteta è molto vicino all'animalità. È un semplice numero nella massa, un membro della folla, che ha come unico scopo nella sua vita l'ammucchiare

⁴⁵ Sulle diverse presentazioni dell'etica nelle opere kierkegaardiane si può cfr. C. FABRO, *La dialettica della situazione nell'etica di Soeren Kierkegaard*, in *Riflessioni sulla libertà*, pp. 161-180.

⁴⁶ *Postilla conclusiva...*, cit., p. 399.

⁴⁷ Cfr. L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura 1985, specialmente il capitolo II (*Kierkegaard, crítico de Hegel: la dialéctica como tedio y desesperación*), pp. 99-175. Ci siamo ispirati a questa opera per presentare in forma riassuntiva e chiara lo stadio estetico kierkegaardiano. Fare una presentazione breve di questo argomento è un lavoro faticoso, giacché gli elementi che configurano questo stadio si trovano in quasi tutte le opere del danese. Gli esteti kierkegaardiani formano una galleria di personaggi che quasi non ha paragone nell'intera letteratura filosofica occidentale.

piaceri rozzi. Questo esteta non raffinato cerca soprattutto la quantità di piacere, e non la qualità. È l'esteta che ha meno sensibilità per le cose dello spirito.

Un secondo tipo di esteta è l'uomo di affari che porta avanti la sua vita con un ritmo vertiginoso. Non ha tempo per gli altri né per le cose dello spirito: soltanto ha di mira la sua attività economica e professionale. La sua vita trascorre superficialmente: manca di profondità. Se il primo esteticismo era piuttosto passivo, questo secondo si identifica con l'attivismo.

In terzo luogo si trovano gli esteti raffinati, che non cercano la quantità di piaceri ma la loro qualità: l'esteta di questo tipo è uno squisito, che mette in moto la sua capacità di riflessione per trovare piaceri più eleganti ed originali. La sua vita è una "squisitezza" *in crescendo*. Ha un senso artistico notevole e capacità di interiorizzare i propri sentimenti. È un candidato alla disperazione consapevole, giacché negli altri due tipi di esteti mancava completamente la profondità. Un esempio prototipico è Johannes, il giovane protagonista del *Diario di un seduttore*.

L'ultimo tipo di esteta è l'intellettuale petulante, chiuso nella sua cultura, che scappa dalla realtà di se stesso per distribuire solennemente i suoi oracoli ai suoi discepoli. In un certo senso, Hegel ed i suoi seguaci sono esteti, perché mancano di radicalità e di primitività, cioè non vanno fino in fondo nelle conseguenze etiche delle loro esistenze personali.

Tipi così diversi — l'ubriaco, l'esecutivo, l'artista, il professorone — hanno in comune la stessa malattia: l'esteticismo. Mancano tutti e quattro di una ragione profonda ancorata in loro stessi: vivono superficialmente. Sono ciò che sono: s'identificano con la loro attuazione, si trovano nella superficialità.

Se la caratteristica principale dello stadio estetico è l'immediatezza, la superficialità, questa caratteristica può presentarsi sotto diverse manifestazioni: la superficialità è *falsità*, non perché quello che appare nella superficie non sia vero, alla maniera di Platone, ma perché nella vita estetica c'è un enfasi della superficie che dipende dalla rottura interiore dell'uomo. Questa enfasi consiste nel prendere sul serio, con serietà, la superficialità. Questo atteggiamento esistenziale si identifica con la *frivolità*.

Dare importanza a ciò che non ce l'ha è *pedanteria*: è il tentativo assurdo di essere autosufficiente nella superficie senza profondità. Frivolità e pedanteria derivano dal *fare il ridicolo*: l'esteta è un comico che fa ridere, perché pretende di vivere con senso istallato nell'immediatezza.

Siccome nell'esteta manca l'unità sintetica dello spirito, la sua non-esistenza, il trovarsi nella superficialità porta alla mancanza di autodomínio, di libertà. L'esteta non è padrone di sé: vive sempre fuori di se stesso, nella superficie. Perciò, la sua guida più forte nel suo agire sarà *lo stato di animo*, che è solo un sintomo superficiale di una causa più profonda. La mancanza di profondità, di consapevolezza di aver un io, fa sì che l'esteta s'identifichi con lo stato di animo. Ma gli stati di animo variano, come cambia continuamente la superficie. L'esteta vive nel momento, nell'istante presente. Stato di animo, attimo fuggente: questa è la vita dell'esteta. Perciò non potrà mai comprometersi con niente di serio, di definitivo. Non si aprirà agli altri: vivrà chiuso nella sua identificazione con la sua manifestazione. Sarà uno spettatore del mondo, perché non può agire fuori del suo stato di animo. Dunque l'esteta è esterno agli altri, si allontana dagli altri, ma anche si allontana da se stesso: esteticismo è anche chiusura, ermetismo, egotismo. L'esteta si lascia essere, lascia la vita trascorrere, senza riuscire a prendere le redini della sua propria esistenza personale.

Identificato con lo stato di animo mutevole, è impossibilitato all'amore, perché si trova chiuso, non in se stesso, ma nella superficie di se stesso. Non potrà nemmeno scegliere: davanti a lui si aprono diverse possibilità, ma installato come si trova nella superficie della vita, non ha una ragione di peso per far prevalere una possibilità sull'altra. La superficialità è non libertà e quindi indecisione.

Il non avere un motivo valido per scegliere conduce alla noia: tutto fa lo stesso. Ogni esteta finirà per annoiarsi. Ma come la noia non è una situazione esistenziale confortevole, l'esteta cercherà un rimedio alla noia: il divertimento. Divertirsi è non assoggettarsi ad un ordine, a delle norme, non comprometersi, non conservare lealtà verso nulla. Divertirsi significa arbitrarietà: una vita senza argomento, senza un piano, fare quello che uno desidera nell'attimo fuggente, spinto dallo stato di animo.

Ma l'arbitrarietà è un rimedio superficiale contro un sintomo — la noia — di una malattia profonda: la disperazione. «Appare dunque che ogni concezione estetica della vita è disperazione, e che chiunque vive esteticamente è disperato, tanto se lo sa quanto se non lo sa [...]. Quest'ultima concezione è la disperazione stessa. È una concezione di vita *estetica*, poiché la personalità rimane nella sua immediatezza: è *l'ultima* concezione di vita estetica, poiché in un certo senso ha accolto in sé la coscienza della nullità di se stessa»⁴⁸.

2.2. Il passaggio dalla vita estetica alla vita etica

Il punto finale della vita estetica — la disperazione — è anche il punto di partenza per la vita etica. Disperare di se stesso, rendersi conto che l'immediatezza non può fornire senso alla vita, è l'unica via di uscita per affermare se stesso come fondato sull'Assoluto. Perciò, lontano dal consigliare una terapia di superficie, Kierkegaard incoraggia l'esteta alla disperazione: «Così dunque dispera, e la tua frivolezza non dovrà mai più portarti a vagare come uno spirito capriccioso, come uno spettro tra i ruderi di un mondo che pur è perduto per te! Dispera, e il tuo spirito non dovrà mai più gemere di melanconica tristezza, perché il mondo da capo ti diventerà bello e gioioso, anche se guarderai ad esso con altri occhi che non prima, e il tuo spirito si solleverà liberato nel mondo della libertà»⁴⁹.

Scegliere la disperazione: ecco l'inizio della vita autentica. Disperare di se stesso per uscire dallo stadio estetico significa disperare della propria finitezza: «La scelta della disperazione è dunque “me stesso”, perché è ben vero che nel disperare io dispero, come di ogni altra cosa, allo stesso modo anche di me stesso; ma quel me di cui io dispero è una finitezza siccome ciascun'altra finitezza, quel me che io scelgo è il me assoluto, ovvero il mio sé secondo il suo valore assoluto»⁵⁰. Disperare del me finito, e scegliere il me assoluto è l'inizio della vita etica. Questo momento si identifica col *pentimento*: quando uno dispera di se stesso si rende conto della propria col-

⁴⁸ *Aut-Aut*, V, cit., p. 98. L'esteticismo quale modo esistenziale si ricollega con *le divertissements* di Pascal (cfr. B. PASCAL, *Pensées*, nn. 139-151, ed. Brunschvig) e soprattutto preannuncia le riflessioni di Blondel quando presenta gli atteggiamenti esistenziali che negano il carattere etico dell'azione: il diletantismo, il pessimismo e lo scientismo (cfr. M. BLONDEL, *L'action* (1893), PUF, Paris 1973, pp. 10-40).

⁴⁹ *Ibidem*, V, p. 100.

⁵⁰ *Ibidem*, V, p. 99.

pevolezza, e pentendosi ritrova il fondamento dell'io nell'Assoluto. «Egli si pente di sé andando all'indietro in se stesso, all'indietro nella sua famiglia, all'indietro nella stirpe degli uomini, finché trova se stesso in Dio. Solo a questa condizione egli può scegliere se stesso, e questa è l'unica e la sola condizione che egli vuole, perché solo in tal modo egli può scegliere se stesso assolutamente»⁵¹.

Il *pentimento*, che è una categoria prevalentemente religiosa, sarà anche categoria dialettica anti-hegeliana: è l'opposto alla mediazione. Con il mio pentimento non medio: «Rappresentandomi un uomo piuttosto anziano che volge indietro lo sguardo su una vita movimentata, sì, per il pensiero egli ne otterrà anche una mediazione, perché la storia di lui è stata intrecciata con quella del tempo; ma giù, nell'intimo non troverà mediazione alcuna. Ci sarà ancor costantemente un enten-eller (aut-aut) che separerà ciò che era separato quando scelse. Se si deve parlare qui di una mediazione, si potrebbe dire che sarà il pentimento; ma il pentimento non costituisce mediazione alcuna, il pentimento non guarda pieno di desiderio ciò che va mediato, la sua ira divora questo qualcosa; ma così si tratta come di un'esclusione, l'antitesi della mediazione. E qui del pari risulterà che io non ammetto un male radicale, dato che fisso a mo' di statuto la realtà concreta del pentimento; ma il pentimento è ben un'espressione di conciliazione, e nondimeno, del pari, un'espressione assolutamente non conciliante»⁵².

Per Kierkegaard, quindi, l'io si afferma mediante l'io, la libertà si attua mediante la libertà⁵³. L'io libero si sceglie davanti a Dio, pentendosi delle sue colpe, e liberandosi così dalla schiavitù della vita immersa nell'immediatezza. Si pente del tempo perso prima della scelta di se stesso. È una scelta assoluta, perché l'io si sceglie fondato sull'Assoluto. Quindi non è una scelta tra il bene e il male, né una scelta propria della *libertas indifferentiae* della tarda-scolastica: «Mediante questa scelta io propriamente non scelgo tra il bene e il male ma scelgo il bene: ma nello scegliere il bene scelgo *eo ipso* la scelta tra bene e male. La scelta originaria è senza tregua presente in ciascuna seguente scelta»⁵⁴.

Il risultato della scelta assoluta di se stesso, tramite la disperazione e il pentimento, è il ritrovarsi dell'io personale, che nella vita estetica non appariva, poiché l'esteta viveva fuori di sé. Un io personale libero e dunque responsabile dell'uso che fa della sua esistenza: «Infatti appena la personalità ha trovato se stessa nella disperazione, ha scelto assolutamente se stessa, si è pentita di se stessa, allora egli possiede se stesso come suo compito sotto una responsabilità eterna e così il dovere è posto nella sua assolutezza. Ma poiché egli non ha creato se stesso, ma ha scelto se stesso, ecco che il dovere è l'espressione per la sua dipendenza assoluta e della sua libertà assoluta nell'identità dell'una con l'altra»⁵⁵.

Ritorniamo così alla chiave antropologica di Kierkegaard: la dipendenza assoluta del singolo rispetto a Dio, e la sua libertà assoluta, perché appunto fondata su Dio. Il dovere morale sarà una manifestazione di questa identità della dipendenza con la libertà, ambedue riferite all'Assoluto. Da qui Kierkegaard considera del tutto sbagliata-

⁵¹ *Aut-Aut*, V, cit., p. 96.

⁵² *Ibidem*, V, p. 43.

⁵³ Cfr. C. FABRO, *La libertà di scelta in Kierkegaard*, cit., p. 223.

⁵⁴ *Aut-Aut*, V, cit., pp. 99-100.

⁵⁵ *Ibidem*, V, p. 148.

ta l'autonomia morale kantiana, cioè l'uomo come autolegislatore universale che non sa scoprire nell'imperativo categorico un mandato divino, ma solo immanente: «Kant pensa che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè, che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa così poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. È impossibile che in A io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in B o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come A (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come B (colui che dev'essere legato), una volta che che A e B sono il medesimo io?»⁵⁶.

La morale troverà anche il suo fondamento sull'Assoluto. Lo stadio etico ci porterà, come vedremo dopo, allo stadio religioso.

2.3. La teleologia intrinseca del singolo

Scriviamo prima che Kierkegaard definiva l'estetico per l'immediatezza, l'etico per il divenire. Vediamo la formulazione testuale del danese: «Ma che cos'è il vivere esteticamente e che cos'è il vivere eticamente? Che cos'è l'estetico che è nell'uomo, e che cos'è l'etico? Al proposito io risponderei: l'estetico che è nell'uomo è ciò per cui egli è immediatamente ciò che è, l'etico è ciò per cui egli diventa ciò che diventa»⁵⁷. L'esistenza etica comporta una tensione verso un *telos*, uno sforzo per diventare spirito davanti a Dio. Perciò abbiamo detto prima che singolo non si è, singolo si diventa.

Riprendendo la teleologia aristotelica — imparata dal Trendelenburg — Kierkegaard concepisce il divenire etico come la tensione tra l'io reale e l'io ideale. Ma l'io ideale non è l'io fantastico dell'esteta che non è riuscito a porre lo spirito e si disperde in un mondo immaginario, in un mare di possibilità. No, l'io ideale dell'esistenza etica è l'uomo generale, l'uomo universale, ma allo stesso tempo concreto, situato, che dalla circostanza della sua vita ordinaria tenta di raggiungere l'ideale.

Vediamo come propone Kierkegaard questa teleologia intrinseca nell'uomo. Ne *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, lo pseudonimo insisterà sulla differenza tra estetica ed etica. L'esteta vive *ins Blaue hinein*, cioè senza coscienza di se stesso. L'etico, invece, una volta che si è disperato e pentito, conosce se stesso, e si conosce nella sua concrezione. Perciò, il *nosce te ipsum* dei greci è applicabile allo stadio etico come espressione dell'autocoscienza che mancava nello stadio estetico e che adesso si è destata. Ma Kierkegaard criticherà il fatto che la corrente intellettualista greca considerava la conoscenza di sé come *il fine d'ogni sforzo dell'uomo*. Per il nostro pensatore, la chiave della vita etica non è qualcosa di intellettuale ma di pratico, di vita vissuta: «L'individuo etico conosce se stesso, ma questa conoscenza non è una mera contemplazione, perché allora l'individuo viene determinato in ordine alla sua necessità; si tratta di una scoperta di se stessi che è appunto un'azione, ed ecco perché io ho a bella posta usato l'espressione *scegliere se stessi* in luogo di *conoscere se stessi*»⁵⁸.

⁵⁶ *Diario*, X² A 396.

⁵⁷ *Aut-Aut*, V, cit., p. 46.

⁵⁸ *Ibidem*, V, pp. 151-2.

Questa conoscenza pratica, cioè questo conoscersi mentre uno si sceglie assolutamente, ha un doppio oggetto: l'io reale e l'io ideale: «Il sé che l'individuo conosce è, in una volta, il sé reale e il sé ideale che l'individuo ha al di fuori di sé quale immagine in conformità della quale deve farsi, e che pure, d'altro lato, ha in sé essendo essa lui stesso. Solo in se stesso l'individuo ha il fine verso cui dover tendere con il suo sforzo, e però egli ha questo fine al di fuori di sé mentre vi tende»⁵⁹. In definitiva, lo sforzo della vita etica consiste nell'attualizzare ciò che l'uomo ha in potenza. L'esistenza umana si concepisce come un processo teleologico di autoperfezionamento: bisogna trarre fuori, attualizzare, la perfettibilità umana tramite la vita buona. L'uomo ha in se stesso il suo fine, però ancora non l'ha raggiunto. La vita etica è, dunque, un già e non ancora, il quale, progredendo mano a mano nelle virtù, diventerà un già pieno.

Questa ambivalenza del *telos* — il trovarsi dentro di sé ma in un certo senso fuori di sé come ideale che si deve raggiungere — può rendere possibile un atteggiamento estetico di fronte ad un suo eventuale raggiungimento: «Se l'individuo crede che l'uomo universale giaccia al di fuori di lui, che esso gli debba venir incontro al di fuori, allora sì, quegli è disorientato, sì, quegli ha una rappresentazione astratta, e il di lui metodo resterà sempre un astratto annichilimento del sé originario». Si torna così all'argomentazione della vita estetica come fantasticheria, come astrattezza che manca di concrezione, e quindi di serietà. Se l'ideale lo si colloca nelle nuvole sarà un ideale inefficace, che non trascinerà.

La vita etica è vita di interiorità. L'ideale, l'uomo generale, si trova in se stesso: «Solo in se stesso l'individuo può trovare delucidazione di se stesso. Ed è perciò che la vita etica ha tale duplicità, che l'individuo ha se stesso al di fuori di se stesso in se stesso. Il sé-tipo è tuttavia il sé imperfetto, perché è solo una profezia, e quindi non quello reale. E tuttavia fa costantemente da scorta al colui in questione; ma tanto più quegli lo realizza in concreto, più esso si ritrae entro di lui, finché, da ultimo, invece di mostrarsi dinanzi a lui, giace dietro alle di lui spalle come una possibilità che è tramontata. Va con quest'immagine come con l'ombra dell'uomo. Al mattino l'uomo getta la sua ombra dinanzi a sé, al mezzodì questa gli cammina quasi inavvertibile al fianco, alla sera cade dietro alle di lui spalle [...] Allorché l'individuo ha conosciuto se stesso e ha scelto se stesso, allora quegli è sul punto di realizzare se stesso in concreto; ma dal momento che la realizzazione di se stesso necessariamente sarà libera per lui, allora, sì, quegli dovrà necessariamente sapere che cos'è che vuol realizzare. Ciò che quegli vuol realizzare è dunque ben se stesso, ma è il suo sé ideale, che pur non troverà in nessun altro luogo se non in se stesso. Se non si tien fermo il fatto che l'individuo ha il sé ideale in se stesso, allora tutti i suoi pensieri e tutti i suoi sforzi rimarranno astratti»⁶⁰.

In cosa consiste l'io ideale? Consiste soprattutto nell'uomo universale, cioè nel portar avanti una condotta morale che compia i doveri generali dell'umanità. L'etico è fare *il generale*, ciò che Kierkegaard stesso riteneva impossibile per lui, generando così la coscienza della sua eterogeneità e la rottura del fidanzamento con Regina Olsen⁶¹. L'etico, con altre parole, è la vita seria e responsabile di un uomo onesto: «Il

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, V, p. 153.

⁶¹ Cfr. *Diario*, VII¹ A 126. Cfr. anche G.M. PIZZUTI, *Perché Kierkegaard lasciò Regina*, «Filosofia», 4 (1982).

compito che l'individuo etico si pone è di trasformare se stesso nell'individuo universale [...] L'universale può infatti ben coesistere con il particolare e sussistere nel particolare senza consumarlo, esso è come quel tal fuoco che bruciava senza consumare il rovetto!»⁶².

Universale e particolare possono coesistere: l'individuo etico tende verso l'universale nella sua concrezione, cioè partendo dalla sua situazione esistenziale, senza negarla né annichilirla, come accadeva, secondo l'interpretazione kierkegaardiana, nel sistema hegeliano. Quando l'uomo sceglie se stesso, si sceglie in quanto reale e in quanto ideale. Ma la realtà include la situazione. Perciò lo sforzo etico non è uno sforzo dell'io fantasmagorico, che ha tagliato i ponti con la realtà quotidiana. Tutt'altro, l'etico si fa universale nell'ordinario della vita di ogni giorno: «Colui che eticamente ha scelto e ha trovato se stesso egli avrà se stesso determinato in tutta quanta la sua concrezione. Egli si ha, dunque, come un individuo che ha quelle doti, quelle passioni, quelle inclinazioni, quelle abitudini, che sta sotto quelle influenze esterne, che le subisce in un senso così, in un altro così [...] A questo punto egli ha dunque se stesso come compito in modo che, più precisamente, tale compito è l'organizzare, formare, temperare, accendere come un fuoco, isolare come un fuoco [...] insomma produrre una simmetria nell'anima, un'armonia che è il frutto delle virtù personali. Il fine della sua attività è a questo punto lui stesso, ma con tutto ciò non arbitrariamente determinato, perché egli ha se stesso come un compito che gli è posto, anche se è diventato suo grazie al fatto che l'ha scelto»⁶³. La scelta di se stesso è una scelta libera, ma ogni libertà ha una sua storia. Non è quindi la scelta propria della *libertas indifferentiae* dell'asino di Buridano, ma una scelta esistenziale e perciò storicizzata.

Questo *telos* personale, posto dall'Assoluto ma scelto dall'uomo, che si raggiunge tramite le virtù personali — notiamo la continuità tra pensiero kierkegaardiano e quello aristotelico — non è solo personale: il formare se stesso nella nostra concrezione ci rinvia verso l'ambito del sociale, del civile: i doveri del lavoro, familiari e politici rientrano nello stadio etico e fanno sì che l'individuo possa compiere *il generale* mentre forma se stesso.

2.4. I doveri dell'esistenza etica

Il singolo etico non è un Robinson, non vive isolato dal resto degli altri uomini: scegliendo se stesso assolutamente, «ha se stesso come compito per un'attività grazie alla quale prende, come quella determinata personalità, le redini della situazione della vita»⁶⁴. Il dovere del singolo va realizzato nel sociale, cioè dentro una situazione esistenziale concreta.

Cos'è il dovere? Il dovere è l'universale, il generale. Perciò, è possibile un atteggiamento scettico di fronte all'eventuale compimento del dovere da parte del singolo. È lo scetticismo di colui che esclama: «insomma io non posso assolutamente fare il dovere! Il dovere è l'universale, [...] ciò che s'esige da me è l'universale, [...] ma ciò che io posso fare è la singola cosa [...]»⁶⁵. Tuttavia, questo scetticismo è frutto di una

⁶² *Aut-Aut*, V, cit., p. 155.

⁶³ *Ibidem*, V, p. 156

⁶⁴ *Ibidem*, V, p. 157.

⁶⁵ *Ibidem*, V, p. 158.

sbagliata concezione del dovere. Il dovere è l'universale, ma è un dovere interiore e non esteriore: l'universale si deve compiere personalmente, individualmente, singolarmente. In conseguenza, ciò a cui sono obbligato è non a fare il dovere in generale ma *il mio dovere*: «Io non dico mai di qualcuno un “egli fa *il* dovere o i doveri”, ma dico: “Egli fa *il suo* dovere”, dico: “Io faccio *il mio* dovere, fa tu *il tuo!*”. Ciò mostra che l'individuo è, in una volta, l'universale e il singolo. Il dovere è universale, esso si esige da me; se dunque io non sono l'universale, non potrò affatto fare il dovere. D'altro lato il mio dovere è il singolo elemento, un qualcosa per me solo, e però si tratta del dovere, e dunque dell'universale. A questo punto la personalità si mostra nel suo più alto valore in assoluto. Essa non è senza legge, non dà affatto a se stessa la sua legge, perché la determinazione *dovere* resta; ma la personalità si mostra come l'unità dell'universale e del singolo»⁶⁶.

Il dovere universale si mostrerà come compito singolare, come il cammino personale per fare della nostra propria esistenza il generale. Perciò, quello che conta nella vita etica non è la molteplicità di doveri, ma l'intensità nella consapevolezza che bisogna fare ciascuno il *suo* dovere, espressione singolare dell'universale. L'intensità del dovere è una delle prove più evidenti dell'immortalità dell'anima, è «la conferma dell'eterno valore del suo essere»⁶⁷. Essere consapevoli del proprio dovere e della responsabilità che ne deriva è farsi signori di se stessi: «L'essenziale, l'unica cosa che, come si dice, “conta” è d'essere sempre, in rapporto alla propria vita, non un proprio zio, ma il proprio padre»⁶⁸.

Nel considerare il proprio compito esistenziale per incarnare l'universale rientra il dovere personale di lavorare. Il lavoro esprime l'universale — ogni uomo deve lavorare — e allo stesso tempo rende libero. La riflessione kierkegaardiana sul lavoro presenta elementi molto interessanti, che evidenziano un apprezzamento molto positivo delle attività lavorative. Il lavoro non è solo una necessità per soddisfare i bisogni più essenziali della vita umana. L'ideale della vita non è liberarsi dal lavoro, come se si trattasse di una triste schiavitù: «Tanto più basso è il livello a cui si trova la vita umana, tanto meno si mostra la necessità di lavorare; tanto più in alto essa si trova, tanto più compare tale necessità. Questo dovere di lavorare per vivere esprime ciò che è comune al genere umano, ed esprime anche, in un altro senso, l'universale, poiché esprime la libertà. Appunto lavorando l'uomo si libera, lavorando diventa signore della natura, lavorando mostra d'essere superiore alla natura»⁶⁹.

La superiorità dell'uomo su tutto il creato è una partecipazione della Provvidenza attraverso cui Dio governa l'universo, perché l'uomo può diventare, tramite il lavoro, la sua propria provvidenza. Leggiamo questo bellissimo brano di *Aut-Aut*: «È bello vedere i gigli del campo, i quali, sebbene non filino né cuciano, son vestiti in modo che nemmeno Salomone, in tutto il suo lustro, era così splendido; è bello vedere gli uccelli trovare senza affanno il loro cibo, è bello vedere Adamo ed Eva in un paradiso in cui possono avere tutto ciò che additano; ma tuttavia è ancora più bello vedere un uomo guadagnare con il suo lavoro ciò di cui abbisogna. È bello vedere una provvidenza che soddisfa tutto e si prende cura di tutto; ma è ancor più bello vedere un

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, V, p. 161.

⁶⁸ *Ibidem*, V, p. 162.

⁶⁹ *Ibidem*, V, p. 182.

uomo che per così dire è la sua propria provvidenza. Per questo l'essere umano è grande, più grande d'ogni altra creatura, in quanto può prendersi cura di se stesso! È bello vedere un uomo possedere in abbondanza ciò che ha da sé guadagnato, conquistato; ma è anche bello vedere un uomo che fa un giuoco di destrezza, ancora più grande, vederlo trasformare il poco in molto»⁷⁰.

Il lavoro manifesta la libertà, e perciò la possibilità di lavorare è una espressione della perfezione dell'essere umano. Ma una espressione ancora più alta di questa perfezione è il fatto che l'uomo non solo *possa* ma che *debba* lavorare. Il dovere di lavorare è anche il dovere di sviluppare le potenzialità che ogni uomo ha. Si può godere di un talento artistico sublime, o si può essere in possesso di abilità più modeste. Ma nelle sfere dell'etico ciò è accidentale. Quello che conta è che ogni uomo ha un ruolo da svolgere in questa vita, ha una vocazione specifica, ha, in altre parole, una *missione* - *ne*: «L'etico [...] afferma: "Ogni uomo ha una missione!". Egli non annulla le differenze, ma dice: "Di tutte le differenze c'è come resto l'universale del fatto che si tratta di una missione!". Il più eminente talento è una missione, e l'individuo che ne è in possesso non può perdere di vista la realtà, egli non sta al di fuori di ciò che è comune al genere umano, perché il suo talento è una missione. L'individuo più insignificante ha una missione, non dev'essere rifiutato, non dev'essere mandato a vivere ad un *confinium* con gli animali, egli non sta al di fuori di ciò che è comune al genere umano, egli ha una missione»⁷¹.

La missione personale si concretizza nel lavorare a seconda delle proprie capacità, senza fare distinzioni tra un lavoro alto o basso, sublime o volgare: il lavoro del singolo etico soddisferà le necessità vitali però anche — e soprattutto — nel lavoro il singolo avrà trovato «un'espressione più significativa del rapporto di questo con la sua personalità: è la sua missione, la messa in esecuzione della quale è quindi congiunta ad un soddisfacimento per la sua personalità tutt'intera; ed ha del pari trovato un'espressione più significativa del rapporto del suo lavoro con gli altri uomini, perché essendo il suo lavoro la sua missione, così, è vero, egli vien posto, per ciò che concerne l'essenziale, sullo stesso livello di tutti gli altri uomini, egli fa insomma col suo lavoro la medesima cosa di chicchessia altro, egli adempie la sua missione. Questo riconoscimento egli esige, e non esige di più, perché questo è l'assoluto!»⁷².

La missione personale, identificata col lavoro, manifesta che «c'è un ordine razionale delle cose, nel quale ogni uomo, caso mai lo voglia, occupa il suo posto in modo da manifestare d'un sol colpo ciò che è comune al genere umano e ciò che è individuale»⁷³. La missione personale fornisce *continuità* alla vita etica: la missione è una portatrice di senso per l'esistenza umana, ed era proprio ciò che mancava nello stadio estetico di esistenza. Questa continuità della vita, questa tensione verso il proprio *telos* che è l'adempire il dovere universale singolarizzato nella missione, fa sì che un uomo volgare, senza speciali doti o talenti, possa diventare un *eroe* nella vita ordinaria. Così, con questa parola, *eroe*, Kierkegaard definisce l'uomo etico ordinario: «Ma metti che ci voglia molto coraggio per fare ciò che è ordinario, e colui che mostra molto coraggio è certo un eroe [...] Affinché uno sia chiamato eroe non si

⁷⁰ *Ibidem*, V, pp. 182-183.

⁷¹ *Ibidem*, V, p. 195.

⁷² *Ibidem*, V, p. 196.

⁷³ *Ibidem*, V, p. 195.

deve tanto tener conto di ciò che fa quanto di come lo fa. Uno può conquistare regni e paesi senza essere un eroe, un altro dominando il suo animo può mostrarsi eroe. Uno può mostrare coraggio facendo lo straordinario, un altro facendo l'ordinario. Il problema resta costantemente di come lo fanno»⁷⁴.

Il vero coraggio etico si trova nello sforzo per adempiere i propri doveri nella vita ordinaria. Lo straordinario che fugge dalle circostanze della propria situazione esistenziale, dal posto che uno occupa nel mondo per la sua missione, è una tentazione estetica. Perciò nella vita ordinaria si sviluppa lo stadio etico dell'esistenza. E questa vita ordinaria, vita di lavoro, è anche vita familiare. L'espressione dello stadio etico di esistenza è il matrimonio. Nel focolare familiare si trova la serenità per compiere la propria vocazione con armonia. I caratteri maschile e femminile si completano, e la cura per le piccole cose, per il concreto proprio del bel sesso, si armonizza con la tendenza alla riflessione del marito.

Lo stadio etico dell'esistenza esprime il generale, l'universale: è lo stadio del dovere. Lo pseudonimo di *Aut-Aut*, denominato "B", che scrive una lettera ad un giovane esteta ("A"), così descrive la sua situazione nel mondo. È un testo riassuntivo che può servire anche per terminare di delineare questo stadio esistenziale: «Io ricopro il mio ufficio di magistrato, sono contento della mia professione, credo che essa corrisponda alle mie capacità e alla mia personalità tutt'intiera, e lo so, essa esige le mie forze. Ad essa cerco di formarmi sempre più e, agendo così, sento del pari che mi perfeziono sempre più nel mio sviluppo. Amo la mia sposa, sono felice del mio focolare. Odo la ninnananna che mia moglie canta, e mi risulta più bella d'ogni altro canto, senza che per questo creda lei una cantante. Odo gli strilli del piccolo, e alle mie orecchie non sono disarmonici, vedo suo fratello maggiore crescere e far progressi, volgo lo sguardo lieto e fiducioso entro il suo avvenire, non impaziente, perché ho tutto il tempo d'attendere, e quest'attesa è per me, in se stessa, una gioia. Il mio ufficio ha importanza per me stesso, e credo che in una certa misura l'abbia anche per altri, sebbene io non possa determinare e precisamente misurare tale importanza. Provo gioia al fatto che la vita personale degli altri abbia importanza per me, e desidero e spero che anche la mia possa averla per loro con i quali simpatizzo in tutto quanto il mio modo di considerare la vita. Amo la mia patria, e non riesco ad immaginarmi che potrei trovarmi proprio a mio agio in qualche altro paese. Amo la

⁷⁴ *Ibidem*, V, p. 203. Sia la dottrina kierkegaardiana sul lavoro che la valutazione della eroicità della vita ordinaria fanno pensare alla dottrina, insegnata un secolo dopo, del Beato Josemaría Escrivá. Certamente il contesto è diverso, ma non mancano punti di contatto. Penso ad esempio al continuo richiamo del Beato Escrivá di evitare la tentazione di fuggire dalla vita ordinaria cercando avventure straordinarie, con il rischio di diventare anime *tartarinesche* (Kierkegaard avrebbe detto *fantastiche*), cioè con l'atteggiamento proprio di Tartarino di Tarascona, personaggio di un romanzo di Alphonse Daudet, «di dar la caccia ai leoni nei corridoi di casa, dove al massimo si può trovare un topolino o poco altro» (J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1988, p. 28). Contesto diverso, ispirazione diversa all'interno della comune tradizione cristiana, ma non completa estraneità. Cornelio Fabro ha segnalato qualche somiglianza tra questi due autori. Riferendosi al libro *Cammino*, del Beato Escrivá, scriveva: «Si potrebbe dire — e non credo che il confronto sia infondato — che l'opera per genialità spirituale — se non per mole, ovviamente — può stare accanto alle *Pensées* di Pascal e al grande *Diario* del massimo scrittore edificante dell'Ottocento, Sören Kierkegaard» (C. FABRO, *La tempra di un Padre della Chiesa*, in AA.VV., *Santi nel mondo*, Ares, Milano 1992, p. 25).

mia madre lingua, che rende libero il mio pensiero, trovo che quanto al mondo posso aver da dire io posso eccellentemente esprimere in essa [...] In tal modo la mia vita ha importanza per me, e tanto che me ne sento lieto e soddisfatto. Ma accanto a tutto ciò io vivo anche una vita superiore, e quando a volte capita che aspiri a questa vita superiore nel respiro della mia vita terrena e casalinga, allora mi reputo beato, allora per me l'arte e la grazia si fondono insieme. In tal modo io amo l'esistenza, in quanto è bella, e ho la speranza di una ancora più bella»⁷⁵.

2.5. La sospensione teleologica dell'etica

In *Aut-Aut* lo stadio etico di esistenza, benché lodato e raccomandato di fronte ad un atteggiamento estetico della vita, non è uno stadio definitivo. Di fatto, in un *Ultimatum* con cui si finisce quest'opera, Victor Eremita — pseudonimo di un supposto editore dell'insieme di carte che formano *Aut-Aut* — inserisce un discorso di un pastore, il cui contenuto centrale è il dire che di fronte a Dio sempre abbiamo torto. In altre parole, non si può compiere alla perfezione il dovere etico, il generale, ed essere quindi in regola con l'Assoluto. Perciò, lo stadio etico inizia e finisce col pentimento, e dunque non può essere un stadio definitivo. Inoltre, Johannes Climacus, quando si riferisce al passaggio dalla vita estetica alla vita etica che si descrive in *Aut-Aut*, afferma che per disperare efficacemente «l'individuo ha bisogno dell'assistenza divina»⁷⁶.

L'etica che si presenta in *Timore e Tremore* è un'etica di tipo kantiano-hegeliana. È l'etica del dovere generale esteriore agli uomini, e quindi irraggiungibile con le forze umane. Ci troviamo di fronte ad una certa semplificazione dell'etica, e ad un cambiamento di prospettiva rispetto all'etica delle carte di "B", che è quella che abbiamo descritto nei paragrafi precedenti. Kierkegaard gioca con i suoi pseudonimi, cambiando continuamente di prospettiva. Il bersaglio di Johannes de Silentio è adesso l'etica autonoma kantiana e il tentativo hegeliano di affermare la superiorità della ragione rispetto alla fede: l'andare *oltre la fede*⁷⁷.

Secondo questa etica del generale, l'individuo che non fa il generale necessariamente pecca: «L'etica è come tale il generale e, come tale, è valido per ognuno: ciò che in un altro modo si può esprimere dicendo che vale a ogni momento. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo *telos*, ma esso stesso è il *telos* di tutto ciò che è fuori di sé e quando l'etica ha assunto questo in sé, non si va più oltre. Il Singolo, concepito immediatamente come realtà sensibile e psichica, è il Singolo che ha il suo *telos* nell'universale; il suo compito etico è di esprimere se stesso nel togliere la sua singolarità per diventare il generale. Appena il Singolo vuol farsi valere nella sua singolarità di fronte all'universale, egli allora pecca»⁷⁸.

In questo contesto, l'etica è l'assoluto: non si può andare oltre. Ma Johannes de

⁷⁵ *Aut-Aut*, V, cit., p. 238.

⁷⁶ *Postilla conclusiva...*, cit., p. 398.

⁷⁷ Concordiamo con Jean Wahl quando afferma che «secondo alcuni commentatori questa identificazione (etica= generalità intesa in senso hegeliano) non esprimerebbe il pensiero profondo di Kierkegaard» (J. WAHL, *Prefazione a Timore e Tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. XI).

⁷⁸ S. KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. 65.

Silentio presenterà un caso storico in cui un singolo individuo andò contro il generale per obbedire ad un mandato divino: Abramo, nostro padre nella fede, che per obbedire Dio era disposto ad uccidere suo figlio Isacco. Era Abramo un assassino, un empio o il padre della fede? Se l'etica del generale fosse l'assoluto, se la ragione fosse l'ultima istanza per stabilire la regola di condotta morale, allora Abramo è figlicida. A questa conclusione arriverà Kant nel celebre saggio *Il conflitto delle facoltà*.

Johannes de Silentio, al contrario, considera Abramo un eroe. Lo dice con le seguenti parole: «Nessuno che sia stato grande nel mondo, sarà dimenticato; ma ognuno è stato grande a suo modo, ed egli amò ciascuno secondo la sua grandezza. Poiché colui che ha amato se stesso, è diventato grande con se stesso. E colui che ha amato gli altri uomini è diventato grande con la sua dedizione. Ma colui che ha amato Dio, è diventato più grande di tutti. Ognuno dev'essere ricordato, ma ciascuno è diventato grande in rapporto alla sua attesa. Uno è diventato grande coll'attendere il possibile; un altro coll'attendere l'eterno; ma colui che attese l'impossibile, divenne più grande di tutti. Ognuno dev'essere ricordato. Ma ognuno è stato grande in rapporto alla grandezza contro cui combatté. Poiché colui che combatté contro il mondo, divenne grande vincendo il mondo, e colui che combatté contro se stesso divenne più grande vincendo se stesso, ma colui che combatté con Dio divenne più grande di tutti»⁷⁹.

L'atteggiamento esistenziale di Abramo non è quello di un uomo guidato solo per la sua ragione. Abramo ha una passione infinita, che lo spinge a credere in virtù dell'assurdo, la fede: «Grazie alla fede, Abramo abbandonò la terra dei suoi padri e divenne straniero nella Terra Promessa. Lasciò indietro una cosa e prese con sé una cosa, lasciò la sua intelligenza terrena e prese con sé la fede»⁸⁰. Questa passione infinita lo mette in contatto con l'Assoluto, e perciò l'etica non sparisce, ma torna relativa. Il dovere assoluto è quello del singolo rispetto a Dio. L'etica non si rifiuta, ma trova un posto subordinato rispetto alla sfera religiosa. Kierkegaard parla di una *sospensione teleologica dell'etica*: ci sono alcuni doveri personali del singolo rispetto a Dio che fanno sì che si vada contro il generale: «Se la fede non trasforma in un'azione santa il voler uccidere il proprio figlio, allora vale per Abramo il giudizio come per qualsiasi altro uomo. Se forse manca il coraggio di svolgere fino in fondo il proprio pensiero e di dire che Abramo era un assassino, allora è meglio procurarsi questo coraggio senza sprecare il tempo in discorsi inutili. L'espressione etica per l'azione di Abramo è che egli voleva uccidere Isacco, l'espressione religiosa è ch'egli vuol sacrificare Isacco»⁸¹.

Non è che Abramo si colloca contro il generale poiché non raggiunge l'altezza etica desiderata. Tutto il contrario: la sospensione teleologica dell'etica significa che il Singolo si colloca sopra il generale; «Infatti, la fede è questo paradosso che il Singolo è più alto del generale, però, si badi bene, in modo che il movimento si riprende; il Singolo quindi, dopo essere stato nel generale, ora come il Singolo esso si isola come più alto del generale. Se la fede non consiste in questo, Abramo è perduto, la fede allora non è mai esistita in questo mondo [...] Infatti, se l'etica, cioè la morale, è la cosa più alta e se nulla d'incommensurabile ritorna nell'uomo in altro modo, se

⁷⁹ *Timore e Tremore*, cit., p. 46.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 51.

non come questo incommensurabile che è il male, cioè il Singolo che dev'essere espresso nel generale — non c'è bisogno più di altre categorie oltre quelle della filosofia greca o quelle che un pensiero coerente può derivare da essa»⁸².

Collocarsi sopra il generale non è altro che la possibilità del Singolo di «stare in rapporto assoluto con l'Assoluto»⁸³. Secondo Johannes de Silentio, in ciò consiste il paradosso della fede: «che il Singolo è più alto del generale, in modo che il Singolo determina il suo rapporto al generale mediante il suo rapporto all'Assoluto e non il suo rapporto all'Assoluto mediante il suo rapporto al generale. Il paradosso si può anche esprimere dicendo che c'è un dovere assoluto verso Dio, perché in questo rapporto di dovere il Singolo si rapporta come Singolo assolutamente all'Assoluto. Quando, a questo proposito, si dice che c'è il dovere di amare Dio, si esprime qualcosa di ben altro dalla concezione ordinaria: poiché se il dovere verso Dio è assoluto, il momento etico è ridotto a qualcosa di relativo. Da questo non segue che l'etica debba essere distrutta, ma essa ottiene una tutt'altra espressione, l'espressione del paradosso»⁸⁴.

Il movimento della fede è un movimento infinito. Questo movimento è doppio: la rassegnazione assoluta e il salto. Prima di arrivare alla fede, il Singolo deve rassegnarsi infinitamente di perdere tutto il finito, per guadagnare Dio; è accettare il dolore di questa esistenza per attingere ad una eterna: «La rassegnazione infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, così che chiunque non abbia fatto questo movimento, non ha la fede; è anzitutto nella rassegnazione infinita che mi diventa chiaro il mio valore eterno e che soltanto allora ci può essere questione di afferrare l'esistenza in forza della fede»⁸⁵.

Il cavaliere della rassegnazione deve avere molta forza per rinunciare a tutto il finito. Ma per diventare il cavaliere della fede bisogna fare un secondo movimento infinito: «Egli fa esattamente le stesse cose che fa l'altro cavaliere; egli fa una rinuncia infinita all'amore, ch'è il contenuto della sua vita, è riconciliato nel dolore; ma allora si compie il prodigio, egli fa ancora un movimento più meraviglioso di tutti, poiché dice: io però credo che riuscirò ad averla in virtù cioè dell'assurdo, in virtù del principio che a Dio tutto è possibile»⁸⁶. Avere fede è credere nell'assurdo; «la fede è il paradosso dell'esistenza». Con la rassegnazione infinita io rinunzio a tutto: «questo movimento io lo faccio da me stesso e ciò che ottengo è il mio io nella sua coscienza eterna, nella beata intesa col mio amore per un'essenza eterna. Con la fede io non rinunzio a qualcosa ma con la fede io ottengo tutto»⁸⁷. La fede è una *passione*: il movimento dell'infinità, il rapporto assoluto del Singolo con l'Assoluto non si fa tramite una mediazione di riflessione: «Ogni movimento di infinità avviene con passione e nessuna riflessione può produrre un movimento. Questo è il salto continuo nell'esistenza che spiega il movimento, mentre la mediazione è una chimera che in Hegel deve spiegare tutto e nello stesso tempo è l'unica cosa ch'egli non ha cercato di spiegare»⁸⁸.

⁸² *Ibidem*, p. 65.

⁸³ *Ibidem*, p. 66.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 60.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 58.

Timore e Tremore è un'opera non facile — «è l'opera più difficile di Kierkegaard e nella quale, più che in qualsiasi altra, egli ha fatto di tutto per confondere i lettori»⁸⁹ — molto legata alle vicende sentimentali di Kierkegaard. Il doppio movimento di rassegnazione e fede ha molto a che vedere con la rinunzia a Regina Olsen e la speranza di riaverla⁹⁰. Secondo il Kierkegaard di questo periodo, sembra che il guadagno della fede (*con la fede io ottengo tutto*) è un guadagno per questa vita, dove mi si restituisce la finitezza a cui io avevo rinunciato. Sarà soprattutto ne *La malattia Mortale* e ne *L'esercizio del Cristianesimo*, dove svilupperà più definitivamente la sua concezione della fede. Comunque restano validi gli elementi finora abbozzati: il contenuto della fede è il paradosso, la forma psicologica di avvicinarsi alla fede è la passione infinita, la fede è lo spazio in cui si verifica il rapporto assoluto del Singolo con l'Assoluto, quindi del Singolo davanti a Dio.

Nell'*Appendice* della *Postilla*, Johannes Climacus considera che in *Timore e Tremore* sono posti tutti gli elementi decisivi che sono sviluppati appunto nella *Postilla*: «L'etica è lo scrupolo; il rapporto a Dio è comparso; l'immanenza della disperazione etica è rotta; il salto è posto; l'assurdo è la notificazione»⁹¹.

La *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"*, opera gigante di riflessione esistenziale anti-sistema, arriverà a una formulazione più completa dell'esistenza, con l'identificazione tra soggettività e verità. Le caratteristiche di questa opera, forse la più filosofica dell'intera produzione kierkegaardiana, fanno sì che meritino uno studio specifico, e quindi sfuggono alle possibilità di questo articolo, anche se con quanto si è detto sono poste le premesse per un futuro studio sulla *Postilla*.

* * *

Nel tentare di esporre i lineamenti descrittivi fondamentali della nozione del singolo kierkegaardiano — tentativo che si è soffermato soprattutto nell'analisi delle prime opere pseudonime del danese — abbiamo fatto ricorso sovente alle interpretazioni kierkegaardiane di Cornelio Fabro. In una commemorazione del grande filosofo friulano recentemente scomparso, Marcello Sánchez Sorondo si riferiva al primato esistenziale della libertà come nuova lettura di san Tommaso mossa dall'esistenzialismo kierkegaardiano. Desidero finire queste pagine con la citazione testuale del discorso di Sánchez Sorondo, con cui concordiamo pienamente: «L'essenza creativa della libertà non è riducibile a un concetto, né a un giudizio e neppure a un discorso, ma è nella posizione di sé in sé quanto atto in grado di muovere per trattenere o lasciare, per accogliere o respingere, per amare od odiare [...] ciò, e soltanto ciò, che l'uomo vuole essere nella propria vita. Quindi Fabro propone, con una interpretazio-

⁸⁹ J. WAHL, *Prefazione*, p. X (la citazione viene attribuita da Wahl a Hirsch).

⁹⁰ Cfr. G.M. PIZZUTI, *Metafisica della crisi e dialettica dell'eccezione: Kierkegaard e Regina*, in G.M. PIZZUTI, *Tra Kierkegaard e Barth: l'ombra di Nietzsche*, Osanna Venosa, Venosa 1986, pp. 138-145.

⁹¹ *Postilla conclusiva* ..., cit., p. 402.

ne nuova di san Tommaso, un primato esistenziale della libertà come indipendenza radicale del soggetto spirituale dal finito e come inizio della libertà in e con se stessa per la verità: *movet seipsam et intellectum a seipsa et omnes facultates per seipsam*. Cioè, Fabro riesce a sintetizzare l'esigenza moderna, che esprime l'esistenzialismo kierkegaardiano dell'emergenza dell'io singolo davanti a Dio e davanti a Cristo, con la nozione tomista della persona come essere necessario per partecipazione, dotata di intelligenza e di volontà; così che la responsabilità dell'agire si richiama alla responsabilità del pensare e l'una rifluisce nell'altra mediante il salto della decisione. Salto, questo della decisione creativa, che suppone la persona come un essere assoluto per partecipazione, perché solo un essere assoluto per partecipazione può essere capace di avere una libertà come "creatività partecipata"⁹².

Siamo consapevoli della problematicità di molte tematiche kierkegaardiane, in particolare quella della sua nozione di "fede", che comunque è stata affrontata in questo articolo solo lateralmente. Ma dietro le intricate pagine di Kierkegaard e tra la foresta dei suoi pseudonimi cresce con vigore sempre nuovo il singolo con il suo carattere *quasi* assoluto: l'uomo libero dal finito e dipendente da Dio, responsabile dei suoi atti, ma bisognoso dell'aiuto dall'alto. La risoluzione kierkegaardiana della dialettica autonomia-eteronomia si trova nell'identificazione della libertà con la dipendenza da Dio, che il singolo porta a compimento quando «mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»⁹³.

* * *

Abstract: *The thought of Kierkegaard hinges upon what he calls my category, the individual. Arising in reaction to the system of idealism, the kierkegaardian category repropose a vision of the world, aristotelian in origin, in which the only existing beings are individuals. As a result of Kierkegaard's exclusively ethical and religious interest, the only real existence, for the Danish thinker, is ethical existence, in which the individual rediscovers himself as a free self, in becoming, founded on the Absolute. Freedom, as the fulcrum of ethical existence, is identified with dependence upon the Absolute. The loss of the self's foundation upon the power that constitutes it — God — leads the individual to despair. The self's self-constitution, upon the Absolute, by way of the ethical choice of oneself, is a free process. In this process the self must leave the immediacy of the aesthetical stage and arrive at the religious stage, which is the domain of faith. The kierkegaardian individual offers material for reflection to those who wish to found the existential primacy of freedom.*

⁹² M. SÁNCHEZ SORONDO, *Vitalità di una proposta*, «Studi Cattolici», 415 (1995), p. 532.

⁹³ *La malattia mortale*, cit., p. 627.

I rapporti tra scienza e metafisica

MICHELE MARSONET*

Sommario: 1. *Il neopositivismo logico e la visione ricevuta.* 2. *Una metafisica inconsapevole.* 3. *Popper e il post-empirismo.* 4. *Un nuovo modo di impostare il problema.* 5. *Vecchi e nuovi paradigmi.* 6. *Metafisica e intelligibilità del reale.*



1. Il neopositivismo logico e la “visione ricevuta”

Il nodo dei rapporti tra scienza e metafisica costituisce uno dei grandi temi della filosofia — e non solo della filosofia della scienza — del '900. È curioso notare, a tale proposito, come il neopositivismo logico, pur dopo il suo tramonto, continui a influenzare numerosi esponenti del mondo filosofico e scientifico. Com'è noto i neopositivisti, e in particolare Carnap, parlavano della necessità di eliminare la metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio¹, e questo obiettivo fu perseguito con coerenza per parecchi decenni. In seguito si dimostrò che anche il neopositivismo possiede una propria metafisica immanente, la quale è un oggetto di studio di grande interesse². Eppure, nonostante il cambiamento di clima culturale le parole d'ordine dell'eliminazione della metafisica e della sua riduzione a discorso privo di senso compiuto continuano ad avere corso. La recente pubblicazione di un volume del filosofo della scienza Evandro Agazzi³ offre quindi l'opportunità di condurre alcune riflessioni su un argomento che è solo apparentemente datato.

Non v'è dubbio che gli esponenti del neopositivismo logico affrontarono un problema *reale*, a prescindere dal fatto che si condividano o meno le soluzioni da essi

* Università di Genova, Dipartimento di Filosofia, Via Balbi, 4, 16126 Genova

¹ Si veda il celebre saggio di R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, tr. it. in A. PASQUINELLI (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 504-40. La versione originale in tedesco venne pubblicata nel 1932 su «Erkenntnis».

² G. BERGMANN, *The Metaphysics of Logical Positivism*, University of Wisconsin Press, Madison 1967².

³ E. AGAZZI, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995.

offerte. E tale problema risiede nel fatto che la filosofia è stata rimpiazzata, nella maggior parte dei settori della conoscenza, dalle discipline scientifiche, siano esse naturali, storiche o sociali. Tale situazione è ovviamente ben nota, ma è pur tuttavia importante notare che la riflessione sulle sue conseguenze è stata, finora, piuttosto carente. Cominciamo allora a notare che, nel modello di indagine filosofica elaborato dai neopositivisti, l'analisi del linguaggio scientifico diventa qualcosa di molto simile ad una ricerca di tipo metafisico che si propone di fissare i *limiti del senso*⁴. Se i positivisti logici hanno ragione, e se quindi la filosofia è stata rimpiazzata dalle scienze, allora è giocoforza concludere che non vi è più alcun bisogno della filosofia medesima. Si può anche notare, tuttavia, che tra gli stessi scienziati sta crescendo la consapevolezza che interrogativi tipicamente filosofico-metafisici continuano a sorgere in ambito scientifico. Ovviamente non stiamo parlando, in questo caso, di una ricerca metafisica tradizionale, dal momento che ai giorni nostri la figura del metafisico che ritiene possibile scoprire i principi primi standosene seduto a tavolino è del tutto anacronistica (anche se tuttora popolare in parecchi circoli filosofici). Si intende, invece, una metafisica contigua alla scienza, al punto che, quando i filosofi non si dimostrano propensi ad occuparsi di questioni metafisiche, gli scienziati di professione li invitano a mutare il loro atteggiamento perché pensano che essi siano le persone più adatte a svolgere tale compito⁵.

La situazione, del resto, non è del tutto nuova. Se prendiamo in considerazione il meccanicismo del secolo scorso, è possibile verificare che esso fu in effetti un tipo di metafisica — derivante direttamente dalla scienza naturale — il quale ebbe successo non soltanto tra gli scienziati, ma anche tra i filosofi. Il meccanicismo, infatti, offrì ai positivisti dell'800 l'opportunità di costruire una sintesi unitaria della conoscenza scientifica di quel tempo, realizzando così il progetto di spiegare ogni fenomeno mediante un ben preciso modello. Ma questa era ovviamente metafisica, dal momento che i positivisti ritenevano di raggiungere i principi primi di una realtà concepita in termini di pura osservabilità. Essendo tutta la realtà, secondo quel modello, riducibile a ciò che è direttamente esperibile, la scienza era naturalmente in grado di conoscerla in modo completo. In questo caso siamo dunque in presenza di una metafisica che è sia monistica che inconsapevole, e ciò può forse insegnare qualcosa circa l'impossibilità pratica di eliminare la metafisica una volta per tutte.

Del positivismo ottocentesco il neopositivismo del nostro secolo conserva l'empirismo radicale, l'attenzione primaria per lo sviluppo delle scienze naturali e, per l'appunto, l'ostilità senza tentennamenti nei confronti della metafisica. Era opinione dei neopositivisti che la scienza moderna avesse occupato l'intero campo della conoscenza, ivi inclusi quegli spazi che, tradizionalmente, venivano riservati alla filosofia. Lo spirito scientifico andava pertanto trasferito senza esitazioni in ambito filosofico. Solo nella scienza si dà vera conoscenza, e le asserzioni della filosofia (intesa in primo luogo come metafisica) altro non sono che enunciati privi di significato. Nel famoso manifesto del Circolo infatti leggiamo:

⁴ Per un'analisi più approfondita di questo tema si veda M. MARSONET, *Introduzione alla filosofia scientifica del '900*, Studium, Roma 1994, capp. III e IV.

⁵ Si vedano, per maggiori dettagli, M. MARSONET, *Scienza e analisi linguistica. Il distacco tra epistemologi e scienziati*, Feltrinelli, Milano 1994; e ID., *Science, Reality, and Language*, State University of New York Press, New York 1995.

«Se qualcuno afferma “esiste un dio”, “il fondamento assoluto del mondo è l’inconscio”, “nell’essere vivente vi è un’entelechia come principio motore”, noi non gli risponderemo “quanto dici è falso”, bensì a nostra volta gli poniamo un quesito: “che cosa intendi dire con i tuoi asserti?”. Risulta chiaro, allora, che esiste un confine preciso fra due tipi di asserzioni. All’uno appartengono gli asserti formulati nella scienza empirica: il loro senso si può stabilire mediante l’analisi logica; più esattamente, col ridurli ad asserzioni elementari sui dati sensibili. Gli altri asserti, cui appartengono quelli citati sopra, si rivelano affatto privi di significato, assumendoli come li intende il metafisico»⁶.

I neopositivisti, dunque, attribuirono valore soltanto agli enunciati empirici e a quelli analitici della logica e della matematica. Le verità logiche e matematiche sono — secondo la terminologia introdotta da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*⁷ — tautologie, e cioè asserzioni sempre vere, non smentibili da alcun fatto e che nulla aggiungono alla nostra conoscenza della realtà. La vera conoscenza è soltanto quella empirica basata sui dati osservativi immediati, e la concezione scientifica del mondo è contraddistinta dal metodo dell’analisi logica. Ne consegue, ad esempio, che non esistono le proposizioni sintetiche a priori di kantiana memoria.

Ai giorni nostri si ritiene che il positivismo logico abbia dato vita alla visione classica (la cosiddetta *visione ricevuta*) della filosofia della scienza. Un’analisi — per quanto breve — di tale visione ci consentirà tra l’altro di accertare gli elementi tuttora validi che essa presenta, giacché è una forzatura sostenere che i neopositivisti si sbagliavano su tutto. In realtà questo movimento ha avuto — ed ancora ha — una certa importanza nella filosofia del ’900, e non solo per il fatto di aver finalmente costretto i filosofi a fare i conti con la scienza dopo il predominio di correnti le quali ritenevano che con essa il filosofo nulla avesse a che fare.

Le armi che consentirono ai neopositivisti di lanciare il loro messaggio sono essenzialmente due: (1) gli enormi successi, tanto speculativi (conoscenza della realtà) quanto pratici (applicazioni tecnologiche) conseguiti dalla scienza moderna da Galileo in poi; e (2) la nuova logica formale che, da Frege e Russell in avanti, ha anch’essa ottenuto notevoli risultati, tanto da far sorgere la speranza di realizzare il sogno leibniziano del *calculemus*, e cioè di una completa formalizzazione (e quindi meccanicità) del ragionamento.

Torniamo ora all’attacco frontale che i positivisti logici hanno portato alla metafisica (attacco che costituisce il pilastro della loro concezione del lavoro filosofico). Si nota immediatamente una certa vaghezza in tale attacco. *Chi, o che cosa*, essi intendono attaccare? È evidente che il termine “metafisica” ha una vastissima pluralità di connotazioni semantiche⁸. Platone ed Aristotele sono entrambi dei metafisici, ma si

⁶ H. HAHN, O. NEURATH, R. CARNAP, *La concezione scientifica del mondo. Il Circolo di Vienna*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 76.

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968 (nuova edizione riveduta: 1989).

⁸ Per un’analisi della ricchezza semantica del termine “metafisica” si vedano i seguenti lavori di E. AGAZZI: *Considerazioni epistemologiche su scienza e metafisica*, in C. HUBER (a cura di), *Teoria e metodo delle scienze*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1981, pp. 311-40; *Scienza e metafisica*, «Per la filosofia», I/2 (1984), pp. 1-13; nonché il volume di E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano 1989.

può davvero affermare che ciò è sufficiente ad accomunarli? E anche Hegel e Bergson sono dei metafisici, ma chi oserebbe sostenere che tale caratteristica li rende simili? In realtà la nascita del positivismo logico ha una collocazione storico-geografica ben precisa: avviene in Austria e in Germania a cavallo tra il secolo scorso ed il nostro, e tra Vienna e Berlino si muovono in pratica sia gli antesignani che i veri e propri fondatori del movimento. Il neopositivismo sorge in primo luogo come reazione al predominio negli ambienti accademici e culturali di quei paesi degli eredi dei grandi sistemi idealistici tedeschi. I bersagli dei neopositivisti sono in particolare due: Hegel e il loro contemporaneo Martin Heidegger.

Non a caso, nel celebre saggio degli anni '30 dedicato alla eliminazione della metafisica e già menzionato in precedenza, Rudolf Carnap, uno dei fondatori del Circolo di Vienna e figura di assoluto rilievo del movimento neopositivista, per dimostrare la presunta mancanza di senso della metafisica altro non fa che sottoporre ad analisi logico-linguistica brani di opere di Hegel e Heidegger. E non è difficile capire che un conto è criticare due autori particolari, ed un altro è attaccare la metafisica in quanto tale. Pur essendovi buone ragioni per affermare che Heidegger concede troppo alla "magia delle parole", non si vede come una simile accusa possa essere rivolta a pensatori logicamente rigorosissimi come Aristotele o Leibniz. Le cose acquistano maggiore chiarezza se prendiamo in considerazione un classico del neopositivismo come *Linguaggio, verità e logica*, scritto negli anni '30 dal filosofo inglese Alfred J. Ayer. In tale opera troviamo questi rilievi che ci paiono molto significativi ai fini del nostro tema:

«Il credere che occupazione del filosofo sia quella di andare alla ricerca dei principi primi è legato alla familiare concezione della filosofia quale studio della realtà come intero. E questa concezione è difficile da criticare, perché è piuttosto vaga. Supponendo che implichi, come implica a volte, che il filosofo in qualche modo si proietti fuori del mondo per prenderne visione a volo d'uccello, si tratterebbe ovviamente di una concezione metafisica. E altrettanto metafisico suona l'asserire, come fanno alcuni, che la "realtà come intero" sia in qualche modo di un genere diverso dalla realtà indagata pezzo per pezzo dalle scienze speciali [...] Coloro che fanno questa supposizione, restano fedeli all'opinione per cui nel mondo sussisterebbero cose tali da essere possibili oggetti di conoscenza speculativa e tuttavia trovarsi al di là del raggio d'azione della scienza empirica. Ma questa è illusione. Non sussiste alcun campo di esperienza che in linea di principio non si possa portare sotto qualche forma di legge scientifica, né alcun tipo di conoscenza speculativa intorno al mondo che, in linea di principio, la scienza non sia in grado di dare»⁹.

Queste affermazioni di Ayer sono da un lato molto nitide ma, dall'altro, ci consentono di iniziare a capire perché il programma neopositivista di eliminazione della metafisica non sia stato portato a termine. Non solo. Esse ci permettono di sottolineare altresì un fatto che è ai nostri fini molto importante: e cioè che occorre sempre distinguere tra ciò che i neopositivisti *dicono* e ciò che essi effettivamente *fanno*. Esaminiamo ad esempio il concetto di "intero". Ayer ci fa notare che, pretendendo di

⁹ A.J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 33-5 (1987²).

studiare la realtà come intero¹⁰, il metafisico presuppone di potersi proiettare fuori del mondo per prenderne visione a volo d'uccello, e ciò gli appare impresa irrealizzabile. Supponendo che un metafisico serio voglia davvero far questo (ma è possibile dubitarne), c'è tuttavia una frase nel prosieguo del suo discorso che fa scattare un campanello d'allarme. Egli infatti continua asserendo che “non sussiste alcun campo di esperienza che in linea di principio non si possa portare sotto qualche forma di legge scientifica, né alcun tipo di conoscenza speculativa intorno al mondo che, in linea di principio, la scienza non sia in grado di dare”. Si noti allora che, esprimendosi in questo modo, Ayer non sta parlando di tanti pezzi di realtà, ognuno indagato da una scienza particolare. Parla invece di: (1) una realtà in quanto tale e di tipo esclusivamente empirico, nonché concepita in modo unitario, la quale è oggetto d'indagine della scienza unificata come la intendono i neopositivisti; e (2) di un metodo unitario che la scienza ha a disposizione per indagare detta realtà. Ma a questo punto risultano chiari altri due fatti: (3) riducendo tutta la realtà alla realtà empirica — e cioè quella esperibile con i sensi — Ayer compie un'operazione che è metafisica a tutti gli effetti; e (4) alla realtà empirica omnicomprensiva di cui parla il filosofo britannico difficilmente si possono negare le caratteristiche di “intero” che egli attribuisce — con valenza negativa — alle concezioni metafisiche che combatte.

2. Una metafisica inconsapevole

Per esprimerci in modo ancora più chiaro, si può dire che i neopositivisti del nostro secolo si sono imbattuti nello stesso tipo di ostacolo che aveva messo in crisi i positivisti classici del secolo scorso. Entrambi, nel combattere la metafisica e nel volerla eliminare, hanno finito col dare vita ad un'altra metafisica sostenuta a livello inconscio. Esistono del resto parecchie prove che confermano quanto stiamo dicendo. Com'è noto, il principale pilastro della concezione neopositivista della filosofia è costituito dal principio di verificaione, secondo il quale un enunciato — che non sia un'asserzione puramente analitica della logica e della matematica — è significativo dal punto di vista cognitivo se, e soltanto se, la sua verità o falsità può essere stabilita attraverso osservazioni di tipo empirico. Su questo fondamento i neopositivisti escludono dall'ambito del discorso dotato di senso non soltanto le proposizioni metafisiche, ma anche quelle etiche e religiose in base alla constatazione che esse non risultano verificabili empiricamente.

Si pone però, a questo punto, un quesito fondamentale: qual è lo statuto del principio di verificaione? È esso stesso un enunciato di tipo empirico, e quindi verificabile empiricamente? O altrimenti detto, come è possibile accertare, in base ad osservazioni empiriche, la verità dello stesso principio di verificaione? È piuttosto ovvio

¹⁰ Il concetto di “intero” costituisce uno dei cardini del pensiero metafisico classico, e in epoca contemporanea è stato ad esempio adottato da Gustavo BONTADINI, del quale qui ci limitiamo a segnalare le *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971 (1995²). Esso è stato in seguito ripreso da Evandro Agazzi, il quale lo ha sviluppato applicandolo in ambito epistemologico. Si veda E. AGAZZI, *Tem e problemi di filosofia della fisica*, Abete, Roma 1974 (in particolare i capp. I-III e X); e E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, cit.

che ciò non si può fare, e risulta pertanto necessario ammettere che detto principio sfugge al controllo empirico. I neopositivisti ne tentarono in seguito una serie di progressive liberalizzazioni, nessuna delle quali tuttavia conseguì i risultati sperati. E si noti un fatto curioso: essi intendevano eliminare la metafisica utilizzando un principio che, accettando i criteri da loro fissati, risulta esso stesso metafisico¹¹.

Abbiamo dunque accertato che lo scopo dell'analisi si identifica con la chiarificazione del linguaggio al fine di renderlo preciso e perspicuo al massimo grado; solo agendo così è possibile distinguere gli pseudo-problemi (che sono poi quasi tutti quelli presi in considerazione dalla filosofia tradizionale) dai problemi genuini. Ne deriva che, quali che siano le difficoltà incontrate dai neopositivisti per definire il metodo dell'analisi logica, resta chiaro che la differenza che intercorre tra filosofia e scienza è la stessa differenza che passa tra il *linguaggio* da un lato, ed il *mondo* che il linguaggio stesso descrive dall'altro.

Il netto rifiuto neopositivista delle verità sintetiche a priori intendeva tagliare la testa al toro riducendo *tutta* la conoscenza a (1) fattori puramente empirici o (2) a fattori puramente linguistici, senza residui di sorta. Così, Moritz Schlick affermava che tra filosofia e scienza non esiste tanto un contrasto, quanto una differenziazione dei rispettivi ambiti d'indagine. Alla filosofia spetta la ricerca del *significato*, alla scienza quella della *verità*. Il filosofo deve soltanto preoccuparsi di chiarire il significato degli asserti scientifici, così ricostruendo il linguaggio della scienza in maniera quanto più possibile perspicua; lo scienziato, dal canto suo, usa il linguaggio per stabilire la verità o la falsità degli enunciati riguardanti il mondo, e costruisce teorie che debbono sempre risultare verificabili. Da ciò segue che, se lo scienziato si preoccupa di scoprire il significato delle asserzioni che compie nella propria disciplina, egli diventa filosofo. D'altra parte il filosofo, determinando la natura e l'estensione del discorso significante, stabilisce pure i parametri cui l'indagine scientifica deve attenersi se vuol essere considerata tale, il che significa — per dirla in modo diverso — che il filosofo fissa i *limiti concettuali* dell'indagine scientifica. E nessuno può negare che si tratti di un compito di fondamentale importanza: il filosofo si trasforma, in questo modo, in una sorta di *super-scienziato*, cui spetta il conferimento del senso e al quale lo scienziato che lavora sul campo deve rivolgersi continuamente per chiedere lumi.

Le precedenti considerazioni, tuttavia, forniscono la base che ci consente di pronunciare un'affermazione ancor più impegnativa. È infatti evidente che l'analisi logico-linguistica, se concepita in questi termini, diventa qualcosa di enormemente più importante del semplice esame dei termini e degli enunciati. Essa diventa a tutti gli effetti una sorta di *filosofia prima*, vale a dire una super-disciplina che si propone di fissare le condizioni che presiedono alla possibilità stessa di tutta la conoscenza. Se proprio non la si vuol definire metafisica la si chiami pure in un altro modo: ma è comunque chiaro che la sostanza non cambia. E non a caso Wittgenstein afferma nel *Tractatus*:

«La filosofia limita il campo disputabile della scienza naturale [...] Essa deve porre limiti a ciò che si può pensare; e, nel far questo, deve porre limiti a ciò che

¹¹ Per un'analisi dello statuto del principio di verificaazione rinviamo al lavoro di E. AGAZZI, *Bilancio dell'empirismo contemporaneo nel campo delle scienze esatte*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXV (1973), pp. 219-47.

non si può pensare. Essa deve delimitare l'impensabile dal di dentro attraverso il pensabile»¹².

È in questo caso evidente l'influenza kantiana. Mentre per Kant l'apparato concettuale che filtra l'esperienza è collocato nell'intelletto, per i filosofi di tendenza analitica del '900 esso si situa invece nel linguaggio. Entrambi parlano insomma di *pre-condizioni* della conoscenza, identificate in un caso nelle categorie e nell'altro nel linguaggio. È dunque chiaro che, per la filosofia di orientamento linguistico di cui stiamo parlando in questa sede, alla domanda kantiana: "Quali sono le condizioni che rendono possibile la conoscenza umana?" si deve sostituire quest'altro quesito: "Quali sono le condizioni che rendono possibile il discorso significante?" E poiché proprio al filosofo spetta il compito di rispondere, l'attività filosofica del conferimento del significato diventa l'alfa e l'omega dell'intera conoscenza.

Si noti che l'eliminazione neopositivista della metafisica si rivela a questo punto assai più teorica che reale. Tradizionali questioni metafisiche del tipo: "Qual è la struttura della realtà?", "Che cosa esiste realmente?" trova un puntuale corrispettivo in domande come: "Qual è la struttura del nostro linguaggio?", "Di quali entità possiamo veramente parlare?". Si passa insomma da un'assolutezza di tipo metafisico ad un'assolutezza di tipo linguistico, e ciò spiega perché Rudolf Carnap abbia inteso tradurre tutte le asserzioni metafisico-ontologiche tradizionali in asserzioni concernenti la struttura del linguaggio. Per esprimerci in termini carnapiani, possiamo affermare che gli enunciati del linguaggio-oggetto metafisico-ontologico debbono essere tradotti in enunciati del meta-linguaggio di una filosofia concepita, appunto, come mera analisi linguistica¹³.

3. Popper e il post-empirismo

Com'è noto il neopositivismo logico è oggi in crisi e, pur essendo i suoi seguaci ancora numerosi, la sua supremazia nell'ambito della filosofia della scienza è stata rimpiazzata da quella della cosiddetta epistemologia post-empirista. Non è nostra intenzione, in questa sede, ripercorrere le varie tappe del suo sviluppo¹⁴, e ci limiteremo quindi ad accennare in modo schematico alla figura-chiave di Karl R. Popper, autore per alcuni aspetti ancora vicino all'empirismo logico, ma la cui epistemologia falsificazionista ha prodotto una vera e propria rivoluzione dalla quale tutto il post-empirismo ha tratto alimento.

A differenza dei neopositivisti, Popper ritiene sia impossibile operare una cesura netta tra enunciati analitici e sintetici e tra teoria e osservazione; un enunciato generale, per lui, non è affatto il prodotto di tante osservazioni particolari, e le teorie scientifiche altro non sono che congetture liberamente create dalla mente umana nell'intento di spiegare i fenomeni. Teoria ed osservazione sono dunque sempre legate tra loro, e non esiste osservazione al di fuori di un certo contesto teorico (non si dà,

¹² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 4.113-4.114-4.115, p. 28.

¹³ R. CARNAP, *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

¹⁴ Si vedano D. OLDROYD, *Storia della filosofia della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1989 e M. MARSONET, *Introduzione alla filosofia scientifica del '900*, cit.

insomma, l'osservazione pura). La tesi secondo cui l'osservazione è sempre impregnata di teoria ha prodotto, da Popper in poi, una serie di grandi rivolgimenti nella filosofia della scienza. Se ad esempio affermiamo che la dimensione teorica è prioritaria rispetto a quella osservativa, e se per di più attribuiamo alle teorie scientifiche un carattere creativo, allora i "salti" che spesso si verificano nella storia della scienza, le intuizioni geniali che consentono di interpretare in modo nuovo i fenomeni, si possono spiegare più facilmente di quanto non avvenga utilizzando il modello neopositivista. Ricorriamo, per illustrare questo fatto, al seguente esempio. Albert Einstein non elaborò la teoria della relatività a tavolino, vale a dire utilizzando un metodo standard che partendo da certi dati iniziali è in grado di far pervenire lo scienziato ai risultati voluti in modo pressoché automatico. I due postulati di base della teoria einsteiniana — la velocità costante della luce e lo stesso principio relativistico — trascendono in pratica la nostra esperienza osservativa dei fenomeni ed assumono la veste di "invenzioni dell'intelletto", di libere creazioni che mai si potrebbero raggiungere in base alla semplice osservazione. In questo caso — ma molti altri se ne potrebbero citare — il processo della scoperta viene guidato da assunti che non hanno carattere empirico-osservativo. Del resto lo stesso Einstein affermava che non esiste alcun sentiero logico e certo capace di condurre alle leggi universali della fisica, in quanto solo l'intuizione (congiunta ovviamente all'esperienza) è in grado di portarci ad esse. Dal che si vede come la tesi della inseparabilità di teoria e osservazione colga degli elementi che gli stessi scienziati di professione non si peritano di sottolineare.

Per quanto ci riguarda, si deve comunque notare che la critica al modello neopositivista conduce Popper ad impostare su basi relativamente nuove il rapporto tra scienza e metafisica (e tra linguaggio e realtà). Nella prefazione del 1959 alla prima edizione inglese della sua opera epistemologica più celebre, egli si esprime in questo modo:

«Gli analisti del linguaggio credono che non ci siano problemi filosofici genuini, o che i problemi della filosofia siano problemi concernenti l'uso linguistico, o il significato delle parole. Invece io sono convinto che esista almeno un problema al quale sono interessati tutti gli uomini dediti al pensiero. È il problema della cosmologia: il problema di comprendere il mondo; compresi noi stessi e la nostra conoscenza, in quanto parte del mondo»¹⁵.

Popper chiama tutto ciò "cosmologia", ma il senso delle sue parole non cambierebbe se usassimo invece il termine "metafisica". È ovvio che per Popper il rapporto tra metafisica e scienza è diverso da quello immaginato dai neopositivisti. Egli ritiene, infatti, che sia ridicolo proibire di dire qualcosa che non appartiene alla scienza¹⁶. Non si possono piantare paletti e segnali di divieto di questo tipo, in quanto l'uomo può fare sia discorsi scientifici che non scientifici: l'importante è non confonderli. Per usare le parole di Ian Hacking:

¹⁵ K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, p. XXI.

¹⁶ Si veda per questo: K.R. POPPER, K. LORENTZ, *Il futuro è aperto*, Rusconi, Milano 1989, pp. 94-5.

«È vero che Popper definisce la scienza come la classe delle proposizioni controllabili ma, lungi, dal mettere al bando la metafisica, egli pensa che l'incontrollabile speculazione metafisica sia uno stadio iniziale nella formazione di audaci congetture più controllabili»¹⁷.

Per Popper, dunque, la metafisica rientra a pieno diritto nel novero del discorso significativo, tenendo però conto del fatto che le sue teorie sono diverse da quelle scientifiche. Mentre queste ultime sono sempre suscettibili di essere sottoposte al procedimento di falsificazione, le prime non lo sono. Esiste tuttavia a suo parere una sorta di contiguità tra scienza e metafisica, nel senso che nella storia del pensiero teorie che fino ad un certo momento erano di tipo metafisico si sono poi trasformate in teorie scientifiche a tutti gli effetti. Occorre allora trovare dei validi criteri di demarcazione che consentano di delimitare i due campi, ricordando che spesso avvengono passaggi dall'uno all'altro. Ma — fatto ancor più importante — accade di frequente che idee metafisiche, pur restando tali, forniscano utili spunti agli scienziati, con il che si riconosce alla metafisica una funzione *euristica*. Dal momento che le teorie scientifiche sono un frutto creativo della mente dello scienziato di genio, la metafisica ha indubbiamente influenza sull'elaborazione delle ipotesi scientifiche teoriche, e ciò significa che la scienza deve costantemente fare i conti con essa. Su un punto però Popper non si distacca dal neopositivismo: soltanto in ambito scientifico si dà vera conoscenza e, in tal senso, la metafisica finisce pur sempre per svolgere una funzione ausiliaria.

Come prima dicevamo, a partire da Popper la filosofia della scienza entra in un periodo di grande creatività. Man mano che i fondamenti della concezione neopositivista vengono contestati, assistiamo ad una serie di scossoni sempre più violenti che condurranno, per finire, all'anarchismo metodologico di Feyerabend. Molti sono i nomi che occorrerebbe citare, da Imre Lakatos a Thomas S. Kuhn, da Hilary Putnam a Willard V. Quine, ed ognuno di essi meriterebbe indubbiamente una trattazione a parte. Ad esempio Quine, nel celebre saggio degli anni '50, *Due dogmi dell'empirismo*¹⁸, dimostrò che la rigida separazione tra asserti analitici e sintetici, sostenuta dai neopositivisti, non regge se viene sottoposta ad un'attenta analisi logica; partendo da tale constatazione egli ha compiuto una sintesi originale di pragmatismo e positivismo logico.

4. Un nuovo modo di impostare il problema

La razionalità umana è, in buona misura, capacità di *idealizzare*, di trascendere il mero dato empirico. Nel riconoscere il nostro percorso evolutivo, non dobbiamo trascurare il fatto che soltanto gli esseri umani, nel mondo da noi conosciuto, sono in grado di costruire una dimensione ideale della realtà e di staccarsi dalla realtà stessa così come è percepita dai sensi. La razionalità può dunque essere caratterizzata anche come l'espressione della capacità di vedere non solo come le cose attualmente *sono*,

¹⁷ I. HACKING, *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 52.

¹⁸ W.V. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo*, in ID., *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, pp. 20-44.

ma come *potrebbero essere state* e come *potrebbero essere* in futuro, ad esempio se decidessimo di agire in un modo piuttosto che in un altro.

La “dimensione del possibile” svolge dunque una funzione essenziale non solo nel nostro modo di rapportarci al mondo circostante, ma anche nelle decisioni concernenti le alternative che abbiamo di fronte, nella pianificazione delle azioni e nel ragionamento ipotetico. La condotta razionale implica un ricorso costante alla possibilità: siamo sempre impegnati a prevenire delle possibilità, oppure a realizzarne altre, cosicché una teoria della possibilità diventa indispensabile ai fini della comprensione del pensiero e delle azioni umane. Se dovessimo caratterizzare gli esseri umani unicamente in base alla capacità di pensare a ciò che esperiscono direttamente con i sensi, diverrebbe arduo comprendere i fattori che determinano la differenza tra gli uomini e gli altri esseri viventi che con essi condividono lo stesso ambiente naturale. Se qualcuno trova inappropriato insistere sulla dimensione della possibilità quando si parla di scienza, si rifletta su queste parole di uno scienziato di professione come Giuseppe Sermonti:

«Le teorie scientifiche, chiediamoci, riguardano veramente la realtà, oppure si occupano del possibile? Pensiamo alla teoria della gravitazione universale di Newton: riguarda masse particolari, là dove sono, oppure la massa ideale nello spazio ideale? Essa è verificata dal comportamento di gravi particolari, ma certamente è teoria perché vale per ogni massa: questa realtà scientifica non la si incontra per strada»¹⁹.

Considerazioni come queste sono molto importanti quando si affronta il tema dei rapporti tra scienza e metafisica. È un dato di fatto che il contrasto scienza/metafisica, così come è stato impostato da una parte almeno della filosofia del '900, appare oggi assai meno netto rispetto a pochi decenni or sono. In particolare, risulta problematico stabilire dei criteri di demarcazione tra i due campi che siano, da un lato, adeguatamente precisi, e che godano dall'altro di un consenso sufficientemente vasto. Con il fallimento dei tentativi volti a dimostrare che il mondo è una costruzione logica ottenibile da descrizioni semplici dei dati di esperienza, e la conseguente crisi del principio di verifica, il problema di separare la scienza dalla metafisica ha manifestato di nuovo tutta la sua complessità. È stato notato, a tale proposito, che il principio di verifica fu introdotto per risolvere le perplessità metafisiche, ma le perplessità metafisiche, alla fine, hanno vinto. Non è dunque un caso che la polemica nei confronti della visione neopositivista costituisca una costante negli scritti di un autore come Evandro Agazzi, da sempre attento al tema dei rapporti tra scienza e metafisica. Egli nota, ad esempio, che la debolezza di tale visione consiste nell'aver ridotto le teorie scientifiche a meri costrutti linguistici, e nell'aver concepito questi ultimi sulla falsariga delle assiomatizzazioni formali della matematica. Ne consegue che:

«[...] con ciò si è perso l'aggancio col *referente* delle teorie empiriche (non catturabile mediante la semplice distinzione fra “termini osservativi” e “termini teorici”), non meno che con la dimensione veramente sperimentale, operativa, tecnolo-

¹⁹ G. SERMONTI, *L'anima scientifica. Simbolismo e funzione nella scienza*, Solfanelli, Chieti 1993, p. 55.

gica della scienza e in ciò sta, a mio giudizio, anche la ragione principale della insensibilità storica di questa scuola [neopositivista]. Bene o male, infatti, i rapporti fra enunciati o sistemi di enunciati non possono essere che rapporti *logici*, mentre la *storia* da un canto, e la presa sul *reale* dall'altro, cadono fuori da questo quadro»²⁰.

Nel constatare che si verifica una relazione di *feed-back* tra scienza e metafisica, molti autori contemporanei (e Agazzi tra questi) sono dunque giunti alla conclusione che una linea di confine *precisa* tra i due campi non può essere tracciata. Ad esempio anche Quine, contrariamente a quanto affermano gli empiristi logici, sostiene che non vi sono proposizioni immuni dalle revisioni suggerite dall'esperienza, con ciò negando la possibilità di distinguere nettamente analitico e sintetico. Per Quine ogni proposizione fa parte di una sorta di "rete"; quelle della logica e della matematica si collocano al centro di detta rete, ma questo non significa che esse siano immuni da qualsiasi revisione, ragion per cui:

«Diventa assurdo cercare una qualsiasi linea di demarcazione fra proposizioni sintetiche, che si fondino sull'esperienza contingente, e proposizioni analitiche, che valgono quali che siano i dati dell'esperienza. Si è perfino proposto di modificare la legge logica del terzo escluso come un mezzo per semplificare la meccanica quantistica; e che differenza c'è in linea di principio fra una modifica del genere e quella per cui Keplero ha preso il posto di Tolomeo o Einstein quello di Newton o Darwin quello di Aristotele?»²¹.

Se le cose stanno così, metafisica e scienza sono *contigue* l'una all'altra, e i problemi metafisico-ontologici si possono affrontare usando lo stesso metodo che si impiega per trattare i problemi scientifici. La metafisica si differenzia dalla scienza semplicemente perché usa categorie più generali di quelle utilizzate in ambito scientifico.

Si noti, a questo punto, che la metafisica diventa una disciplina di tipo *anche* (ma non soltanto) osservativo, nel senso che essa ha bisogno di ricorrere ad un'attenta fenomenologia delle caratteristiche più generali della realtà. Di qui la nozione di "continuità" o "contiguità" tra scienza e metafisica. La struttura della metafisica è come quella di un edificio molto complesso, dove il punto di partenza — le fondamenta dell'edificio — è dato dalla nostra esperienza globale e primaria del mondo. Dal canto suo Agazzi, pur non parlando esplicitamente di contiguità, rileva che anche la scienza, nel mediare l'esperienza, fa ricorso ad un uso sintetico della ragione. Contrariamente a quanto si erano illusi di poter fare Bacone e Stuart Mill, non è possibile trovare delle regole per dedurre dai fatti le ipotesi universali. Queste ultime vanno piuttosto *inventate*, ragion per cui non si possono «muovere alla metafisica obiezioni fondate su una considerazione metodologica della scienza, dal momento che anche la metafisica si costruisce utilizzando *gli stessi metodi* della scienza, cioè constatazione dell'esperienza, mediazione dell'esperienza, uso sintetico della ragione»²².

²⁰ E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, cit., p. 30.

²¹ W.V. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo*, cit., p. 41.

²² E. AGAZZI, *Scienza e metafisica*, cit., p. 9.

La novità è costituita dal fatto che, oggi, occuparsi di problemi metafisici senza tener conto di quanto gli scienziati fanno appare arduo: la figura del metafisico che si propone di svelare la struttura della realtà ricorrendo soltanto alla ragion pura appare superata. Naturalmente ciò non significa affermare che scienza e metafisica sono la stessa cosa. Più semplicemente significa riconoscere che, una volta appurato il fallimento del programma di eliminazione della metafisica, esiste un ambito d'indagine legittimo che non è identificabile *in toto* con quello scientifico, ma nemmeno è separabile da esso completamente a causa dei rapporti di *feed-back* cui prima si accennava. Si può allora notare che il neopositivismo logico impostò il rapporto tra scienza e metafisica sostenendo che, nella coppia formata da questi due termini, esiste un elemento forte o molto forte (la scienza) ed uno debole o molto debole (la metafisica). La metafisica fu dunque ridotta a discorso privo di senso ed eliminabile. Dalla visione neopositivistica si ricava l'esistenza di una Scienza (con la S maiuscola) che in pratica incarna l'intera razionalità umana, e soltanto in seguito l'epistemologia ha cominciato a chiedersi se sia davvero legittimo parlare di qualcosa di questo tipo.

L'orizzonte concettuale in cui si situa il problema dei rapporti (che non sono necessariamente conflittuali) tra scienza e metafisica ha subito dei drastici mutamenti nel corso degli ultimi decenni. Ai nostri fini, è interessante rilevare che sono gli stessi scienziati di professione ad affermare che tale visione ha ormai fatto il suo tempo. La dimensione dell'osservabilità e dell'esperibilità diretta non viene più giudicata come tratto che sia in grado di tracciare confini netti tra scienza e metafisica. Capita così, oggi, di leggere libri scritti da scienziati in cui la nozione di "materia" viene considerata nulla più che un mito. Affermano a tale proposito i fisici Paul Davies e John Gribbin che è significativo che la fisica — vale a dire la scienza-madre del materialismo — ne determini oggi la fine, in quanto la fisica del nostro secolo ha fatto saltare proprio i presupposti centrali di questa dottrina²³.

Negli scritti di Agazzi questa consapevolezza è ben presente, e risale a tempi in cui l'influenza neopositivistica era ancora forte. Egli afferma infatti che:

«[...] il discorso metafisico non può presupporre che quanto esiste sia *unicamente* ciò che si constata coi sensi. Eventualmente, questo potrà essere il *risultato* dell'indagine, ma non può escludere in partenza che questa realtà possieda aspetti che cadono in esperienza e aspetti che non cadono in esperienza»²⁴.

In altre parole, dobbiamo chiederci se la scienza possa evitare di basarsi su certe presupposizioni che sono precostituite, e la risposta è che ciò non può essere: «prendendo ad esempio la fisica newtoniana (che presume di essere stata "dedotta dalla sola esperienza"), è facile vedere come perfino la semplice legge $f = ma$ non risulti della pura esperienza, non solo nel senso popperiano che era stata 'oggetto di congettura' prima di essere verificata, ma nel senso che presuppone un certo modo di vedere concettualmente la realtà»²⁵.

I continui mutamenti della visione scientifica del mondo dovrebbero inoltre indur-

²³ P. DAVIES, J. GRIBBIN, *The Matter Myth*, Simon & Schuster, New York-London 1992, pp. 13-5.

²⁴ E. AGAZZI, *Scienza e metafisica*, cit., p. 2.

²⁵ E. AGAZZI, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, cit., p. 19.

ci a riflettere sul carattere eminentemente *storico* dell'impresa scientifica. La stessa immagine del senso comune, che apparentemente è la più stabile di tutte, in realtà cambia in continuazione, in quanto essa incorpora in sé elementi che provengono da quella scientifica. Occorre in primo luogo rendersi conto che la scienza, come del resto la stessa metafisica, è sempre il risultato dell'incontro tra il mondo da un lato, e le concezioni e gli interessi degli esseri umani dall'altro. È la scienza stessa a farci capire che essa ci permette di conoscere il mondo da un certo *punto di vista*, il quale a sua volta è determinato dal modo in cui siamo fatti e dal particolare tipo di relazioni che intratteniamo con l'ambiente in cui siamo inseriti. A questo proposito, risultano più che mai attuali le seguenti parole del grande scienziato e premio Nobel per la fisica Werner Heisenberg, uno dei fondatori della meccanica quantistica: «La scienza naturale non descrive e spiega semplicemente la natura; descrive la natura in rapporto ai sistemi usati da noi per interrogarla. È qualcosa, questo, cui Descartes poteva non aver pensato, ma che rende impossibile una netta separazione fra il mondo e l'Io»²⁶.

E anche il riconoscimento della dimensione della storicità dell'impresa scientifica ha sempre avuto un peso determinante nell'epistemologia di Agazzi, come si evince da queste sue considerazioni recenti:

«La scienza della natura ha una storia e manifesta perfino, in una certa misura, i caratteri della storiografia [...] ogni disciplina scientifica si costituisce in seguito all'apertura di uno specifico *punto di vista* sulla realtà e un simile punto di vista ha in effetti le caratteristiche di un complesso inquadramento ermeneutico, cioè di un'interpretazione globale in cui entrano concetti molto generali, principi intellettuali e metafisici tacitamente ammessi, forme di modellizzazione all'interno delle quali viene ricercata la comprensione e la spiegazione dei fenomeni. Quindi, poiché la conoscenza muta a seconda delle "ottiche" che si usano, delle concezioni filosofiche, delle metafisiche, delle ideologie in base alle quali "gestaltizziamo" la realtà, ma altresì a seconda delle condizioni tecniche mediante cui viene assicurato un aggancio "referenziale" a tali gestaltizzazioni, dobbiamo dire che col variare delle condizioni storiche cambia anche il mondo»²⁷.

La realtà di cui si occupa la scienza è dunque una *realtà storica*; non è un problema di scelta, una semplice opzione fra tante altre possibili, ma un portato necessario della nostra situazione cognitiva. Nota ancora Agazzi che con ciò «viene indubbiamente recuperata la lezione dell'idealismo, quando afferma l'inseparabilità di soggetto e oggetto della conoscenza. Contenuto della conoscenza non può mai essere altro che la realtà *in quanto* conosciuta (e ciò vale sia per la conoscenza quotidiana del singolo, sia per la conoscenza scientifica acquisita da una collettività di ricercatori)»²⁸.

5. Vecchi e nuovi paradigmi

Da quanto detto finora si desume che il nodo dei rapporti tra scienza e metafisica

²⁶ W. HEISENBERG, *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 98.

²⁷ E. AGAZZI, *Scienza e storicità*, «Nuova Secondaria», XII (1995), p. 5.

²⁸ E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, cit., pp. 60-1.

è molto complesso, e non si presta a strategie eliminative o riduzioniste come quelle elaborate da alcune correnti filosofiche del nostro secolo. Ad esempio, ai nostri giorni è in aumento il numero degli scienziati che attribuiscono alla natura caratteri di creatività, ragion per cui due dei quesiti che si pongono con maggiore frequenza sono: “Come possono i semplici processi fisici spiegare la continua creatività della natura?”, e “Esistono dei principi organizzativi di ordine superiore che danno forma a materia ed energia spingendole verso stati più elevati di ordine e di complessità?”. Solo di recente gli scienziati hanno cominciato a comprendere come complessità e organizzazione possono emergere dall’informe e dal caos, e ad ipotizzare la presenza di principi e processi di auto-organizzazione in ogni ramo della scienza.

Tutto ciò induce a parlare di un passaggio epocale dal paradigma newtoniano ad un nuovo paradigma, i cui contorni non sono ancora delineati con precisione, ma che sta prendendo sempre più piede. È, questo, il *background* che spiega le continue sorprese che un filosofo educato alla scuola neopositivista trova oggi nei testi in cui gli scienziati espongono la loro visione del mondo. Capita, ad esempio, di trovare fisici e biologi che rivalutano in una certa misura un pensatore come Teilhard de Chardin, riconoscendogli il merito di “aver visto giusto” in parecchie occasioni. Succede, inoltre, di trovare dei fisici teorici che aderiscono ad una visione tipicamente idealistica della realtà. E anche in questo caso il filosofo che è stato educato sui testi neopositivisti non può che manifestare sorpresa, dal momento che i classici del neoempirismo non solo ritenevano che l’idealismo fosse il loro nemico naturale, ma affermavano pure che idealismo e visione scientifica del mondo sono tra loro incompatibili.

Ad un osservatore attento non sfuggirà che le questioni cui abbiamo appena accennato si collocano in un alveo tipicamente metafisico, riguardando proprio la natura della realtà in quanto tale. Esse nascono dalla ricerca scientifica pura, e rappresentano le conseguenze metafisiche che gli stessi scienziati cercano di trarre riflettendo sui risultati ottenuti. Chiedersi se la varietà delle forme e delle strutture naturali sia il risultato del caso oppure l’esito di un’attività creativa spinge a porre un ulteriore quesito: fino a che punto siamo autorizzati a supporre che lo stato attuale dell’universo sia in qualche senso frutto di predestinazione? Si tratta di domande che lo scienziato si pone, ma che riguardano certamente anche il filosofo: il problema del determinismo è da sempre una delle questioni centrali della metafisica.

Si può inoltre sottolineare che il passaggio dal paradigma newtoniano a quello che oggi si definisce “paradigma della complessità”²⁹ offre all’epistemologo abbondanti spunti su cui lavorare. È un dato di fatto che tale passaggio modifica la percezione che gli scienziati hanno della natura dell’universo. Nei secoli passati le concezioni newtoniana e termodinamica hanno presentato l’universo come una sorta di macchina sterile. Il nuovo paradigma dell’universo creativo, invece, riconosce il carattere innovativo degli stessi processi fisici. Ne consegue che vengono posti in rilievo gli aspetti collettivi ed organizzativi della natura. Mentre la prospettiva del vecchio paradigma era analitica e riduzionistica, quella del nuovo è sintetica e olistica. Come affermano Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, «Il nostro universo ha un carattere complesso e pluralistico. Le strutture possono scomparire, ma possono anche apparire»³⁰.

L’attenzione viene dunque dedicata alla complessità e all’organizzazione piuttosto

²⁹ G. BOCCHI, M. CERUTI (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1994⁸.

³⁰ I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *Order Out of Chaos*, Heinemann, London 1984, p. 4.

che alla semplicità. Si noti, ad ogni buon conto, la ripresa di un termine come “olismo” che aveva goduto di cattiva reputazione tra gli scienziati per molto tempo, e che spiega un altro fatto sorprendente per l’epistemologo cresciuto nel culto dell’analisi e del riduzionismo, vale a dire l’attenzione con cui parecchi scienziati dei nostri giorni guardano al pensiero di Hegel. Si può bensì *tendere* a cogliere la totalità del reale, ma occorre essere coscienti che nemmeno la metafisica riesce a realizzare tale obiettivo in modo completo. Ciò equivarrebbe, infatti, alla pretesa di riunire in un’unica conoscenza tutti i tipi di realtà, che sono potenzialmente infiniti in quanto dipendono dalle prospettive che noi adottiamo nel rapportarci alla realtà stessa. Ne consegue che occorre

«[...] registrare (come una delle cose più meravigliose nella storia del cosmo) la comparsa di un essere che possiede *una dimensione in più* rispetto agli altri che già esistevano, in virtù della quale può travalicare l’esperienza, esser conscio di sé, interrogarsi sul senso della vita e cercare di orientarla secondo le sue scelte. Perché è accaduto questo? La risposta che mi sembra razionalmente più convincente è: perché la realtà stessa, nel suo *intero*, include una sfera in cui queste dimensioni, che chiamerò “trascendenti” rispetto al semplice livello empirico, hanno una loro esistenza, cosicché quella dimensione in più che compare nell’uomo lo rende capace di accedere a questa sfera e, in qualche modo, di parteciparne, pur essendo partecipe della natura materiale per tutta un’altra serie di dimensioni»³¹.

6. Metafisica e intelligibilità del reale

L’immagine dello scienziato che fa ricerca senza avere in mente ipotesi metafisiche è, dunque, un mito. La distinzione tra scienza e metafisica è di difficile esplicitazione perché presuppone che ci sia una sola scienza e una sola metafisica, il che non è. Occorre relativizzare tale distinzione ad un particolare periodo storico, prendendo in considerazione i punti di vista di positivismo, neopositivismo, filosofia analitica, ermeneutica, ecc. Sono sempre la scienza e la metafisica di una certa epoca a confrontarsi, e occorre comprendere che in futuro la situazione probabilmente muterà. Non esiste una “immagine scientifica del mondo” atemporale, ma tante immagini inserite nel flusso del tempo. Ne consegue che il contrasto scienza/metafisica, con tutti i suoi problemi di demarcazione, va visto come un episodio della storia del pensiero di questo secolo e, in quanto tale, deve essere storicizzato. Mentre è possibile avere una visione del mondo ignorando la scienza, non si può fare attività scientifica senza avere una visione del mondo: ogni metafisica è teorizzazione e interpretazione della realtà.

Risulta a questo proposito preziosa la caratterizzazione che Agazzi fornisce della metafisica come “dispiegamento delle condizioni generali di *intelligibilità* del reale”, in quanto è proprio intesa in tale accezione che la metafisica stessa non risulta sottoponibile al processo di eliminazione neopositivista. La stessa istituzione del discorso

³¹ E. AGAZZI, F. MINAZZI, L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, cit., p. 168.

significante presuppone che, per parlare di qualcosa, si debba intendere quel qualcosa in un certo modo, e ciò significa che la comprensione di alcune caratteristiche generali della realtà costituisce per qualsiasi individuo un pre-requisito indispensabile. È necessario, quindi, possedere almeno una metafisica inconsapevole, pena la caduta nel non-senso. Da tale riconoscimento segue che:

«La scienza non è un'eccezione a questa condizione, poiché non può essere perseguita senza che si utilizzino certi criteri di intelligibilità, che sono antecedenti agli specifici obiettivi che essa implica. Infatti, ogni progresso di una qualche scienza, che è stato presentato come una “liberazione dalla metafisica”, è stato in realtà equivalente al rifiuto di una *particolare* cornice metafisica ed all'accettazione (spesso inconscia) di una differente. Per esempio, scartare il determinismo nella fisica dei quanti non significò eliminare tutte le prospettive metafisiche dalla microfisica, ma semplicemente rimpiazzare la “classica” metafisica deterministica della natura con una nuova metafisica indeterministica»³².

Ma fino a che punto la metafisica può essere autonoma? Questo è probabilmente il maggior punto di debolezza di coloro che insistono in qualche modo sulla superiorità della metafisica. Non c'è superiorità della scienza sulla metafisica o viceversa, ma un rapporto di interscambio dialettico. Occorre, insomma, una metafisica meno pretenziosa: i criteri di intelligibilità del reale cambiano ed evolvono, proprio come accade per le teorie scientifiche. Lo stesso fatto che altre civiltà abbiano elaborato altre metafisiche, diverse da quelle prevalenti nella cultura occidentale, è un punto a favore del pluralismo metafisico. Di qui la possibilità di paragonare il rapporto tra scienza e metafisica a quello tra esperimenti e teorie scientifiche:

«Ciò che le teorie scientifiche sono rispetto agli esperimenti e ai dati empirici, sono i quadri metafisici rispetto alle teorie scientifiche. Essi sono *Gestalten* di livello elevato, nel cui ambito le teorie prendono forma: pertanto, le teorie “dipendono” da questi più generali criteri di intelligibilità, ma non ne sono “dedotte”. Esse interagiscono con essi, in un circuito *reattivo*, il quale, in ogni caso, produce modifiche (di importanza variabile) sullo sfondo metafisico»³³.

Si noti inoltre che, se parliamo di “condizioni di intelligibilità del reale”, risulta arduo determinare dei confini rigidi tra la dimensione ontologica e quella epistemologica (cognitiva). Per poter far questo, infatti, dovremmo adottare quel punto di vista — che ci è precluso a causa dei nostri limiti cognitivi — definito da Hilary Putnam “visione dell'occhio di Dio”. Le parole di Werner Heisenberg citate in precedenza servono a rammentarci che di tali limiti sono coscienti anche gli scienziati di professione.

Si può sostenere, in conclusione, che la scienza stessa ha una sua metafisica? Per rispondere, è opportuno chiarire che la metafisica ha — in riferimento alla scienza — due significati principali; in termini kantiani essi possono essere definiti significato “trascendentale” e significato “trascendente”. La dimensione trascendentale della

³² E. AGAZZI, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, cit., p. 21.

³³ *Ibidem*, p. 23.

metafisica è riconducibile alle convinzioni fondamentali che ogni individuo intrattiene a proposito della realtà. Esse ovviamente determinano la visione del mondo dell'individuo, ed è importante sottolineare che possono essere inconsapevoli, nel senso che molto spesso l'individuo non è conscio di averle. Si deve altresì notare che la dimensione trascendentale non è indipendente dall'esperienza. Certamente le credenze non sono mere generalizzazioni empiriche, ma vengono raggiunte mediante l'interazione tra esperienza e teorizzazione. Una volta conseguite, inoltre, esse costituiscono le pre-condizioni per esperire la realtà.

Per quanto riguarda in particolare la scienza, la dimensione trascendentale è costituita dalle credenze di base che gli scienziati — in quanto gruppo — intrattengono sulla natura della realtà; tali credenze si manifestano proprio nella loro attività scientifica. Spostandoci dal piano psicologico a quello gnoseologico, si può anche affermare che la dimensione trascendentale della scienza va identificata nelle sue *presupposizioni* fondamentali. Ed è ovvio che, proprio per il loro carattere di trascendentalità, esse non vengono raggiunte nel corso dell'attività scientifica, ma devono essere pre-scientifiche o meta-scientifiche. Ne consegue che possono essere riviste o addirittura abbandonate in favore di presupposizioni diverse o anche alternative. Proprio per questo, il fatto che la scienza abbia delle presupposizioni trascendentali non è in conflitto con il concetto di scienza intesa come attività dinamica e in continua evoluzione.

Il secondo significato del termine “metafisica” (in relazione alla scienza) è quello trascendente, identificabile nella dimensione che si colloca al di là dei limiti dell'esperienza. È essenziale, quando si studia la scienza, comprendere la possibilità che ci sia qualcosa che si colloca al di là dei limiti della conoscenza empirica. La scienza deve limitarsi ad indagare ciò che può essere conosciuto empiricamente, oppure deve penetrare in un regno di entità teoriche? Una risposta positiva alla seconda parte di questo quesito appare ineludibile, ove si rammenti che, in ambito scientifico, è costante la tendenza a postulare entità inosservabili per spiegare la realtà direttamente esperibile. Lungo queste linee si svolge il dibattito, tuttora aperto nella filosofia della scienza, tra empiristi e realisti.

Ma occorre pure notare che al termine “trascendente”, come è stato utilizzato in questo contesto, non vanno attribuite caratteristiche di stabilità e di rigidità che esso non possiede. Ciò che è trascendente in un certo periodo della storia della scienza può cessare di esserlo in una fase successiva dello sviluppo scientifico: in altre parole, nella storia della scienza si verificano in continuazione casi in cui questioni ipotetiche diventano questioni di fatto. Si può infine rilevare che il realista non è obbligato a sostenere che si possa “conoscere” un regno di entità trascendenti l'evidenza empirica; può invece limitarsi ad affermare che la dimensione empirica può essere resa intelligibile mediante la teorizzazione circa la natura del non-empirico e le sue relazioni con la dimensione dell'empiria.

Quali sono le conclusioni generali che si possono trarre dalle considerazioni sin qui svolte? In primo luogo, appare chiaro che esiste un senso minimale del termine “metafisica” cui risulta praticamente impossibile rinunciare, vale a dire quello secondo cui la metafisica incorpora la concezione più generale della realtà. Poiché nessun individuo può esimersi dall'aver alcune idee fondamentali circa il reale, neanche gli scienziati sono esenti da questa regola: al massimo si può riconoscere che alcuni di essi adottano una cornice metafisica *implicita*.

In secondo luogo, pare arduo negare che vi sia un rapporto di *feedback* fra conoscenza scientifica e riflessione filosofica. Ciò accade perché l'indagine scientifica muove sempre da uno schema concettuale di carattere generale rispetto agli enti che costituiscono oggetto d'indagine. Ma tale schema concettuale è in buona parte formato proprio da elementi a carattere metafisico. A differenza di quanto si sosteneva in passato, tuttavia, tali elementi metafisici risultano tutt'altro che rigidi e immodificabili. Basti pensare al fatto che le concezioni metafisiche tradizionali dello spazio e del tempo sono state in effetti modificate, in quanto esse non erano più compatibili con i risultati conseguiti della scienza odierna. Risultano quindi più che mai attuali alcune considerazioni svolte da William James agli inizi del nostro secolo. Egli affermò, infatti, che le grandi teorie scientifiche e metafisiche del passato furono certamente strumenti adeguati per secoli, ma ciò non dovrebbe impedirci di capire che quei limiti sono stati oltrepassati dalla nostra esperienza:

«L'astronomia tolemaica, lo spazio euclideo, la logica aristotelica furono strumenti adeguati per secoli, ma l'esperienza umana ha oltrepassato quei limiti, e ora noi sappiamo che quelle cose sono solo relativamente vere, o vere entro i limiti di quell'esperienza [...] sappiamo che quei limiti erano casuali, e avrebbero potuto essere superati dagli antichi teorici proprio come lo sono stati dai pensatori attuali»³⁴.

Ciò significa riconoscere che teorie che in passato si ritenevano *assolutamente* vere si sono poi dimostrate vere soltanto in riferimento a ben determinati quadri concettuali. Ricondurre la metafisica entro i limiti della nostra esperienza, pertanto, non significa svalutarla, ma riconoscerne il carattere intrinsecamente dinamico.

* * *

Abstract: *Despite the neo-positivistic efforts to eliminate metaphysics, the relation between science and metaphysics remains one of the great themes of philosophical discussion. Still, logical neo-positivism, even in its decline, continues to have influence. The recent publication of E. Agazzi's *Filosofia della natura* offers an opportunity to reflect on this topic. The aim of the present article is to show, first of all, that science itself has its own metaphysics: the image of the scientist who investigates without having metaphysical hypotheses in mind is a myth. Moreover, if we understand metaphysics as the explication of the general conditions of the intelligibility of the real, it is easy to perceive that science is based upon certain presuppositions that have a transcendental character. From this it follows that there is a minimal sense of the term "metaphysics" which proves impossible to renounce. Since no one can exempt himself from having certain fundamental ideas about the real, neither are scientists exempt from this rule; at most, one may acknowledge that the metaphysical framework which some of them adopt is merely implicit.*

³⁴ W. JAMES, *Pragmatismo*, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 126.

Sujeto, propio y esencia: el fundamento de la distinción aristotélica de modos de predicar

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA*

Sommario: 1. Decir de modo oscuro. 2. Un nuevo modo inadecuado: predicar “por accidente”. 2.1. Predicar “por accidente” y “sin más”. 2.2. El sujeto de inhesión y el sujeto de predicación. 2.3. La oscuridad del “predicar por accidente”. 3. Predicación esencial y accidental. 3.1. Las expresiones utilizadas. 3.2. El fundamento de la distinción. 4. Necesario, propio y accidental. 4.1. Los sentidos del accidente y del por sí. 4.2. El medio entre azar y necesidad.



En los últimos decenios se ha prestado una especial atención a la filosofía aristotélica del lenguaje, en buena parte gracias al interés que los estudios aristotélicos han cobrado en el ámbito de la filosofía anglosajona de carácter analítico. De este modo, se está poco a poco redescubriendo la riqueza semántica de muchas expresiones que habían sido anteriormente malinterpretadas.

Esta indicación vale especialmente para la noción de *ser*. La radical reducción intentada en la primera filosofía analítica se ha superado dentro de este mismo ámbito, de tal manera que ha sido posible el nacimiento de un interés por la multiplicidad significativa del ser en Aristóteles.

El objeto de este estudio no será tal multiplicidad, sino la diversidad de modos de decir algo de algo (de predicar) que señala Aristóteles. En primer lugar, la distinción de modos *oscuros* o *inadecuados* de decir algo, respecto al decir *con propiedad*. Posteriormente, la distinción entre el predicar algo (con propiedad) esencial o accidentalmente, y la distinción que establece entre lo que se da (y se atribuye) *por sí* o *por accidente* en el sujeto. El interés que este análisis de los diversos modos aristotélicos de predicar tiene para la comprensión de su teoría de la multiplicidad significativa del ser será el objeto de un estudio mío posterior. El paralelismo entre ambas teorías, en efecto, no es meramente casual; y por ello esta teoría lógico lingüística, presente ya desde sus primeros escritos, es probablemente uno de los factores que más influyeron en su teoría de la riqueza semántica del ser.

* Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

1. Decir de modo oscuro

El lugar donde Aristóteles distingue de modo más claro el decir *con propiedad* de otros modos *oscuros de decir* es un pasaje de los *Tópicos*¹, en el que señala Aristóteles cuatro modos de decir. Tres de ellos reciben un nombre: decir “con homonimia”, “en metáfora” y “con propiedad” (κυρίως); mientras que el otro, que no lo recibe, es mostrado sólo mediante un ejemplo: decir que «la ley es la medida o la imagen de las cosas justas por naturaleza».

De entre estos modos, Aristóteles señala que tres de ellos son *oscuros*. El indicado por medio del ejemplo es el más oscuro de todos; la ley, en efecto, no puede ser de ninguna manera una imagen, ya que no se produce por imitación, que es lo que caracteriza a la imagen. El que dice tal cosa, por tanto, «es evidente que ha hablado oscuramente y de manera inferior a cualquiera de las cosas que se dicen en metáfora»².

El decir con homonimia y en metáfora, que son también modos oscuros de decir, son considerados por Aristóteles en muy diversos lugares y desde diversas perspectivas: en sus obras lógicas advierte más bien de las dificultades que su uso puede introducir en la argumentación; en la *Poética* o *Retórica*, por el contrario, considera qué valor literario pueden tener. Pero, a la vez, el Estagirita no utiliza ninguna de las dos expresiones de modo unívoco, sino que distingue diversos modos de decir en metáfora y de decir con homonimia.

Por una parte, son diversos los modos de decir con homonimia: uno está en relación con las partes que forman la oración, y otro con la propia combinación de palabras para formar una oración³. Respecto al primer tipo pone dos ejemplos: ἀετός y κύων, pues ἀετός puede significar tanto ‘águila’ como ‘frontón de un edificio’ y κύων sirve para referirse a un perro, un tiburón y una constelación⁴. El segundo tipo de homonimia, que Aristóteles llama *amfibolia* (ἀμφιβολία)⁵, aparece en algunas combinaciones de palabras por causa de la propia combinación. Aristóteles mismo pone un ejemplo apropiado: «el *conocimiento de las letras*; en efecto, cada una de estas cosas, conocimiento y letras, si se da el caso, significan algo único; en cambio, las dos juntas significan varias cosas: o bien que las letras mismas tienen conocimiento, o bien que otro tiene conocimiento de ellas»⁶.

¹ Cfr. *Top.*, VI, 2, 140a 6-8. La traducción al castellano de las obras citadas está tomada de M. Candel (*Organon*, Gredos, Madrid, t. I, 1982; t. II, 1988) y V. García Yebra (*Metafísica*, Gredos, Madrid 1982; *Poética*, Gredos, Madrid 1974).

² *Top.*, VI, 2, 140a 13-17.

³ En *Ref. sof.*, 4, 166a 15-21 distingue un tercero: «cuando estamos habituados a tal o cual modo de decir».

⁴ Esta homonimia, por tanto, se refiere a la multiplicidad significativa. Pero no es sólo una característica de las palabras, sino también de las oraciones, en la medida en que puede formar parte de éstas algún término que tiene distintos significados. En tales casos, por tanto, no queda claro qué es lo que se quiere decir —en cuál de esos diversos significados se está usando el término homónimo—, de modo que la propia oración es oscura. Cfr. *Top.*, VI, 2, 139b 19-23.

⁵ Cfr. *Ref. sof.*, 4, 166a 15; 19, 177a 9-10; W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle treatment of types of equivocacy and its relevance to his metaphysical theories*, Antenore, Padova 1970, p. 102.

⁶ *Ref. sof.*, 4, 166a 18-21.

Respecto a la metáfora, que es «la traslación de un nombre ajeno»⁷, se pueden también distinguir diversos tipos, según el modo como se produzca esa traslación del nombre⁸. En cualquier caso, mediante tal traslación, sea del tipo que sea, «un nombre adquiere un significado traslaticio o metafórico que se opone al significado común que tenía cuando era usado con propiedad o absolutamente»⁹. Cuando se dice algo en metáfora, por tanto, se emplea una palabra de una forma que no es la usual; de modo que en toda metáfora hay un nombre que significa cosas diversas: por un lado, lo que habitualmente significa, y por otro, el significado *metafórico* que ha adquirido en esta ocasión.

En cuanto a la valoración que hace Aristóteles de la metáfora, es bien distinta de la de la homonimia, pues indica que puede tener en ocasiones alguna utilidad. En primer lugar, cuando afirmamos algo en metáfora, de alguna manera se hace cognoscible lo significado, pues la metáfora se hace siempre de acuerdo con cierta semejanza. Por otro lado, resulta imprescindible si pretendemos usar un lenguaje poético sin caer en «la vulgaridad y la bajeza»¹⁰; e incluso en ocasiones podría resultar extraño que alguien no usase este tipo de vocablos¹¹. Este recurso estilístico, de todos modos, señala Aristóteles que ha de ser usado con moderación: dominar la metáfora es indicio de talento, señal de que se perciben las semejanzas¹²; pero el uso de ellas cuando no son necesarias, es decir, «el uso en cierto modo ostentoso de este modo de expresarse (...) conseguirá lo mismo que si buscase adrede un efecto ridículo»¹³. De modo que, puesto que «la excelencia de la elocución consiste en que sea clara sin ser baja (...), hay que hacer una mezcla de estas cosas, pues la palabra extraña, la metáfora, el adorno y las demás especies mencionadas evitarán la vulgaridad y la bajeza, y el vocablo usual producirá la claridad»¹⁴.

Ahora bien, no parece que pueda haber lugar alguno para la metáfora, en ninguna de sus formas, en un lenguaje que no pretenda ni pueda ser poético. En la *Metafísica*, por ejemplo, dice Aristóteles que «afirmar que las especies son paradigmas y que participan de ellas las demás cosas son palabras vacías y metáforas poéticas»¹⁵. La metáfora carece de valor alguno en esta obra, y tampoco es admisible ni en una ciencia demostrativa ni en la dialéctica¹⁶.

La metáfora y la homonimia, en efecto, tienen como característica común el que proporcionan un conocimiento que es en alguna medida imperfecto o difícil de comprender. Y esta imperfección es la razón por la que Aristóteles considera que

⁷ *Poet.*, 21, 1457b 6-7.

⁸ Desde el género a la especie, desde la especie al género, desde una especie a otra especie, o según la analogía. Cfr. *Poet.*, 21, 1457b 7-9.

⁹ J. M. GAMBRA, *La metáfora en Aristóteles*, «Anuario Filosófico», 23 (1990), p. 52.

¹⁰ Cfr. *Poet.*, 22, 1458a 31-34.

¹¹ Cfr. *Ret.*, III, 2, 1404b 27-37.

¹² Cfr. *Poet.*, 22, 1459a 6-8. «Hay que esforzarse en prosa en buscar estos medios, cuanto que la prosa tiene menos recursos que el verso. Y claridad y agrado y giro extraño los presta especialmente la metáfora, y ésta no se puede tomar de otro». *Ret.*, III, 2, 1405a 7-9.

¹³ *Poet.*, 22, 1458b 11-14.

¹⁴ *Poet.*, 22, 1458a 18-34. El propio Aristóteles pone a continuación varios ejemplos de versos hermosos que se convierten en vulgares al sustituir alguna de sus palabras por otra más corriente.

¹⁵ *Met.*, A, 9, 991a 21-22; M, 5, 1079b 24-26.

¹⁶ Cfr. *Seg. an.*, II, 13, 97b 37-39.

tales modos de decir son inadecuados en orden a la buena definición. Son, de hecho, modos de una de las formas de no dar una buena definición: por hacer uso de una «explicación oscura»¹⁷. En el sexto libro de los *Tópicos*, en efecto, menciona Aristóteles algunas prevenciones que hay que tener para que una definición no sea oscura. En primer lugar, lo que se dice no debe ser homónimo, cosa que no se cumpliría si decimos, por ejemplo, que la salud es un equilibrio de cosas calientes y cosas frías, ya que “equilibrio” es un término homónimo¹⁸. Pero también hemos de tener en cuenta si se ha dicho algo metafóricamente; por ejemplo, que la tierra es una nodriza¹⁹. Tal afirmación es evidente que nos proporciona alguna información acerca del ser de la tierra, puesto que en algún aspecto es semejante al ser de una nodriza; pero ese conocimiento es mucho menos claro que el que nos proporciona una auténtica definición. Por ello, aunque no puede declararse sin más que lo que se dice metafóricamente es falso, sí que lo será si el que hace tal afirmación pretende que ha hablado con propiedad.

Los modos oscuros de decir y el decir con propiedad, se distinguen, por tanto, en virtud del conocimiento que proporcionan acerca del sujeto del que se dicen. En el caso de algo que se dice con homonimia, no podemos saber qué es aquello que se está afirmando hasta que no se clarifica cuál de los significados de la expresión se usa en este caso. Cuando decimos algo del mencionado modo inferior a la metáfora, nuestro decir no tiene ningún fundamento en la propia cosa, y por ello no la hacemos en absoluto cognoscible. Cuando decimos algo en metáfora, por el contrario, lo hacemos según una semejanza que se da en alguna determinación accidental de ella, y por ello «hace de alguna manera cognoscible lo significado», pero no, desde luego, de la misma manera que la hace cognoscible lo que se dice con propiedad, ya que la metáfora es siempre en cierto modo oscura, es decir, no acaba de quedar claro qué es lo que se está diciendo.

2. Un nuevo modo inadecuado: predicar “por accidente”

Una vez mostrado cuáles son para Aristóteles los modos oscuros de decir algo de algo, voy a considerar otra distinción de modos de decir, desde la diferenciación de dos tipos de nombres del sujeto: aquellos que propiamente expresan el sujeto, y los que resultan apropiados sólo en tanto que un accidente inhiere en la cosa así denominada —como *blanco* respecto a un hombre—. Son, respectivamente, lo que Aristóteles llama “predicación sin más” y “predicación por accidente”.

Es importante tener ya desde ahora en cuenta que aparecen en Aristóteles dos expresiones similares: predicación *por accidente* (κατὰ συμβεβηκός) y predicación *accidental* (ὡς συμβεβηκός) que habrá que tener buen cuidado de distinguir, pues a pesar de su semejanza, son nociones contrapuestas.

¹⁷ Cfr. *Top.*, VI, 2, 139b 12-18; 32-35.

¹⁸ *Top.*, VI, 2, 139b 19-22.

¹⁹ Cfr. *Top.*, IV, 3, 123a 33-37.

2.1. Predicar “por accidente” y “sin más”

La distinción que ahora voy a considerar aparece en el capítulo 22 del primer libro de los *Segundos Analíticos*:

Es posible decir con verdad que lo blanco camina y que aquella cosa grande es madera y, a su vez, que la madera es grande y que el hombre camina. Sin duda es diferente hablar de esta manera o de aquella. En efecto, cuando digo que lo blanco es madera, estoy diciendo que aquello en lo que ha coincidido el ser blanco es madera, pero no en el sentido de que lo blanco sea el sujeto de madera, pues, ciertamente, ni como lo que es blanco, ni como lo que es precisamente algún tipo de blanco, se convirtió una cosa en madera, de modo que lo blanco no es madera, sino por accidente. En cambio, cuando digo que la madera es blanca, no estoy diciendo que hay alguna cosa blanca y que en ella ha coincidido el ser madera, v. g.: cuando digo que el músico es blanco (pues entonces estoy diciendo que es blanco el hombre en el que ha coincidido que es músico), sino que la madera es el sujeto, que es precisamente lo que se hizo <blanco>, sin ser otra cosa sino lo que es precisamente madera o un cierto tipo de madera. Si hay que poner una regla, será predicar el hablar de esta última manera; en cambio, el hablar de aquella otra, o no es en modo alguno predicar, o es predicar, pero no sin más, sino predicar por accidente²⁰.

Distingue Aristóteles al final de este pasaje dos modos de decir algo con verdad (ἀληθῶς): el predicarse sin más (ἀπλῶς) y otro del cual afirma que «o no es en modo alguno predicar o es (...) predicar por accidente (κατὰ συμβεβηκός)»²¹. Como ejemplos de predicar por accidente pone el decir que lo blanco camina y el decir que aquella cosa grande es madera; y como ejemplos debe predicar sin más, decir que la madera es grande o que el hombre camina. La contraposición aparece más clara en otros dos ejemplos que también señala: decir que lo blanco es madera (que es predicar por accidente) y decir que la madera es blanca (que es predicar sin más).

Esos ejemplos de predicación por accidente son, respectivamente, un accidente que se predica de otro accidente²² y una sustancia que se predica de un accidente²³. Los ejemplos de predicación sin más, por el contrario, son de un accidente predicándose de una sustancia. Resulta singular que no mencione el caso de una sustancia que se predica de otra sustancia, como al decir que Sócrates es hombre, ni el caso en que se predica un accidente de un accidente, como al decir que el blanco es un color. Dejando de lado las predicaciones esenciales, por tanto, se centra en la

²⁰ *Seg. an.*, I, 22, 83a 1-17. En *Pr. an.*, I, 27, 43a 34-35, utiliza ὡς κατὰ συμβεβηκός para referirse a la predicación por accidente.

²¹ La expresión κατὰ συμβεβηκός, que habitualmente se opone a καθ' αὐτό, aparece también en otros lugares del *Corpus* en oposición a ἀπλῶς. Pero señalando modos opuestos de predicar se encuentra sólo, además de en el citado pasaje, en otros tres lugares de los *Analíticos*: *Pr. an.*, I, 27, 43a34; *Seg. an.*, I, 19, 81b 24-29; 82a 20. Cfr. BÖNITZ, *Index Aristotelicus*, en *Aristoteles Opera*, Academia Borussica, Berlin 1831-1870, vol. V, 714b 5-22; 25-29.

²² Cfr. *Cat.*, 6, 5b 1-10.

²³ Cfr. *Pr. an.*, I, 27, 43a 33-36; *Seg. an.*, I, 19, 81b 25-29.

clarificación de la distinción entre predicar *por accidente* («lo blanco camina») y predicar accidentalmente («el hombre camina»).

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que a algunas de estas predicaciones no se les pueda llamar “predicación” más que de modo accidental, mientras que otras lo sean de modo propio?

Según los ejemplos que hemos visto, el tipo de predicado de que se trata no tiene por qué ser determinante para decidir qué tipo de *decir con verdad* se da. “Camina”, por ejemplo, puede usarse en cualquiera de los dos tipos de predicación: el decir que lo blanco *camina* sería un ejemplo de predicación por accidente, mientras que decir que el hombre *camina* es una predicación sin más. En algunos casos, de todos modos, el tipo de predicado sí determina el modo de decir: hay algunas cosas, como «Calías y lo singular y sensible» (τὸ καθ' ἑκαστὸν καὶ αἰσθητὸν) que son de tal naturaleza que no se predicán de nada, a no ser por accidente²⁴; de modo que decir que aquello blanco es Calías o que lo que viene es Calías serían ejemplos de predicación por accidente. Ésta es, en efecto, una característica propia de la sustancia individual: en tanto que es individual no puede predicarse esencialmente de nada — pues el predicado esencial es siempre universal—; y en tanto que es sustancia, tampoco se predicará accidentalmente —ya que lo que se predica accidentalmente es siempre accidente—. Pero puesto que éstos son, como veremos, todos los posibles modos de predicar sin más, no habrá nunca predicación sin más cuando lo que se dice es una sustancia primera.

Es, por el contrario, atendiendo al sujeto de la predicación como Aristóteles distingue estos dos modos de predicar: al contrario de lo que sucede cuando algo se dice *sin más*, en las predicaciones en las que se dice algo *por accidente* —como en «lo blanco es madera»—, el sujeto gramatical de la oración no expresa adecuadamente el sujeto de inhesión del predicado; y por ello afirma Aristóteles que «lo blanco no es sujeto de madera».

Para poder comprender esta noción de predicar por accidente creo conveniente, por ello, considerar la compleja noción de “sujeto”, distinguiendo de modo particular entre la sustancia —sujeto de inhesión de accidentes— y el sujeto lógico o gramatical.

2.2. El sujeto de inhesión y el sujeto de predicación

Aunque no sólo la sustancia individual, ni siquiera sólo la sustancia, sea sujeto de predicación —también lo pueden ser los accidentes—, la sustancia, en tanto que es al mismo tiempo sujeto de inhesión de accidentes, es sujeto lógico de predicación de modo primario. Es, además, el único sujeto apropiado de uno de los tipos de predicación que señala Aristóteles: la predicación accidental.

Un signo de la estrecha relación entre las nociones de sustancia y de sujeto es la propia conexión etimológica de la expresión ὑποκείμενον con las que se usan en latín y castellano para traducir οὐσία (*substantia* y “sustancia”). En efecto, el término español “sustancia”, que proviene del latino *substantia* (de *sub-stare*, “estar por debajo de”), tiene un origen similar al del término griego ὑποκείμενον (“lo que

²⁴Cfr. *Pr. an.*, I, 27, 43a 25-35; *Cat.*, 2, 1b 5-7; *Cat.*, 5, 3a 36-38; *Met.*, Z, 3, 1028b 36-37.

está debajo”). Aunque en el vocabulario técnico filosófico esta expresión griega suele traducirse por “sujeto”, el que “sustancia” etimológicamente signifique lo mismo que ὑποκείμενον no es coincidencia casual: Aristóteles afirma que «el sujeto primero parece ser sustancia en sumo grado»²⁵.

Pero también el término ὑπόκειμαι tiene en la lengua griega²⁶ y en Aristóteles una gran diversidad de significados. En el tercer capítulo del libro Z, después de señalar los cuatro sentidos principales de “sustancia”, indica qué es lo que entiende por sujeto y qué cosas son, en este sentido, sujetos:

Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra (...) Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total)²⁷.

Este sentido de sujeto («aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra») se corresponde con el sentido en que utiliza Aristóteles esta noción en las *Categorías* para mostrar que las sustancias individuales son primariamente sustancias²⁸. En tanto que es algo de lo que se dicen todas las demás cosas, del sujeto se pueden predicar tanto la sustancia segunda (universal) como los accidentes. Y en tanto que él mismo no se dice de nada, ha de ser individual, pues lo universal siempre puede decirse por naturaleza de varias cosas. Ahora bien, ¿qué cosas pueden ser consideradas sujetos? Aristóteles, en el pasaje citado, señala que pueden serlo la materia, la forma y el compuesto de materia y forma²⁹.

En este lugar no se detiene Aristóteles a explicar qué entiende aquí por materia y forma, sino que simplemente lo muestra por medio del ejemplo de la figura de bronce. Estos ejemplos de materia y forma, como el mismo Aristóteles señala en la *Física*³⁰, han de ser tomados no como ejemplos del todo apropiados, sino sólo como acercamientos a tales nociones, puesto que no puede pretenderse definir todo, y la materia prima y la forma se encuentran entre esas nociones que no pueden ser definidas. No pretende decir, por ello, que el bronce y la figura visible sean propiamente la materia y la forma de la estatua, sino indicar una semejanza: la materia y la forma de un compuesto material son *como* el bronce o la figura son para este ente artificial: la estatua³¹.

La instancia según la cual la forma es sujeto ha sido objeto de múltiples

²⁵ *Met.*, Z, 3, 1029a 1-2.

²⁶ A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris 1950⁷, señala los siguientes: «I) être couché ou placé dessous, servir de base, de fondement; II) être aux pieds de; III) être placé sous les yeux pu sous la main, être proposé; IV) être posé comme fondement, être admis comme principe; V) être mis en gage, être hypothéqué».

²⁷ *Met.*, Z, 3, 1028b 36-29a 5.

²⁸ Cfr. *Cat.*, 5, 2a 11-13.

²⁹ Además del citado pasaje, esas tres instancias aparecen también en diversas ocasiones como sentidos de “sustancia”. Cfr. *Met.*, Z, 10, 1035a 1-3; *Met.*, H, 2, 1043a 26-28; *De anima*, II, 1, 412a 6-9.

³⁰ Cfr. *Fis.*, I, 191a 8-12.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *In Met.*, L. VII, l. II, n. 1296.

polémicas. Bonitz cree que tal afirmación es solamente un descuido del Estagirita³², y que carece por tanto de importancia. Pero lo más habitual entre los intérpretes es pensar que Aristóteles pretende decir que la forma puede tomarse, en vez del individuo, como aquello que subyace a las propiedades y a los accidentes³³. Así, por ejemplo, el alma, que es forma del hombre, es aquello en lo que está directamente el vivir³⁴.

Para ilustrar el modo en que, por el contrario, la materia y el compuesto son sujeto son útiles los pasajes en los que Aristóteles distingue dos modos distintos de ser sujeto: siendo algo determinado (τόδε τι), y siendo sujeto en el sentido de la privación (ὡς κατὰ στέρησιν), como la materia para el acto (ἐντελεχεία)³⁵. La distinción se establece según aquello que es sujeto sea o no, a su vez, algo determinado: la materia es precisamente sujeto no siendo algo determinado, sino lo que está en potencia de tales determinaciones.

Cuando esta potencia está referida a todas las cosas, el sujeto es total ausencia de determinación, y se corresponde con la materia prima. Pero puede estar referida también sólo a alguna determinación, de tal modo que, aunque el sujeto no sea pura indeterminación, puede decirse que es materia respecto a aquella determinación para la cual está en potencia. Así, por ejemplo, el bronce se dice que es materia de la estatua de bronce, ya que, aunque de suyo tiene un determinado modo de ser, puede también recibir la figura que la convierte en estatua³⁶. Y del mismo modo —señala Aristóteles— el género es materia y sujeto respecto a la diferencia³⁷.

Estos dos diversos modos de ser sujeto aparecen también en relación a los distintos tipos de cambio³⁸. Todo aquello que permanece (ὑπομένει) a través del cambio —sea éste de uno u otro tipo— es, para Aristóteles, materia³⁹. En el caso del cambio sustancial no permanece determinación alguna y el sujeto es, por tanto, pura

³² Cfr. H. BONITZ, *Aristoteli Metaphysica Commentarius*, Georg Olms, Hildesheim 1960, p. 301.

³³ Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1966, p. 164; J. TRICOT, *La Métaphysique*, Vrin, Paris 1966, p. 353.

³⁴ Cfr. *Met.*, Δ, 18, 1022a 31-32.

³⁵ Cfr. *Met.*, Z, 13, 1038b 4-6; *Met.*, H, 1, 1042b 2-3.

³⁶ «Y es naturaleza no sólo la materia prima (y ésta, de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo, para los objetos hechos de bronce, el bronce es primero para ellos; pero, absolutamente, sin duda el agua, si es que todas las cosas fusibles son agua), sino también la especie y la substancia». *Met.*, Δ, 5, 1015a 7-10. Cfr. *Met.*, H, 4, 1044a 15-25.

³⁷ Cfr. *Met.*, Δ, 28, 1024b 6-13.

³⁸ Estos son, para Aristóteles, cuatro: *en cuanto a la sustancia* (κατ' οὐσίαν, κατὰ τὸ τί): la generación (γένεσις) y corrupción (φθορά) absolutas; *de lugar* (κατὰ τόπον): la traslación (φορά); *de la cantidad* (κατὰ τὸ ποσόν): aumento (αὔξησις) y disminución (φθίσις); y *de la cualidad* (κατὰ τὸ πάθος): alteración (ἀλλοίωσις). Junto al cambio sustancial, por tanto, distingue tres tipos de cambio accidental: local, cuantitativo y cualitativo. Cfr. *Met.*, H, 1, 1042a 32-b 3; Λ, 2, 1069b 9-13; N, 1, 1088a 30-33; *De Gen. et Corr.*, I, 4, 319b 8-31.

³⁹ «La generación es imposible si no preexiste (προϋάρχουσι) algo. Así, pues, es evidente que por necesidad preexistirá alguna parte; la materia, en efecto, es tal parte (ya que está presente en la cosa y se hace ésta)». *Met.*, Z, 7, 1032b 30-31. Cfr. Λ, 2, 1069b 7-9; *Fis.*, I, 9, 192a 31-32.

indeterminación. En los cambios accidentales, por el contrario, es la sustancia lo que permanece, puesto que ella es lo único capaz de recibir contrarios⁴⁰. Esta doble consideración de la materia respecto a los dos tipos de cambio se corresponde, entonces, con los dos modos de ser sujeto señalados: lo que es sujeto siendo pura indeterminación es sujeto del cambio sustancial, mientras que lo que es algo determinado es al mismo tiempo lo que puede permanecer en un cambio accidental.

El sujeto del cambio sustancial —la materia prima, pura indeterminación— es, por tanto, aquello que subyace a todas las posibles determinaciones del ente; es decir, como afirma el propio Aristóteles, es el sujeto del que “se dicen” las demás cosas. Ahora bien, ¿puede interpretarse ese “decirse de un sujeto” desde un punto de vista lógico, como una predicación? Aristóteles precisa que «todas las demás cosas se predicán de la sustancia, y ésta, de la materia»⁴¹. De la materia, por tanto, no se predicán todas las cosas sino sólo la sustancia; y de ésta se predicán el resto de las cosas. Pero esta predicación de la sustancia respecto a la materia, como indica Tomás de Aquino, no es tampoco una predicación lógica⁴², ya que ésta está siempre referida, de algún modo, a la sustancia⁴³.

A la misma conclusión llega Aristóteles cuando trata de mostrar en los *Segundos analíticos*⁴⁴ que en toda serie de predicaciones es necesario llegar a un último sujeto, que no puede ser predicado de nadie ni de nada; es decir, la atribución de predicados respecto a un sujeto no puede ser un proceso al infinito: hay que encontrar algo que no se pueda predicar de ninguna otra cosa. Pero ¿qué es tal cosa? Cuando la predicación en cuestión se da en el orden natural de las predicaciones, el sujeto último al que se llega es la sustancia, que, en el orden natural de las predicaciones no se predica de nada. Y esta noción de sustancia como sujeto último de la predicación es precisamente la que aparece ya en *Categorías* referida a la sustancia primera o sustancia individual. Así pues, aunque la materia entendida como pura indeterminación pueda considerarse sujeto último, no lo es desde el punto de vista de la predicación, sino que lo es la sustancia primera —que es también materia, pero «siendo algo determinado».

Pero no sólo la sustancia individual puede ser tomada como sujeto de predicación, sino que también pueden serlo la sustancia universal —cuando se predica de ella otra

⁴⁰ *Cat.*, 5, 4a 14-21.

⁴¹ Cfr. *Met.*, Z, 3, 1029a 23-24.

⁴² Tomás de Aquino la llama *denominativa praedicatione*, y comenta que no es que se pueda afirmar que “materia est homo”, o que “materia est humanitas”; sí puede afirmarse, por el contrario, que “hoc materiatum est homo”. También sería una predicación *denominativa* “homo est albus”, mientras que no se podría decir “humanitas est albedo”. En ambos casos, no es que se esté afirmando una identidad esencial entre hombre y blanco, o entre *hoc materiatum* y hombre: «Sicut substantia est aliud per essentiam ab accidentibus, ita per essentiam aliud est materia a formis substantialibus». In *Met.*, L. VII, l. II, n. 1289. Cfr. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963², p. 332.

⁴³ En otros lugares precisa que lo que se predica de la materia es el acto. Cfr. *Met.*, H, 2, 1043a 5-7. Ha de ser así, ya que se predicará de la materia aquello a lo que ésta subyace, y precisamente es la materia lo que subyace al acto. Cfr. *Met.*, Z, 13, 1038b 2-6. Pero ¿de qué modo se predica la *energeia* de la materia? Esta nueva predicación tiene ciertamente un sentido distinto del de la predicación lógica.

⁴⁴ Cfr. *Seg. an.*, I, 22, 83b 17-31; *Met.*, Γ, 4, 1007a 33-b 17.

sustancia que es universal respecto a ella⁴⁵— y los accidentes. En efecto, todo aquello que es definible —y tanto las sustancias universales como los accidentes pueden serlo— puede ser tomado como sujeto del que se predica su definición o las diversas partes de esa definición⁴⁶.

Recapitulando lo expuesto en este apartado, me interesa especialmente resaltar, de cara al desarrollo posterior, que el sustrato ontológico de los accidentes (la sustancia individual) no es lo único que puede tomarse como sujeto lógico de una predicación. En estos casos en los que no se toma tal sustancia como sujeto, evidentemente la predicación no es manifestación de la inherencia de un accidente en un sujeto, sino que entre el sujeto y el predicado se da más bien la relación de particular a universal, que es propia de la *predicación esencial*.

2.3. La oscuridad del «predicar por accidente»

Esta distinción entre sustancia individual —sujeto de inhesión de accidentes— y sujeto lógico de la predicación aparece también, de un modo particular, en la distinción entre predicación *sin más y por accidente*.

Afirma Aristóteles que en el caso de la predicación *por accidente* —“lo blanco es madera”— se dice «que aquello en lo que ha coincidido (συμβέβηκε) el ser blanco es madera», mientras que en la predicación *sin más* —“la madera es blanca”— *no* digo «que hay alguna cosa blanca y que en ella ha coincidido el ser madera». Es decir, cuando digo que lo blanco es madera no afirmo que «lo blanco sea el sujeto de madera», sino que es sujeto aquello en lo que la blancura inhiere como un accidente; y si decimos, por el contrario, que la madera es blanca, hablamos de aquello que es madera, o, como sería mejor decir, de la madera; es decir, hablamos también de aquello en lo que inhiere la blancura.

La diferencia entre tales modos de decir con verdad se establece, por tanto, desde el punto de vista de la relación que puede establecerse entre el nombre que se pone de sujeto de la oración y aquello que designa. Cabe ahora entender por qué Aristóteles ofrece ejemplos tan distintos de predicar *por accidente* —“lo blanco es madera” y “lo blanco es músico”— en los que se predica de un accidente, respectivamente, una sustancia y un accidente. En ambos casos es idéntica la relación entre el sujeto gramatical y aquello a lo que le conviene el predicado, pues en ambos, para designar al sujeto del que se predicán, respectivamente, madera y músico, se usa una expresión —“lo blanco”— que le conviene al sujeto sólo en cuanto que un accidente inhiere en él.

Esta peculiar relación entre el sujeto gramatical y el sujeto de inhesión aparece también en un pasaje del cuarto capítulo del primer libro de los *Segundos Analíticos*, donde distingue los diversos significados de la expresión καθ' αὐτό. Refiriéndose al segundo de tales significados, dice:

⁴⁵ Cfr. *Cat.*, 5, 2b 15-22; *Cat.*, 5, 2b 7-8.

⁴⁶ Al respecto es particularmente claro el segundo capítulo de las *Categorías*. Otra prueba de que no sólo la sustancia individual, sustrato ontológico de accidentes, puede ser sujeto de predicación, es que mientras que la sustancia individual propiamente no puede predicarse, el sujeto lógico, por el contrario, puede en ocasiones predicarse de otra cosa. Cfr. la llamada primera “regla antepredicamental”, que aparece formulada en el tercer capítulo de las *Categorías*.

Además, [es en sí] lo que no se dice de otro sujeto cualquiera, v. g.: lo que camina, siendo alguna otra cosa, es caminante, y también lo blanco; en cambio, la sustancia, y todas las cosas que significan un esto, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa⁴⁷.

Mediante la expresión “alguna otra cosa” trata de decir Aristóteles que aquello que es blanco no puede ser caminante en tanto que es blanco; es decir, su ser blanco no puede ser el sujeto en el que inhiere el accidente caminar, sino que ha de ser un hombre, un buey, etc., que es blanco y que asimismo camina. Es decir, lo blanco no es hombre, o madera, por ser blanco, sino «por ser una cosa diferente», «porque ha coincidido en el hombre el ser blanco»⁴⁸.

En este sentido, ningún accidente es “en sí”, ya que no es nunca una de «las cosas que significan un *esto*». Y por ello no es *en sí* tampoco, en este sentido, el sujeto de una predicación *por accidente*, puesto que tal sujeto es siempre un accidente. Sí es *en sí*, en cambio, el sujeto de una predicación *sin más*; la madera, por ejemplo, es ella misma la que se convierte en blanca «sin ser otra cosa». Cuando decimos de un hombre que es blanco, no lo decimos en tanto que ese hombre, además de hombre, es otra cosa. Es decir, el sujeto al que le acontece ser blanco es precisamente ese hombre. Pero cuando decimos que aquella cosa blanca es hombre, no decimos de lo blanco, en tanto que blanco, que es hombre, sino que podemos afirmarlo precisamente porque acontece al hombre ser blanco. No estamos hablando del ser del blanco, sino de aquello que es blanco: el propio hombre. Es decir, «no puede haber un blanco que no sea alguna otra cosa que es blanca»⁴⁹.

La predicación por accidente, por tanto, puede siempre analizarse de modo que quede más claro cuál es la combinación que se da en la realidad. Cuando es el propio sujeto el que se predica del accidente, como en “lo blanco es madera”, lo que se está afirmando es que el predicado universal “madera” se predica del sujeto al que le acaece ser blanco, es decir, de esta madera individual en la que es la blancura. El sentido de la oración en la que se expresa tal predicación, por tanto, más que “blanco es (el sujeto de) madera” es “(esta madera, a la que le acaece ser) blanca, es madera”⁵⁰. Y cuando se predica un accidente de un accidente, como en “lo blanco camina”, no se quiere decir sino que este hombre individual, como Sócrates, al cual le acaece caminar, es blanco.

Cuando decimos algo de lo blanco, al sujeto —que no es la blancura, sino el sujeto en el que inhiere este accidente— le puede convenir el predicado tanto esencialmente (“lo blanco es *madera*”) como accidentalmente (“lo blanco es *músico*”). En tales casos, lo blanco no supone por la blancura, ya que ésta no es madera ni puede decirse que es madera, sino por una cosa blanca, que en virtud de su modo de ser puede decirse que es madera. Lo que es accidental, por tanto, no es la relación entre el blanco y la madera como tales, sino el hecho de que lo que se dice que tiene la determinación denotada por “madera” o por “músico” sea calificado como “blanco”. Tenemos, por tanto, que en la predicación por accidente el término

⁴⁷ *Seg. an.*, I, 4, 73b 5-8.

⁴⁸ *Seg. an.*, I, 19, 81b 23-29.

⁴⁹ *Seg. an.*, I, 22, 83a 32. Cfr. 83b 20-24.

⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Post. An.*, L. I, l. XXXIII, n. 281.

que hace de sujeto gramatical presupone un sujeto o sustrato, estructurado desde un punto de vista formal independientemente de la determinación expresada en la denominación que se usa. Cuando decimos, por el contrario, “la madera es blanca”, el sujeto gramatical y lógico de la proposición coincide con el sustrato ontológico de la determinación expresada por el predicado⁵¹.

Haciendo un cuadro completo de las predicaciones que han aparecido desde la perspectiva que hemos adoptado, tenemos que, cuando el sujeto gramatical supone por algo distinto de sí, el predicado puede ser esencial al sujeto ontológico (“lo blanco es madera”) o accidental (“lo blanco es músico”); y cuando no supone por algo distinto de sí, puede predicarse del sujeto un accidente (“la madera es blanca”). Los ejemplos señalados hasta ahora corresponden a estos tres tipos. Pero también puede predicarse de algo su género o su especie —es decir, algo esencial—, tanto de una sustancia (“Sócrates es hombre” o “*homo est animal*”) como de un accidente (“el blanco es un color”). Aunque ya hemos visto que al presentar Aristóteles la distinción entre predicar sin más y por accidente no menciona ninguno de estos dos últimos casos —el predicar de una sustancia o de un accidente su especie o su género—, se debe considerar que, desde la perspectiva aquí analizada, el decir que Sócrates es hombre no se distingue en nada de decir de Sócrates que es blanco. Por el contrario, existe una sustancial diferencia entre decir que lo blanco (τὸ λευκόν) es músico y decir que el blanco (τὸ λευκόν) es un color. En este segundo caso, en efecto, no se afirma que sea un color aquello de lo que el blanco es un accidente, sino que es el propio blanco lo que es un color; no sería, por tanto, una predicación por accidente. No siempre que se predica un accidente de un accidente, por tanto, se da la predicación por accidente, sino sólo en el caso de que ambos no estén entre sí en la relación de universal y particular.

Aunque es clara la distinción propuesta por Aristóteles entre predicación ἀπλῶς y κατὰ συμβεβηκός que acabamos de considerar, ésta ha sido muy poco considerada por los comentaristas. La causa de ello puede ser el que la predicación *por accidente* es siempre reconducible a otra predicación en la que se formula de manera más clara cuál es la relación que en la realidad se da entre lo que significan, respectivamente, el sujeto y el predicado. En cualquier caso, una buena prueba de esta desatención es el hecho de que no han aparecido posteriormente unas expresiones determinadas para referirse a tal distinción.

Entre los comentarios griegos a los *Segundos Analíticos*, encontramos en Themistio⁵² nuevas expresiones para tal distinción. De todos los predicados, dice, unos se predicán en el qué es (ἐν τῷ τί ἐστί), mientras que otros se predicán de otro modo: se predicán *de modo natural* (κατὰ φύσιν)⁵³ los accidentes de la sustancia, y *contra natura* (παρὰ φύσιν) la sustancia de un accidente. También en Philopono y Alejandro aparecen estas mismas expresiones⁵⁴.

⁵¹ Cfr. M. MIGNUCCI, *L'Argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Antenore, Padova 1975, p. 453.

⁵² *Analticorum Posteriorum Paraphrasis*, p. 34.

⁵³ La expresión κατὰ φύσιν aparece también en Aristóteles, *Pol.*, I, 11, 1370a 4.

⁵⁴ Cfr. PHILOPONO, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, en *In Aristotelis Analytica Commentaria*, [Commentaria in Aristoteles Graeca, vol. XIII], pars 1, Berolini 1898, p. 235; ALEJANDRO, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, [Commentaria in Aristoteles Graeca, vol. I], Berolini 1891, p. 371; I. ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1967, p. 127, n. 30.

Tomás de Aquino, en su comentario a *Segundos Analíticos*, I, 22, utiliza las expresiones *simpliciter* y *secundum accidens*, siguiendo la traducción de Guillermo de Moerbeke⁵⁵. Y otra terminología tradicional ha sido la de predicación *directa* e *indirecta*. Juan de Santo Tomás, por ejemplo, la expone así: «Directa est, quando id, quod se habet per modum formae, tenet se ex parte praedicati; indirecta, quando e converso id, quod se habet per modum subiecti, ponitur ex parte praedicati. Ubi nomine subiecti et formae non solum intelligimus id, quod physice se habet ut forma et materia, sed quod habet se quomodocumque ut actuans et actuabile vel superius et inferius»⁵⁶. La predicación directa sería lo mismo que la predicación ἀπλῶς de Aristóteles, estando en ella incluida tanto la predicación esencial (*ut superius et inferius*) como el predicar un accidente de la sustancia (*ut actuans et actuabile*). Pero al hablar de la predicación indirecta sólo considera Juan de Santo Tomás el predicar una sustancia (*quod se habet per modum subiecti, ponitur ex parte praedicati*) de un accidente, no el predicar un accidente de otro, que también es para Aristóteles predicación κατὰ συμβεβηκός (siempre que lo que se predique no sea el género del accidente).

En las traducciones castellanas, además de las expresiones que utiliza Candel, “sin más” y “accidentalmente”, aparecen también en ocasiones “absolutamente” y “de una manera accidental”⁵⁷; y en inglés, a su vez, podemos encontrar tanto “in an unqualified” e “in an accidental sense”⁵⁸, como “*simpliciter*” e “*incidentally*”⁵⁹, “strict” y “accidental”⁶⁰, o “natural” y “unnatural”⁶¹, entre otras.

3. Predicación esencial y accidental

Si pasamos a considerar el predicar *sin más*, —que se opone tanto a los modos oscuros de decir como al predicar *por accidente*— observamos que también en esta

⁵⁵ En este mismo lugar distingue Tomás de Aquino tres modos de predicarse *per accidens*: a los dos modos de predicarse *secundum accidens* añade un tercero: el predicar un accidente de una sustancia. Este tipo de predicación, por tanto, es a la vez *simpliciter* (y por ello no *secundum accidens*) y *per accidens*. Pero esta distinción aquí presente entre “*secundum accidens*” y “*per accidens*” no aparece en otros lugares de la obra del Aquinate. Poco más adelante, por ejemplo, dice: “*Dupliciter enim aliquid praedicatur secundum accidens*: uno modo, quando subiectum praedicatur de accidente, puta cum dicimus, *Album est homo*; alio modo dissimiliter, quando accidens praedicatur de subiecto, sicut cum dicitur, *Homo est albus*”. In *Post. An.*, L. I, l. XXXI, n. 5. “Homo est albus”, que anteriormente se había puesto como ejemplo de lo que se predica *simpliciter* y *per accidens*, se dice ahora que se predica *secundum accidens*.

⁵⁶ *Cursus Philosophicus Thomisticus* I, p. 359. Cfr. *Ibid*, p. 28.

⁵⁷ Cfr. LARROYO, *Aristóteles. Tratados de Lógica*, Porrúa, México 1982 y F. GALLACH PALÉS, *El Organon de Aristóteles*, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid 1931.

⁵⁸ Cfr. *Aristotle. Posterior Analytics*, by H. TREDENNICK, Harvard University Press, London 1966.

⁵⁹ Cfr. J. BARNES, *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford 1975.

⁶⁰ Cfr. la traducción de MURE de los *Segundos Analíticos*, en *The Works of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1928.

⁶¹ Cfr. J. BARNES, *Aristotle's Posterior Analytics*, p. 167. También M. MIGNUCCI, *L'Argomentazione dimostrativa in Aristotele*, pp. 454-5, utiliza “naturali” e “innaturali”.

ocasión son muy diversas las expresiones que utiliza Aristóteles para referirse a los distintos modos de atribuir con propiedad.

En las dos restantes partes de este estudio me centraré precisamente sobre estos diversos modos de predicar. En primer lugar, la distinción entre predicar esencial y accidentalmente; posteriormente la distinción entre darse algo (y atribuirse) de modo necesario o de modo posible; y, en particular, el darse en el sujeto de un modo que no es ni necesario ni meramente casual, sino como algo que es propio de tal sujeto.

Respecto a la distinción aristotélica entre la predicación accidental y la predicación esencial, son muchas las cuestiones que se pueden estudiar. Por una parte, los diversos tipos de predicables, que pueden agruparse en esenciales y accidentales según formen o no parte de la definición del sujeto. Por otra parte, la noción de “decirse de un sujeto” que aparece en *Categorías*, así como otras nociones próximas a ésta (“predicar el λόγος”, “predicar sinónima” o “parónimamente”, etc.), están íntimamente conectadas con aquella distinción de modos de predicar, pues *se dice de un sujeto* —en el sentido que esta expresión tiene en *Categorías*— precisamente lo que forma parte de la definición del sujeto. Pero dejo para otro momento la consideración de estas nociones —objeto de una abundante literatura⁶²—, en tanto que pueden ser reconducidas a la distinción que ahora voy a analizar: la predicación esencial y la predicación accidental.

3.1. Las expresiones utilizadas

Son dos los pasajes donde de modo más claro presenta Aristóteles la distinción entre predicación esencial y accidental: *Seg. an.* I, 22 y *Top.* IV, 1. En los *Segundos analíticos* Aristóteles afirma:

Quando se predica una cosa única de una cosa única o bien se predica en el qué es, o bien que es cual, o cuanto, o respecto a algo, o que hace, o que padece algo, o donde o cuándo⁶³.

Para enmarcar adecuadamente esta distinción de modos de predicar conviene fijarse en dos puntos. Por una parte, en que inmediatamente antes del pasaje citado señala Aristóteles que hace esta distinción en el seno de lo que se predica *sin más*⁶⁴; y, por otra parte, como indica en el texto citado, que se trata del caso en que se predica una sola cosa de una sola cosa (ἐν καθ' ἑνός).

En tanto que es una distinción de modos de predicar *sin más*, no entran aquí en consideración las predicaciones *por accidente*, en las que la estructura gramatical no refleja adecuadamente la combinación de cosas que realmente se da, bien porque se

⁶² Cfr., por ejemplo, I. ANGELELLI, *En torno al “cuadrado ontológico”*, «Anuario Filosófico», 18 (1985), pp. 23-32; Ch.-H. CHEN, *On Aristotle's two expressions καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι: their meaning in Cat. 2, 1 a 20- b 9 and the extension of this meaning*, «Phronesis», 2 (1957), pp. 148-159; S.M. COHEN, “*Predicable of*” in *Aristotle's Categories*, «Phronesis», 17 (1973), pp. 69-70; K. VON FRITZ, *Once more καθ' ὑποκειμένου and ἐν ὑποκειμένῳ*, «Phronesis», 3 (1958), pp. 72-73.

⁶³ *Seg. an.*, I, 22, 83a 21-23.

⁶⁴ Cfr. *Seg. an.*, I, 22, 83a 18-20.

dice un accidente de otro accidente, bien porque se dice una sustancia de un accidente.

Y en tanto que se refiere al caso en que se predica una sola cosa de una sola cosa, quedan también excluidas otras posibles combinaciones de partes significativas. Por un lado, cuando forma parte de la oración alguna palabra que tiene varias significaciones, lo cual hace que se estén diciendo varias cosas al mismo tiempo, y no una sola, de modo que propiamente no hay *una* predicación. Por otro lado, una oración enunciativa puede también no ser simple sino múltiple —es decir, compuesta de oraciones—; en tales casos lo que hay es una oración compuesta de otras oraciones enunciativas simples, de modo que, aunque pueda también considerarse oración unitaria —en un libro, por ejemplo, puede narrarse *una* historia— no es unitaria por significar *una cosa de una cosa*.

En el citado pasaje señala Aristóteles ocho distintos modos de predicar: predicar en el qué es (ἐν τῷ τί ἐστί), predicar una cualidad (ποῖόν), una cantidad (ποσόν), una relación (πρὸς τι), una acción (ποιοῦν τι), una pasión (πάσχον), un lugar (πού) o un tiempo (ποτέ). Estos diversos modos, según puede observarse, se corresponden con la lista de las categorías, con la ausencia de la situación y el hábito⁶⁵.

Pero en el otro pasaje especialmente relevante, que pertenece a los *Tópicos*, agrupa esos diversos modos de predicar en dos: por una parte el predicar *en el qué es* y por otra parte los otros siete modos de predicar, que se corresponden con las siete categorías —con la ya mencionada ausencia de la situación y el hábito—. Y aunque en *Segundos analíticos* no daba un nombre genérico al modo en que se predicaban los accidentes, este nombre puede tomarse de ese pasaje de los *Tópicos*: predicarse “como accidente” (ὡς συμβεβηκός)⁶⁶.

Esta expresión con la que se refiere al modo como, en general, se predica el accidente es similar a la que, como he señalado en el apartado anterior, utiliza para referirse a aquella predicación en la que se pone como sujeto gramatical una palabra que conviene al sujeto real en cuanto que un accidente inhiere en él (predicación por accidente, κατὰ συμβεβηκός). Siguiendo una traducción literal, anteriormente he llamado a esta predicación (κατὰ συμβεβηκός) “predicación por accidente”, y he preferido reservar “predicación accidental” para referirme al tipo de predicación en el que un accidente se predica de una sustancia, y que Aristóteles, en el mencionado pasaje de los *Tópicos*, llama “predicar ὡς συμβεβηκός”, pues ha sido lo usual en la tradición aristotélica. Del mismo modo, usaré “predicación esencial” para referirme al predicar ἐν τῷ τί ἐστί.

3.2. El fundamento de la distinción

Ahora bien, ¿qué es lo que determina a cuál de esos modos de predicar pertenece una predicación?

⁶⁵ Cfr. *Seg. an.*, I, 22, 83b 15-17. Como es sabido, fuera de *Categorías*, 5 y *Tópicos*, I, 9 no vuelve Aristóteles a mencionar estas dos categorías.

⁶⁶ El libro IV de esta obra, que trata de los lugares del género, comienza dando algunas indicaciones para poder discernir si algo que se ha dado como género de alguna cosa lo es realmente o no. Entre otras cosas, indica, hemos de examinar si «no se predica en el qué es sino como accidente (ὡς συμβεβηκός)». *Top.*, IV, 1, 120b 21-22.

Ciertamente, el que la predicación sea de uno u otro tipo no viene determinado ni por la categoría a la que pertenece el sujeto ni por aquella a la que pertenece lo que se predica⁶⁷. Siendo el sujeto una sustancia, en efecto, se puede dar cualquiera de los dos modos de predicar de los que ahora se trata: “Sócrates es hombre” es una predicación esencial, mientras que “Sócrates es blanco” es una predicación accidental. Y si el sujeto es un accidente, no por ello habrá de darse uno de esos modos de predicar que hacen referencia a los accidentes; es más, en caso de que sea un predicar *sin más*, y no por accidente, será siempre un predicar esencial⁶⁸. Y la categoría a la que pertenece el predicado tampoco determina necesariamente el modo de predicar que se da: un mismo accidente puede predicarse de un sujeto esencialmente —“el azul celeste es azul”—, mientras que de otro sujeto se predica accidentalmente —“los ojos de Pedro son azules”.

Un primer pasaje relevante para la distinción de estos dos modos de predicar se encuentra en *Segundos analíticos*, en donde distingue entre dos tipos de predicados, tomando la sustancia individual como sujeto:

Además, los que significan la sustancia significan que aquello acerca de lo cual se predicán es precisamente tal cosa o un tipo de ella, en cambio, todos los que no significan la sustancia, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es ni lo que precisamente es aquél, ni algún tipo de éste, son accidentes, v. gr.: blanco acerca de hombre⁶⁹.

Por una parte, aquellas predicaciones que no significan la sustancia —los accidentes— «se dicen de un sujeto distinto»⁷⁰. Por otra parte, en el caso de un predicado que significa sustancia aquello de lo cual se predica «es precisamente (ὄπτερον) tal cosa» o «es precisamente un tipo de ella», mientras que cuando se predica un accidente, el sujeto «no es precisamente ese accidente, ni un tipo de él».

⁶⁷ El propio Aristóteles, de todos modos, agrupa los ocho modos distintos de predicar en dos, según se predique lo que significa οὐσία o lo que significa en alguna otra categoría. No se trata, como he indicado, de que la categoría a la que pertenece el predicado sea determinante para que se dé uno u otro tipo de predicación. Lo que sucede en este caso es que Aristóteles se está refiriendo sólo a aquellas predicaciones que tienen una sustancia individual como sujeto, y en tales casos sí que se da uno u otro tipo de predicación según el predicado sea de una u otra categoría.

⁶⁸ Si predicamos de un accidente algo que no es su género o diferencia —como en “lo blanco es Sócrates” o “lo blanco es músico”— tales predicaciones no son *sin más* sino *por accidente*. Y si predicamos de él su género o diferencia —“el blanco es un color”— entonces resulta una predicación esencial.

⁶⁹ *Seg. an.*, I, 22, 83a 24-28.

⁷⁰ Esto parece indicar que, en el caso de aquellos predicados que significan la sustancia, éstos se dicen de un sujeto que no es distinto. Respecto a la supuesta confusión en Aristóteles entre predicación esencial e identidad, cfr. C. A. KIRWAN, *Aristotle Metaphysics, Γ, Δ, E*, Oxford University Press, Oxford 1971, p. 100; H. WEIDEMANN, *In Defense of Aristotle's Theory of Predication*, «Phronesis», 25 (1980), pp. 76-87, pp. 76-82; F. INCIARTE, *Metafísica y cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica*, «Anuario Filosófico», 10 (1977), pp. 131-160, p. 147; G.E.M. ANSCOMBE, *Aristotle*, en G.E.M. ANSCOMBE y P. T. GEACH, *Three Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford 1973, p. 33; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, p. 159.

Esta expresión ὄπερ aparecía también en los *Tópicos* como clave para comprender la distinción de modos de predicar. Después de poner dos ejemplos de algo que se predica accidentalmente —lo blanco de la nieve y el moverse por sí misma del alma—, afirma allí que la razón de que lo blanco o el moverse por sí misma no se predicuen esencialmente, respectivamente, de la nieve o el alma, es que «ni la nieve es precisamente (ὄπερ) aquello que es blanco —puesto que lo blanco no es género de la nieve— ni el alma es precisamente lo que se mueve, sino que accidentalmente (συμβέβηκε) le ocurre moverse»⁷¹. En ambos textos utiliza Aristóteles la expresión para referirse al género (cuando dice que A es ὄπερ B, B es género de A) o las partes de la definición (cuando dice que A es ὄπερ τι B, B puede ser cualquiera de las cosas que forman parte de la definición de ese sujeto⁷²). Y por ello significan sustancia —es decir, se predicán esencialmente— todos aquellos predicados que forman parte de la definición del sujeto.

Para una mayor precisión de qué predicados significan sustancia, es decir, de cuáles son los que forman parte de la definición del sujeto, hemos de tener en cuenta que la cuestión que ahora estoy planteando respecto a los predicados no hace referencia a qué significan tales predicados tomados por sí mismos, sino más bien a qué es aquello que nos muestran del sujeto del que se predicán. Cuando dice Aristóteles que algo significa la sustancia, por tanto, quiere decir que muestra la esencia de aquello de lo que se predica; y aquello que no significa la sustancia es, por el contrario, lo que muestra sólo un modo de ser accidental del sujeto del que se predica. Al respecto es especialmente relevante un pasaje de los *Tópicos*, en el que distingue Aristóteles lo que *significa* (σημαίνει) un predicado, y aquello que *dice* acerca de un sujeto:

Y es evidente, a partir de esto, que el que indica el qué es, en algunas ocasiones significa una sustancia, otras veces un cuanto, y otras, alguna de las demás predicaciones. En efecto, cuando dice de un hombre tomado como ejemplo que lo tomado como ejemplo es hombre o animal, dice qué es y significa una sustancia; y cuando de un color blanco tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es blanco o color, dice qué es y significa un cual. De manera semejante, si de un tamaño de dos codos tomado como ejemplo dice que lo tomado como ejemplo es de dos codos o un tamaño, dice qué es y significa un cuanto. De manera semejante también en los demás casos: pues cada una de las cosas de este tipo, tanto si se dice ella acerca de sí misma, como si se dice el género acerca de ella, significa qué es; en cambio, cuando se dice acerca de otra, no significa qué es, sino cuanto, cual o alguna de las otras predicaciones⁷³.

Queda claro, por tanto, que tanto de una sustancia como de una cualidad o de cualquier otro accidente se puede decir qué es. El mostrar o no el qué es no depende de la categoría a la que pertenece tal predicado, sino de la relación que tiene con el sujeto. Según la categoría a la que pertenece ese predicado, por el contrario, se dirá

⁷¹ *Top.*, IV, 1, 120b 22-25.

⁷² Cfr. M. MIGNUCCI, *L'Argomentazione dimostrativa in Aristotele*, pp. 450s.

⁷³ *Top.*, I, 9, 103b 27-39.

que tal predicado, tomado en sí mismo y no en referencia al sujeto, significa sustancia, cualidad, cantidad o cualquier otra de ellas.

El que también de un accidente pueda decirse qué es se debe a que también, en cierto modo, puede considerarse que los accidentes tienen esencia, aunque sea de modo derivado —pues la esencia propiamente le conviene a la sustancia—. Y en tanto que tiene esencia, puede definirse. La posibilidad de predicar esencialmente algo de un sujeto depende, por tanto, de que tal sujeto sea definible.

Tenemos entonces que «se predicán esencialmente todas las cosas que corresponde dar como explicación cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión»⁷⁴. En el caso del hombre, por ejemplo, si preguntamos qué es podemos decir que es animal, al igual que también lo es el buey. Y de un hombre individual podemos decir que es hombre (especie) o que es animal (género). Pero si, queriendo explicar qué es ese hombre, decimos que es blanco o que corre, no damos una explicación adecuada⁷⁵, «pues el hombre no es, ni aquello que precisamente es blanco, ni algún tipo así de blanco, sino, en todo caso, animal: en efecto, el hombre es lo que precisamente es animal»⁷⁶. Estos predicados accidentales, ciertamente, proporcionan un conocimiento acerca del sujeto, pero no muestran qué es tal cosa sino cuál es su *cualidad* o qué *acción* está llevando a cabo⁷⁷. Y lo mismo sucede con cualquiera que signifique en una categoría distinta de la sustancia, pues proporciona un conocimiento más imperfecto del sujeto en cuestión que aquel predicado que indica qué es la cosa⁷⁸.

De este modo, el que haya diversos predicados que significan la sustancia no conlleva que el sujeto del que tales predicados se dicen sea a la vez varias sustancias, ni que tales predicados signifiquen lo mismo. Cada uno de ellos tiene un significado distinto, pero convienen en que todos ellos significan un modo de ser que es esencial para ese sujeto, aunque no todos sean expresión adecuada de tal esencia: sólo la definición lo es, mientras que los predicados que forman parte de tal definición expresan sólo una parte de las determinaciones de esa esencia.

Se predica accidentalmente, por el contrario, todo aquello que es accidente del sujeto. Dentro de estos cabe distinguir algunos que, como el correr para el hombre, se dan en él de modo pasajero; y otros que, al contrario, están en circunstancias normales siempre presentes, como el blanco en la nieve. También estos accidentes, a pesar de la necesidad con que se dan, se predicán accidentalmente, pues el criterio desde el que Aristóteles hace la distinción entre estos dos modos de predicar no es el de ser o no necesario, ni el ser más o menos frecuentes en tal sujeto. La propia teoría de los predicables muestra también que tanto el accidente lógico como el propio —el blanco puede considerarse propio de la nieve— son accidentales, pues no indican un modo de ser esencial de una sustancia, sino una determinación accidental. A ello es a lo que se refiere Aristóteles cuando dice que los accidentes han de predicarse siempre

⁷⁴ *Top.*, I, 5, 102a 32-34.

⁷⁵ *Cat.*, 5, 2b 29-36. Cfr. *Top.*, I, 5, 102a 34-b 1.

⁷⁶ *Seg. an.*, I, 22, 83a 28-30.

⁷⁷ Cfr. *Met.*, B, 2, 996b 14-18.

⁷⁸ Este es uno de los sentidos en que se dice que la sustancia es anterior a los accidentes: en cuanto al conocimiento (*γνώσει*). Cfr. *Met.*, Z, 1, 1028a 36-b 1.

de algún sujeto⁷⁹ o que «van siempre junto con algo»⁸⁰; de modo que llamar a un sujeto en razón de un accidente que inhiere en él no es nunca un modo apropiado de denominar a ese sujeto. Para decir de Sócrates que es músico, por ejemplo, podríamos decir “Sócrates es músico”, “este hombre es músico” o “este animal es músico”, pero no “este blanco es músico”, puesto que al decir “este blanco” no hacemos una referencia apropiada al sujeto del cual queremos decir que es músico⁸¹.

En algunas ocasiones, de todos modos, los accidentes pueden tomarse también como sujetos de predicación. En tales casos, ciertamente, los accidentes que se predicán no inhiere en el accidente que se pone como sujeto —puesto que sólo la sustancia individual es sujeto de inhesión de accidentes—, sino que tales predicados forman parte de la definición del sujeto. Es decir, en tanto que los accidentes tienen esencia puede decirse qué son y, por tanto, hay también de ellos predicados esenciales. Ahora bien, esta posibilidad de predicar esencialmente algo de un accidente aparece en Aristóteles en pocos pasajes, pues, como ya he indicado, habitualmente centra su atención en aquellas predicaciones que se hacen acerca de una sustancia⁸². Es en las *Categorías* donde aparece de modo más claro esta predicación esencial entre accidentes, al usar allí la expresión “se dice de un sujeto” también para referirse a la relación entre algunos accidentes⁸³.

⁷⁹ «Ahora bien, todas las cosas que no significan la sustancia han de predicarse acerca de algún sujeto y no puede haber algún blanco que no sea alguna otra cosa que es blanca». *Seg. an.*, I, 22, 83a 30-32.

⁸⁰ «Tampoco se predicará de lo cual ello mismo ni ninguna de las otras a no ser por accidente: pues todas estas van junto con algo y se predicán acerca de la sustancia». *Seg. an.*, I, 22, 83b 10-12.

⁸¹ En *Met.* Γ, 4, 1006b 13-18 distingue Aristóteles el significar de una cosa (καθ' ἑνός), propio de los accidentes, y el significar una cosa (ἐν). Cfr. P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1984, p. 134.

⁸² En la tradición escolástica está abiertamente presente esta predicación esencial entre accidentes. Gredt, por ejemplo, en su clásico manual de filosofía aristotélico tomista, dice: «Forma accidentalis, quae hoc modo praedicatur connotando subiectum, potest praedicari de aliquo, vel quia habet identitatem cum illo ex parte formae, vel quia habet identitatem ex parte subiecti connotati. Si identificatio fit ratione formae, praedicatio est essentialis, ut si dicas: album est coloratum. Si vero identificatio fit ratione subiecti connotati, praedicatio est accidentalis et denominativa. Ita si dicitur: homo est albus, τὸ albus identificatur cum homine ratione subiecti, quod connotat; importat enim habens albedinem, habens autem albedinem identificatur cum homine». I. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol. I, *Logica-Filosofía Naturalis*, Herder, Barcelona 1953, pp. 115s.

⁸³ Cfr. *Cat.*, 2, 1a 20-b 6. Pero, puesto que fuera de las *Categorías* refiere Aristóteles todas las predicaciones a una sustancia, esta noción de “decirse de un sujeto” adquiere también un sentido distinto. En la medida en que tomamos un accidente como sujeto, puede afirmarse que otro accidente se dice de un sujeto, que es ese accidente. Pero si no se toma a un accidente como sujeto, el sujeto del que se dice algo es siempre, evidentemente, una sustancia. Fuera de las *Categorías*, en efecto, esa expresión “decirse de un sujeto” (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι) es utilizada más que como “se puede predicar esencialmente de ese sujeto”, como “es algo que puede predicarse de ese sujeto”, de modo que algo se dice de un sujeto también cuando se predica accidentalmente de él. Cfr. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 798b 46-49.

4. Necesario, propio y accidental

Junto a esta distinción de modos de predicar —esencial y accidentalmente— señala Aristóteles otra distinción de modos de darse algo en un sujeto —y, por tanto, de “atribuir con verdad” (ἀληθῆς εἰπεῖν)⁸⁴: *por sí* y *por accidente*, conforme a si lo que se predica conviene al sujeto siempre y por necesidad, generalmente, o por casualidad. Lo que en este caso determina el tipo de atribución no es el que el predicado sea o no parte de la definición del sujeto —como lo era en la distinción entre predicación esencial y accidental— sino el tipo de relación causal que hay entre tal determinación y su sujeto propio.

Según hemos visto, un accidente se predica siempre accidentalmente del sujeto en el que inhiere. Desde la nueva perspectiva que estamos considerando, por el contrario, la división fundamental no se establece entre el accidente y lo que “significa sustancia” —o lo que forma parte de la definición del sujeto— sino que un mismo accidente puede darse —y atribuirse— en el sujeto tanto *por accidente* como *por sí*. Tomando el caso del blanco, por ejemplo, es evidente que se predica siempre *accidentalmente* de aquello que es blanco; pero desde esta nueva perspectiva se distingue claramente el modo en que el color blanco se da en la nieve —la nieve es, si no hay ninguna causa que lo impide, siempre blanca— y el modo en que, como palidez, se da en el rostro de una persona aterrorizada. En el primer caso, tal color se sigue del modo propio de ser de la nieve; en el segundo, para explicar la presencia de la palidez no es suficiente hacer referencia a la naturaleza propia del hombre.

Antes de examinar el alcance de esta nueva distinción es necesario hacer al menos unas breves observaciones sobre algunos de los diversos sentidos con los que Aristóteles usa las expresiones “accidente” y “por sí”.

4.1. Los sentidos del accidente y del por sí

Al inicio del libro E de su *Metafísica*, cuando comienza Aristóteles a considerar en directo el objeto de esta ciencia, distingue en primer lugar los diversos sentidos del ser, y considera brevemente uno de ellos, el ser accidental. Demostrando que de él no puede haber ciencia —y que por tanto la *Metafísica* no se ocupa de él—, comienza a arrojar luz sobre cuáles de tales sentidos del ser son relevantes para la *Metafísica*.

Tal noción de ser accidental ha de comprenderse atendiendo a la contraposición que en diversos lugares presenta Aristóteles entre dos sentidos de accidente: uno primero, que es un mero darse en algo *por accidente* —que es precisamente este algo accidental de lo que no puede haber ciencia— y otro que se da en algo, por el contrario, *por sí* (καθ' αὐτό).

Es en *Met. Δ*, 30 donde distingue Aristóteles de manera más clara estos dos sentidos de “accidente” (συμβεβηκός)⁸⁵. En el primer sentido, se llama “*accidente*” a «lo que ciertamente se da en algo y se le puede *atribuir con verdad*, pero no

⁸⁴ Cfr. *Met Δ*, 30, 1025a 14-15.

⁸⁵ Ciertamente, no son estos los únicos sentidos que puede tener “accidente” en Aristóteles; utiliza ese mismo término para referirse a uno de los predicables y a las categorías accidentales.

necesariamente ni generalmente; por ejemplo, si alguien, al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro»⁸⁶. Encontrar un tesoro es algo que realmente le acontece a aquel que se ha puesto a cavar pretendiendo colocar allí una planta —y por ello se le puede *atribuir con verdad*—, pero no es algo que al realizar esa actividad suceda ni necesariamente (ἐξ ἀνάγκης), ni generalmente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)⁸⁷. Y lo mismo sucede con el llegar a Egina no intencionadamente sino arrojado por una tempestad o apresado por piratas⁸⁸; o el que un arquitecto produzca la salud, puesto que «lo natural (πέφυκε) no es que haga esto el arquitecto, sino el médico, y es accidental que sea médico el arquitecto»⁸⁹.

En el segundo sentido entendemos por “accidente” «todo aquello que se da en algo (ὑπάρχει ἐκάστω) por sí (καθ' αὐτό) sin pertenecer a la sustancia (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα)». El ejemplo que pone es el de, en el triángulo, el que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos⁹⁰.

No cabe ciencia, como hemos visto, de lo que es accidente en el primero de los sentidos: ninguna ciencia —ni práctica, ni factiva, ni especulativa— se ocupa de él⁹¹, puesto que es como un simple nombre⁹², y es algo de lo que no hay ni generación ni corrupción⁹³. La breve descripción que en Δ, 30 hace del accidente καθ' αὐτό, y el único ejemplo que aporta en este pasaje son insuficientes para comprender en toda su amplitud esta noción de accidente. De todos modos, Aristóteles hace algunas interesantes consideraciones acerca de esta clase de accidentes, al contraponerlos a los accidentes καθ' αὐτό. Al hilo de mi análisis de éstos, por ello, podremos profundizar en esta noción aristotélica de *ente por accidente*⁹⁴.

Puede ser útil, en primer lugar, considerar los diversos sentidos que en Aristóteles tiene la expresión καθ' αὐτό: cuatro presenta en *Segundos analíticos* I, 4⁹⁵ y cinco en *Metafísica*, Δ, 18⁹⁶. No está del todo claro cuál es la relación entre los sentidos de cada una de las listas⁹⁷. Pero dejando a un lado las diversas dificultades de interpretación de estos pasajes, aparecen en primer lugar un primer grupo de sentidos: la esencia, los elementos que forman parte de la definición y la sustancia. Todo lo que en el apartado anterior hemos visto que se predica esencialmente, por tanto, aparece ahora que es a su vez algo que se da *por sí* en el sujeto.

⁸⁶ *Met.*, Δ, 30, 1025a 14-17.

⁸⁷ Voy a traducir siempre la expresión ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ por generalmente. En ello me separo de la traducción de García Yebra, que usa indistintamente “en la mayoría de los casos”, “generalmente” y “habitualmente”.

⁸⁸ Cfr. *Met.*, Δ, 30, 1025a 27-28.

⁸⁹ *Met.*, E, 2, 1027a 1-2. Todos estos ejemplos son de lo que Santo Tomás, comentando este pasaje, llama accidente según el *fieri*; que un músico sea blanco lo es, por el contrario, de accidente según el *esse*. Cfr. *Met.*, Δ, 30, 1025a 19-20; *In Met.*, L. V, l. XXII, n. 1139.

⁹⁰ *Met.*, Δ, 30, 1025a 31-32.

⁹¹ Cfr. *Met.*, Δ, 30, 1026b 4-5.

⁹² Cfr. *Met.*, Δ, 30, 1026b 13-14.

⁹³ Cfr. *Met.*, Δ, 30, 1026b 22-24.

⁹⁴ Un completo estudio de éste es el de A. QUEVEDO, *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1989.

⁹⁵ Cfr. *Seg. an.*, I, 4, 73a 34-b 24.

⁹⁶ Cfr. *Met.*, Δ, 18, 1022a 25-36.

⁹⁷ Cfr. W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, p. 334.

En otro sentido, podemos decir que B se da καθ' αὐτό en A no siendo B parte de la definición de A, sino, por el contrario, siendo A parte de la definición de B⁹⁸. Ejemplo de estos casos son el darse lo recto y lo curvo en la línea o lo par y lo impar en el número⁹⁹, ya que en el enunciado que dice qué son lo recto y lo curvo o lo par y lo impar necesariamente están presente, respectivamente, la línea y el número, puesto que son los géneros que se dividen en aquellas especies. La especie, por tanto, se puede decir también que se da en un cierto sentido *por sí* en el género.

En otro sentido¹⁰⁰, se dice que es καθ' αὐτό todo aquello que se da por sí mismo (δι' αὐτό) en cada cosa. Si relampaguea mientras uno camina, eso es un accidente, pues no se da por sí mismo; es decir, no relampagueó *porque* uno caminara, sino que simplemente coincidió que se diesen a la vez ambas cosas. Si decimos, por el contrario, que alguien murió al ser degollado, no se afirma sólo que ambas cosas coincidiesen, sino que murió *por* ser degollado. El ejemplo que pone Aristóteles de lo que no se da *por sí* —si relampaguea mientras uno camina— recuerda al primer sentido de accidente anteriormente señalado: encontrar un tesoro cavando, o llegar a Egina arrojado por una tempestad. Asimismo, lo que se da *por sí* —morir al ser degollado— parece ser una consideración más general del segundo sentido del accidente —el accidente καθ' αὐτό: el contener dos rectos para el triángulo.

Por último, en *Metafísica*, Δ, 18¹⁰¹ aparece otro sentido de καθ' αὐτό, que es también ahora relevante: cuantas cosas se dan en uno solo y en cuanto es uno solo. Acerca de este sentido se han dado diversas interpretaciones: que equivale al propio¹⁰², a la sustancia¹⁰³ o que incluye tanto el propio como la última diferencia¹⁰⁴. No cabe en este trabajo entrar en la cuestión de si en este pasaje se refiere o no Aristóteles al propio; pero en cualquier caso, es claro que se da una estrecha conexión entre estas nociones aristotélicas de propio y de accidente καθ' αὐτό.

Tal conexión es patente en un pasaje de los *Tópicos* en el que señala Aristóteles diversos sentidos de “propio”¹⁰⁵; para lo que aquí nos interesa, basta señalar el *propio como predicable*, el cual, por darse sólo en esa cosa, sirve para distinguirlo de todo lo demás, y el *propio por naturaleza* (φύσει), que se refiere más bien a aquellos accidentes que, si no hay intervenciones extrañas, están presentes en esa cosa. El ser bípedo, por ejemplo, no es algo que esté siempre presente en cada uno de los hombres, ya que a algunos de éstos les falta alguna de sus extremidades inferiores. No debe decirse, por tanto, que el ser bípedo se dé siempre en el hombre, sino más bien que se da por naturaleza¹⁰⁶; es decir, lo propio de la naturaleza humana es que los hombres tengan dos pies; y el que en un determinado hombre esto no se dé decimos que es un accidente. El que no se dé lo que es propio por naturaleza se debe a lo que Aristóteles llama *privación* (στέρησις)¹⁰⁷, que aparece cuando algo que es apto por naturaleza

⁹⁸ Cfr. J. BARNES, *Aristotle's Posterior Analytics*, p. 114.

⁹⁹ Cfr. *Segundos analíticos*, I, 22, 84a 12-17.

¹⁰⁰ Cfr. *Seg. an.*, I, 4, 73b 10-16 y *Met.*, Δ, 18, 1022a 32-35.

¹⁰¹ Cfr. *Met.*, Δ, 18, 1022a 35-36.

¹⁰² Cfr. J. TRICOT, *Aristote. La Métaphysique*, I, p. 303.

¹⁰³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Met.*, L. V, l. XIX, n. 1057.

¹⁰⁴ Cfr. W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, p. 334.

¹⁰⁵ Cfr. *Top.*, V, 5, 134a 29-b 4, donde aparece una lista de diez modos de ser propio.

¹⁰⁶ *Top.*, 134a 5-11.

¹⁰⁷ Cfr. *Met.*, Δ, 21, 1022b 22-27.

(πεφυκός) para tener una determinada perfección, no la tiene. De modo que mientras que podemos decir de un hombre ciego que está privado de vista¹⁰⁸, no diremos lo mismo de un topo, ya que esa perfección no le conviene por naturaleza.

Es evidente la estrecha conexión entre el propio por naturaleza y el accidente *por sí* que aparece en *Met.*, Δ, 30 —lo que se da en algo *por sí* sin pertenecer a la sustancia—, a pesar de que en este lugar había puesto únicamente un ejemplo matemático, es decir, un ejemplo de algo que se da *siempre*. Ambos son un medio entre lo que se da de forma meramente casual y lo que forma parte de la esencia; y aunque en ocasiones tales atributos estén presentes *siempre* en sus sujetos propios —es decir, de modo *necesario*—, normalmente lo están *generalmente* o *en la mayoría de los casos*, es decir, como algo que es propio de tal sujeto pero sin la necesidad que acompaña a lo que es esencial o se deriva inmediatamente de la esencia.

4.2. El medio entre azar y necesidad

Para continuar estudiando la peculiar relación que se da entre este tipo de accidentes y el sujeto en el que se dan, es útil considerar los diversos sentidos que en Aristóteles tiene la expresión “ser posible” (τὸ ἐνδέχασθαι). En *Primeros analíticos*, I, 13 señala algunos: por un lado como suceder generalmente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) y estar exento de necesidad; por otro, como lo indefinido (ἀόριστον), lo que puede ser así o no ser así¹⁰⁹. Estos dos sentidos de la posibilidad en sentido estricto son los que aparecen en *Peri Hermeneias*, 9 como opuestos a lo necesario¹¹⁰: lo común a ambos, frente a lo necesario, es que en los dos casos cabe que suceda lo contrario. Y en este sentido, ambos son “accidente” (τὸ συμβεβηκός), como aquello que «puede (ἐνδέχεται) no darse»¹¹¹, mientras que lo necesario, por el contrario, es lo que no puede ser de otro modo¹¹². Pero mientras que en lo que se produce al azar «ni la afirmación ni la negación son en nada más verdaderas», en lo que se da generalmente es más verdadera una de las dos, la afirmación o la negación, aunque cabe, de todos modos, que suceda también la otra¹¹³.

Como ejemplos de cosas que generalmente suceden pone Aristóteles el encanecer, crecer o menguar para el hombre; o, en general, darse lo que le es natural (τὸ πεφυκός ὑπάρχειν)¹¹⁴. Ejemplos de lo indefinido son el andar para el animal, o el que se produzca un terremoto mientras anda; o, en general, lo que se produce por azar, no siendo en absoluto más natural que se produzca eso que el que se produzca su contrario¹¹⁵.

La diferencia entre ambos modos de ser posible, por tanto, estriba en que lo que se da generalmente es lo que es natural que se dé, o se da «por predisposición

¹⁰⁸Cfr. *Ref. sof.*, 5, 168a 13-14.

¹⁰⁹Cfr. *Pr. an.*, I, 13, 32b 4-13.

¹¹⁰Cfr. *De Int.*, 9, 19a 18-22.

¹¹¹Cfr. *Met.*, I, 10, 1059a 2-3; *Seg. an.*, I, 6, 75a 20-21.

¹¹²«Puesto que, entre los entes, hay unos que son siempre del mismo modo y por necesidad, no por la necesidad caracterizada por la violencia, sino por aquella a que nos referimos cuando algo no puede ser de otro modo, y otros no son por necesidad ni siempre, pero sí generalmente, éste es el principio y ésta la causa de que exista el accidente». *Met.*, E, 2, 1026b 27-31. Cfr. *Met.*, Γ, 6, 1010b 28-30.

¹¹³Cfr. *De Int.*, 9, 19a 20-22.

¹¹⁴Cfr. *Pr. an.*, I, 13, 32b 5-8.

¹¹⁵Cfr. *Pr. an.*, I, 13, 32b 10-13.

natural» (τῷ πεφυκέναι)¹¹⁶, mientras que lo indefinido no sucede porque sea natural que se produzca eso.

Junto a lo que se da generalmente y lo indefinido menciona también Aristóteles lo que se da raramente o en pocas ocasiones (ἐπ' ἔλαττον)¹¹⁷, que es lo contrario de lo que se da generalmente. Es decir, la excepción a esa regularidad. En ocasiones ha sido interpretado estadísticamente como lo que sucede pocas veces, siendo algo distinto de lo indefinido, que sería algo intermedio entre lo que se da generalmente y lo que se da en raras ocasiones. Ciertamente, son distintos, ya que lo indefinido no es nunca excepción, pues, lejos de ser lo contrario de lo regular, es algo sobre cuya frecuencia no cabe ninguna conjetura¹¹⁸. Pero ambos pueden agruparse dentro de lo que se produce por azar.

Lo que se da generalmente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), por el contrario, no es nunca algo que se produzca por azar y, por tanto, se dice también que se da καθ' αὐτό. No es el caso ahora de aquellos accidentes que aunque no se dicen en la definición de la cosa, están presentes *siempre* en él. Pero el darse generalmente no ha de tomarse tampoco en un sentido estadístico, como algo cercano probabilísticamente a lo necesario, sino, por el contrario, en el sentido, como señala Mignucci, de que todas las cosas de ese tipo tienen *naturalmente* la propiedad expresada por el predicado, salvo excepciones dependientes de factores extraños a ellas mismas¹¹⁹. Esto acerca, indudablemente, el darse generalmente a la noción de propio y, por tanto, a la noción de accidente *por sí*.

Una ulterior profundización en esta cuestión creo que debería plantearse en el orden de las causas, en tanto que los diversos modos de darse algo *por sí* en un sujeto dependen precisamente del diverso modo en que tienen su origen en él. Pero por ahora no pretendo señalar más que la presencia en toda la obra aristotélica de esta distinción de modos de atribuir, atendiendo al criterio señalado, bien distinto del criterio propio de la distinción entre predicación esencial y accidental.

Este nuevo modo de considerar la relación entre sujeto y predicado, que no está ligado a las doctrinas lógicas y metafísicas de las categorías y de la definición es, además, el más adecuado para afrontar otros ámbitos, como el de la ética o la política, en los que no se pretende habitualmente determinar cuáles son las propiedades esenciales de las realidades que se consideran.

* * *

Abstract: *Sono vari i modi di attribuire qualcosa a un soggetto che appaiono nell'opera di Aristotele. In questo studio oltre a mostrare quali sono i principali modi di predicare, si tenta di cogliere il fondamento di queste divisioni. Si chiarisce in primo luogo la distinzione fra il predicare in senso proprio e altri modi non chiari o impropri, in particolare il predicare per accidens. Si spiegano anche i criteri secondo i quali Aristotele distingue la predicazione essenziale e la predicazione accidentale. E infine si presenta la nozione aristotelica di proprio, in rapporto al darsi "per lo più" o "per natura".*

¹¹⁶Cfr. *Pr. an.*, I, 3, 25b 14-15.

¹¹⁷Cfr. *Top.*, II, 6, 112b 1-21.

¹¹⁸Cfr. M. MIGNUCCI, Ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire, en *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*, Antenore, Padova 1981.

¹¹⁹Cfr. *Aristotele. Gli Analitici Primi*, Napoli 1969, p. 300.

Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles

IGNACIO YARZA*

Sommario: 1. Sócrates. 2. Platón. 3. Aristóteles.



En un precedente artículo¹ me ocupé de señalar lo que considero una de las características de la racionalidad ética de Aristóteles, su proceder dialéctico. En estas páginas quisiera proseguir la investigación allí emprendida buscando esclarecer el significado ulterior de tal metodología. Las respuestas más o menos explícitas al porqué de la dialecticidad de la ética las da Aristóteles en sus tratados y, aunque seguramente de modo parcial e incompleto, quedan consignadas en el artículo citado. Ahora me interesa señalar la dependencia de tal respuesta con la tradición en la que él mismo inscribe su ética, pues es un hecho que la dialecticidad de la ética más que una característica original y exclusiva de la ética aristotélica, es una dimensión que él hereda y continúa, y que de modos diversos constituye una componente común de la tradición no sólo ética, sino también filosófica, a la que él mismo pertenece. Quisiera, pues, en estas páginas reconstruir, en líneas generales, la dimensión dialógica que la ética tiene desde su inicio como saber científico con Sócrates, su continuación en Platón y la recepción y transformación que Aristóteles realiza sobre ella. La pervivencia de la dialogicidad, en sus diferentes versiones, puede tener un alcance que trasciende la dimensión puramente instrumental y metodológica, y confío que su estudio pueda ser útil para iluminar la concepción misma de la ética propia de la tradición socrático-platónico-aristotélica y esclarecer, en consecuencia, algunos de los problemas más graves que ella, y sobre todo la ética aristotélica, suscita. En particular me refiero a su constitución como saber práctico y a su relación con el saber teórico, principalmente metafísico. Y todo ello porque el diálogo, tal como ellos lo entienden, contiene presupuestos sustantivos que no pueden dejar de incidir en la ética que desde él construyen².

* Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant' Apollinare 49, 00186 Roma

¹ *La razionalità dell'Etica Nicomachea*, «Acta Philosophica», 1 (1994), pp. 75-96.

² Cfr. L. CORTELLA, *Per una razionalità pratica dialogica*, en *L'etica e il suo altro*, a cura di C. VIGNA, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 69-91. Después de examinar críticamente algunas de las

Que Sócrates, Platón y Aristóteles pertenecen a una misma tradición filosófica, no sólo ética, me parece que es una afirmación no necesitada de prueba. Por tradición entiendo la permanencia en autores diversos de un núcleo común de elementos. Pertenecer a una misma tradición no significa asumir un pensamiento idéntico, igual e indistinto, sino moverse dentro de unos fundamentos comunes e insuprimibles, irrenunciables. Un modo de pensar, de entender la realidad, que implica un conjunto de posiciones compartidas a las que, a pesar de otras posibles divergencias, no se quiere renunciar. A la hora de designar una tradición es necesario fijarse en alguna de tales posiciones que en ella perviven y que sus componentes consideran irrenunciables o por lo menos, de manera quizá inconsciente, comparten, permitiendo en consecuencia inscribirlos en el mismo paradigma. La elección de un elemento u otro puede obedecer a diversos criterios o intereses teóricos. Es evidente que designar una tradición desde uno de tales elementos no implica necesariamente desconocer los otros. En el actual panorama ético, la tradición socrático-platónico-aristotélica suele ser designada, en contraste con las tradiciones éticas surgidas en la modernidad, como eudaimónica frente a la kantiana ética del deber; como ética de la virtud respecto de la ética de la norma; como ética del sujeto o de la primera persona frente a la ética del juez o la tercera persona; ética de la *phrónesis* y no del *nomos*... Teniendo en cuenta estas advertencias, intentaré caracterizarla en estas páginas como ética del diálogo, dialógica o dialéctica. Repito que tal caracterización no desconoce la presencia en ella de otros elementos tan importantes, o quizá más, que el diálogo; pretendo resaltar un aspecto indudablemente presente, adoptar una perspectiva que permita aportar una luz nueva a la solución de otras cuestiones controvertidas de la misma tradición ética.

1. Sócrates

Sócrates ha pasado a la historia de la filosofía como el primer ético³. Es éste uno de los puntos en los que con más fuerza se insiste para poner de relieve la novedad de su pensamiento en el panorama filosófico de la Grecia del s. V a.C. Pero es un punto que la historiografía, ya desde Platón, ha entendido insuficiente para configurar su peculiar posición. Sócrates es ético porque se ocupaba de cuestiones éticas, de la vida humana, y los testimonios sobre este punto no dejan lugar a dudas⁴. Sócrates se distancia de sus predecesores y de parte de sus contemporáneos físicos y cosmólogos. Pero también se distancia, y en medida todavía mayor, con más rabia, de los sofistas. Ambos rechazan ocuparse de la *physis*; a uno y a los otros les interesaban los problemas humanos, la vida cotidiana. Si Sócrates aparece de continuo en los primeros diálogos de Platón oponiéndose a los sofistas, no a los físicos, es por su afinidad temática. Sin embargo, si hay algo que Sócrates no quiere, y Platón comparte, es que pueda ser tachado de sofista. Y lo que le distancia de ellos,

principales propuestas del panorama ético contemporáneo, el autor propone la racionalidad dialógica como solución de las limitaciones de los diversos paradigmas éticos examinados.

³ Cfr. Diógenes Laercio II, 20-21.

⁴ Además del testimonio de Platón (*Apología* 19 a-d; *Fedón* 96 a-99 d), cfr. G. GIANNANTONI, *Socrates et socraticorum reliquiae*, v. I, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 169-190: *De Socratis Philosophia*.

al menos a primera vista, es precisamente el modo distinto en que se ocupan de las mismas cosas; los sofistas con retórica, Sócrates con diálogo⁵. Sócrates hace del diálogo el horizonte de su saber. «Sócrates es un buen heleno: piensa hablando y habla pensando. De hecho, de él ha salido el diálogo como modo de pensamiento»⁶. Sócrates no es ético porque rechace ocuparse de la realidad natural, física, haciendo de la ética un saber autónomo y de sí mismo un Kant *ante litteram*; Sócrates es ético en la medida en que dialoga y dialoga en la medida en que es metafísico, es decir, porque intuye un fundamento radical y objetivo que permite responder a la cuestión sobre el bien⁷.

El diálogo no es solamente un aspecto instrumental, ni un expediente para marcar su distancia con los sofistas y evitar confusiones; es más bien la expresión de unos presupuestos diametralmente opuestos a los de los sofistas.

La identidad propia de los sofistas, la que Platón y la historia de la filosofía les ha otorgado con mayor o menor justicia, procede de la escisión que ellos actúan entre los distintos planos de la realidad: las cosas mismas, también las humanas; el conocimiento que de ellas puede tener el hombre y la expresión de su pensamiento sobre las cosas. Porque la realidad es inconsistente, carente de cualquier lógica, se hace necesario refugiarse en la lógica subjetiva propia de cada hombre y en su capacidad técnica de hacerla prevalecer sobre otras. Es el hombre la medida de la realidad y su capacidad de imponer la propia opinión lo que da valor a su pensamiento.

Lo que cuenta es la opinión, pero no por su contenido de verdad, por su fidelidad a la realidad a la que se refiere, sino por el peso que los demás puedan concederle en virtud de su defensa retórica. Si la realidad se desvanece, si toda opinión puede ser válida, no hay posibilidad de refutación ni de diálogo y el saber se desliza en *techne*, técnica de la contraposición de opiniones, antilogías, dejando a la retórica la capacidad de decidir sobre su valor. Desde esta perspectiva a la ética no le queda otro espacio que el privado o el espacio público que la retórica puede conquistar para ella. El bien y el mal se hacen arbitrarios y las normas capaces de regularlo podrán ser sólo fruto de la imposición o del consenso. La ética queda desprovista de fundamento y si necesitara alguno deberá buscarlo fuera de sí, fuera de las cosas de las que trata, en una técnica que pueda sostenerla: «La retórica no necesita conocer los objetos en sí mismos (...) no sabe la naturaleza de las cosas»⁸.

Sócrates no es ético sólo por los temas de los que se ocupa, sino porque se ocupa dialogando de las cosas de las que se ocupa. La identidad de Sócrates como ético procede de su modo de hacer y entender la ética, que coincide con su modo de oponerse al modo sofista de entender el saber de las cosas humanas. Por eso Sócrates ha sido considerado desde el inicio un ético, mientras los sofistas no. Ambos preguntan por el bien, la justicia, la felicidad y la virtud, pero responden de modo diametralmente opuesto. Los sofistas creen tener respuesta respondiendo que no hay

⁵ Cfr. *Protágoras* 329 a-b; 336 b-d.

⁶ X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987⁹, p. 245.

⁷ Cfr. F. CALVO, *Cercare l'uomo. Socrate, Platone, Aristotele*, Marietti, Genova 1989, en particular *Socrate e Anassagora*, pp. 28-37.

⁸ *Gorgias* 459 b; 465 a.

una respuesta a tales cuestiones, que la única respuesta válida es la que cada uno da desde su propia subjetividad y es capaz de defender con la técnica. Sócrates, al contrario, sabe no tener respuesta, pero piensa que es posible hallarla a través del diálogo; es más, está convencido de que, aunque él no la sepa, existe una respuesta a las cuestiones éticas. La justicia, las virtudes, el bien, la felicidad, son realidades objetivas que encierran una racionalidad propia que el hombre puede lograr reconocer con la fuerza del *lógos*, *dià-lógos*. Si el presupuesto de la ética sofista es la inconsistencia de las cosas y el consiguiente replegarse en la subjetividad propia como su medida, Sócrates presupone, al contrario, su consistencia, la presencia en ellas de una inteligibilidad, de una lógica propia.

Sólo porque la realidad es consistente se hace posible el diálogo. El diálogo, la dialéctica, la refutación es posible porque las cosas son de un determinado modo y no de otro, porque la realidad es regida por el principio de no-contradicción y el hombre, precisamente a través del diálogo consigo mismo y con los demás, puede desvelarla. Frente a los sofistas, Sócrates sabe que el ser, como el bien, no es arbitrario, convencional; frente a los eléatas sabe que el ser, como el bien, no puede tener un único sentido. Cuando todo es inconsistente o, al menos, impenetrable al pensamiento, la verdad decae y el diálogo deja paso a la retórica; cuando el ser es uno y la verdad es unívoca, no es posible más que el silencio, la parálisis del pensamiento. «Si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros y, en verdad, también consigo mismo»⁹. Sin verdad, la praxis queda librada a sí misma y la ética provista solamente de la racionalidad que pueda otorgarle la técnica, desde instancias ajenas a aquélla.

Sócrates no sabe, pero quiere saber y el único saber que le importa, el que se sabe llamado a transmitir, es el saber del vivir¹⁰. Pero entiende que saber vivir y convivir exige el conocimiento del bien, y a tal conocimiento se encamina su reflexión: «Oh desgraciado, hace un rato que me estás tomando el pelo, escondiéndome que no es el vivir según la ciencia lo que permite obrar bien y ser felices ni el vivir según todas las demás ciencias, sino sólo según una, aquélla del bien y del mal»¹¹. Su tesis más significativa suena así: la felicidad y la virtud son conocimiento del bien. Conocimiento, claro está, no técnico, como el que esgrimía la sofística, pero conocimiento. Si el saber del bien y del mal fuera una cuestión técnica, sería mejor quien a sabiendas cometiera el mal, cosa a todas luces absurda¹². Precisamente la peculiaridad de este saber hace problemática la cuestión de su enseñanza.

Sócrates dialoga porque no sabe y quiere saber: «Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros»¹³. Rechazado el saber teórico, reducido todo saber al de las cosas humanas, da al saber práctico las características del saber científico, del saber sin especificaciones. Si la única racionalidad que admite, más allá de la técnica, es la racionalidad científica, acaba por identificar el solo saber que le interesa, el saber del bien, con la ciencia. Sólo quien sabe obra el bien: «Si no supiéramos en absoluto qué es la virtud, ¿de qué

⁹ *Met.* IV, 4 1006 b 7-9. Cfr. *Eutidemo* 286 c-287 a.

¹⁰ Cfr. *Apología* 29 d-30 b; *Critón* 48 b.

¹¹ *Cármides* 175 b-c; cfr. *Gorgias* 520 e-521 d.

¹² Cfr. *Hipias menor* 373 c-375 d; 376 b.

¹³ *Gorgias* 506 a.

manera podríamos ser consejeros para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla?»¹⁴. Ése es el saber que Sócrates busca, la *episteme* del bien, la ciencia capaz de reconducir a la unidad la multiplicidad de los bienes. Saber buscado, no poseído. Sócrates es consciente de su ignorancia. Sócrates se encuentra en un punto intermedio entre la ignorancia, la imposibilidad de expresar con palabras lo que es el bien, y la experiencia directa de él. No sabe, porque su saber es intuitivo, capaz de decidir bien sobre lo que debe hacer, de comportarse justamente, pero incapaz de determinar en una definición qué es el bien al que con su obrar tiende¹⁵. «A falta de las palabras, yo hago ver lo que es la justicia con mis actos»¹⁶. No sabe determinar qué es el bien, la virtud, la justicia, ... pero quiere lograrlo, porque el saber debe tener el rigor de la ciencia. Y si éste hubiera sido realmente su intento, fracasa, aunque su aparente fracaso hará posible la posterior reflexión de Platón y Aristóteles.

Lo paradójico de Sócrates es que buscando la *episteme* del bien, manifiesta la radical dimensión práctica de su conocimiento. Su determinabilidad última se hace posible sólo en la vida, en la conducta. Incapaz de reconducirlo a una definición, su vida y su muerte se muestran a los ojos de sus discípulos como la determinación verdadera de la justicia y del justo. Y el diálogo se convierte desde entonces en la vía de acceso al bien.

De todos modos, lo más significativo de la tesis socrática no es tanto la insuficiente especificación del conocimiento al que Sócrates liga la felicidad y la virtud, sino el hecho —que no sólo Platón, sino también Aristóteles comparte— de que el bien quede vinculado a la razón¹⁷. Si así no fuera, el camino de la ética habría quedado interrumpido; la ética como saber filosófico no habría sido posible. El conocimiento del bien sería una cuestión estrictamente personal, pero imposibilitado de cualquier justificación racional intrínseca al mismo bien. Su justificación habría que buscarla en otro ámbito. No pretende Sócrates desde la razón fundar o deducir el bien, sino desentrañar con ella la racionalidad que el bien humano encierra. Siendo el hombre un ser racional, el bien que le corresponde deberá serlo también¹⁸. Es más, no es posible para Sócrates que algún valor sea propiamente humano si no encierra en sí alguna racionalidad; lo irracional no puede ser adecuado como bien del hombre, no puede servir para que éste logre una vida propiamente humana, feliz¹⁹. Y si es así, si éste es el criterio del bien, quedará al alcance del saber mostrar su verdad o falsedad, dar razón de él.

De esto se ocupa Sócrates. Y lo hace precisamente a través del diálogo. Mostrar la incoherencia de un bien, refutarlo, significa de algún modo mostrar su irracionalidad, dar prueba de su falsedad. Quien hace el mal es porque no conoce el bien, porque no sabe y cree saber que es bueno para él lo que en realidad es para él un mal, y tal persuasión le impide someter a la discusión sus propias convicciones, «ya que es

¹⁴ *Laques* 190 b.

¹⁵ Cfr. P. HADOT, *La figure de Socrate*, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1981, p. 69.

¹⁶ Jenofonte, *Memorables* IV 4 10.

¹⁷ *EN* VI 1144 b 28-30: «Sócrates pensaba que las virtudes fueran razonamientos (λόγους) (en efecto, decía que todas son ciencias); nosotros sin embargo pensamos que están unidas a la razón (μετὰ λόγου)».

¹⁸ Cfr. *Alcibíades mayor* 128 e.

¹⁹ «Hacer lo que a uno le parece cuando está privado de razón, es un mal» (*Gorgias* 467 a).

precisamente en el *dialegethai* donde se realiza y se conoce aquel *megiston agathon*, que, una vez conocido, atrae irresistiblemente nuestro deseo y nuestra voluntad y no puede no ser actuado»²⁰. Al contrario, mostrar la racionalidad de un bien es, por lo menos, iniciar el camino de su plausibilidad como bien verdadero —«pues la verdad jamás es refutada»²¹—, adecuado no sólo para mí, sino adecuado al hombre como tal.

Pero la dimensión ética de su diálogo trasciende los temas de que se ocupa. Su filosofar es ético no sólo porque pretende conocer el bien, porque a través de la refutación rechaza las falsas opiniones sobre él, sino porque transforma efectivamente a sus interlocutores: «Entrégate valientemente a la razón como a un médico»²². Su pretensión de conocer el bien desde el diálogo, aunque termine en su ignorancia conceptual, acerca efectivamente a él, enseña sobre todo la exigencia de reconocer su formalidad racional, a tomárselo en serio para hacer seria la propia vida. La consistencia del bien, su racionalidad, decide de la consistencia del propio vivir, lo mide. Y se trata de una consistencia que sabe respetar la complejidad de la propia situación vital. La reflexión ética de Sócrates pretende que el saber del bien sea universal y objetivo, pero sin anular la múltiple variedad de sus manifestaciones. Es decir, la universalidad del bien, de los valores humanos, no procede del consenso que se le preste, sino de su racionalidad implícita que el diálogo debe hacer emerger. En el diálogo Sócrates enseña a vivir sin disponer de una teoría del bien que exponer; enseña dando respuestas precisas a cuestiones concretas y limitadas, tomándose en serio no sólo los problemas que se discuten, sino sobre todo a la persona con la que discute. El problema nunca es sólo teórico, el bien, sino la vida buena de quien con él habla. A la ética no le corresponde, y Sócrates no se lo propone, construir o inventar un nuevo modo de vida racional, sino asumir aquellos valores existentes, aquellos modos de vida que a través del diálogo se demuestran racionales, apropiados para el hombre en cuanto tal²³. Sócrates pretende que sean los verdaderos bienes los que gobiernen la vida humana, porque de la verdad del bien perseguido depende la verdadera bondad del hombre. Sólo el bien verdadero es capaz de hacer bueno al hombre; la condición del bien es su verdad.

Sócrates entiende al hombre desde su alma; el hombre es su alma y los valores propios del hombre son los propios de su alma. Pero más allá de esto, Sócrates entiende su vida desde los valores humanos que la tradición transmite y su razón reconoce. Desde la verdad del bien al que el hombre aspira, el hombre comprende la verdad de su ser. Tal verdad está ligada a la virtud y la virtud al conocimiento. Sócrates comprende su ser desde el bien que ve y vive guiado por él. Sócrates interpreta su vida, percibe su ser, desde el bien conocido no sólo teórica, sino también y sobre todo prácticamente. Pero todo ello significa que el dialogar socrático, su ética, más allá del interés especulativo por el conocimiento del bien es una seria reflexión sobre el obrar y el vivir. Dialogar con Sócrates, exponerse a sus preguntas, es reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del propio actuar. No sólo conocer qué es el bien y el mal, sino examinar cómo vivo, cómo elijo cuando

²⁰ G. GIANNANTONI, *Etica aristotelica ed etica socratica*, en *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. ALBERTI, Bibliopolis, Napoli 1990, p. 314.

²¹ *Gorgias* 473 b.

²² *Gorgias* 475 d.

²³ Cfr. *Menón* 97 b; 98 a-b; *Teeteto* 201 d; 202 b-c.

elijo, reconstruir reflexivamente con él los diversos elementos que intervienen en mi conducta y reconocer con su ayuda la exigencia de poder dar razón de todos ellos: examinarse a sí y a los otros, porque «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre»²⁴.

Sócrates es ético porque comprende el vivir inseparablemente unido al saber, porque su vivir —y sobre todo su morir— es medido por el pensar, por el saber del bien, por la verdad.

2. Platón

La tarea iniciada por Sócrates resta incompleta. Sócrates se pregunta por el *ti esti* del bien que pueda unificarlos a todos, pero no encuentra respuesta. ¿Qué es el bien? No lo sabe. Sí puede saber, poniéndolos a prueba a través del diálogo, si los bienes que persiguen los hombres lo son verdaderamente; sabe que para que un bien lo sea, es necesario poder dar razón de él. La razón formal del bien está para Sócrates en su racionalidad. Pero ello no anula la multiplicidad de los bienes. La felicidad como saber, ciencia del bien y del mal, no reduce todas las virtudes a una sola, señala más bien la raíz de todas ellas: la rectitud de la razón. «Por eso afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia, y Sócrates, en parte, discurría bien y en parte se equivocaba: al pensar que todas las virtudes son formas de prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se dan sin la prudencia»²⁵.

El diálogo de Sócrates, su dialéctica, queda incompleto. Así lo señala Aristóteles, y la razón que da es la ausencia de una doctrina metafísica de la esencia: «Sócrates, en cambio, buscaba con razón la esencia (τὸ τί ἔστιν); pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la esencia; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la esencia, y si es una misma la ciencia de los contrarios»²⁶. Sócrates elabora su ética desde su propia situación vital, examinando su propia opinión y las opiniones ajenas sobre el bien humano. El saber, también el saber ético, consiste en dar explicación de la recta opinión²⁷. Está persuadido de que sólo la verdad no puede ser refutada, mientras que toda opinión refutada no puede ser verdadera. Su presupuesto es la racionalidad del bien humano. Pero, ¿qué es el bien? Sócrates no sabe dar una respuesta. Se declara incapaz de definirlo, quizá porque intuye su inconmensurabilidad; quizá su ignorancia sea el reflejo de su estupor ante la magnitud del objeto buscado²⁸. Sin embargo, no basta la coherencia para garantizar la verdad, es necesario conocer la esencia, el *ti esti* de la cosa.

²⁴ *Apología* 38 a.

²⁵ *EN* VI 1144 b 17-21. Es claro que la *phrónesis* de Sócrates no coincide con el concepto aristotélico de prudencia. Aristóteles distingue entre saber teórico y práctico, mientras que para Sócrates *phrónesis* y *sophía* son sinónimos e indican la unidad de saber y virtud. Cfr. G. GIANNANTONI, *Ética aristotélica ed ética socrática*, pp. 310-11.

²⁶ *Met.* XIII 4, 1078 b 23-27. Cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987, pp. 67-77.

²⁷ Cfr. *Menón* 98 a; *Teeteto* 201 d: «La opinión verdadera acompañada de una explicación (μετὰ λόγου) es saber y que la opinión que carece de explicación (ἄλογον) queda fuera del saber».

²⁸ Cfr. F. CALVO, o.c., pp. 63-70.

La ética de Sócrates no se constituye en un saber elaborado. El bien, la felicidad, la vida humana queda ligada a la verdad, y la verdad del bien sólo puede desentrañarla caso por caso a través del diálogo, sin que quede encerrada de una vez por todas en una definición.

Platón avanza por el camino abierto por su maestro. La dialéctica de Sócrates se le presenta como el paradigma del verdadero saber. De algún modo, Platón lleva a su término la pretensión socrática: el diálogo, la dialéctica, es la única puerta de acceso al bien. Platón hace viable esta senda gracias a la determinación que en su pensamiento adquiere el bien. El ser no es solamente consistente con la indeterminada e indeterminable consistencia con que lo piensa Sócrates; el ser es consistencia, identidad, Idea. El ser es múltiple, de otro modo no sería posible dialogar sobre él, pero es sobre todo identidad, género. Platón da una respuesta al *ti esti* del bien: el bien, como el ser, es un género, es Idea. Si Sócrates es justo, si Sócrates ha sido capaz de vivir y morir justamente en una sociedad corrompida, es porque tenía ante su mirada el bien, más real que cualquier convención, que cualquier opinión²⁹. Si Sócrates era capaz de confutar siempre las falsas opiniones sobre el bien, era porque su opinión era la verdadera, porque era conocimiento del bien, desde el cual podía dar razón de todos los bienes. El fundamento del diálogo era, para Sócrates, la racionalidad de lo real, también de las cosas humanas, su consistencia; para Platón tal racionalidad no es sólo supuesta y desvelada caso por caso, sino reconstruida y articulada a través de la dialéctica.

La multiplicidad del ser no es caótica y desordenada, si lo fuera, no sería posible el razonamiento y la ciencia. Entre las Ideas existe una estructuración ordenada que fundamenta y estructura el razonamiento y el diálogo. Percibir tal orden y expresarlo es aferrar y decir la verdad, reflejar en el pensamiento y en la palabra la realidad de las cosas. Si hay razonamientos y discursos falsos es, al contrario, por no reflejar ni decir la estructura ontológica de lo real: «El discurso se originó para nosotros por la combinación de las Ideas»³⁰.

La dialéctica es precisamente la vía que hace accesible al pensamiento tal estructura, permite disponer de ella. No mira el dialéctico solamente a refutar opiniones a causa de su incoherencia, sino a conocer la estructura metafísica de la realidad, la identidad de cada cosa y la relación entre todas ellas. Su presupuesto son las Ideas: «(...) si alguien no quiere admitir que existen las ideas de las realidades a causa de todas las dificultades ya dichas y otras más, no tendrá un punto de referencia para su pensamiento (...) así destruirá la fuerza de la dialéctica»³¹. Y siendo las Ideas, el ser en su dimensión verdadera, géneros, el orden entre ellas, la lógica que engarza unas a otras, será la misma que une y separa los géneros y las especies. De la multiplicidad hay que ascender hacia unidades siempre más generales, siguiendo la vía de las hipótesis, hasta llegar al género generalísimo e identidad suprema, causa de cualquier otra identidad, *anhipotético*, principio sin presupuestos. Ésta es la tarea del filósofo, reconducir toda multiplicidad a la unidad

²⁹ Cfr. H.G. GADAMER, *Logos e ergon nel Liside di Platone*, en *Studi Platonici*, v. 2, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 56-72.

³⁰ *Sofista* 259 e; cfr. 263 a-d.

³¹ *Parménides* 135 b.

³² *República* VII 533 c.

suprema: «El método dialéctico es el único que marcha, cancelando las hipótesis, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí»³².

Y el *anhipotético*, principio del existir y de la esencia, razón de todo *ti esti*, es precisamente el Bien de la República: «Lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible (...) a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia»³³.

Platón alcanza el bien dialécticamente, es decir, ascendiendo de una hipótesis a otra, de una especie al género superior que la contiene³⁴, hasta llegar al género generalísimo que los abraza a todos y desde el que se conoce, en visión unitaria, todo. Es la intelección, *nous*, el saber verdadero en que «la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de las hipótesis no principios sino realmente hipótesis, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es anhipotético (τοῦ ἀνυποθέτου) —no supuesto—, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas»³⁵.

Son las dos dimensiones de la dialéctica, una ascendente que tiende a unificar (*συναγωγή*) la multiplicidad de la realidad, de las Ideas, y la otra descendente, que mira a distinguir (*διαίρεσις*) cada género en sus especies, cada unidad en la multiplicidad que comprende: «Una sería la de llegar a una Idea que, en visión de conjunto, abarca todo lo que está diseminado, pero que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar (...) recíprocamente, hay que poder dividir las Ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero»³⁶. Éste es el fatigoso y largo camino que permite dar con la verdad y alcanzar la inteligencia de las cosas³⁷, antes de poder pasar a la hipótesis superior y llegar en último término al anhipotético: «Quien es capaz de hacer esto: distinguir una sola Idea que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros y cómo no»³⁸.

Si el ser es entendido como Idea, como determinación, como género, el Bien será la causa de toda determinación, la perfección suprema, la identidad pura, no determinada en virtud de ninguna determinación anterior. En cierto sentido, más allá de toda determinación y, por eso, más allá del ser. El principio primero, *anhipotético*, causa no sólo el ser, la determinación, de toda realidad, sino también su

³³ República VI, 508 e-509 b.

³⁴ Cfr. Fedón 101 d-e.

³⁵ República VI, 511 b.

³⁶ Fedro 265 d-e

³⁷ Cfr. Parménides 136 b-c; Fedón 100 a-101 e; Menón 86 e-87 c.

³⁸ Sofista 253 d-e.

cognoscibilidad y su bondad; es principio no sólo ontológico, también es principio gnoseológico y axiológico.

Desde el conocimiento del Bien se desvela la estructura misma de la realidad, de cada ser y de todo su conjunto, como unidad de la multiplicidad, determinación de la indeterminación, limitación de la ilimitación. Cada realidad es en cuanto idéntica a sí y distinta de las demás, y la realidad entera en su conjunto presenta también la misma estructura de multiplicidad unificada armónicamente, estructurada numéricamente. Por ello el conocimiento del Bien, tarea del dialéctico, hace a éste no sólo un ético, sino sobre todo filósofo.

La cuestión de las Ideas es ciertamente compleja y son múltiples las posibles interpretaciones en torno a ella. No es necesario para la finalidad de estas líneas decantarse más por una que por otra. No es del todo relevante en este momento discutir si el término de la dialéctica platónica, el *anhipotético*, es el Bien de la República o el Uno de las doctrinas no escritas; si el principio es uno sólo o bipolar, Uno y Díada; si Platón llegó efectivamente «al fin de la travesía»³⁹, al conocimiento y teorización del Principio, o si se quedó en el camino, bien por su misma sublimidad e inobjetividad, que habría impedido cualquier tematización sobre él y, en consecuencia, la consiguiente exposición oral o escrita de su contenido, bien por los múltiples problemas de orden teórico que su concepción del ser como Idea supondrían para alcanzar un *anhipotético* que realmente lo fuera⁴⁰. Sea cual haya sido la realidad histórica, lo que parece poder afirmarse con relativa seguridad es que su dialéctica, su diálogo, no quedaba reducido a la función defensiva, al *élenchos*. Su dialéctica tiende al menos a convertirse en *episteme* y *nous*, ciencia e intelección del Bien. Si el *élenchos* le sirve como instrumento en el camino ascendente hacia el Bien, en el examen de las hipótesis, una vez que éste es conocido, será el instrumento de su defensa, sin que la dialéctica quede reducida a ello. Junto al momento defensivo, el dialogar platónico supone también y sobre todo una perspectiva constructiva, es camino hacia el Principio. El saber de no saber del diálogo socrático se convierte en saber de las Ideas y, más allá, del Bien, del Principio. Sólo en sus presupuestos metafísicos, en el conocimiento de la causa de todo, tiene su explicación última el diálogo platónico.

³⁹ República 532 e.

⁴⁰ Para una visión sintética de las diversas interpretaciones de Platón y de su doctrina de las Ideas, cfr. F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978, pp. 241-277. Sobre algunas recientes interpretaciones de Platón, puede consultarse C.J. DE VOGEL, *Ripensando Platone e il Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990. La posición de la escuela de Tubinga queda recogida fundamentalmente en la obra de H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1989³ y de G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991¹⁰. Cfr. también la crítica a la interpretación de Tubinga de D. PESCE, *Il platonismo di Tubinga e due studi sullo Stoicismo*, Paideia, Brescia 1990. Este autor responde a la interpretación del Platón escrito desde las doctrinas no-escritas. En su opinión, si Platón no escribe su doctrina del Bien es porque no podía hacerlo, ya que su conocimiento sería intuitivo e incommunicable, sin posibilidad de expresarlo, como pretende Krämer y la escuela de Tubinga, a través de una teoría. H.G. GADAMER, en *Dialettica e sofistica, Scienza del Bene e polis y Dialettica del Bene nel Filebo (Studi Platonicì, cit.)* considera que la dialéctica como doctrina de los principios de Platón habría quedado incompleta; más que una técnica que se aprende, la dialéctica sería el arte del pensar mismo, arte que se ejerce y nunca se acaba de aprender, esfuerzo infinito.

Su dialéctica miraba a desvelar y justificar una doctrina metafísica, más o menos elaborada, que concebía el ser como identidad y que entendía la estructura de la multiplicidad real desde una unidad primera y común. La tendencia del pensar platónico, con independencia de sus reales resultados, era la unidad, la resolución de la multiplicidad en una unidad primera, comprometiendo de tal modo la multiplicidad que reconocía. Y ello incide de modo decisivo en su dialogar que se convierte no tanto en examen crítico de su interlocutor, sino sobre todo en examen de su concepción del mundo y sólo secundariamente de sí mismo.

El dialogar platónico no es ético sino secundariamente, pues para él la dimensión axiológica, como la gnoseológica, acaba por fundirse con la dimensión ontológica. No hay conocimiento verdadero que no sea el del ser en su dimensión propia, eidética; no hay verdadera belleza, valores auténticos, si no los derivados de las Ideas. Las ciencias son muchas, sí, pero sólo hay una que es la suprema, las demás no son sino sus partes, especies de un solo género⁴¹. Y la ciencia suprema es la filosofía, la dialéctica, por eso es él, el filósofo, el verdadero político⁴².

Frente a la opinión corriente de su tiempo, compartida en parte por Sócrates, la ética deja de ser un saber impreciso para convertirse en saber exacto, porque exacta es la estructura de la realidad. La lógica del bien no es necesario desentrañarla caso por caso desde las opiniones a través del diálogo; una vez alcanzado el *anhipotético*, desvelada la estructura misma de lo real, alcanzado el saber verdadero, la intelección y la ciencia, las opiniones ya no cuentan. Para alcanzar la verdad hay que ejercitarse más que en el examen de las cosas y de las opiniones, en el examen de las Ideas, evitando «que el examen se perdiera en las cosas visibles ni que se refiera a ellas, sino a aquellas que pueden aprehenderse exclusivamente con la razón y considerarse que son Ideas»⁴³.

La ética, el conocimiento del bien humano, estaría en dependencia del conocimiento del Bien, sería una aplicación más del conocimiento general del principio estructurante de la realidad. El Bien determina, reconduce a la unidad toda la multiplicidad, hace que cada cosa sea lo que es y debe ser, hace inteligible la realidad, dota a todo de verdad, bien y belleza, del orden y la armonía que en su mutabilidad debe tener. La ética no sería sino la aplicación a la vida humana, singular y colectiva, del saber supremo, de la teoría, *episteme* y *nous*, y sólo desde tal saber el hombre podrá conducir bien y bellamente su vida. No es que en el ascenso al Bien la experiencia práctica no cuente, sino que supone sólo un primer momento que debe ser superado y trascendido⁴⁴. Sólo desde la verdad es posible «atravesar todas las dificultades como en medio de una batalla»⁴⁵, afrontar toda prueba, refutar cualquier opinión no verdadera.

La racionalidad del bien no se encuentra, como en Sócrates, en la eticidad vivida, en los bienes que la razón reconoce, sino en un primer principio *anhipotético* al que acercarse o conocer a través del proceder dialéctico. Todo auténtico bien humano reflejaría de modo más o menos fiel el principio estructurante, no sería sino una

⁴¹ Cfr. *Político* 258 d-e.

⁴² Cfr. *Político* 300 c.

⁴³ *Parménides* 135 e.

⁴⁴ Cfr. *República* VI 484 d; VII 539 c-d.

⁴⁵ *República* VII 534 b-c.

modificación del verdadero Bien. La ética, en consecuencia, no mira, como el dialogar socrático, a descubrir la racionalidad presente en el obrar humano, en el bien y el mal que los hombres perciben. Las opiniones, como la misma experiencia, acaban por contar poco frente a la ciencia. De lo que ahora se trata es de imprimir en la realidad humana aquella lógica, aquella racionalidad, que la dialéctica muestra y estructurar según ella, y aun en contra de la evidencia de los hechos y de la opinión generalizada, la vida individual y social de los hombres. La reflexión ética ni procedería ni sería refrendada por la experiencia, más bien es la experiencia la que debe ser interpretada a la luz del saber teórico del Bien, pues «¿no es acaso que la praxis, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras?»⁴⁶.

3. Aristóteles

Aristóteles desde el inicio de su *Ética a Nicómaco* deja constancia de su pertenencia a la tradición socrática. Frente a quienes consideran que las cosas moralmente bellas y justas sobre las que trata la ética, «existen sólo por convención y no por naturaleza»⁴⁷, se pone de la parte de Sócrates y Platón, para quienes el bien humano es una realidad objetiva que hace posible la constitución de un saber sobre él. Como Sócrates y Platón, considera que la realidad es consistente —«la sustancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es algo que es»⁴⁸—, provista en su multiplicidad de una lógica, de una inteligibilidad intrínseca desde la que es posible hablar y entenderse, dialogar: «Todos piensan que las cosas son absolutamente, si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo mejor y lo peor»⁴⁹.

La reflexión sobre el bien, la búsqueda de su *ti esti*, es exigida no sólo por la necesidad práctica de orientar la propia vida. La fuerza argumentativa de Sócrates, su capacidad de desnudar a sus interlocutores de sus prejuicios y de su falso saber, su capacidad de hacerles enfrentarse consigo mismos para que tomen con seriedad su vivir, es algo más que habilidad técnica, es un saber que tiene ciertamente su fundamento en una verdad inexpugnable, en un principio *anhipotético*, no el Bien de Platón sino el principio de no-contradicción: «Es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (...) y anhipotético (*ἀνυπόθετον*)»⁵⁰.

Asentada esta verdad, cabe proceder al desvelamiento del ser y del bien. Y es en esta tarea en la que Aristóteles se muestra inmediatamente en desacuerdo con Platón. En la *Metafísica* se ocupa de determinar los sentidos del ser y del bien en su dimensión ontológica, «el bien supremo de la naturaleza toda»⁵¹. El ser no puede entenderse como un género, no puede comprenderse como identidad⁵². Hacerlo sería traicionar su multivocidad, anularla. Es necesario encontrar una unidad primera, un *ti esti* del ser desde el cual dar razón de todo ser, pero respetando su multivocidad, sin

⁴⁶ *República* V 473 d.

⁴⁷ *EN* I 1094 b 16.

⁴⁸ *Met.* IV 2 1003 b 32-33.

⁴⁹ *Met.* IV 4 1008 b 25-27.

⁵⁰ *Met.* IV 3 1005 b 13-14.

⁵¹ *Met.* I 2 982 b 6-7.

⁵² Cfr. *Met.* III 3 998 b 22-27; VIII 6 1045 b 3-7.

anular su diversidad. Aristóteles resuelve el problema elaborando su doctrina de los sentidos del ser: las categorías, el ser como acto y como potencia, el ser veritativo y el ser accidental⁵³. A nivel predicativo y lógico, es la sustancia la unidad buscada, el *ti esti* del ser al que hacen referencia, según una relación de *homonymia pros hen*, de analogía atributiva, las restantes categorías⁵⁴. Pero más allá del nivel lógico, abrazando a todas las categorías, se encuentra el ser como acto y como potencia. El *ti esti* del ser no es solamente la sustancia, sino la sustancia en acto⁵⁵. Son éstas las convicciones que llevan a Aristóteles a prestar atención al existente, a los fenómenos, a los hechos; el ser no es sólo consistencia, identidad, sino también movimiento, dinamicidad, existencia, acto. Es desde estas convicciones desde donde Aristóteles elabora su reflexión ética, apartándose desde el inicio de Platón y retornando de otro modo, con un fundamento teórico, al dialogar socrático desde la experiencia de la vida. Son estas convicciones las que permiten a Aristóteles delimitar el tipo de saber que es la ética, acotar su objeto, evitar que se confunda, como hizo su maestro, con una metafísica del bien. La reflexión ética debe conservar la connotación socrática de reflexión sobre el bien humano, la felicidad, las virtudes; ocuparse de las cosas humanas sin derivar, como en Platón, en saber del Bien subsistente⁵⁶. La ética no puede ser concebida ni confundida con el saber supremo, no debe dar razón del bien ontológico, sino del bien humano que se presenta en la vida y se actúa en el obrar; debe dilucidar el *ti esti* del bien del hombre, aquello que es bueno no sólo para mí, sino en absoluto, *haplos*, para todos los hombres; aquel bien capaz de hacer la vida en esta tierra propia y adecuada para el hombre⁵⁷.

El enfrentamiento de Aristóteles con Platón, su crítica a la Idea del Bien, le permite recuperar la complejidad humana que, desde su perspectiva metafísica, desde la primacía del ser como acto, puede afirmarse con un fundamento objetivo. La diferencia de la ética de Aristóteles respecto de la platónica no sería, en consecuencia, el reconocimiento por vez primera de su estatuto autónomo, distinto de la teoría, sino la no univocidad del ser. La nueva racionalidad de Aristóteles radica en el descubrimiento de la pluralidad de los sentidos del ser⁵⁸.

Todo esto no son elucubraciones arbitrarias, sino los presupuestos que Aristóteles tiene en cuenta y enmarcan desde su inicio sus tratados éticos. Desde el inicio, en efecto, Aristóteles se ocupa de señalar su posición contrastándola con la platónica.

La primera precisión que Aristóteles establece con insistencia es la reducción del problema del bien al *praktón*, al bien práctico, «el bien propiamente humano»⁵⁹. La problemática ontológica universal en la que Platón introduce la cuestión del bien no

⁵³ Cfr. *Met.* VI 2 1026 a 33-b 2.

⁵⁴ Cfr. *Met.* VII 1 1028 a 10-20; a 29-31; 4 1030 a 27-b 3; IX 1 1045 b 27-32.

⁵⁵ Cfr. *Met.* VII 9 1034 b 16-18; 10 1036 a 2-8; 13 1039 a 3-14; 15 1039 b 20-27; VIII 2 1042 b 9-11; 3 1043 a 26-28; 1044 a 5-9; XI 1 1045 b 32-34. Sobre el primado del ser como acto, cfr. J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987 y E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, en *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. SÁNCHEZ SORONDO, Herder, Roma 1990, pp. 43-61.

⁵⁶ Cfr. *EN I* 1095 a 18-20; 1096 b 32-35.

⁵⁷ Cfr. *EN I* 1094 a 22-26; 1094 b 6-7.

⁵⁸ Cfr. F. CALVO, o.c., pp.203-204.

⁵⁹ *EN I* 1094 b 6-7; cfr. 1094 a 18-22.

es la que interesa a la ética⁶⁰. Saber qué es el bien desde la perspectiva platónica no es una cuestión pertinente en un tratado de filosofía de las cosas humanas: «Pero el bien tiene muchos aspectos y uno de ellos es la belleza y una parte es realizable y otra no. La parte realizable es el bien en vista del cual se actúa, mientras que el bien que se halla en los seres inmóviles no es realizable»⁶¹. Al interno de la problemática práctica la cuestión del bien debe resolverse desde el fin —ὁ ἕνεκα— y dentro de los fines, buscando delimitar, si es que existe, aquel que sea capaz de unificarlos a todos: «Pues aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin, es lo mejor y causa de los bienes subordinados, y el primero de todos; de manera que éste sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas»⁶². El *ti esti* del bien es el *ti esti* del fin del obrar⁶³. De todos modos, Aristóteles da prueba manifiesta de que no le resulta ajeno el problema del bien ontológico y su eventual relación con el bien práctico. De otro modo no dedicaría tanto espacio a criticar la postura platónica, la rechazaría simplemente por el motivo ya señalado: «Aunque exista un bien único, que sea predicado común o separado, existente como una cosa en sí, es evidente que no sería objeto de acción (*praktón*) ni adquirible por el hombre. Pero es precisamente un bien de este género el que ahora se busca»⁶⁴.

En su crítica a las Ideas platónicas, y específicamente al Bien, Aristóteles busca en primer lugar subrayar la pluralidad de sentidos que el bien conlleva: «El bien se predica en la misma extensión de significado que el ser (...) es evidente que no podría ser un algo común, universal y uno; en efecto no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola»⁶⁵. El bien se dice en múltiples modos y no es posible anular la pluralidad de sus sentidos. Por ello no cabe pensar que exista una única ciencia, tal como la conciben los platónicos, ni del ser ni del bien; es decir, un saber del principio primero, el *anhipotético* Bien, configurado como identidad suprema, desde el cual desentrañar deductivamente el conocimiento de toda la realidad y de todo bien⁶⁶. Aristóteles no está interesado en este momento en dilucidar, como hace en la *Metafísica*, la posibilidad de una ciencia del ser, ni en justificar la existencia de un saber arquitectónico, como su tratado presupone, que dé razón del bien humano⁶⁷. A Aristóteles le interesa remarcar la no-univocidad del bien, subrayar la pluralidad y la consiguiente imposibilidad de una ciencia sobre él tal como la concebía Platón⁶⁸.

⁶⁰ Cfr. *ENI* 1095 a 5-6.

⁶¹ *EEI* 1218 b 4-8.

⁶² *EEI* 1218 b 10-13.

⁶³ «Pues el bien es el fin de cualquier generación y movimiento» (*Met* I 9 982 b 18).

⁶⁴ *ENI* 1096 b 32-35.

⁶⁵ *ENI* 1096 a 23-29; cfr. *EEI* 1217 b 26-34.

⁶⁶ Cfr. *ENI* 1096 a 29-31; *EEI* 1217 b 34-36.

⁶⁷ Cfr. *ENI* 1094 a 26-28; 1095 a 14-17.

⁶⁸ Cfr. E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene secondo Etica Eudemia I 8*, en *Studi Aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 159-180. Es interesante notar el paralelismo y el resultado diverso entre las argumentaciones del *Político* sobre la diversidad de las ciencias y la unidad de una suprema, la política, y las que Aristóteles presenta en sus dos *Éticas*. También para Platón existen múltiples saberes y uno de ellos arquitectónico, real; pero concibe la relación entre las ciencias, agrupadas en géneros diversos —«las ciencias en su conjunto constituyen dos especies (...) una ciencia práctica y otra pura y simplemente cognoscitiva» (258 c-e)—, y la política desde la superior unidad de ésta, saber cognoscitivo de la justa medida, de lo exacto en sí (284 a-d), que

Ahora bien, la diversificación de los bienes según las categorías no permite resolver la cuestión, responder a la pregunta del *ti esti* del bien humano. Y no puede hacerlo porque tal criterio es de carácter ontológico y, por ello, no pertinente para ser aplicado sin más al bien práctico. El bien práctico, ya se ha dicho, reviste el carácter de fin. Y los fines de las actividades humanas, como manifiestan los hechos, son diversos, con una diversidad mayor que la indicada por las categorías; es más, no es difícil darse cuenta cómo los fines de las actividades humanas se diversifican también al interno de una misma categoría⁶⁹. Por todo ello, tampoco desde la perspectiva del fin es posible compartir la tesis platónica de la Idea de Bien; no puede ser el Bien el fin entendido en sentido unívoco, como aquella realidad a la que todo tiende del mismo modo. Si lo fuera, quedarían anuladas las diferencias entre los fines, la peculiaridad del fin propio de cada cosa tal como los hechos muestran⁷⁰. Si hay una unidad entre los fines, ésta no es la propuesta por Platón y el saber sobre él no podrá ser aquel al que conduce su dialéctica.

Lo interesante de todo esto es que la relación que Aristóteles encuentra entre los fines, entre los bienes prácticos, parece ser semejante a la que establece entre los significados distintos del ser. Del bien no es posible mantener la univocidad; ni en un sentido ontológico, ni en su significado práctico, se predica el bien de modo unívoco. Aristóteles parece inclinarse, de modo más o menos consciente, aunque no del todo explícito, a entender el *ti esti* del bien práctico reconduciendo la pluralidad de los fines de las acciones a un fin primero, es decir, relacionando todos los bienes prácticos según la analogía de proporcionalidad, la *homonimia pros hen*⁷¹. No todos los fines lo son del mismo modo y los mismos platónicos, al decir de Aristóteles, «no pronuncian sus tesis en torno a todo bien, sino que los bienes que se persiguen y se aman por sí mismos son predicados según una única idea; aquellos que son aptos a producirlos o salvaguardarlos o a impedir la acción de sus contrarios, se dicen bienes a causa de los primeros y en otro sentido»⁷². Sin embargo, no es suficiente tal distinción si los bienes considerados en sí son luego unificados por una única Idea.

La posible unidad que Aristóteles entrevé es la de un fin primero, perfectísimo, al que hagan referencia los demás fines. «Es evidente que no son todos los fines perfectos; mientras que es evidente que el bien supremo es manifiestamente algo perfecto. En consecuencia, si hay un fin sólo que es perfecto, éste será el bien que

trasciende y comprende la distinción entre teoría y práctica, confiriendo a la política su carácter real y arquitectónico (305 c-d).

⁶⁹ Cfr. *EN* I 1096 a 31-34; *EE* I 1217 b 36-1218 a 1. También Platón reconoce en el *Político* lo que Aristóteles afirma en *EN* I 1096 a 33-34: «Y la ciencia que tiene por objeto la medida en la alimentación es la medicina, en las fatigas es la gimnasia»; el arte de medir es múltiple según sea el objeto medido (cfr. *Político* 284 e). La diferencia es que mientras para Aristóteles la multiplicidad ni puede ni debe ser anulada, para Platón puede y debe reconducirse a una unidad primera, genérica: «Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez admitida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay entre ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género» (285 a-b).

⁷⁰ Cfr. *EN* I 1096 b 20-26; 35; 1097 a 13; *EE* I 1218 a 24-32.

⁷¹ Cfr. E. BERTI, *Molteplicità ed unità del bene...*

⁷² *EN* I 1096 b 8-13.

buscamos; si hay muchos, el más perfecto de ellos»⁷³. El primero entre todos los fines, «perfecto en sentido absoluto (ἀπλῶς)», será «aquel bien siempre elegible por sí y nunca por otros»⁷⁴. Así entiende Aristóteles que debe concebirse la felicidad. Cualquier otro fin que no sea éste, lo será en virtud de él, sin anular por ello su condición también de fin en sí. «Ésta [la felicidad] la elegimos siempre por sí misma y no a causa de otro; sin embargo, el placer, el honor, la inteligencia y cada virtud los elegimos en verdad por sí mismos (en efecto, elegiríamos cada una de estas cosas incluso si no obtuviésemos ninguna ventaja), pero también los elegimos en vista de la felicidad, suponiendo que a través de ellas seremos felices»⁷⁵. Es decir, la analogía de proporcionalidad permite salvaguardar la pluralidad de bienes prácticos, fines, sin prescindir de su posible unidad. Entre los bienes hay un orden, una jerarquía, que no es la del género y sus especies, sino la que se da entre las categorías. Y del mismo modo que tal relación permite un saber unitario del ser, una filosofía primera⁷⁶, que no se convierte en saber absoluto que anula cualquier otro saber —filosofías segundas—, sino al contrario, es el saber que las funda sin negar su propia autonomía, del mismo modo, es posible un saber arquitectónico, una filosofía de las cosas humanas que no anule la peculiaridad de las diversas *technai*, de los saberes prácticos específicos que se ocupan de las actividades particulares que los hombres realizan. Al contrario, será arquitectónico por ser capaz de orientar y ordenar los saberes —los fines— a ella subordinados. «Y ya que la política se sirve de las otras ciencias prácticas y es además legisladora de qué es necesario hacer y de qué abstenerse, su fin abrazará también aquéllos de las otras ciencias»⁷⁷.

Tales presupuestos no sólo estructuran y vertebran los tratados éticos de Aristóteles, sino que son condición de su posibilidad. Porque el bien se predica de muchos modos, no es posible concebir la ética *more platonico*; porque el bien, también el bien práctico, no se predica por pura *homonimia* —«no se asemeja a los términos que tienen casualmente el mismo nombre»⁷⁸—, sino según analogía de proporcionalidad, no es vana la pretensión de elaborar un saber unitario, una filosofía de las cosas humanas. Ahora bien, sus características y su método no podrán ser los pretendidos por Platón; más bien habrá que volver, clarificados sus presupuestos, al modo socrático de indagar sobre el bien.

Que sus características no son las de la ética platónica queda claro en las precisiones que Aristóteles hace sobre su *akribeia*. Expresamente, y posiblemente no sin tener en cuenta la tendencia matematizante del pensar platónico, opone su exactitud a la que alcanza la matemática⁷⁹. Pero tampoco puede tratarse de un saber como el buscado por Sócrates, quien no distinguía la esfera del saber de la del obrar, identificando la ciencia y la virtud. «Sócrates el viejo pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes

⁷³ EN I 1097 a 33.

⁷⁴ EN I 1097 a 33-34.

⁷⁵ EN I 1097 b 1-5.

⁷⁶ Cfr. *Met.* XI 3 1060 b 30-1061 a 10.

⁷⁷ EN I 1094 b 4-6.

⁷⁸ EN I 1096 b 26-27.

⁷⁹ Cfr. EN I 1094 b 19-27; 1098 a 26-32; 1101 a 24-28.

son ciencias, de modo que conocer la justicia y ser justos iban simultáneos»⁸⁰. Desde su perspectiva, desde su indistinción entre el saber y el obrar, entre la teoría y la praxis, Sócrates tenía razón. Pero una vez distinguidos, como hace Platón⁸¹, es preciso ser más cautelosos y no llegar a sus extremos. El saber buscado es más complejo y articulado de lo que pensaba Sócrates. No puede identificarse con un pretendido conocimiento teórico sobre las virtudes o la felicidad, porque tal saber no podría garantizar la bondad del obrar de quien lo posee; pero es saber al fin y al cabo, no ciertamente saber técnico, y no cabe prescindir de su dimensión cognoscitiva.

Aristóteles está interesado en desvelar la verdad del bien humano, investigarlo como filósofo⁸². La ética encierra una racionalidad propia pero que no sigue el modelo del saber teórico, sino más bien, aunque no se identifique con él, del saber prudencial. La *phrónesis* es una virtud, la reflexión ética es *méthodos*, *lógoi* sobre esa forma de saber⁸³. Es decir, saber filosófico sobre el saber práctico, reflexión sobre el saber práctico individual cuya mejor expresión es el saber del hombre prudente. Por eso «son rectas las palabras de que 'nada es más poderoso que la prudencia', pero se equivocó (Sócrates) cuando dijo que es una ciencia, pues es una virtud y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento»⁸⁴.

Por ello es preciso en su elaboración prestar atención al bien concreto tal y como lo captan los hombres, tal como se presenta en la vida: «Avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las cosas más conocidas por uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo»⁸⁵. La ética, la búsqueda de la determinación del qué es de la felicidad, debe proceder desde las acciones de la vida y tratar de ellas, buscar desentrañar en ellas su racionalidad⁸⁶; desde lo que es conocido por nosotros⁸⁷, desde los hechos, el qué (τὸ ὄντι), sin necesidad de alcanzar siempre el porqué (διότι)⁸⁸.

De algún modo, el método que Aristóteles considera más adecuado para la elaboración de la ética, es más cercano al dialogar de Sócrates que al proceder platónico. Desde la concepción platónica del Bien como Idea, identidad suma más allá de toda identidad, se terminaba por hacer violencia a los bienes que el hombre percibe en la vida, a los valores que la tradición tozudamente propone. Desde principios abstractos que pocos estarían dispuestos a reconocer como buenos y que la vida demuestra incapaces de motivar el obrar, se juzgan los bienes que habitualmente causan el obrar del hombre. «Pero nosotros debemos mostrar la naturaleza del bien

⁸⁰ *EE* I 1216 b 2-8.

⁸¹ Cfr. *Político* 258 c-e.

⁸² Cfr. *EN* I 1096 a 14-17.

⁸³ Cfr. *EN* II 1107 a 28-32; cfr. C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 34-58.

⁸⁴ *EE* VIII 1246 b 34-36.

⁸⁵ *Met* VII 4 1029 b 3-8; cfr. *EN* I 1095 b 1-4.

⁸⁶ Cfr. *EN* I 1095 a 3-4.

⁸⁷ Cfr. *EN* I 1095 b 3-4.

⁸⁸ Cfr. *EN* I 1095 b 6-7; 1098 a 33-b 3.

en sí de manera opuesta al método ahora adoptado. Pues, actualmente, partiendo de cosas que no se admiten que poseen el bien, ellos demuestran la existencia de cosas que se admiten que son buenas. Por ejemplo, demuestran que la justicia y la salud son buenas partiendo de los números, ya que ellas son medidas y números, en la hipótesis de que el bien pertenece a los números y a las unidades, porque la unidad es el bien en sí. En cambio, se debe partir de cosas que se admiten que son buenas, por ejemplo, la salud, la fuerza, la moderación»⁸⁹. La dirección es, más bien, la marcada por Sócrates: desde la verdad intuita, «desde los juicios verdaderos pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas»⁹⁰; y el modo de avanzar es también el socrático, a través de la argumentación —διὰ τῶν λογῶν⁹¹—, a través del diálogo tal como Aristóteles lo concibe y teoriza en los *Tópicos*.

Es evidente que la dialéctica aristotélica no es, sin más, el dialogar socrático, aunque también es clara su dependencia. Una señal inequívoca de su diversidad es su distinta amplitud. El diálogo socrático, su filosofía entera, es esencialmente ética. La dialéctica aristotélica es, al contrario, universal, capaz de argumentar sobre todos los temas. También para Platón la dialéctica tenía alcance universal, hasta el punto de identificarla, sin más, con la filosofía, con el saber supremo que encierra en sí cualquier otro saber.

En Aristóteles, como en los diálogos platónicos de la madurez, el aspecto probatorio del interlocutor está menos presente. Sócrates ponía a prueba no sólo la tesis, la posición defendida por alguien, sino sobre todo al interlocutor porque sospechaba, tratándose muchas veces de un sofista, que su saber era ficticio. En Aristóteles la dialéctica adquiere un carácter más investigativo; le interesa encontrar la solución de una cuestión debatida sobre la que no se posee una respuesta clara, sobre la que las respuestas son divergentes. No mira Aristóteles a probar la actitud de sus interlocutores, sino la verdad de sus tesis, ya sean tesis anónimas, respuestas más o menos explícitas a cuestiones problemáticas —considerar, por ejemplo, el placer, la riqueza o los honores como el fin de la vida humana— o defendidas por un filósofo ilustre —como era el caso de la platónica Idea del Bien—. Antes de proponer su propia respuesta al problema, y para dotarla de la endoxalidad necesaria, Aristóteles examina las respuestas más a la vista, de tal modo que la suya propia adquiriera el carácter de verdadero *éndoxon*, no sólo de *éndoxon* relativo⁹².

La dialéctica de Aristóteles no es, como la socrática, sólo refutativa, *elenchtica*, sino también investigativa, esto es, como para Platón, camino de acceso a los principios. En efecto, entre sus funciones, Aristóteles señala aquélla de ser útil «a las ciencias filosóficas»⁹³ y servirles sobre todo en la búsqueda de los principios⁹⁴.

Aristóteles distingue la dialéctica de la filosofía. La dialéctica no es saber, sino potencia cognoscitiva que cabe cultivar y sobre la que es posible teorizar para

⁸⁹ EE I 1218 a 16-22.

⁹⁰ EE I 1216 b32-35.

⁹¹ Cfr. EE I 1216 b 26.

⁹² Cfr. Y. PELLETIER, *La dialectique aristotélicienne*, Bellarmin, Montréal 1991, en particular cc. V y VI.

⁹³ *Tópicos* I 2 101 a 27-28.

⁹⁴ Cfr. *Tópicos* I 2 101 a 36-b 4.

convertirla en arte y *methodos*. Su objeto coincide con el de la filosofía primera por su extensión, sin embargo es distinta la perspectiva: «Los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todas es común el ente; pero evidentemente disputan de éstas porque son propias de la filosofía; la sofística y la dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la filosofía; pero ésta difiere de una (la dialéctica) por el modo de la fuerza (...) y la dialéctica es tentativa (πειραστική) de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva»⁹⁵. También en este punto incide el modo propio en que Aristóteles responde a la pregunta sobre el ser. La filosofía es saber sobre el ser. Saber que conoce la realidad en sus causas y principios. La dialéctica no puede tener tal pretensión porque desconoce las causas y principios de lo que trata. Conoce la realidad en una dimensión particular, accidental⁹⁶. Conoce la realidad no en sí misma, sino en cuanto es conocida por el hombre y por él expresada en juicios. El dialéctico se mueve en el plano lógico con intención, eso sí, de preparar la intelección de la cosas en sí mismas. Puede ocuparse de todo no porque conozca los principios propios de todo, sino porque conoce los principios comunes de la atribución, de la predicación; por eso puede juzgar, desde su perspectiva, desde tales principios, de lo que los hombres afirman sobre las cosas⁹⁷.

Siendo su objeto universal, parece evidente que podrá ocuparse también de las cuestiones éticas. Es uno de los ámbitos en que expresamente Aristóteles reconoce su competencia⁹⁸. Cabría incluso pensar que los problemas éticos son particularmente apropiados para su tratamiento dialéctico. Y ello porque el bien del hombre es *praktón*, realizable y, en consecuencia, no directamente disponible como podrían serlo otras realidades. Porque el bien del hombre es práctico, se presenta sólo en su vida, en su conducta, y se presenta de modo tan variable que es preciso recurrir a los hechos, a la propia experiencia de la vida y a lo que los demás hombres piensan y dicen de él. Porque el ético no puede disponer de los principios propios de la conducta humana, porque desconoce qué es la felicidad, cuál el fin último capaz de orientar la conducta humana, necesita recurrir a los principios comunes de la predicación para enjuiciar las diversas opiniones que sobre él se dan. El ético necesita argumentar, razonar sobre lo que él mismo y los demás piensan y dicen que es bueno. Necesita argumentar no porque no vea lo que es conveniente para sí, sino porque no dispone de los elementos que le permitan dar razón de ello. No hay evidencia de qué es el bien humano. «Acerca de muchas otras cuestiones es difícil juzgar rectamente, pero de manera especial acerca de una que todo el mundo cree fácil y su conocimiento al alcance de cualquiera: cuál de las cosas que hay en la vida es preferible, y cuál, una vez conseguida, podría satisfacer el apetito»⁹⁹. No puede Aristóteles imponer su propia visión porque tal visión no recae directamente sobre el bien humano, sino sobre lo que es para él bueno. Necesita por ello recurrir a criterios externos para comprobar y comprender que el bien que su razón indica y al que se orienta su deseo, es un bien verdaderamente razonable, más que lo que otros afirman

⁹⁵ *Met.* IV 2 1004 b 19-26.

⁹⁶ «La dialéctica y la sofística tratan de los accidentes del ente, pero no en cuanto ente, ni acerca del ente mismo en cuanto ente» (*Met.* XI 3 1061 b 7-10; cfr. *ibid.*, 1061 b 4-6).

⁹⁷ Cfr. Y. PELLETIER, o.c., pp. 53-69.

⁹⁸ Cfr. *Tópicos* I 14 105 b 19-25.

⁹⁹ *EE* I 1215 b 15-18.

ser bueno para ellos. «En todas estas cuestiones debemos intentar avanzar por medio de argumentos (διὰ τῶν λόγων), empleando los hechos observados como prueba y ejemplo. Lo mejor, en efecto, sería que todos los hombres estuvieran de acuerdo en lo que vamos a decir, pero si esto no es posible, al menos que todos estén de acuerdo de alguna manera, lo cual deberá provocar un cambio progresivo»¹⁰⁰.

La dialéctica argumenta desde los *éndoxxa*, es decir, no desde la evidencia intrínseca de la cosa, sino desde las opiniones compartidas por todos o por la mayoría o por los sabios¹⁰¹. El criterio externo del que se sirve el ético para formular sus tesis es su admisibilidad por los demás: lo que objetivamente todos admiten. Es el punto de partida de los razonamientos éticos. Pero su dimensión investigativa implica también su capacidad probatoria, *peirastiké*, es decir su capacidad y arte de probar la endoxalidad de las opiniones para poder admitirlas como premisas de sus argumentos o, en caso contrario, refutarlas.

¿Qué es el bien? ¿Puede ser el placer, la riqueza, el honor, el platónico bien en sí? La ausencia de su conocimiento exige discutir las distintas proposiciones y si son refutadas, proponer a discusión una nueva. La falsedad es más fácil de mostrar que la verdad; basta hacer ver la contradictoriedad interna de una proposición teniendo en cuenta sus consecuencias o contrastándolas con un *éndoxxon* previamente admitido. «Está bien, pues, examinar a fondo estas opiniones, ya que las refutaciones de las que las rechazan son demostraciones de los argumentos que se oponen a ellas»¹⁰². La verdad es más laboriosa y se alcanza justificando, defendiendo, articulando las diversas proposiciones endoxales que parecen resolver los problemas cada vez discutidos. «Cuando no se puede refutar un argumento, uno está obligado a creer lo que se ha dicho»¹⁰³.

Este modo de argumentar implica el diálogo, elegir una opinión y confrontarla con otras. Y nada más oportuno en un ámbito como la ética, cuya constitución, no ya como saber reflejo sino como fondo vital compartido sobre el que se ejerce la reflexión, incluye sin duda el concurso de muchos. No cabe en la investigación de su racionalidad refugiarse en la propia subjetividad, es necesario dialogar, escuchar otras razones. Por eso Sócrates vio bien. La consistencia del ser y del bien implican la imposibilidad de mantener como verdaderas, proposiciones contradictorias. Porque los hombres poseen capacidad de razonar y de reconocer el bien, es posible desde el comportamiento humano, desde la propia experiencia y la ajena, descubrir su verdad. «Estas opiniones son sostenidas por muchos hombres y por hombres antiguos. Otras por pocos pero hombres ilustres. Es lógico que ni los unos ni los otros se equivocaran sobre todos los puntos, sino que por lo menos sobre un punto solo o incluso sobre la mayor parte dijera bien»¹⁰⁴.

La imprecisión de la ética tiene que ver con la imprecisión del diálogo. El diálogo es impreciso porque su objeto no es algo determinado. La dialéctica trata de todo. Y aun cuando, como ocurre en la ética, el campo de su investigación venga delimitado al obrar humano, la indeterminación persiste. Las cosas humanas son ὡς ἐπὶ τὸ

¹⁰⁰EE I 1216 b 26-30.

¹⁰¹Cfr. *Tópicos* I 1 100 b 21-23.

¹⁰²EE I 1215 a 6-8.

¹⁰³EE I 1217 a 13-15.

¹⁰⁴EN I 1098 b 27-29.

πολύ¹⁰⁵, con una indeterminación del todo particular, pues tienen su origen en la deliberación y elección humanas. También para Platón el objeto del diálogo es universal¹⁰⁶, la realidad entera, pero ésta adquiere, en base al modo como el ser es entendido, su misma determinación y determinabilidad, dotando al diálogo de esas mismas características y al dialéctico de una seguridad y precisión que le rinden irrefutable. El dialéctico platónico no es sólo quien dialoga, sino quien no puede nunca ser refutado no por su habilidad técnica, sino por su conocimiento de la verdad. La dialéctica aristotélica mantiene en parte la inseguridad del dialogar socrático debido a la imposibilidad de una definitiva determinación de su objeto, pero adquiere a su vez alguno de los rasgos de la dialéctica platónica, en cuanto es posible determinar formalmente su modo correcto de proceder.

Todo esto se refleja en la ya aludida precisión que para Aristóteles tiene la ética. Y una manifestación, que ciertamente la aproxima al pensar socrático más que al platónico, es la perenne apertura de los resultados de la investigación dialéctica a nuevos exámenes y discusiones, su permanente condición de deber dar razón de sí, de continuar siempre dialogando: «Es por tanto necesario examinar las conclusiones precedentemente expuestas confrontándolas con los hechos y con la vida; y aceptarlas si concuerdan con los hechos, pero considerarlas simples palabras si chocan con ellos»¹⁰⁷.

La reflexión del ético no puede recaer directamente, ya lo hemos dicho, sobre el bien en sí, sino que debe atender a lo que su razón y su deseo le señalan y a lo que la razón y el deseo de otros hombres consideran como bueno. Entre todos esos bienes no es posible la contradicción.

¿Cómo se puede mostrar lo que es realmente el bien? ¿Qué fuerza puedo hacer valer para justificar una opinión más que otra? ¿Será verdadera aquella opinión mayormente compartida? No. Será verdadera aquella que se muestre más razonable. «Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias»¹⁰⁸. Y la razón cuenta para descubrirlo con criterios objetivos, aquellos que regulan la predicación y sus modos. El dialéctico no sabe si la felicidad consiste en el placer, lo que sí sabe es que según sea el modo de predicar el placer de la felicidad —como su definición, como su género, como su propio o su accidente— se establecen unas relaciones de inherencia entre los términos que la razón conoce y puede controlar. Es decir, el dialéctico no argumenta porque conoce la relación real entre las cosas, sino porque conoce la modalidad de su atribución. La demostración exige el conocimiento evidente de la inferencia por el significado mismo de los términos; la argumentación dialéctica procede sólo desde el conocimiento evidente de la relación lógica entre ellos. No conoce las realidades de las que habla, su esencia, sí los modos de relacionarse los términos en la predicación y sus implicaciones. Aristóteles aprendió de Platón que la relación entre Ideas, entre géneros, no es arbitraria, responde a leyes precisas. Aristóteles esclarece tales leyes y elabora el arte de su uso. De tal modo, el dialéctico posee los instrumentos lógicos que le permiten decidir cuáles son las

¹⁰⁵Cfr. *EN* I 1094 b 21.

¹⁰⁶Cfr. *Político* 285 d; *República* VII 533 b.

¹⁰⁷*EN* X 1179 a 20-22.

¹⁰⁸*EE* I 1216 b 31-32.

proposiciones verdaderamente endoxales desde las cuales dirimir un problema controvertido¹⁰⁹.

Por ello no es necesario reducir la dialecticidad de la ética sólo a los argumentos que se ocupan directamente de dilucidar problemas referentes a la bondad o maldad de una determinada conducta, sino que también es posible recurrir a ella para tratar cuestiones previas, como puede ser la naturaleza de la virtud o la estructura de la acción humana, cuando se prescinde o no se dispone de su conocimiento propio, desde sus causas, y se argumenta desde las opiniones y los hechos. Y Aristóteles parece inclinarse en ámbito ético a excluir el conocimiento científico que del hombre y su alma sería competencia del físico¹¹⁰.

Gadamer describe de este modo lo que ocurre en los tratados éticos de Aristóteles: «(...) la separación de la filosofía práctica de la teórica no significa en absoluto falta de mezcla o de homogeneidad de contenido. Se trata más bien de una precaución metodológica, argumentativa, por la que Aristóteles se impide todo salto a contextos universales. En la argumentación él hace referencia a ellos sólo en cuanto derivan de modo indirecto de los estados de hecho universalmente reconocidos, que representan un principio metodológico también para la filosofía teórica»¹¹¹. Tal descripción me parece eficaz y certera, pero pienso que la respuesta debe ser completada. La ausencia en las éticas aristotélicas de referencias explícitas a contextos universales, a sus convicciones filosóficas más profundas, o las referencias a ellas sólo de modo derivado e indirecto, como manifestación de los hechos, son efectivamente un principio metodológico que Aristóteles se impone, pero un principio que Aristóteles puede y debe imponerse precisamente a causa de sus convicciones filosóficas más profundas; es decir, es el mismo principio metodológico el que contiene implícita la referencia a tales contextos universales. La dialéctica, la argumentación desde los *éndoxa* y los hechos, no es tanto la expresión de la autonomía de la ética frente al saber teórico, ni mucho menos el expediente adecuado para mantener la distancia que Aristóteles buscaba, en contraste con Platón, entre esos dos ámbitos del saber; la dialéctica es, al contrario, el signo de su relación. La dependencia o al menos la presencia en la ética aristotélica del saber teórico, de la filosofía primera, no es necesario ni quizá adecuado buscarla en el uso de términos y categorías metafísicas en sus tratados, del mismo modo que sería desacertado, en mi opinión, considerar genuina expresión de su reflexión ética sólo aquellos textos en que tal presencia no pueda ser detectada. Es preciso darse cuenta de que la dialecticidad que las éticas manifiestan dicen mucho sobre su relación con contextos universales, sobre su fundamento en ellos, del mismo modo que el dialogar socrático y la dialéctica platónica son revelativos de sus respectivas posiciones ontológicas de fondo.

La dialecticidad de la ética más que una precaución metodológica dictada por el interés funcional aristotélico de hacer aceptar su pensamiento ético también a quienes no compartían, o no estaban capacitados para hacerlo, su filosofía primera, es una exigencia dictada por ella, por el transfondo teórico. No necesita Aristóteles en su argumentar ético recurrir a criterios y categorías metafísicas encubriéndolas después,

¹⁰⁹Cfr. Y. PELLETIER, o.c., pp. 251- 304.

¹¹⁰Cfr. EN I 1102 a 18-26.

¹¹¹H.G. GADAMER, *La idea di Bene tra Platone e Aristotele*, en *Studi Platonici* v. 2, cit., pp. 257-8.

como precaución metodológica, con el ropaje de la opinión y del diálogo; le basta argumentar dialécticamente porque sus convicciones de fondo le permiten comprender que es precisamente en la conducta humana tal como la percibe la propia experiencia y como las opiniones la reflejan, donde tales principios se encuentran.

La dialéctica aristotélica se configura, distanciándose de aquella platónica, desde una precisa comprensión del ser. La metodología de la ética, su distinción de todo saber teórico, la identidad peculiar que adquiere como saber en Aristóteles, depende de su propio fondo teórico universal, de su metafísica, de su respuesta a la pregunta sobre el ser. Es ése el fondo desde el que puede distinguir su dialéctica del saber supremo elaborado por su maestro, desde el que puede teorizar y elaborar una teoría del diálogo que le permita acercarse al conocimiento de las cosas desde lo que los hombres piensan y dicen de ellas. Es ése el fondo que le permite concebir como posible una filosofía de las cosas humanas, un saber práctico arquitectónico que respete a la vez la autonomía del resto de los saberes prácticos; un saber que se articula de tal modo que, proponiendo un fin último del hombre, no suprime la pluralidad de los bienes humanos ni la singular y varia situación en la que cada hombre se encuentra. Es ese fondo el que, en contraposición a Platón, le permite recuperar, dotadas de fundamento, las instancias dialógicas de la ética socrática. La dialéctica de Aristóteles, fundándose en los *endoxa*, permite a su reflexión ética universalizar y convertir en saber la racionalidad presente en la conducta humana, despojándola de sus elementos coyunturales y transitorios.

* * *

Abstract: *La tesi di questo articolo è che il fondamento ultimo e necessario della metodologia dialettica utilizzata da Aristotele nella sua etica sarebbe la sua dottrina metafisica, il suo personale pensiero sull'essere. La dialettica, dunque, non sarebbe un espediente messo in atto da Aristotele per distinguere il sapere pratico da quello teorico, ma piuttosto la sola razionalità capace di rispettare la visione aristotelica del reale. Tale conclusione viene raggiunta tenendo conto del precedente impiego e della teorizzazione della dialettica fatti da Socrate e da Platone, della tradizione cioè in cui nasce e si sviluppa la filosofia aristotelica.*

*note e commenti***Il desiderio: precedenti storici e concettualizzazione platonica**

ANTONIO MALO*



Cercar di scoprire i precedenti storici dell'idea di desiderio sembra, per lo meno ad un primo sguardo, un compito non solo difficile ma addirittura impossibile, perché i termini greci di *orexis* e di *hormé* che, in qualche modo, potrebbero corrispondere al termine desiderio, appaiono concettualizzati tardivamente nella storia della filosofia greca. Infatti, il vocabolo di *orexis*, derivato dal verbo *origo* ('tendere') acquisisce il significato tecnico di appetito, ovvero desiderio, grazie alle riflessioni di Aristotele¹, mentre quello di *hormé*, derivato dal verbo *hormáo* ('mettersi in moto', 'spingere'), anche se esisteva già con l'accezione di spinta e di movimento impulsivo, ricevette il suo significato tecnico di desiderio tramite la riflessione dei filosofi della Stoa².

Ma, nonostante la molteplicità di termini impiegati dai primi pensatori greci per

* Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Nel *De anima*, 432b, 5-8, Aristotele afferma la stretta unità della *orexis*, ovvero l'atto della facoltà appetitiva, e la sua distinzione (funzionale) dalle altre facoltà. «In altri contesti (specialmente di contenuto etico: distinzione tra virtù intellettuali e virtù morali; conflitto tra *lógos* e desideri, ecc.) egli sottolinea piuttosto proprio i diversi livelli in cui si situa la tendenza, quello razionale della volontà e quello irrazionale dell'impulso e del desiderio» (ARISTOTELE, *De anima*, a cura di G. MOVIA, Luigi Loffredo Editore, Napoli 1979, I, p. 396). Sul ruolo della *orexis* nella psicologia aristotelica si veda J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, in AA.VV., *Articles on Aristotle, IV. Psychology & Aesthetics*, Duckworth, London 1979, pp. 33-41.

² Negli stoici, ad esempio, il desiderio non è semplicemente *orettico*, ma è anche valutativo. Infatti, secondo Cicerone, non è la sensazione ad essere l'origine dell'*aegritudo* o della *voluptas*, bensì il desiderio o *hormé*, perciò è possibile sentire dolore fisico senza sperimentare *aegritudo* oppure sentire piacere fisico senza sperimentare *voluptas*: «voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia» (cfr. *Tuscolanae disputationes*, III, 24). La distinzione stoica tra piacere e *voluptas* e dolore e *aegritudo* è stata messa in rilievo da M. C. NUSSBAUM, *The therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, New Jersey 1994, pp. 386-389.

riferirsi al desiderio (*thymós*, *kardia*, *eros*, ecc.), sono soltanto alcuni dei nomi più usati) e il loro ampliamento o restrizione di significato operata dai diversi pensatori, è possibile dimostrare che si stia facendo riferimento ad una medesima realtà, le cui note essenziali verranno alla luce nel corso di queste pagine, specialmente nella parte dedicata a Platone.

L'obiettivo di questo studio, perciò, non è quello di stabilire i confini tra i diversi termini, perché ciò sarebbe piuttosto un lavoro filologico, bensì quello di mostrare come, al di là dei termini impiegati e del loro significato nelle differenti dottrine filosofiche, c'è una continuità di pensiero in tutti questi autori, derivata dal riferimento ad una realtà di cui tutti gli uomini hanno esperienza. La scelta della tesi platonica come nucleo di questo studio proviene dal fatto che, oltre ad essere una sintesi geniale delle intuizioni precedenti, essa tenta di risolvere gli importanti problemi d'indole antropologica ed etica messi in luce dall'analisi del desiderio, specialmente il rapporto tra i diversi desideri umani e la possibilità o meno di ridurli ad unità, cioè di integrarli armonicamente.

1. *Thymós* e senso di colpa: Omero e Anassimandro

Prima di essere oggetto di riflessione filosofica, il desiderio è oggetto di analisi psicologica e drammatica³, per il ruolo che esso svolge nella formazione del carattere e nella spiegazione delle azioni umane e divine. In questa prospettiva il desiderio, inteso come appetito o tendenza ad agire, appare come ciò che accomuna uomini e dei.

Infatti nei poemi omerici e nella stragrande maggioranza delle tragedie greche il desiderio umano o *thymós* ha sempre qualcosa di divino. In primo luogo perché gli dei condividono con gli uomini le stesse tendenze, ad esempio nell'*Iliade* si parla dell'unione di Oceano e Tetis come il primo matrimonio in assoluto dal quale nascono tutti gli dei⁴. Il desiderio divino non è uguale però a quello umano, anche se tematicamente coincide con esso (come accade, per esempio, con l'appetito nutritivo, sessuale, ecc.), perché negli dei né il soddisfacimento né la sua mancanza sono legati alla felicità. La felicità negli dei nasce esclusivamente dal possesso dell'immortalità. L'insoddisfacimento dell'appetito umano è invece necessariamente collegato all'infelicità: poiché l'uomo mortale non può cercare la felicità nell'immortalità, non gli resta che cercarla nell'appagamento dei suoi desideri.

Certamente Omero parla dell'immortalità della *psyche* nell'Ade. Ma la *psyche* — secondo il grande rapsodo greco — non è altro che lo spirito vitale, senza nessun

³ Visto che sono numerose le opere letterarie greche in cui si tratta questo argomento, abbiamo scelto le opere di Omero, lasciando per futuri studi quelle dei tragici greci.

⁴ Cfr. *Iliade*, XIV. Platone, secondo Kirk e Raven, non parla sul serio quando considera questo passo di Omero come il precedente dell'idea di flusso, cioè del movimento uniforme e continuo (cfr. *Teeteto*, 152e). Dal canto suo Aristotele ci informa di un'interpretazione razionalista di questo brano omerico come una possibile anticipazione di Talete. Sul tema di Oceano come padre di tutte le cose si veda G.S. KIRK, J.E. RAVEN, *The presocratic philosophers. A critical History with e selection of texts*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, pp. 31-36.

riferimento al pensiero né alle sensazioni né ai desideri, i quali corrispondono invece ai diversi organi corporei: il *phren* è l'organo della razionalità, mentre il *thymós* o *kardia* è quello dei desideri. Perciò i morti sono come larve, come ombre, incapaci di godere e di soffrire⁵.

In secondo luogo il desiderio ha anche qualcosa di divino in quanto gli dei e gli uomini si collegano fra di loro tramite esso. Infatti l'ambito del divino, chiuso alle forze della ragione⁶, si apre completamente davanti alla spinta del *thymós*. Gli dei sono così in grado di influire sulle azioni degli uomini, ispirando senza sforzo né violenza l'amore di Elena o il furore di Achille. Anche negli dei ci sono desideri che nascono dalle azioni degli uomini, come il sentimento di vendetta di Poseidone nei confronti di Ulisse. In mezzo a questo intreccio di desideri divini e umani, come nell'alveo di un fiume, fluiscono le acque della storia degli uomini e una parte importante di quella divina. Gli uomini, consapevoli della dipendenza delle loro azioni dai capricci divini, considerano spesso responsabili della loro infelicità gli dei⁷. I crimini dell'uomo appaiono allora come una semplice *hamartía*, ovvero come un errore involontario. Gli dei, dal canto loro, rifiutandosi di essere considerati ingiusti dai mortali, spiegano la loro ostilità, nei confronti di coloro che si lamentano, come una punizione per qualche offesa o empietà⁸.

L'uomo è responsabile delle sue azioni o invece lo sono gli dei? La risposta data da Omero non è chiara perché, al di sopra del desiderio umano e anche di quello divino, c'è l'*ananké* o forza del fato che regge ogni evento e ogni azione⁹.

Il chiaroscuro della concezione omerica del *thymós* rispecchia l'enorme travaglio della cultura greca nella ricerca di una spiegazione soddisfacente delle vicende della storia umana, in cui il razionale si intreccia continuamente con l'irrazionale. La prospettiva storico-mitica adoperata da Omero, sebbene mostri con evidenza l'esistenza di un misterioso e continuo legame tra l'uomo e la divinità per mezzo dei desideri ed anche l'esistenza nell'uomo di un senso di colpa per le azioni commesse sotto l'influsso del *thymós*, non mette però in rilievo che il desiderio umano presuppone anche un legame con la *physis* o natura. I cosiddetti filosofi presocratici, interessati al rapporto che intercorre tra gli esseri della natura, saranno i primi a stabilirlo.

⁵ Sulla concezione della *psiche* in Omero si veda F. SARRI, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, I, Abete, Roma 1975, p. 43 e sgg.

⁶ In Omero non appaiono tracce di furore profetico, il quale ha per patrono il dio Apollo. Secondo Dodds, però, il furore profetico è antico almeno quanto la religione di Apollo, e potrebbe essere addirittura più antico: «se i greci non sbagliavano a porre *mántis* in relazione con *mainomai* — e quasi tutti i filologi pensano che non sbagliassero — l'associazione di profetismo e pazzia appartiene al corredo delle idee indoeuropee» (E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 86-87).

⁷ Paride, ad esempio, si discolpa dai rimproveri mossigli da Ettore, allegando la sua mancanza di responsabilità perché spinto da Afrodite (vid. *Iliade*, III, 60 sgg.).

⁸ Cfr. *Odissea*, XIX, 110 sgg.

⁹ Secondo Mondolfo, benché ci sia la presenza del fato, esso va legato alla giustizia di Zeus e dunque le punizioni sono sempre giuste. Le scuse dei personaggi dell'*Iliade*, come Elena, Paride, ecc., in cui si invoca la forza del fato sono soltanto espressione di una mentalità arcaica, non condivisa da Omero (cfr. R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, 1ª ristampa, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 402 sgg.).

Anche se, come è noto, i filosofi presocratici non ebbero come scopo studiare la natura umana in se stessa, a volte si occuparono dei desideri e delle azioni umane, in quanto essi appartengono a pieno titolo alla *physis*. D'altra parte, e questa è una nostra tesi, nelle loro spiegazioni su come a partire dall'*arché* (acqua, fuoco, aria, ecc.) si costituiscono tutte le cose, adoperano dei dinamismi che molte volte richiamano alla mente alcune delle caratteristiche del desiderio umano. Si potrebbe parlare così di una certa spiegazione antropomorfica dell'origine delle cose individuali, più o meno nascosta in filosofi come Anassimandro ed Eraclito, e patente in altri, come Empedocle.

In Anassimandro, come è risaputo, al di là della nostra conoscenza sensibile ci sarebbe soltanto il primo principio o *ápeiron* che, proprio per la sua assoluta indeterminatezza, intesa come mancanza completa di limiti, contiene al suo interno tutte le cose. Secondo Teofrasto, Anassimandro spiegava l'origine di mondi innumerevoli a partire da un movimento eterno dell'Indeterminato, simile a quello meccanico degli atomisti. Così il dinamismo dell'*ápeiron* sarebbe all'origine di tutto ciò che conosciamo mediante i nostri sensi e anche di quello che non conosceremo mai.

La caratterizzazione che Teofrasto fa di questo movimento ha trovato forti obiezioni tra i critici. Alcuni, come Burnet¹⁰, sostengono che si tratta di un movimento simile a quello vorticoso di cui parla Platone nel *Timeo*; altri, come Tannery¹¹, attribuiscono all'Indeterminato un movimento circolare; altri, infine, come Kirk e Raven, pensano che probabilmente Anassimandro non abbia mai preso in considerazione in modo isolato la questione del movimento: l'Indeterminato era divino e possedeva il potere di muovere ciò che voleva e dove voleva; cercar di definire di più le sue proprietà sarebbe così un tentativo di andare contro le sue intenzioni¹².

Se sulla caratterizzazione di questo movimento non ci sono dati certi, non mancano invece alcuni riferimenti interessanti riguardo a ciò che si stacca dall'*ápeiron* e al tipo di separazione. In primo luogo, le cose si separano nel grembo dell'*ápeiron*, dando origine alle sostanze opposte, già differenziate, che compongono il mondo. Kirk e Raven correggono la tesi di Vlastos secondo la quale Anassimandro avrebbe parlato delle qualità opposte (freddo/caldo, umido/secco, ecc.) come se fossero i primi elementi della realtà¹³; secondo questi autori, Anassimandro si riferisce a «sostanze che, conservando le loro tendenze individuali contrarie a quelle delle altre, non devono essere necessariamente descritte in un modo formale, come opposte, ad esempio come il duro e il molle, bensì semplicemente come fuoco, vento, ferro, acqua, uomo, donna, ecc.»¹⁴.

È importante sottolineare che, nonostante il carattere primigenio, questo dinamismo rimane sottomesso ad un appetito di natura superiore, quello cioè della giustizia, poiché la separazione delle sostanze viene concepita come un'*adikía* o ingiustizia

¹⁰ Vid. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London 1930, 4ª ed.; cit. da G.S. KIRK-J.E. RAVEN, o.c., p. 184.

¹¹ Vid. P. TANNERY, *Pour l'Histoire de la Science Hellène*, Parigi 1930, 2ª ed.; cit. da G.S. KIRK, J.E. RAVEN, o.c., p. 184.

¹² Cfr. G.S. KIRK, J.E. RAVEN, o.c., p. 184.

¹³ Cfr. G. VLASTOS, *Equality and justice in early Greek cosmologies*, «Classical Philology», 42, (1957), pp. 171 sgg.

¹⁴ G.S. KIRK, J.E. RAVEN, o.c., p. 173.

che le cose si fanno l'una all'altra e che sarà punita secondo l'ordine del tempo. In questa metafora legalista, si può trovare, secondo noi, una traccia di un certo *thymós* proprio di tutte le cose: la separazione è proprio il prevalere delle proprie tendenze individuali a scapito della loro indeterminatezza.

Il riferimento ad un tempo non meglio precisato ha indotto alcuni dossografi, come Simplicio, a ipotizzare una punizione consistente nel riassorbimento di tutte le cose nell'Indeterminato dove si dissolveranno¹⁵. Questa tesi è stata confutata da alcuni studiosi, come Kirk e Raven, i quali interpretano le oscure parole del filosofo come il porre un limite temporale all'ingiustizia arrecata da un opposto all'altro. Se l'interpretazione fosse vera, non ci sarebbe un ritorno del mondo all'indeterminato, bensì una continuità e stabilità del cambiamento naturale, derivate dall'alternanza degli opposti: al tempo dell'estate seguirebbe quello dell'inverno, di una durata proporzionata; e al tempo della notte, quello del giorno¹⁶. In questo modo la distruzione di una realtà da parte della sua opposta è giustizia. Da qui è possibile ricavare un pessimismo morale: ogni tendenza delle cose a mantenersi nella loro individualità è ingiustizia¹⁷.

L'importanza delle tracce trovate in Anassimandro riguardo alla nostra ricerca sul desiderio derivano dal fatto che il *thymós* diventa in un certo senso cosmologico, in quanto ogni realtà ha una tendenza a mantenersi. Ma come accadeva a volte nei poemi omerici, questo *thymós* porta con sé un sentimento di colpa o di ingiustizia originaria, la quale sarà punita non dagli dei ma dalla distruzione, cagionata dall'opposto.

2. Il *thymós* tra il razionale e l'irrazionale: Eraclito e Empedocle

L'opposizione tra le cose che, in Anassimandro, conserva ancora un'origine esterna alle cose stesse, in quanto legata al dinamismo dell'*ápeiron*, appare in altri pensatori come interna alle medesime cose. Presso Eraclito, ad esempio, le cose non si oppongono per un dinamismo esterno che le separa, perché l'opposizione si trova al loro interno come un principio fondante della loro realtà, e quindi della loro stessa opposizione. Questo principio, comune a tutte le cose, è il fuoco, chiamato anche da Eraclito *physis* o *lógos*.

Ciò che però interessa sottolineare qui non è tanto la sua concezione metafisica del divenire, bensì il rapporto che essa ha con i desideri umani, giacché, come lui afferma, le vicende umane sono un caso particolare del più vasto divenire cosmico.

¹⁵ «Dove le cose traggono la loro nascita, ivi si compie la loro dissoluzione secondo necessità; infatti reciprocamente pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo» (SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, 24, 13 sgg.; H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlino 1960, 10ª ed., 12 B 1).

¹⁶ Cfr. KIRK, RAVEN, o.c., p. 173.

¹⁷ Colli considera che questo pessimismo morale nasce da un pessimismo metafisico: «Qui il pessimismo metafisico di Anassimandro, per cui tutto il mondo che ci circonda è conosciuto, provato, espresso come apparenza, diventa pessimismo morale, per cui la nascita è colpa e ingiustizia, la morte è espiazione e vendetta» (G. COLLI, *La sapienza greca*, II, Adelphi, Milano 1978, p. 30).

Le vicende umane, e dunque i desideri umani che sono alla loro origine, non appaiono nella loro totalità come un intreccio di razionale e irrazionale, bensì come opera unica del *lógos*. Infatti, il divenire delle cose e degli eventi umani, sebbene sembri caotico perché «la natura ama celarsi», viene regolato dalla legge della ragione o *lógos*, la quale fa sì che l'insieme degli opposti costituisca un cosmo ordinato e unitario. Perciò afferma che «non ascoltando me, ma ascoltando il *lógos*, è saggio ammettere che tutte le cose sono un'unità»¹⁸.

Eraclito trova dunque una nuova spiegazione del dinamismo della natura che spinge le cose al continuo cambiamento: la legge della ragione. In questo modo si allontana sia dall'idea omerica di un fato irrazionale sia dalla concezione anassimandrea di un'ingiustizia originaria che va punita. Secondo Eraclito non ha nessun senso parlare di ingiustizia, poiché l'interazione degli opposti si dà secondo una misura razionale che impedisce qualsiasi tipo di prepotenza di uno degli opposti nei confronti degli altri. Non nega però che l'opposizione non produca distruzione — anzi afferma che *la guerra è la madre di tutto* — ma è una distruzione con un senso razionale: la distruzione dalla quale nasce continuamente tutta la realtà¹⁹. Da questa distruzione *creatrice* bisogna prendere spunto per poter interpretare correttamente la sua espressione paradossale e oscura secondo cui «discordia è giustizia»²⁰.

Con Eraclito arriviamo così ad un tentativo di spiegazione razionale del *thymós*, nella sua forma di opposizione e di lotta continua. Ciò nonostante, c'è un frammento in cui stabilisce una contrapposizione tra un *thymós* adeguato al *lógos* umano o *psyche* e un *thymós* contrario. La felicità non può consistere nel godimento indiscriminato dei beni materiali, come pensano quelli che vogliono solo mangiare e bere come bestie, perché essi fanno diventare umida la *psyche*, la quale è fuoco, e quest'umidità conduce a poco a poco alla morte della *psyche*: «per le *psychai* è morte diventare acqua, per l'acqua è morte diventare terra, ma dalla terra nasce l'acqua, dall'acqua la *psyche*»²¹. Così, dunque, deve riconoscere che l'impulso dell'animo o *thymós* è tante volte contrario alla *psyche*, poiché «ciò che esso vuole, lo compra a prezzo della *psyche*»²².

Il senso ultimo di questo divenire fu interpretato anche da Empedocle ma in un modo del tutto diverso. Secondo il pensatore di Agrigento la legge del divenire non è soltanto quella dell'opposizione ma è anche quella contraria della somiglianza. Come è risaputo, Empedocle propose l'esistenza di quattro principi materiali (il fuoco, l'aria, la terra e l'acqua) tutti eterni e in continuo mutamento; il movimento di questi elementi (la loro crescita e la loro diminuzione) si realizzerebbe, a sua volta, mediante altri due principi, l'Amore e la Discordia. Gli elementi, unitisi per opera dell'Amore e separatisi per opera della Discordia, sarebbero così costantemente sottomessi a un cambio alternante.

Come sostengono Kirk e Raven²³, Empedocle stabilisce in modo conscio, per la

¹⁸ H. DIELS, W. KRANZ, 22 B 10.

¹⁹ «La guerra è madre di tutte le cose e di tutte regina» (H. DIELS, W. KRANZ, 22 B 53).

²⁰ Cfr. framm. 80. Vid. KIRK, RAVEN, o.c., 172.

²¹ H. DIELS, W. KRANZ, 22 B 36.

²² *Ibid.*, 22 B 85.

²³ Cfr. KIRK, RAVEN, o.c., 463.

prima volta, un'analogia tra i desideri umani e quelli del cosmo: l'amore sessuale e l'amore cosmico sarebbero una sola e identica forza esterna di unione, così come l'odio umano e quello del cosmo sarebbero l'unica forza in grado di separare ciò che l'amore unisce. Da quanto detto, l'Amore e la Discordia, siccome tutti gli altri principi dipendono da loro, sarebbero i veri principi di tutta la natura, ma ciò non è completamente chiaro, perché il predominio dell'uno o dell'altra sembra derivare dalla legge del ciclo cosmico²⁴. In definitiva, secondo Empedocle, il principio del dinamismo del desiderio sfuggirebbe a qualsiasi tentativo razionalistico, come quello di Eraclito, perché l'amore e l'odio tra gli esseri non hanno una causa conosciuta. Si torna così ad un'interpretazione irrazionalistica del desiderio di grande successo nella storia della cultura occidentale.

3. Il desiderio umano come bisogno: Antifone

L'interpretazione eraclitea del dinamismo della natura come opposizione dei contrari ebbe comunque molti seguaci al tempo della Sofistica. La tesi biologica *avant la lettre* di Antifone è a questo riguardo molto illuminante. Partendo dal principio che le azioni umane, come quelle degli animali, hanno come unico scopo il soddisfacimento dei loro appetiti, si giunge alla conclusione che gli esseri naturali vengono mossi soltanto dai loro bisogni. Ma dire bisogno è, secondo lui, affermare la mancanza di qualcosa, perché si ha bisogno soltanto di quello che non si ha. Perciò accetta pienamente che la spinta dell'appetito è la ricerca di ciò che, in quanto non si possiede, è dissimile da colui che cerca di possederlo.

Anche se, secondo Antifone, il fine dell'appetito è interno, esso non è il *lógos* ma la natura. La natura, lungi dall'identificarsi con il *lógos*, lo supera e trascende, perché il *lógos*, come qualsiasi altro potere o capacità, è al servizio del soddisfacimento dei bisogni (anche il linguaggio ha per Antifone questa stessa finalità). La natura, ovvero l'insieme degli esseri, ha come unica regola quella dell'utilità: è utile ciò che soddisfa i bisogni, e viceversa. Così Antifone considera che il ciclo vita-morte rappresenta la manifestazione irriducibile della regola della natura: «il vivere, infatti, appartiene alla natura, ed anche il morire, ed il vivere deriva loro da ciò che giova, il morire da ciò che non giova. Le cose giovevoli che sono poste dalle leggi sono vincoli per la natura, quelle poste dalla natura sono libere»²⁵. Il sapere, il dovere e qualsiasi rapporto tra gli uomini sono valutati da Antifone secondo la «misura» dei bisogni della vita, specialmente di quello più elementare della sopravvivenza.

L'utilità però non è un assoluto, come lo era invece il *lógos* eracliteo, perché l'utilità suppone sempre una relazione tra ciò che è utile e colui a cui è utile, mentre il *lógos* in se stesso non ammetteva nessun tipo di relazione, cioè la relazione scaturiva dal *lógos* ma non lo fondava. Perciò il desiderio di Antifone, anche se è proprio di

²⁴H. DIELS, W. KRANZ, 31 B 17, vv. 27-35. La stessa idea si trova nel frammento 26: «A vicenda predominano in ricorrente ciclo, e fra loro si struggono e si accrescono nella vicenda del destino».

²⁵*Ibid.*, 87 A; la traduzione è quella che appare in G. REALE, *Storia della Filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 269.

tutti i viventi, lungi dal produrre l'unione degli esseri in un unico cosmo, come nella concezione eraclitea od anche in quella empedoclea, conduce ogni essere alla chiusura completa nel proprio mondo, poiché la propria utilità non può essere condivisa da nessun altro e, appunto perciò, la si può considerare come propria. Il desiderio dunque appare come una realtà paradossale, giacché isola e chiude gli esseri in se stessi e, nel contempo, li spinge ad avere rapporti con gli altri, improntati però esclusivamente sulla propria utilità.

4. La distinzione socratica tra bisogno ed eros

Socrate si rende conto che queste due spiegazioni — quella di Eraclito e quella di Empedocle — non servono a far capire i desideri umani né a valutarli adeguatamente, in modo speciale quello dell'*eros* o amicizia in cui si dà un cambiamento dell'amante, che però non diventa contrario a se stesso, anche se non resta lo stesso²⁶. Nonostante ciò l'amicizia viene intesa da Socrate come un desiderio, anzi come il più grande desiderio umano.

Nel *Liside*, da una parte, si critica la contraddizione contenuta nella tesi di Empedocle secondo la quale l'amore porta all'unione con ciò che è simile. Il ragionamento socratico prende spunto dall'esperienza vissuta che in ogni desiderio, e quindi anche nell'amicizia, si cerca qualche vantaggio. Secondo Socrate, nel caso dell'amicizia, questo vantaggio sarebbe la bontà dell'amico. Il vantaggio però non è possibile trovarlo se l'amico, in quanto simile a noi, possiede soltanto la bontà che noi abbiamo già. Ma se non si trova un vantaggio, non lo si può amare perché «chi non ha bisogno di nulla, non prova affetto per nulla»²⁷.

D'altra parte, non si accetta neppure la tesi sofistica, perché contraria al senso comune: il giusto non può essere amico dell'ingiusto né il moderato dell'intemperante né il buono del cattivo. Secondo Socrate si può appetire soltanto ciò che è affine: «E, se qualcuno desidera un altro [...] o lo ama, non potrebbe desiderarlo né amarlo né essergli amico, se non si trovasse ad essere in qualche modo affine all'amato, nell'anima, o in qualche carattere dell'anima o nei costumi o nell'aspetto»²⁸. L'affinità dunque non consiste nella semplice mancanza né nel semplice possesso. La mancanza serve a spiegare i desideri biologici, gli unici di cui parlano i sofisti, ma non è in grado di spiegare il desiderio amoroso, specialmente quello dell'amicizia; mentre il possesso non serve né a spiegare i desideri biologici né a spiegare il desiderio amoroso. Il dialogo finisce con la manifestazione dell'impossibilità di definire in modo positivo che cosa sia l'amicizia.

Socrate, secondo il racconto di Platone²⁹, sarebbe giunto a scoprire l'essenza del desiderio amoroso nel corso di un dialogo con Diotima, la sacerdotessa di Mantinea.

²⁶ Sul modo in cui Socrate e Platone concepiscono l'*eros* si veda l'illuminante saggio di F. CALVO, *Cercare l'uomo. Socrate, Platone, Aristotele*, Marietti, Genova 1989.

²⁷ PLATONE, *Liside*, 215a, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

²⁸ *Liside*, 221e-222a.

²⁹ *Simposio*, 201d-212c. Se il *Liside* può essere considerata un'opera in cui si rispecchia fino ad un certo punto il pensiero di Socrate, nel *Simposio* invece le parole di Socrate esprimono il pensiero di un Platone maturo.

Questo personaggio gli fa capire in primo luogo che è sbagliato pensare a *eros* come a un dio buono e bello perché attratto dalle cose belle e buone. Socrate si discosta così dalla visione omerica dell'amore e anche da quella di Empedocle. Ma è altrettanto sbagliato pensare che *eros* non ha né bontà né bellezza, perché è attratto dal bene e dalla bellezza. *Eros* — conclude Diotima — è un essere intermedio tra il divino (il possesso del bene e della bellezza) e l'umano (la mancanza); in quanto figlio di Poro, la ricchezza, e di Penia, la carenza, *eros* si distingue completamente da qualsiasi bisogno biologico, perché, oltre alla mancanza che caratterizza i bisogni, suppone un certo possesso.

Nel bisogno l'essere che appetisce e l'oggetto dell'appetito si collocano uno di fronte all'altro in una relazione di assoluta alterità. L'uscita da sé, cui il soggetto viene spinto dall'appetito, verso l'altro ha senso perché va seguita da un ritorno del soggetto a se stesso in forma di soddisfacimento di una mancanza. Perciò l'appetito emblematico dei bisogni biologici sarebbe quello della nutrizione, in cui l'identità dell'altro viene distrutta per essere trasformata nel se stesso di colui che si nutre. Il sofista Antifone, per esempio, concepisce l'amicizia come semplice mezzo per soddisfare i propri bisogni; perciò l'uscita da sé che si dà nell'amicizia è soltanto un passaggio obbligato per portare l'altro al proprio mondo. In fondo l'amicizia non sarebbe altro che un modo raffinatissimo di possesso di una persona perché ci risulta utile.

L'alterità che si dà invece nell'*eros* — secondo Socrate — non è assoluta e, perciò, non c'è bisogno di distruggerla per ricavare così qualche vantaggio. Si tratta di un'alterità che si deve mantenere perché, soltanto in essa, l'uscita di chi appetisce trova senso. L'uscita di sé non finisce dunque con un ritorno a se stesso, ma con l'unione da se stesso con l'altro, perché l'altro non è voluto che come riflesso del Bene³⁰. In definitiva l'alterità viene riconosciuta come la migliore parte originaria di se stessi; perciò il desiderio amoroso è una sorta di autoriflessività che migliora l'amante³¹. Ciò che si desidera come bene o come bello non è ciò che è vantaggioso da un punto di vista della propria sopravvivenza, perché questo vantaggio non suppone la perfezione di se stesso ma soltanto la sua conservazione, bensì è quello che suppone il raggiungimento di ciò che è *oikeiôtaton* (affine)³². L'amicizia suppone quindi un uscire da sé verso l'amato che perfeziona l'amante quando lo porta al Bene.

³⁰ Diotima nega che la spiegazione dell'amore per mezzo del mito dell'androgino sia vera, e cioè che quelli che amano sono coloro che cercano la loro metà. «Il mio discorso dice, invece, che l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene» (*Simposio*, 205e).

³¹ Nel *Fedro* Platone stabilisce una distinzione tra l'amore verso il Bene e l'amicizia, in quanto quest'ultima è un gradino della scala dell'amore: «Per tanto, egli ama, ma non sa dire che cosa. E neppure sa che cosa prova, né è in grado di spiegarlo, ma come chi ha preso da un altro una malattia agli occhi non è in grado di spiegarne la causa, così egli vede se medesimo nell'innamorato come in uno specchio, ma non lo sa. E quando lui è presente, proprio come lui desidera ed è desiderato, perché ha in sé un'immagine d'amore, che è un riflesso dell'amore. Però non lo considera amore, ma amicizia» (*Fedro*, 255d-e).

³² Il termine greco *oikeiôtaton*, tradotto come *affine*, conserva il significato originario di 'casa' e 'focolare', e dunque il più affine potrebbe tradursi come un trovare ritrovo presso l'altro, non perché l'altro soddisfa i propri bisogni, ma perché l'altro rispecchia una situa-

In Socrate dunque l'origine del desiderio è interna, come nei sofisti, ma non è relativo bensì assoluto. L'*eros* non è un desiderio in più, relativo ad un determinato oggetto che è in grado di soddisfarlo, bensì il desiderio di assoluto o di assoluta perfezione, cioè il desiderio dell'anima³³. D'altra parte quella perfezione non è soltanto l'utilità di colui che sperimenta questo desiderio — come invece accadeva nei sofisti — bensì la perfezione di ogni anima umana, perché ogni anima, si renda conto o meno, tende al bene e alla bellezza.

5. *Eros* e immortalità

L'*eros* quindi è tendenza dell'anima alla propria perfezione. Si tratta però di una perfezione non raggiungibile in questa vita, perché mentre l'uomo vivrà su questa terra l'*eros*, lungi dal soddisfarsi, aumenterà senza posa. Ci troviamo così con un desiderio di perfezione, vano e illusorio? Non sarà questa aporia la conferma della tesi sofista che riduce ogni tipo di desiderio a quello della sopravvivenza?

La tesi sofista non è aporetica in questo punto: i desideri, in se stessi, possono soddisfarsi naturalmente, perché, in quanto originati dalla propria vita, hanno come unico scopo vivere. Certamente c'è la possibilità che diventino vani, ma ciò accade soltanto quando non si soddisfano. In Platone invece si pone per la prima volta il problema di un desiderio che, sebbene appartenga all'uomo e sia nato a partire dalla contemplazione della bellezza delle cose terrene, non può essere soddisfatto da esse, perché tra l'*eros* e il mondo terreno manca l'adeguazione caratteristica dei desideri vitali³⁴.

Oltre a questa difficoltà di tipo metafisico (il divario tra ciò che può soddisfare l'*eros* e le cose terrene), l'*eros* si trova in opposizione ad altri desideri, i quali cercano di allontanare l'*eros* dal suo oggetto. Questi desideri sregolati contrari all'*eros* sono i vizi.

zione di perfezione originaria perduta, come quella del focolare abbandonato (cfr. H. G. GADAMER, *Studi platonici*, II, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 70). Il rapporto dialettico che in Socrate c'è tra *appropriato* (l'affine) e *proprio* (l'oggetto del bisogno come simile al soggetto desiderante) è stato messo in rilievo da Calvo: «Ciò a cui mira Socrate è di spezzare la struttura monologica dell'argomentazione retorica e sofistica, la quale non riconoscendo alcun criterio di verità è indotta, ogni volta, ad assolutizzare arbitrariamente il punto di vista adottato, andandosi a gettare da sola nel tranello, in cui l'attende Socrate, di un'alternativa di contraddizione, là dove dovrebbe sussistere solo una di contrarietà» (o.c., p. 97).

³³ Gorgia, nella sua difesa di Elena, sostiene tutto il contrario: l'*eros* non si riferisce a qualcosa di astratto come sarebbe, ad esempio, l'ideale della propria perfezione, bensì ad una forza fondamentale che opera con una necessità intrinseca di fronte alla quale non c'è possibilità di opporsi. Su questo argomento si veda G. CASERTANO, *L'amour entre logos et pathos: quelques considerations sur l'Hélène de Gorgias*, in AA.VV., *Positions de la Sophistique*, Vrin, Paris 1986, pp. 211-220.

³⁴ L'*eros* conduce gli innamorati temperanti all'immortalità, poiché fa crescere le ali delle loro anime, necessarie per incominciare il viaggio sotto la volta del cielo che porta alla felicità: «E giunti al termine della vita, ridivenuti alati e leggeri, hanno vinto una delle tre gare che sono veramente olimpiche, che costituisce un bene rispetto al quale né l'umana temperanza né la divina mania ne possono offrire uno maggiore» (*Fedro*, 256b).

L'*eros* platonico non soltanto suppone l'uscita dal mondo dei bisogni materiali, ma anche il criterio per distinguere tra virtù, ovvero desideri in armonia con l'*eros*, e vizi, ovvero desideri contrari. L'etica è possibile perché il criterio per valutare i desideri dell'uomo e, di conseguenza, le azioni che ne scaturiscono, non è quello dell'utilità vitale, ma quello dell'*eros*. Se l'*eros* è il desiderio di perfezione dell'anima, i vizi non avranno nulla a che vedere con questo desiderio né quindi con la perfezione dell'anima. In questo modo tra contemplazione e virtù si stabilisce un rapporto di tipo circolare o, in termini informatici, di *feed-back* (retro-alimentazione): la contemplazione della bellezza senza intoppi partorisce le virtù, e a loro volta le virtù permettono che la spinta dell'*eros* non si fermi sulle realtà materiali³⁵.

Gli atti umani, quindi, sono virtuosi solo se dipendono dalla spinta dell'*eros*; altrimenti possono avere l'apparenza di virtù, ma non lo sono realmente. Perciò Platone afferma che il filosofo, ovvero colui che è stato rapito dall'*eros*, è forte e temperante in senso vero mentre gli altri lo sono soltanto in senso contraddittorio. Infatti gli altri che hanno cura del corpo e non lo disprezzano, possono praticare le virtù soltanto per due ragioni: per paura dei mali o dei dolori a cui porta il pensiero della morte e quello dell'intemperanza (in questo caso la causa della forza è la paura), o per il calcolo che fa lasciare i piaceri piccoli per godere quelli più grandi (in questo caso gli uomini, padroneggiati dai piaceri, sono temperanti a causa della loro stessa intemperanza). In ambedue i casi le virtù in senso contraddittorio, come i vizi veri e propri, dipendono dai desideri vitali, cioè dal corpo.

Sia dal punto di vista metafisico sia da quello etico la corporeità sembra essere la ragione per cui l'*eros* resta incompiuto e per cui l'uomo ha desideri sregolati. Perciò la liberazione dai legami del corpo, per mezzo del raccoglimento dell'anima in se stessa, fa pregustare il raggiungimento di ciò che l'*eros* desidera³⁶. Da questa prospettiva la distruzione completa del corpo, lungi dall'impedire la perfezione dell'anima, è passaggio obbligato per poter raggiungerla; la morte del corpo quindi acquista un senso positivo a partire dall'esistenza dell'*eros*. Perciò l'obiezione di Cebete: se il filosofo considera che la sua vita è nelle mani dei buoni dei, allora dovrebbe rattristarsi perché con la morte perde questa sicurezza; viene respinta da Socrate perché la morte non soltanto non porta all'insicurezza, ma conduce al pensiero che nell'altra vita ci sarà più felicità che in questa, perché l'anima godrà della compagnia dei migliori dei e dei migliori uomini³⁷.

L'*eros* dunque apre l'uomo ad una realtà immateriale, perfetta, in cui egli stesso trova la propria perfezione³⁸.

³⁵ Cfr. *ibid.*, 256a.

³⁶ «Dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime. E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la saggezza» (*Fedone*, 66e).

³⁷ Cfr. *ibid.*, 62d-66b.

³⁸ Ciò è dovuto — secondo Socrate — al fatto che la virtù non può essere danneggiata dalle contingenze esterne e la virtù è sufficiente per l'*eudaimonia*. Su questo argomento può vedersi G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

6. Il rapporto tra *eros* e desideri irrazionali: la nascita delle virtù

L'oggetto dell'*eros* è il Bello, la perfezione assoluta, ovvero l'unità incondizionata del principio, l'*anyphótheton*³⁹. Per arrivare a questo oggetto c'è bisogno di ascendere dai gradi inferiori della bellezza a quelli superiori: in primo luogo la bellezza dei corpi, poi la bellezza sensibile, poi la bellezza delle anime; da questo grado l'anima penetra nel mondo degli *eidos* non incarnati (idea di virtù, idee della matematica e della geometria, intuizione dei generi supremi) e, infine, arriva al Bello o all'Uno⁴⁰.

Se l'anima è capace di salire i gradini di questa scala è perché essa può trascenderli, e dunque in un certo senso essa è connaturale con il Bello. La connaturalità tra l'anima e il Bello non deriva semplicemente dalla sua partecipazione della perfezione, ma anche dall'esistenza di un dinamismo intrinseco all'anima, ovvero l'*eros*, grazie al quale non si ferma nei gradini: ogni gradino suppone una maggiore perfezione del precedente, ma nel contempo provoca una mancanza più grande⁴¹.

L'*eros* ha così il carattere di automovimento: l'attrazione erotica non è come un movimento procedente dall'esterno, bensì come la traccia del superiore, scoperta dall'anima nell'inferiore, la quale è oggetto di presentimento e di desiderio; questo desiderio è sempre desiderio della propria perfezione, giacché l'anima si riconosce in ciò che è bello⁴². Questo automovimento, proprio dell'*eros*, è una prova ulteriore dell'immortalità dell'anima. Infatti soltanto ciò che muove se medesimo è immortale perché il muovere ad altro essendo mosso (generare) o l'essere mosso (essere generato) finiscono sempre con la cessazione del movimento (la morte)⁴³.

Secondo Platone si dà, dunque, un rapporto intimo tra l'ascensione erotica, l'au-

³⁹ Questo è secondo Platone l'oggetto di conoscenza, ossia il vero essere, il quale soltanto può venire intuito: «dopo una applicazione totale e dopo molto tempo, come ho detto all'inizio: sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà — ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni —, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione dell'intelletto, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana» (*Lettera*, VII, 344b).

⁴⁰ Reale sostiene che, in Platone, il Bello ci fa vedere il Bene, il quale nelle Dottrine non scritte di Platone era l'Uno (cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, 10ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 489-494).

⁴¹ Secondo Vlastos la spinta erotica è una manifestazione della visione sinottica di Platone, la quale riesce a collegare l'universale ed il particolare, il tempo e l'eternità: «So too in the theory of love the respective roles of Form ad temporal individual are sustained: the individual cannot be as lovable as the Idea; the Idea, and it alone, is to be loved for its own sake; the individual only so far as in him and by him ideal perfection is copied fugitively in the flux» (G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1981, p. 34).

⁴² Cfr. *Fedro*, 255d.

⁴³ Tra le diverse prove a favore dell'immortalità dell'anima, oltre a quella che appare in *Fedro* 245c sull'automovimento, ce ne sono due specialmente importanti: quella che appare nel *Fedone*, fondata sulla partecipazione dell'anima all'idea di vita, e quella del X libro della *Repubblica* basata sull'impossibilità che i vizi, l'unica malattia dell'anima, la distruggano.

tomovimento dell'anima e il fatto di non subire la corruzione, cioè la sua immortalità. Il problema appare, come era già accaduto prima in Eraclito e poi in Socrate, quando si analizzano gli altri desideri.

In primo luogo l'*eidós*, inteso come oggetto del desiderio, sembra servire unicamente per l'*eros*. L'*eros* porta alla contemplazione delle idee: «quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è ad esso congenere, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola [...] E questo stato dell'anima si chiama intelligenza»⁴⁴. Ma, oltre al desiderio che porta alla contemplazione delle idee immutabili, ci sono altri desideri, come quello del cibo, quello sessuale, quello della ricchezza, quello dell'onore, ecc., che non soltanto non hanno come oggetto la contemplazione dell'*eidós*, ma si oppongono ad essa o, per lo meno, la rendono difficile.

Nel *Fedone* si risolve il problema, affermando che l'origine dei desideri contrari alla contemplazione è il corpo⁴⁵. In questo modo si colloca la contraddizione dei desideri non all'interno dell'anima, bensì nel rapporto tra anima e corpo. La difficoltà allora è fare dell'anima un motore mosso, perché l'anima, in questi desideri, appare mossa dal corpo.

Nel *Fedro* invece proporrà, come spiegazione dei desideri, una divisione tripartita dell'anima, simboleggiata, nel mito della caduta dell'anima, dall'auriga (la parte razionale o *nóus* dalla quale proviene l'*eros*), dal cavallo bianco (parte della gloria o *thymós* dalla quale proviene la temperanza e il pudore) e dal cavallo nero (parte dei bassi desideri o *epithymía*). La divisione tripartita dell'anima risolve il problema della contraddizione di una anima mossa allo stesso tempo da se stessa e dal suo corpo, perché qui l'anima non viene mossa; il rapporto tra i desideri irrazionali e gli organi corporei suppone semplicemente che il corpo viene mosso dall'*epithymía* o parte inferiore dell'anima. Ma la possibilità che l'anima abbia desideri irrazionali pone un problema più grave: l'esistenza di un'anima irrazionale accanto a quella razionale. Di fronte a questo paradosso Platone offrirà una spiegazione mitica dell'origine del male: la caduta del carro alato, ovvero l'anima, dovuta alla tendenza verso il basso del cavallo nero per le sue cattive inclinazioni⁴⁶. La questione ultima rimane però senza risposta: perché il cavallo nero ha cattive inclinazioni? Si tratta di un fatto oltre il quale non si può andare.

Nel situare l'origine dei desideri sregolati prima della caduta dell'anima risulta anche difficile trovare il modo per stabilire la distinzione tra ciò che è regolato e ciò che è sregolato, cioè tra la virtù e il vizio. Infatti se la caduta suppone un'ingiustizia commessa dall'anima, come l'anima essendo ingiusta può conoscere la giustizia?

⁴⁴ *Fedone*, 79d-e.

⁴⁵ «Perché ogni piacere e ogni dolore come se avesse un chiodo, inchioda e fissa l'anima nel corpo, la fa diventare quasi corporea e le fa credere che sia vero ciò che il corpo dice essere vero» (*ibid.*, 83d).

⁴⁶ «I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e derivati da buoni, invece quelli degli altri sono misti. In primo luogo, in noi l'auriga guida un carro a due cavalli; inoltre, dei due cavalli, uno è bello e buono e derivante da belli e buoni; l'altro, invece, deriva da opposti ed è opposto. Difficile e disagiata, di necessità, per quel che ci riguarda, è la guida del carro» (*Fedro*, 246a-b).

Nonostante questa domanda rimanga senza una risposta chiara, Platone si mostra favorevole alla possibilità di stabilire che cosa sia la giustizia per un'anima ingiusta. Consapevole della difficoltà di conoscere la giustizia dell'anima in se stessa, ne cerca una manifestazione esterna (una sua oggettivazione potremmo dire adoperando termini hegeliani) in cui l'anima si rispecchi nella sua integrità. Essa si trova — a suo avviso — nella *polis*, perché altro non è che l'unione di molti uomini e, di conseguenza, un'anima ingrandita.

Dopo aver studiato la divisione delle funzioni dei cittadini, base dei diversi modelli di vita, stabilisce una distinzione tra una città sana, caratterizzata dalla frugalità dei suoi cittadini (artigiani, contadini e mercanti) che vivono una vita molto simile a quella degli animali: si nutrono, si riproducono e godono di una vita di pace; e la città malata, in cui si ricerca il lusso. La ricerca del lusso produce una schiera di nuove professioni: nuovi artigiani e mercanti, e soprattutto la classe dei custodi, poiché la città deve estendersi per poter procurare le ricchezze necessarie alla diffusione del lusso. Tra i custodi si devono scegliere i guardiani che sono quelli che comandano la città.

La giustizia nella città malata è possibile a due condizioni:

- a) ogni classe deve compiere la sua funzione;
- b) il compimento delle funzioni deve essere regolato dal bene comune della città.

a) Ci sono tre ostacoli perché si possa compiere questa prima condizione: il desiderio dei mercanti di accaparrare beni; la codardia nei custodi; e l'ignoranza nei guardiani. Ognuno di questi tre ostacoli, ovvero vizi, può essere combattuto con la virtù contraria: la temperanza, il coraggio e la sapienza.

«La temperanza è una sorta di ordine, un dominio imposto a certe passioni e desideri, che ha attinenza con quel modo di dire — o con altre espressioni analoghe a questa e che ne seguono la traccia — stando al quale, non so bene in che modo, uno potrebbe superare se stesso»⁴⁷. Il superamento di se stesso, però, è possibile, perché ci sono due parti fondamentali nella città: una inferiore più numerosa (quella dei desideri e delle passioni della folla) e una superiore (quella dei cittadini inferiori in numero e superiori in virtù). La temperanza si raggiunge, quindi, per mezzo dell'imposizione della parte migliore.

Il coraggio, dal canto suo, viene definito come la «capacità di mantenere saldo in ogni occasione un punto di vista giusto e conforme alla legge di ciò che va temuto e di ciò che non va temuto»⁴⁸. Mentre la temperanza è la virtù di ogni parte della città, il coraggio appartiene soltanto a quella dei custodi.

La sapienza è la virtù del saper operare buone scelte riferite alla città nella sua completezza, in particolare quelle riguardanti il modo di comportarsi in politica interna ed estera (questa virtù corrisponde ai guardiani o filosofi, i quali sono amici della verità, della giustizia, del coraggio e della temperanza).

Una volta esaminata la città, Platone rivolge il suo sguardo verso l'anima per vedere se anche essa è composta da parti oppure no. Per rispondere a questo quesito analizza se l'anima subisce o produce affezioni contrarie, nel medesimo modo e in rapporto al medesimo oggetto. Se è così, non si potrà parlare di tutta l'anima, bensì

⁴⁷ *Repubblica*, IV 430e.

⁴⁸ *Ibid.*, 430b.

di diverse parti. Platone prende come esempio il desiderio della sete. L'anima di colui che ha sete, non desidera altro che bere. Perciò quando, sentendo la sete e avendo la possibilità di soddisfarla, non la soddisfa, vuol dire che qualcosa sta trattene-
 nendo quest'anima assetata. Questo qualcos'altro non è che una certa facoltà o parte dell'anima diversa da quella che suscita la sete e la spinge a bere come un animale⁴⁹, cioè la ragione.

Ci sono quindi due parti nell'anima: quella razionale e quella irrazionale o concupiscibile, chiamata così perché ha relazione coi piaceri e con ciò che li soddisfa. A queste due parti bisogna aggiungerne una terza che si colloca tra il razionale e l'irrazionale, l'istinto irascibile. Apparentemente sembra che non ci sia una differenza tra la ragione e l'istinto irascibile, perché per natura esso è portato ad aiutare la ragione, purché una malsana educazione non l'abbia corrotto. Ma, poiché questo istinto si trova anche nei bambini e negli animali, si tratterà di una parte dell'anima differente da quella razionale.

La conclusione scaturita dall'analogia tra la città e l'anima è chiara: la definizione delle diverse parti e delle diverse virtù della città, serve anche per la differenziazione delle parti dell'anima e delle sue virtù⁵⁰.

b) La seconda condizione della giustizia (il compimento dei compiti deve essere regolato dal bene comune della città) presuppone, come è evidente, la conoscenza del bene comune. Sorgono così due nuove domande: Qual è il bene comune? Come può essere conosciuto, se ogni parte ha una conoscenza soltanto del bene appropriato?

In Socrate, il problema si risolveva con l'identificazione del bene con l'oggetto dell'*eros*, perché gli oggetti degli altri desideri erano utili o piacevoli ma non erano beni. Invece la distinzione di parti nella città e nell'anima pone il problema dell'esistenza di una molteplicità di beni particolari diversi.

Il bene comune della città o dell'anima, secondo il pensiero maturo di Platone nel libro IX della *Repubblica*, non si oppone dunque ai beni particolari come ciò che è contrario, ma come ciò che li trascende: la pace, nel caso della città, e la felicità nel caso dell'anima. La pace e la felicità possono essere conosciute soltanto dal filosofo e dalla parte razionale. Gli altri cittadini della città e la parte sensibile dell'anima non hanno una conoscenza di questo bene trascendente, perché si rivolgono esclusivamente al loro bene: il piacere sensibile, il guadagno e l'onore. Il filosofo e la parte razionale conoscono invece tutti i desideri, e proprio questa conoscenza fa sì che possano discernere in ogni momento quale sia il bene della città e dell'anima⁵¹.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 437c.

⁵⁰ «Il regno della giustizia nell'anima consiste dunque nell'ordine gerarchico e nella subordinazione reciproca delle parti che garantiscono l'armonia e la perfezione del Tutto. Nell'anima giusta infatti, la ragione, il *nous*, decide e comanda alla parte 'irascibile'; questa, eseguendo per così dire gli ordini della ragione indirizza secondo le proprie decisioni la parte appetitiva» (A. KOIRE, *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze 1973, p. 106).

⁵¹ «Pertanto — conclusi —, in fatto di esperienza i giudizi migliori saranno quelli del filosofo [...] E sarà pure il solo che saprà unire all'esperienza il ragionamento» (*Repubblica*, IX, 581d).

7. Dualità o identità tra piacere e felicità?

Benché Platone adoperi il nome di piacere per riferirsi ad una molteplicità di sensazioni diverse (assenza di dolore, piacere fisico, desiderio, soddisfacimento del desiderio, ecc.), ammette una classificazione gerarchica all'interno di questa denominazione, secondo il maggiore o minore rapporto con il corpo.

I piaceri inferiori sono quelli che nascono dall'assenza del dolore fisico perché essi corrispondono soltanto al corpo. Infatti piacere e dolore si susseguono senza l'intervento dell'anima, la quale appare così come mossa dal corpo⁵². Seguono i piaceri derivanti dal desiderio e dal suo soddisfacimento perché essi appartengono soltanto all'anima. Infine la felicità è il piacere superiore a tutti perché, non soltanto è un movimento puro dell'anima, ma il suo oggetto, il Bene, trascende tutti gli altri oggetti dei desideri irrazionali, perché sono semplicemente una loro partecipazione⁵³.

Benché quest'affermazione sembri riabilitare il piacere, giacché la felicità viene considerata un piacere, non è esente da ambiguità. Infatti dal momento che Platone parla della felicità non soltanto come piacere superiore ma anche come *autentico* piacere⁵⁴, gli altri piaceri sarebbero una parvenza dell'unico piacere reale, in quanto si riflettono nell'anima come quiete, quella quiete che segue il dolore, o come soddisfacimento del bisogno; ma il vero piacere, ovvero la felicità, non scaturisce dal dolore e neppure dal soddisfacimento dei bisogni degli appetiti irrazionali, bensì dal desiderio della parte razionale, il cui soddisfacimento rende l'anima perfetta, in quanto essa partecipa nella maggior misura possibile della verità e dell'essere: «Se dunque, il piacevole consiste nel saziarsi di quello che è conforme alla natura, ciò che veramente raggiunga la propria pienezza con cose che hanno più essere, è logico che ci dia un godimento più perfetto e ci allieti in maggior misura rispetto a quanto accoglie l'essere in proporzione minore. Quest'ultima realtà in effetti, avrebbe meno possibilità e meno certezza di raggiungere un'autentica pienezza e comunque avrebbe parte di un piacere più insicuro e meno puro»⁵⁵.

Dunque solo il desiderio razionale, che coglie verità stabili, produce un autentico piacere. Infatti il vero piacere, ovvero la felicità, non si trova negli altri cittadini né nella parte sensibile dell'anima, perché i loro oggetti mutabili e perituri danno luogo a uno stato d'animo transitorio (dopo il piacere si sente il dolore, così come dopo il soddisfacimento si sperimenta il bisogno senza che ci sia un termine per questo processo), mentre l'oggetto del filosofo e della parte razionale, il Bene, si riflette in uno stato d'animo duraturo, perché il Bene si «trova nel cielo a disposizione di chi desidera contemplarlo e, contemplandolo, in esso fissare la sua dimora»⁵⁶.

⁵² «Se qualcuno insegue e prende uno dei due (piacere e dolore), è pressoché costretto a prendere sempre l'altro, quasi che essi, pur essendo due, pendessero da un unico capo» (*Fedone*, 60b).

⁵³ Cfr. *Repubblica*, IX, 580d-581d.

⁵⁴ «E poi — aggiunti —, come pensiamo che il filosofo possa giudicare gli altri piaceri, se li mette a confronto con la conoscenza della verità e della sua natura e con l'attitudine a passare tutto il suo tempo in questi studi? Non li giudicherà mille miglia distanti dall'autentico piacere?» (*ibid.*, 581e).

⁵⁵ *Ibid.*, 585d-e. Sull'analisi dei tipi di piacere si veda H. G. GADAMER, o.c., I, pp. 125-165.

⁵⁶ *Ibid.*, 592b.

Per questo motivo il filosofo e la parte razionale sono chiamati a comandare e ad imporre i loro giudizi togliendo anche la libertà degli altri cittadini oppure delle altre parti dell'anima qualora fossero contrari alla ragione. Questo sottomettersi però non va a danno del sottomesso, poiché è nell'interesse di ciascuno farsi governare da un essere razionale e divino: «Certo l'ideale sarebbe che questo fosse dentro di noi e ci fosse familiare, ma andrebbe bene anche in caso diverso, quando, cioè, esso ci sorreggesse dal di fuori»⁵⁷. Questo tipo di subordinazione alla parte razionale corrisponde alla soggezione alla legge, nel caso della città, e a quella della virtù, nel caso dell'anima individuale.

I piaceri dunque non sono giudicati come veri se essi non vengono integrati dalle virtù, specialmente, dalla temperanza: «l'uomo di senno non orienterà la sua vita affidando la responsabilità del nutrimento e del comportamento del suo corpo a un piacere bestiale e privo di ragione, e neppure avrà di mira la salute, né sopravvaluterà il fatto di essere vigoroso, sano e bello, se da ciò non venga anche un incremento della temperanza»⁵⁸.

8. Conclusione

Al di là dei termini adoperati dai diversi pensatori presocratici (*thymós*, *kardia*, *eros*, ecc.) e al di là anche delle differenti impostazioni adottate nella loro trattazione, è possibile trovare il riferimento ad una realtà, la quale, sebbene non possa essere definita sia per il suo carattere originario sia per la sua complessità, è suscettibile però di essere descritta nelle sue tre caratteristiche essenziali:

- 1) Il cambiamento di una situazione precedente, il quale viene inteso quasi sempre come un'uscita da una realtà verso un'altra.
- 2) La spinta, collocata all'origine di questa uscita, che appare come opposizione o attrazione riguardo ad un'altra realtà.
- 3) Infine il raggiungimento di una nuova situazione, uguale o molto simile alla situazione precedente.

Questi tre aspetti non hanno, come abbiamo visto, un significato puramente descrittivo, bensì sono impregnati di una valutazione negativa. In tutti i filosofi presocratici analizzati in questo saggio è presente il senso di colpa, legato al cambiamento di una situazione precedente, la quale viene considerata in questo modo come qualcosa di positivo. Neppure la teoria di Eraclito, nel tentativo di razionalizzare il cambiamento, riesce a cancellare del tutto questo senso di colpa, soprattutto quando si riferisce al comportamento dell'uomo che, nel lasciarsi guidare dai desideri vitali, va a poco a poco distruggendo il suo *lógos*.

L'uscita, dunque, suppone una certa negatività più o meno consapevole, a secon-

⁵⁷ *Ibid.*, 590d. Secondo Nussbaum, benché l'amore è presente nella città del virtuoso, quest'amore è lontano dal tipo di amore che appare nelle tragedie ed è valutato come tale dalla stragrande maggioranza, perché esso è basato sulla norma dell'autosufficienza virtuosa (cfr. M. C. NUSSBAUM, o.c., pp. 92-93). Siamo d'accordo con la tesi della Nussbaum, ma bisogna sottolineare che per arrivare a questa autosufficienza virtuosa c'è bisogno dell'*eros*, e dunque dell'uscita verso l'altro.

⁵⁸ *Repubblica*, IX, 591c-d.

da degli autori, che deve essere cancellata per mezzo del ritorno alla situazione precedente sia in modo diretto, sia attraverso un lungo processo di opposizioni e attrazioni.

La trasformazione dell'uscita dalla situazione precedente in qualcosa di positivo appare già in qualche modo accennata nei sofisti. In primo luogo perché considerano la situazione precedente all'uscita come una situazione di mancanza e, quindi, di negatività. Ogni essere, nella misura in cui ha dei bisogni, ovvero una specie di vuoto che deve essere riempito, deve uscire da sé verso gli altri esseri, i quali sono in grado di colmare temporaneamente tale vuoto. Il desiderio è quindi positivo perché è nel contempo presenza della situazione di mancanza e promessa del futuro riempimento. L'essere limitato trova, dunque, nel soddisfacimento del desiderio il modo per cancellare momentaneamente la negatività iniziale.

L'uomo, come tutti gli altri esseri, deve partire da questa situazione di mancanza. L'uscita da questa situazione ha la stessa necessità nell'uomo che negli altri esseri; perciò tutto ciò che l'uomo possiede deve essere considerato come un mezzo per soddisfare i suoi bisogni. In questo modo il *lógos*, specialmente la sua espressione mediante il linguaggio, appare come il miglior strumento per soddisfare i desideri umani. Non c'è perciò, secondo i sofisti, nessuna contraddizione tra *lógos* e desideri: non ci sono desideri che possano distruggerlo, così come non c'è *lógos* che debba cancellarli.

L'amore umano, in tutte le sue forme, viene anche concepito dai sofisti in chiave naturalistica: il desiderio verso l'altro non sfugge alla dialettica di mancanza e riempimento; l'altro è desiderato come qualcosa che riempie il vuoto scoperto tramite la coscienza del bisogno.

L'idea platonica di desiderio si trova a metà strada tra la considerazione negativa di quelli che lo considerano legato ad una colpa e quella positiva del riempimento, propria dei sofisti. La situazione precedente all'uscita da sé è, secondo Platone, positiva, perché corrisponde alla situazione di perfezione, cagionata dalla contemplazione del mondo soprasensibile. Da questo punto di vista qualsiasi tipo di desiderio, anche quello dell'*eros*, è un'imperfezione. Ma nella situazione di anima incarcerata in un corpo, il desiderio appare come positivo.

La positività del desiderio difesa soltanto in modo pragmatico dai sofisti, viene teorizzata da Platone. Certamente questa positività non si riferisce ai desideri vitali o *epithymía*, perché, benché il riempimento delle mancanze, ovvero il piacere, venga considerato da Platone negli scritti maturi come certa perfezione, è sempre una positività relativa al soddisfacimento e, dunque, relativa e temporanea. Dove la positività del desiderio raggiunge il massimo grado è nell'*eros*, ovvero l'amore umano, perché in esso non c'è il riempimento temporaneo di una mancanza, bensì il recupero progressivo della situazione di felicità originaria. L'*eros* fa uscire da sé l'amante alla ricerca dell'amato non come si cerca il cibo o la bibita per soddisfare la fame o la sete, bensì come si cerca ciò che noi abbiamo di meglio per portarlo a compimento.

Da qui l'aspetto paradossale dell'*eros*: non si appaga mai della perfezione raggiunta, perché questa non è semplicemente il riempimento di un vuoto ma positività sempre in crescita. L'altro, dunque, non è visto come ciò che soddisfa, bensì come ciò che ci porta alla perfezione, ovvero alla felicità. Se il piacere è il soddisfacimento dell'*epithymía*, la felicità lo è dell'*eros*. La felicità suppone dunque un atteggiamento

contemplativo nei confronti dell'altro, perché questi è il riflesso del Bene o perfezione assoluta.

Come il *lógos*, da cui nasce l'*eros*, il desiderio amoroso trascende la materia ma in modo diverso: il *lógos* tramite l'*eidos* cancella la falsità del mondo sensibile (la congettura e la credenza), l'*eros* invece nella sua ascesa al Bene non è in grado di annientare i desideri irrazionali, perché, sebbene siano contrari alla ragione, sono una realtà collegata intimamente all'anima. La realtà dei desideri è a tal punto unita all'anima da far sì che l'analisi dell'esperienza dei desideri, e non quella della conoscenza, sia il punto di partenza per stabilire le parti dell'anima. Perciò la divisione tripartita dell'anima è in contrasto con la divisione bipartita della conoscenza, rappresentata dalla divisione della linea retta in due segmenti⁵⁹.

L'*eidos* dunque non ammette nessun rapporto con la falsità, mentre l'*eros* deve convivere con i desideri irrazionali, perché *eros*, nonostante la sua razionalità intrinseca, è, come gli altri desideri, desiderio di un'anima incarcerata. Anzi *eros* è concepito da Platone come la radice profonda di ogni desiderio, in quanto ciascuno di essi porta inconsciamente all'immortalità. Infatti, come afferma la sacerdotessa di Mantinea nel *Simposio*⁶⁰, ciò che è mortale cambia continuamente e l'unico modo di rimanere è lasciando in luogo di quello che se ne va — carne, ossa, desideri, piaceri, ecc. — qualcos'altro che è giovane e simile a lui, mentre l'immortale non ha bisogno di generare perché è sempre in tutto il medesimo. Il desiderio della fama che conduce a azioni memorabili è anche desiderio di immortalità. Il desiderio, in tutte le sue espressioni, è dunque amore di immortalità; ma non di un'immortalità qualsiasi bensì di quella consistente nel possesso del Bello, oggetto dell'*eros*⁶¹.

L'essenza del desiderio umano non è dunque il riempimento temporaneo di una mancanza, ma la perfezione eterna. Il ciclo ininterrotto del bisogno e del suo soddisfacimento è come una mimesi di ciò che è l'immortalità; perciò l'immortalità è il modello inconsciamente imitato da ogni desiderio vitale. Nonostante questa caratteristica comune, i desideri non possono essere ricondotti all'unità, in quanto il ciclo stabilitosi tra il bisogno e il suo soddisfacimento impedisce l'ascesa erotica verso il Bello. Infatti il desiderio vitale o *epithymía* con il suo ciclo del continuo ritorno chiude qualsiasi spiraglio di trascendenza. L'*eros* dunque deve combattere contro questa tendenza propria dell'essere mortale di cercare l'immortalità nel soddisfacimento del bisogno.

Il modo per rompere questo ciclo è quello dell'abbandono di ciò che attira l'*eros*. Infatti nella sua tendenza verso la Bellezza, *eros* deve salire i diversi gradini di bel-

⁵⁹ Ognuno dei due segmenti si suddivide a sua volta in due parti: il primo segmento, simile alla parte sensitiva dell'anima, viene suddiviso in *eikasía* o congettura, che è la conoscenza delle immagini, e *pístis* o credenza, che è la conoscenza dei modelli delle immagini; il secondo segmento, che potrebbe corrispondere alla parte razionale dell'anima, viene anche suddiviso in due parti, la *diánoia*, intermedia tra l'opinione e l'intelligenza, è la conoscenza dei postulati geometrici, e il *nous* o intelligenza è la conoscenza del principio.

⁶⁰ *Simposio*, 206e.

⁶¹ Questa è anche, ad esempio, la tesi di Robin: «L'Amour n'est pas seulement en effet l'amour de la possession éternelle du bon; il est l'amour de l'éternité même, parce qu'elle est un bien et même notre bien» (L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, PUF, Paris 1964, 9ª ed., p. 8).

lezza partecipata fino ad arrivare alla pura Bellezza. In ogni gradino c'è il rischio che l'impulso ascensionale venga meno, perché la felicità, cagionata dal soddisfacimento parziale di *eros*, può far sì che esso si fermi in una delle partecipazioni della bellezza, dando luogo all'inizio del ciclo bisogno-soddisfacimento, in quanto tale realtà particolare non può soddisfare completamente l'*eros*. *Eros* viene così trasformato in *epithymía*, e dunque la felicità del soddisfacimento parziale di *eros* viene scambiata per il piacere⁶².

Tra *eros* ed *epithymía* esiste quindi un'opposizione radicale: quando l'*eros* prende il sopravvento, l'*epithymía* perde la sua forza, anche se è sempre in agguato, e viceversa. Comunque nessuno dei due desideri sperimenta un conflitto interno, perché ognuno ha una sua inclinazione ben precisa. È proprio il *thymós*, collocato tra questi due desideri in conflitto, ad essere la parte dell'anima in cui si verificano i conflitti e la vittoria e la sconfitta di uno dei due desideri. Il *thymós* appare così come il luogo dove si dà questa polarità iniziale tra i desideri estremi, e in quanto tale ciò che svela l'umanità dell'uomo in tutta la sua integralità e conflittualità⁶³.

Platone non pensa però che ciò sia lo stato originale dell'anima, ma il risultato di una caduta non spiegabile razionalmente, in quanto è un principio anteriore alla storia terrena dell'anima. I desideri irrazionali non possono perciò venire mai cancellati: la caduta, una volta prodottasi, dà origine alla storia dell'anima, e di conseguenza dà origine ai suoi desideri. Ciò nonostante — questa è la soluzione platonica all'impossibilità dell'unificazione dei desideri — c'è la possibilità di una purificazione del desiderio vitale, ovvero *epithymía*, attraverso la crescita dell'*eros*, perché, sebbene il desiderio razionale non possa influire direttamente sull'*epithymía* se non frenandola, può esercitare un influsso indiretto tramite il *thymós* favorendo così la nascita delle virtù (temperanza, forza e giustizia).

Infatti il *thymós* non è soltanto il luogo antropologico del desiderio propriamente umano, ma è anche l'ambito di eticità, in quanto da un lato partecipa direttamente all'influsso dell'*eros*, che può seguire spontaneamente, e dall'altro sente l'inclinazione dell'*epithymía*. I sentimenti etici più caratteristici sono fondamentalmente due: la felicità, in quanto l'uomo virtuoso sperimenta la perfezione a cui lo porta *eros*, e la

⁶² Siamo d'accordo con la tesi di Dodds: «Eros infatti è chiaramente radicato nell'impulso fisiologico del sesso, che l'uomo ha in comune con gli animali (circostanza disgraziatamente oscurata dal senso errato che si continua ad attribuire nell'uso moderno all'espressione "amor platonico"), eppure Eros fornisce anche l'impulso dinamico che spinge l'anima alla ricerca di una soddisfazione trascendente le esperienze terrene» (o.c., pp. 264-265). Ma Dodds non stabilisce nessuna distinzione all'interno dei desideri, perciò, a nostro parere, fa un'interpretazione sbagliata dell'*eros* platonico in senso freudiano, in quanto lo concepisce come la *libido* e la sua sublimazione. L'*eros* non è una spinta sessuale indeterminata, bensì la spinta verso il Bello. L'attrazione erotica sessuale viene dalla bellezza di cui partecipano i corpi, ma l'impulso erotico porta a scoprire tramite quella bellezza una bellezza superiore, quella dell'anima dell'amico. Dare sfogo agli impulsi sessuali non appartiene all'*eros*, bensì all'*epithymía*. Perciò l'*eros* platonico non si rivolge alla persona di sesso diverso, bensì a quella dello stesso sesso, in quanto non è originariamente un desiderio vitale.

⁶³ Cfr. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, p. 108. Certamente quest'interpretazione non corrisponde esattamente al pensiero di Platone, anche se si basa sulla sua concezione del *thymós*.

vergogna⁶⁴, in quanto l'uomo, spinto dall'*epithymía*, si sente costretto a fare cose vergognose e inique, e nel contempo conosce, per l'influsso dell'*eros*, dove è il Bello e insieme tutte le altre virtù, specialmente la temperanza. Proprio questo ultimo sentimento, cioè la vergogna, è la manifestazione più chiara della conoscenza contemporanea del bene e del male umani, i quali anche se contrari possono essere conosciuti dall'uomo, perché esso non è soltanto *lógos*, ma è anche desiderio umano o *thymós*⁶⁵.

⁶⁴ Il sentimento di vergogna viene spiegato da Platone grazie all'immagine dell'auriga e dei due cavalli: «Si avvicinano a quello, e vedono il viso folgorante dell'amato. Quando l'auriga lo vede, la sua memoria viene riportata alla natura del Bello, e di nuovo la vede collocata insieme alla Temperanza su un piedistallo immacolato. E come la vede, colto da timore e rispetto, cade all'indietro e, ad un tempo, è costretto a tirare indietro le redini in modo così forte che tutti e due i cavalli si piegano sulle cosce, l'uno spontaneamente, in quanto non oppone resistenza; quello ribelle, invece, contro volontà. Nel ritrarsi più lontano, l'uno per vergogna e per sbigottimento bagna di sudore tutta l'anima [...]» (*Fedro*, 254b-c). Fortenbaugh mette in rilievo la diversa caratterizzazione della vergogna in quest'opera di Platone, in cui si concepisce come il sentimento della parte irrazionale del *thymós*, e nella *Retorica* di Aristotele, il quale la concepisce come il sentimento della parte razionale, in quanto suppone un giudizio o valutazione razionale (cfr. W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Rethoric on Emotions*, in AA.Vv., *Articles on Aristotle*, o.c., p. 153).

⁶⁵ In questo modo si confuta l'obiezione di Socrate, secondo la quale non possiamo dire che la temperanza sia la scienza del bene e del male: «Non si tratta della temperanza allora, ma di una scienza che ha il compito di giovarci. Non è, infatti, scienza della scienza e dell'ignoranza, ma del bene e del male, così che, se è essa ad esserci utile, la temperanza dovrà essere qualcosa d'altro per noi» (*Carmide*, 174d).

El problema de la “Theory Ladenness” de los juicios singulares en la epistemología contemporánea

GABRIEL J. ZANOTTI*



1. Introducción al problema

Escribe Habermas: «Mary Hesse hace hincapié en que a la habitual oposición entre ciencias naturales y ciencias sociales le subyace un concepto de ciencias de la naturaleza, y en general de ciencia empírico-analítica, que mientras tanto habría quedado superado. El debate suscitado por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend acerca de la historia de la física moderna habría demostrado: (1) que los datos con que hay que contrastar la teoría no pueden ser descriptos con independencia del lenguaje teórico en cada caso, y (2) que las teorías no se eligen normalmente según los principios del falsacionismo, sino en la perspectiva de paradigmas que, como se ve cuando se intenta precisar las relaciones interteóricas, se comportan entre sí de forma parecida a como lo hacen las demás particularidades de la vida. “Doy por suficientemente demostrado que los datos no son separables de la teoría y que su formulación está impregnada de categorías teóricas; que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de las ciencias es interpretación singular, reinterpretación y autocorrección de los datos en términos de teoría y de teoría en términos de datos”»¹.

La lectura de este párrafo quizá dejará extrañado al lector realista. Si los *datos* de las ciencias positivas están impregnados de categorías teóricas, ¿cómo los “hechos” verifican a las teorías? Si los juicios singulares en las ciencias están cargados de teoría (*theory-laden* es el término popularizado en el mundo anglosajón) y, precisamente, de la teoría que en principio intentan verificar, ¿cómo eludir el círculo vicioso?

El párrafo citado de Habermas presupone una serie de posiciones precedentes. Debemos hacer un poco de historia.

* Universidad Austral, Av. Juan de Garay 125, 1063 Buenos Aires, Argentina

¹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Taurus, Madrid 1987, p. 156.

2. La premisa neopositivista

Ante todo conviene que recordemos la estricta posición de los neopositivistas lógicos. Independientemente de sus iconoclastas opiniones respecto a la metafísica, su visión epistemológica tenía como una de sus bases la clara separación entre términos *observacionales* y términos *teóricos*, como nos recuerda Newton-Smith². Más allá de que prefiramos decir *proposiciones* observacionales y teóricas —cosa que explicaremos luego—, la diferencia consistía en que los primeros términos formaban parte de la base empírica utilizada para el testeo empírico de una teoría, mientras que los segundos —los teóricos— formaban parte de los postulados básicos de la teoría que debía ser testada. En principio, esto parece algo obvio. Es evidente que no hay observación directa de la teoría atómica que explique en última instancia las conocidas leyes de los gases, pero sí en cambio puede haberla del comportamiento de tal gas en un determinado laboratorio sometido a tal presión y a tal temperatura. Eso permite verificar o no la teoría.

Alguien formado en una filosofía realista podría estar de acuerdo en esta concepción del método hipotético-deductivo (MHD), dejando de lado el rechazo neopositivista de la metafísica. No parece haber problema alguno en afirmar que podemos conocer con certeza si *tal* gas se dilata o no, y con ello testear empíricamente una teoría que en sí misma es inobservable. Y, hasta hoy, los libros de texto habituales de física así lo siguen enseñando. Planteo de la hipótesis, deducción de sus consecuencias, observación, verificación: tal es el paradigma habitual.

Este planteamiento puede parecer muy claro hasta que se formule una pregunta como: ¿qué es un gas?

3. Karl Popper

En el año 1934 un entonces desconocido Karl Popper publicaba, en alemán, un libro que no parecía distinguirse mucho del positivismo anterior. Por otra parte, en ese entonces fue muy poco leído en el mundo anglosajón. Una de las pocas excepciones fue F. A. von Hayek, quien cuenta de este modo su encuentro intelectual —que luego sería personal— con Popper: «In a discussion I had on a visit to Vienna from London with my friend Haberler, I explained to him that I had come to the conclusion that all this Machian positivism was not good for our purposes. Then he countered, “Oh, there’s a very good new book that came out of the Vienna positivists by a man called Karl Popper on the logic of scientific research”. So I became on of the early readers»³.

Popper revolucionaría con este libro toda la epistemología contemporánea. De sus aportes ya hemos hablado en otra oportunidad, haciendo el análisis crítico correspondiente⁴. Su revalorización de la metafísica, en relación al neopositivismo

² Cfr. W. H. NEWTON-SMITH, *The Rationality of Science*, Routledge, London and New York 1981, p. 19.

³ F. A. HAYEK, *Hayek on Hayek, An Autobiographical Dialogue*, edited by Stephen Kresge and Leif Wenar, Routledge, New York and London 1994, p. 50.

⁴ Cfr. G. J. ZANOTTI, *Popper, búsqüeda con esperanza*, Belgrano, Buenos Aires 1993.

del cual parecía al principio formar parte; su rechazo de la inducción y la probabilidad y su concepción falsacionista del MHD, y sus más filosóficos aportes sobre el indeterminismo y la inmaterialidad de la psiquis humana, fueron aspectos que hicieron dar una suerte de giro copernicano a la epistemología actual. La riqueza y originalidad de sus planteos, incluso con sus puntos débiles, impiden que pueda ser aceptado o rechazado en bloque.

Hubo un aspecto, en su pensamiento, que es clave para el tema de este artículo. Ya se encontraba claramente expuesto en su libro de 1934, aunque su importancia haya resultado inadvertida.

Popper osciló toda su vida entre un neokantismo muy particular —las conjeturas como categorías *a priori* gnoseológicas— y un realismo en la teoría de la verdad que le vino vía Tarski⁵. Su neokantismo aflora cuando trata el problema de la base empírica, esto es, el conjunto de condiciones iniciales y falsadores potenciales necesarios para testear la teoría, expresados en juicios singulares. Para Popper no puede haber certeza sobre la verdad o no de esos juicios, dado que ellos contienen términos universales, los cuales, en su concepción, contienen conjeturas. Esta es una de las posiciones popperianas que más podría enfrentarse, por ejemplo, con el realismo de Santo Tomás. Pero Sir Karl no era antitomista; sencillamente, en nuestra opinión, no había podido tener acceso a la teoría de la abstracción de Santo Tomás; a lo sumo, conocía algo de la teoría de los universales de Aristóteles, que él asociaba al realismo exagerado de los universales de Platón, rechazando ambas concepciones⁶.

Aquí está el nacimiento, en cierta forma, de nuestro problema. Con esta posición popperiana, la separación entre términos observacionales y teóricos queda eliminada. Un término “observacional” implica una conjetura. Pero el problema, en nuestra opinión, no nace con Popper. Fenomenológicamente hablando, éste es un problema en sí mismo. Popper lo ve de ese modo, pero, en sí mismo, el problema consiste en que *todo juicio singular implica una teoría de los universales para poder ser interpretado*. Una mente tomista utiliza la teoría de los universales de Santo Tomás. Una mente neokantiana utilizará otra. Esto es: todo juicio singular está “cargado de teoría gnoseológica” para poder ser *entendido e interpretado*.

Pero volvamos a la “mecha” encendida por Popper. En *La lógica de la investigación científica* afirma resueltamente: «[...] no es posible proponer un enunciado científico que no trascienda lo que podemos saber con certeza “basándonos en nuestra experiencia inmediata” [...] todo enunciado descriptivo emplea nombres (o símbolos, o ideas) *universales*, y tiene el carácter de una teoría, de una hipótesis. No es posible verificar el enunciado “aquí hay un vaso de agua” por ninguna experiencia con carácter de observación, por la mera razón de que los *universales* que aparecen en aquél no pueden ser coordinados a ninguna experiencia sensorial concreta [...]»⁷.

¿Cómo salir de esta aporía? Con una sencilla solución *práctica*, no especulativa.

⁵ Cfr. K. POPPER, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1983.

⁶ Cfr. K. POPPER, *Two Kind Of Definitions*, en David Miller (editor), *Popper Selections*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1985, p. 87.

⁷ Cfr. K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1985, p. 90.

La comunidad científica deberá *convenir* acerca de cuál es la base empírica a ser utilizada, so pena de ir al infinito tratando de buscar vanamente juicios singulares que no tengan ese problema⁸.

Popper fue moderando su neokantismo con el paso de los años, y acentuando, al contrario, sus defensas del realismo. Empero, nunca modificó explícitamente esta opinión, cuya importancia había quedado en el olvido. Hasta que en 1962 —esto es historia conocida— se publica un libro que se convierte en el clásico contradictor de Popper. T. S. Kuhn hace su aparición en escena⁹.

4. La inconmensurabilidad kuhniana

La polémica entre ambos es, en términos generales, más o menos conocida. Kuhn enfatiza la importancia de la historia de la ciencia vs. la filosofía de la ciencia, afirmando que la práctica habitual de los científicos no se adapta al esquema propuesto por Popper. No es objetivo de este artículo exponer todo el debate posterior. Se sabe que Popper contraatacó acusando a Kuhn de irracionalismo y afirmando taxativamente que si el modelo de científico descrito por Kuhn lograra imponerse en la práctica de la ciencia, entonces «this will be the end of science as I see it»¹⁰.

Nuestro objetivo es destacar que Kuhn no se limitó a afirmar que con el cambio de cada paradigma científico —cambio que se debería en principio a razones psicológicas, sociológicas, y no a motivos racionales— podría llegar a cambiar la misma noción de método científico, sino que también afirmó que en cada cambio de paradigma afecta de tal modo al significado de los términos empleados, que no hay modo de comparar o comunicar entre sí a los paradigmas. Los escritos de Kuhn oscilan entre una gran dificultad o la ya definitiva imposibilidad de comunicación entre paradigmas distintos. Sea como fuere, su obra no se destaca por su optimismo al respecto¹¹.

Es innegable que Kuhn tiene razón en parte. Nada tiene de extraño que a un científico newtoniano le sea difícil entender qué significa el movimiento en Aristóteles. Pero de allí a afirmar que la traducción entre ambos paradigmas no pueda hacerse sin una inexorable pérdida de sentido de un lado hacia el otro, hay un gran paso. El neokantismo gnoseológico de Kuhn es, en nuestra opinión, nítido. Cada comunidad científica está encerrada en sus categorías interpretativas *a priori*. Kuhn introduce con esto, definitivamente, un criterio neokantiano de hermenéutica.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 100-101.

⁹ Cfr. T.S.KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura, México 1971.

¹⁰ Cfr. K. POPPER, *Replies to my critics*, en *The Philosophy of Karl Popper*, Part II, edited by P.A.Schilpp Lasalle, Library of Living Philosophers, Illinois 1974, p. 1146.

¹¹ Cfr. T.S. KUHN, *Logic of Discovery or Psychology of Research*, en I. LAKATOS-A. MUSGRAVE (editors), *Criticism and The Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1970; *Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad*, en *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 1989; *La tensione essenziale*, Einaudi, Torino 1985, cap. XII (*Nuove riflessioni sui paradigmi*).

Con lo que el problema de la *theory-ladenness* se agrava. Es obvio que, según esta concepción, la visión teórica contenida en el paradigma *inunda* totalmente a los juicios singulares empleados en la base empírica, que se interpretan según el paradigma. En el ejemplo antes considerado, cada cultura tendrá su propio paradigma interpretativo sobre lo que es un gas, incomunicable con otra cultura.

Si Kuhn sostuvo el irracionalismo tal como algunos lo presentan, o si hay que leerlo a la luz de un segundo Kuhn, cuyo mensaje central es que la metodología de las ciencias no admite “algoritmos” para decidir entre una teoría u otra, es una cuestión que excede en este momento al objetivo de nuestro análisis¹². En nuestra opinión la base neokantiana es más determinante de su pensamiento que en Popper. En 1962 escribía: «[...] Hasta ahora, sólo he argüido que los paradigmas son parte constitutiva de la ciencia. A continuación, deseo mostrar un sentido en que son también parte constitutiva de la naturaleza»¹³. Y aun cuando se defiende de las acusaciones de irracionalismo, la referencia a la verdad queda explícitamente descartada: «[...] there is another step, or kind of step, which many philosophers of science wish to take and which I refuse. They wish, that is, to compare theories as representations of nature, as statements about “what is really out there”. Granting that neither theory of a historical pair is true, they nonetheless seek a sense in which the later is a better approximation to the truth. I believe nothing of that sort can be found. On the other hand, I no longer feel that anything is lost, least of all the ability to explain scientific progress, by taking this position»¹⁴.

Popper contestó a Kuhn utilizando sencillamente su realismo natural. Sin duda todos estamos formados en perspectivas diferentes, pero es un “dogma peligroso” afirmar que ellos son absolutamente incomunicables: ello transforma una simple dificultad en una imposibilidad¹⁵. Más allá de nuestro acuerdo con Popper, no es difícil advertir que esta respuesta no era del todo suficiente.

Lakatos no agregó mucho a esta cuestión, más allá de reiterar la primera posición popperiana. Su intento de superación del debate Kuhn-Popper, mediante la propuesta de los programas científicos de investigación, quedará siempre como una postura clásica en la epistemología actual¹⁶. Pero no es eso lo que queremos recordar en referencia a nuestro tema. Apenas comienza a explicar su postura, dice lo siguiente: «[...] el valor de verdad de las proposiciones “observacionales” no puede ser decidido en forma indubitable: *ninguna proposición fáctica puede nunca ser probada mediante un experimento*. Las proposiciones sólo pueden ser derivadas a partir de otras proposiciones; no a partir de los hechos: no se pueden probar enunciados mediante experiencias, “como tampoco se pueden probar dando puñetazos sobre una mesa” [Lakatos cita aquí a Popper]. Esta es una cuestión básica

¹² Cfr. T.S. KUHN, *La tensión esencial*, cit., cap. XIII (*Oggettività, giudizio di valore e scelta della teoria*).

¹³ T.S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, cit., p. 175.

¹⁴ T.S. KUHN, *Reflections on my Critics*, en *Criticism and the Growth of Knowledge*, cit., p. 265.

¹⁵ Cfr. K.R. POPPER, *Normal Science and its Dangers*, en I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (edit.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, cit., pp. 56-57.

¹⁶ Cfr. I. LAKATOS, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid 1983.

de lógica elemental, pero relativamente pocos la comprenden incluso hoy en día»¹⁷. Si Lakatos estuviese entre nosotros, nos gustaría enviarle una respuesta que dijera más o menos así: es una cuestión básica de lógica elemental que las proposiciones sólo pueden derivarse *deductivamente* de otras proposiciones, y es una cuestión básica de gnoseología elemental que las proposiciones evidentes se derivan de la captación intelectual no-discursiva de la realidad, pero relativamente pocos lo comprenden incluso hoy en día.

5. Feyerabend

No es infrecuente que el escepticismo se manifieste en forma irónica. Es sabido que Feyerabend se ríe de todos, incluso de sí mismo, pero su ironía tenía un fondo muy serio y coherente. Llevando a sus últimas consecuencias la imposibilidad de distinguir entre los juicios singulares y las hipótesis contenidas en ellos, Feyerabend saca límpidamente su conclusión: la imposibilidad de la distinción entre mito — término que, en él, de ningún modo es despectivo— y ciencia. Si esta última se caracterizaría por la posibilidad de testeo empírico —a diferencia de lo “metá”-físico— y ese testeo empírico es imposible porque las hipótesis están absolutamente contenidas en la base empírica que en principio serviría para testear, entonces no hay modo de salir del ámbito teórico-hipotético. La diferencia esencial entre metafísica y ciencia positiva —la falsabilidad empírica— queda eliminada del mapa. Las propias palabras de Feyerabend no podrían ser más claras: «[...] basta recordar que los informes observacionales, los resultados experimentales y los enunciados “factuales” o bien *incluyen* supuestos teóricos o bien los *afirman* por la manera en que se usan»¹⁸.

La cita de Habermas del principio queda ahora más clara. Ante este panorama ¿cabe desarrollar una gnoseología tomista y desestimar completamente a estos autores contemporáneos? De ningún modo, y no por una cuestión táctica, sino por convicción. Lo primero es aceptable, porque la teoría de la abstracción de Tomás de Aquino, en nuestra opinión, es condición necesaria mas no suficiente para la solución de esta aporía. La segunda actitud implicaría una incomprensión de la filosofía contemporánea, muchos de cuyos autores han desarrollado importantes contribuciones epistemológicas. Su desconocimiento de ciertas tesis tradicionales del realismo se debe, la mayor parte de las veces, a que en su ámbito intelectual la filosofía de Santo Tomás es algo desconocido y remoto.

Lo que haremos es, en el contexto del problema que nos ocupa, un intento de superación entre el realismo ingenuo y materialista del neopositivismo y el neoidealismo kantiano que, a través de una hermenéutica no-realista, inunda el mundo actual. Trataremos de desarrollar, en este sentido, una *hermenéutica realista* y aplicarla al problema de la base empírica.

¹⁷I. LAKATOS, *ibid.*, p. 26. «No factual proposition can ever be proved from an experiment». *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, p. 16.

¹⁸P. FEYERABEND, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid 1981, p. 15.

6. Hacia una hermenéutica realista y fenomenológica

6.1. Primera tesis: el significado semántico de un concepto es entendido dentro de una proposición

Ante todo, aclaremos que el concepto “entender” no es utilizado aquí en sentido pragmático, sino semántico. Nuestra tesis afirma una suerte de propiedad sincategoremática para todos aquellos conceptos que no estén dentro de una proposición. Pero, ¿no es esto contradictorio con la tesis tradicional de la simple aprehensión?

No. El hecho de que la simple aprehensión sea el “primer paso” del conocimiento no significa que éste sea como una especie de espacio vacío primariamente lleno de conceptos. La simple aprehensión tiene una prioridad causal, no temporal, con la proposición. El modo de prioridad causal es aquí de tipo material. ¿Por qué? Porque el conocimiento se da propiamente en el juicio. Conocemos la realidad cuando afirmamos, explícitamente o no, “es”, ya sea en una proposición que afirme el acto de ser (“Juan es”) o una relación entre un sujeto o esencia y su propiedad (“Juan es bueno”). Por lo tanto, el verbo *ser* es la causa formal del juicio, donde propiamente se da el conocimiento. Luego, haciendo una analogía, los conceptos son su causa material. Por ello sólo se entienden propiamente en el juicio.

La principal implicación para nuestro tema es que no debe hablarse, por tanto, de términos observacionales o teóricos, sino de proposiciones observacionales o teóricas. Y si no se quiere caer en un positivismo duro que no reconozca ninguna influencia de la teoría en las proposiciones utilizadas, la distinción debe darse entre las proposiciones singulares (que se dan en las condiciones iniciales y en los falsadores potenciales del MHD) y las proposiciones universales.

Aceptar que hay una influencia del nivel teórico sobre los juicios singulares utilizados no implica asumir ninguna de las posiciones neokantianas reseñadas. Se trata de una cuestión sencillamente metodológica. Las predicciones o efectos deducidos a partir de la teoría necesitan la mediación de las condiciones iniciales. Pero las condiciones iniciales conocidas son finitas al lado de un *número potencialmente infinito* de condiciones iniciales desconocidas. Luego, siempre son seleccionadas, y esa selección se realiza a partir de la hipótesis universal que queremos someter a testeo. Allí está la influencia metodológica de lo universal en lo singular. Un botánico considera condiciones iniciales *relevantes* en elementos tales como el agua, temperatura, luz, humus, etc. No considera relevante el sonido de un tren a 200 metros ni las ondas electromagnéticas *porque sus hipótesis universales* le dicen que no son relevantes.

Esto no implica ningún tipo de idealismo. Al contrario, es compatible con la limitación del conocimiento humano, tesis que el realismo moderado —donde la realidad siempre guarda un margen de misterio— nunca ha rechazado. Y si no se lo quiere asumir, se corre el riesgo de que ese “círculo metodológico” entre condiciones iniciales e hipótesis universales sea decodificado en clave idealista. Un realismo ingenuo es una mala defensa contra el idealismo.

6.2. Los conceptos entendidos en proposiciones son siempre abstraídos a partir de una situación histórica concreta

En esta tesis deberemos armonizar dos elementos: la teoría de la abstracción de Santo Tomás junto con la teoría de los horizontes de precomprensión de Gadamer.

Recordemos la tesis de Santo Tomás según la cual el intelecto conoce indirectamente lo singular a través de una *conversio ad phantasmata*¹⁹. El intelecto agente actúa sobre la síntesis sensible final de la cogitativa, que es una experiencia singular. Ahora bien, ésta siempre se da en la experiencia de la persona en un espacio y tiempo determinados. La situación histórico-cultural no es ajena a la cogitativa ni tampoco a la imaginación.

Dejando ahora de lado posibles connotaciones neokantianas, recordemos que Gadamer sostiene que toda inteligencia entiende e interpreta a partir de su propio horizonte de pre-comprensión. Estamos convencidos que, al igual que Popper, Gadamer oscila también entre cierto neokantismo y el realismo, dado que él sostiene claramente que, en ese horizonte de precomprensión, los “prejuicios” positivos conducen al *entendimiento*, mientras que los “negativos” conducen al malentendido²⁰. No hay por ende “incomunicabilidad de paradigmas” en Gadamer.

Podríamos hacer la siguiente analogía: así como el *phantasma* es el *terminus a quo* del proceso de abstracción²¹, el horizonte de precomprensión de cada persona es el *terminus a quo* de su proceso de entendimiento e interpretación de lo real. Y esto es por lo ya afirmado: la situación histórica y cultural no es ajena a la imaginación ni tampoco a la cogitativa de cada persona en particular. Los conceptos universales abstraídos a partir de la cogitativa tienen, por tanto, una carga histórico-singular.

Se nos podría objetar que esa analogía lleva a relativizar al conocimiento en ese neokantismo que se quiere evitar. Los horizontes de precomprensión serían esas nuevas categorías *a priori* a partir de las que la persona interpreta, dejando oculta la esencia. Para demostrar que no es así, exponemos la siguiente tesis.

6.3. Todo concepto universal, entendido en una proposición, tiene un “significado analogante” común a sus diversos analogados históricos

Recurramos una vez más a una tesis muy cara a Santo Tomás: la predicación analógica. Los términos pueden ser predicados según nociones totalmente iguales (univocidad); totalmente distintas (equivocidad) o en parte igual y en parte distintas (analogía)²².

Según este análisis del lenguaje, un término universal puede tener una típica

¹⁹ Cfr. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1c. Sobre esta cuestión y su relación con la “cogitativa”, ver la obra de C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, caps. IV y VI.

²⁰ Cfr. H.G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1991, p. 361. Cabe aclarar que nuestra hemenéutica realista es contraria a la versión nihilista sostenida por G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, pp. 37-52.

²¹ Cfr. C. FABRO, o.c., p. 329.

²² Cfr. Santo TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 5c, a. 6c, y *Suma Contra Gentiles*, I, caps. 32 y 33.

predicación unívoca. “Juan es hombre” y “Pedro es hombre” son proposiciones cuyos predicados son términos que significan al mismo concepto, esto es, una noción “totalmente la misma”. Ahora bien, ¿cómo es entonces que decimos que todo concepto universal tiene un “significado analogante”? Precisamente, porque esa noción “igual” es lo que *une* a significaciones semántica y pragmáticamente *diversas* según situaciones históricas diversas. Esto es, la predicación unívoca se da del significado analogante. Ejemplifiquemos este punto.

Si por un “túnel del tiempo” pusiéramos en diálogo a un peripatético alumno de Aristóteles con un alumno de un moderno master en administración de empresas, la situación sería muy curiosa. Vamos a suponer que nuestra imaginaria máquina del tiempo coloca al alumno griego en el mismo seno del aula del alumno de 1996, en plena actividad. Supongamos que no hay trabas lingüísticas y que nuestro amigo griego no muere en el intento. El griego no puede *interpretar* lo que ve. En nuestro imaginario idioma común le pregunta a su par moderno *qué es* lo que está viendo, y este último, desde su mundo de vida aporético, observa el pizarrón de acrílico, las fibras, las sillas dispuestas en forma concéntrica, cada una de ellas con una computadora portátil, más dos equipos de video, un proyector y una pantalla para teleconferencias a distancia. Y contesta, con toda naturalidad: “es una clase, obviamente”. Y es verdad que lo es. El moderno también está interpretando lo que ve, a partir de su horizonte vital, sin contradicción con la verdad. Pero para el moderno, el concepto universal “relación maestro-alumno” tiene un significado histórico diverso que *el mismo* concepto para el griego. Este último —según se dice— pasea con Aristóteles entre árboles y llanuras. Si ambos tienen paciencia, lograrán comprenderse mutuamente (*intersección* de horizontes). Advertirán que algo común los une: la relación maestro-alumno; la *noción misma* de “estar siendo educado por”. Pero la manifestación histórica es, para ambos, diversa. El “estar siendo educado por” es el *significado analogante*, mientras que el paseo peripatético y la moderna aula tecnificada son los *analogados históricos* respectivos de la misma noción.

Esto permite entender que Kuhn, con la tesis de la inconmensurabilidad de paradigmas, maneja un equivocismo en la significación, mientras que un realismo ingenuo —representado en este caso por el realismo neopositivista— maneja un univocismo en la significación de los “términos observacionales”. La analogía de Tomás de Aquino permite superar la aporía y elaborar la noción de significado analogante, noción que, al mismo tiempo que tiene en cuenta las circunstancias históricas diversas en la comprensión hermenéutica de la inteligencia humana, sostiene que la inteligencia llega al conocimiento de algo de la esencia de lo real que es común a situaciones diversas, permitiendo la “comunicabilidad de paradigmas”, y estableciendo así el fundamento gnoseológico de lo que Popper vio intuitivamente: la diversidad de los analogados históricos *dificultan* la comunicación, pero la unidad del significado analogante la *posibilita*.

Una cita de Husserl puede venir en nuestra ayuda, sin comprometerlo, obviamente, con nuestra propia posición. Husserl habla del sentido que se va captando desde un centro unificador de sentido que se manifiesta en diversos “rayos”: «[...] En la conciencia absoluta hay siempre un “campo” de intencionalidad, y el “foco” espiritual de la atención se “dirige” ora a esto, ora a aquello. El problema

es saber si estas imágenes tienen un significado originario y si expresan una analogía primordial. Es decir: ¿subyace en el acto de la atención, prescindiendo de los elementos espaciales de los que deriva la imagen, algo semejante a una dirección, algo que procede de un punto? Ciertamente hay aquí una multiplicidad de vivencias interconectadas y de datidades intencionales, y por tanto un “campo” al que se le añaden mudables modificaciones intencionales. Cada serie atencional es, en cuanto serie, algo como un rayo, y en cada una “lo mismo” es intencionalmente captado. Cada serie aferra la misma cosa siempre con más riqueza y más perfectamente, análogamente a como, al acercarme a un objeto, en la serie correspondiente de orientaciones voy ganando un conocimiento siempre más rico del objeto, y lo capto siempre mejor y más plenamente»²³.

Por supuesto, dado que hemos manejado un concepto de ciencias sociales —la relación educativa—, se podría llegar fácilmente a esta conclusión: en un juicio singular podemos tener certeza de lo que estamos afirmando, al conocer la esencia de la interacción social en cuestión. Nosotros sostenemos, efectivamente, tal cosa. Pero, entonces, también deberíamos decir lo mismo respecto a ciencias naturales. Con lo cual estaría casi resuelto el problema. El intelecto puede captar el “significado analogante” de lo que es el gas o el agua en los juicios singulares utilizados para el testeo, mediante la captación de su esencia.

Sin referirse a nuestro tema epistemológico, Llano y Nubiola, con Kripke, se encaminan decididamente en esta dirección²⁴, y J.J. Sanguineti los sigue aplicando la tesis de los “designadores rígidos” de Kripke directamente al ámbito epistemológico: «En un mundo físico encontramos estructuras necesarias, como las que se observan en cualquier substancia. S. Kripke afirma que nuestro análisis de las especies naturales nos da a conocer necesidades *a posteriori* (al contrario de lo que pensaba Kant, para quien la necesidad es siempre *a priori*). No es una tautología o una simple definición decir que “el agua es simplemente H²O”, porque aquí predicamos de una estructura conocida empíricamente una necesidad descubierta con un mayor análisis científico. No tiene importancia, repito, que no conozcamos exhaustivamente las circunstancias de la situación “H²O”, lo que requeriría disponer de una física completa y acabada, y ya impropagable. Esa necesidad es condicionada porque no es necesario que el agua exista, aunque si existe tal como la conocemos, tendrá con necesidad las propiedades que de ella observamos. Ella posee además propiedades metafísicas aún más fuertemente necesarias, como que el agua no puede ser otra cosa (principio de no-contradicción)»²⁵. Con una distinción que vamos introducir, podríamos decir que estamos casi totalmente de acuerdo con la opinión de Sanguineti. Empero, merced a lo que ahora desarrollaremos, agregamos algo distinto (mas no contradictorio).

²³ E. HUSSERL, *Ideas*, II, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London/ 1989, pp. 112-113.

²⁴ Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984; J. NUBIOLA, *El compromiso esencialista de la lógica modal*, Eunsa, Pamplona 1984; S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1972.

²⁵ J.J. SANGUINETI, *Ciencia y modernidad*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1988, p. 69.

6.4. Debe distinguirse entre el significado científico de un concepto y su significado no-científico, dentro de una proposición singular

Ante todo, una aclaración. En lo que respecta a ciencias sociales, opinamos que efectivamente puede hacerse una «fenomenología de las ciencias sociales»²⁶ en la cual cada interacción social pueda describirse con certeza incluso en una proposición singular. No podemos ahora desarrollar este “programa de investigación” —tema que queda para otra oportunidad—. Sólo decimos que en ciencias sociales la inteligibilidad del objeto de estudio es mayor: por el lado del objeto, porque la espiritualidad de los actos humanos tienen una mayor cuantía de acto; por el lado del sujeto que investiga, porque merced a esa misma espiritualidad el hombre es capaz de hacer un acto de “comprensión” —que era precisamente lo que se daba en el ejemplo de la clase que utilizamos anteriormente—. Por ahora, sólo citemos nuevamente a Husserl: «Puedo, mediante la simpatía, llegar a constatar esta situación en otro, digo: comprendo porqué decidió de ese modo, comprendo porqué ha formulado ese juicio (en vistas a qué cosa). Todas estas “causalidades” pueden exhibirse de modo plenamente intuitivo, precisamente porque son motivaciones»²⁷.

Ahora bien, en las ciencias naturales tenemos el problema que hace emerger, precisamente, el método hipotético deductivo: la inteligibilidad del objeto es menor. Esto no significa que no conozcamos la esencia del cuerpo físico; al contrario, el objeto del entendimiento humano, en el estado de unión con el cuerpo, es la esencia de las cosas materiales. Pero dado que el ente corpóreo no-espiritual tiene una menor cuantía de acto, su inteligibilidad es menor. Si ninguna esencia es conocida *totalmente*, la de estos entes lo es menos. En la gnoseología de Santo Tomás estos dos factores no se “equilibran”, aunque pueden expresarse en una sola tesis: la inteligibilidad de los cuerpos físicos no es total. Tampoco la del ser humano, desde luego, con la diferencia que ya establecimos al principio.

Podemos conocer la esencia de las cosas materiales: *distinguimos el agua de la piedra*. Pero cuando lo que debemos conocer del cuerpo físico es insuficiente a efectos de resolver ciertos interrogantes, allí nace el método hipotético-deductivo. Debemos elaborar hipótesis porque lo que conocemos no es suficiente. Podemos distinguir la piedra del agua, pero no sabemos, por ejemplo, por qué la piedra se mueve de cierto modo si la impulsamos con cierta fuerza.

Por supuesto, estamos hablando de cada especie de cuerpo físico, y no del cuerpo físico en cuanto tal, cuya esencia —su constitución hilemórfica— puede ser conocida con certeza por la filosofía de la naturaleza. Según O.N. Derisi: «[...] aun en el terreno inteligible, que le pertenece, la filosofía natural no logra develar las notas constitutivas inmediatas del ser sensible, y sólo alcanza sus notas o predicados generales más genéricos. Santo Tomás y los escolásticos, en pos de Aristóteles, llegan a la constitución hilemórfica de los cuerpos: todo ser material consta de dos principios constitutivos, materia y forma, como elemento determinante, como

²⁶ Estamos hablando de una fenomenología con base realista. Al respecto, ver el ensayo de E. STEIN, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino*, en ID., *La pasión por la verdad*, Bonum, Buenos Aires 1994.

²⁷ E. HUSSERL, *Ideas*, II, cit., p. 242.

potencia real y acto, respectivamente. Por la materia y su accidente propio, que es la cantidad, se explica el carácter extenso de los cuerpos, y por la forma la especificidad de los mismos. Pero la constitución esencial del ser material y de sus notas constitutivas últimas y específicas, no es asequible a la Filosofía Natural. Salvo en el caso del hombre, ignoramos lo que es una determinada cosa en su constitución específica»²⁸.

Esto nos lleva a la distinción que establecíamos en la tesis 6.4. Para llegar al significado analogante de un cuerpo físico determinado —nos referimos a su especie—, los científicos no necesitan involucrar a las hipótesis científicas más próximas a la verdad que se manejen en cada época. Pueden ir cómodamente a su significado no-científico, común, cotidiano, donde un mínimo de la esencia es conocido, más allá de la evolución de las ciencias positivas. Por ejemplo, con respecto al agua, tanto Arquímedes como Einstein podrían “comunicar sus paradigmas” dialogando sobre el significado común a ambos, sobre el cual tienen un mayor grado de certeza. Ambos saben que el agua es inodora, incolora, insípida, que sirve para beber, etc. Su diferencia estaría en que el primero la relacionaría con la teoría de los cuatro elementos y el segundo con su concepción del átomo, que está en estrecha relación con sus ecuaciones que relacionan masa y energía. La certeza sobre el enunciado singular “aquí hay un vaso de agua” es por ende *mayor* en la medida en que el significado analogante no involucre hipótesis científicas que son más dependientes de un nivel más conjetural.

La distinción entre significado científico y no-científico permite solucionar gnoseológicamente el problema de la certeza de los enunciados singulares utilizados para el testeo. Mientras que los científicos coincidan en lo que el realismo natural de cada uno les dice sobre la esencia mínimamente conocida de la especie en cuestión, pueden tener un “piso de certeza” con el que testear empíricamente sus hipótesis.

Ahora bien, ¿no contradice lo que estoy diciendo, de algún modo, la aplicación de los designadores rígidos de Kripke para los términos generales —el predicable “especie”, en lenguaje escolástico—, aplicación que da origen a las palabras de Sanguineti anteriormente citadas?

Creemos que no, si finalmente advertimos que estamos discutiendo una cuestión de grado y no de esencia. Las descripciones esenciales que involucran hipótesis científicas tienen una *certeza menor* en relación a otras descripciones esenciales que, o bien son no-científicas, o bien forman parte del conocimiento metafísico. La inteligibilidad de la naturaleza es una cuestión de grado. Por lo tanto, esa *necessitas de re* que Kripke asigna a la definición química del agua²⁹, si bien es *a posteriori*, es “necesidad *de re*” *analógicamente* y no propiamente, porque su necesidad y grado de certeza es menor que, por ejemplo, una definición metafísica tal como “lo contingente —lo participado, diría Santo Tomás— es aquello cuya esencia y acto de ser poseen una distinción real”. Este último enunciado, de tipo metafísico, goza de una certeza mayor que la descripción química anterior. Y la razón es clara: decir “el agua es H²O” involucra una serie de *hipótesis* sobre las cuales tenemos una *menor certeza*.

²⁸ O. N. DERISI, *La filosofía frente a la física moderna*, «Sapientia», 40 (1985), p. 180.

²⁹ Cfr. S. KRIPKE, o.c., Lecture III.

Creemos corroborar de algún modo que esta diferencia es de grado cuando M. Artigas habla de la “verdad parcial” de los enunciados científicos, y parece adelantarse a nuestra posición cuando aclara, con un ejemplo tomado de la biología: «[...] Este último punto conduce a un matiz importante. Si bien conocemos la estructura química del ADN, tal estructura es el resultado de procesos físicos más profundos que se conocen sólo en parte, y si continuamos nuestras preguntas, llegaremos a un nivel físico en el que prevalecen las conjeturas. Podemos, pues, distinguir diversos niveles en nuestro conocimiento de la realidad, siendo posible que obtengamos conocimientos ciertos en un nivel a pesar de que existan zonas oscuras en el conocimiento de los niveles más profundos»³⁰. Aquí está nuestra diferencia de grado. Lo que Artigas llama “conocimientos ciertos en un nivel”, son conocimientos con una certeza menor en comparación con el saber metafísico, en el que no entran las conjeturas a las que Artigas —y no Popper— se refiere. Por eso hemos sugerido que el significado analogante de la especie de cada cuerpo físico es entendido a partir de su inteligibilidad no-científica, la cual, al igual que el conocimiento metafísico, no compromete a las hipótesis del momento, que por muy corroboradas que estén, no ofrecen esa “certeza mayor” necesaria para que la base empírica sea un medio de testeo que no esté implicado más allá de lo necesario con el nivel teórico. Decimos “más allá de lo necesario” porque ya hemos aclarado que las condiciones iniciales son seleccionadas según las hipótesis que deben ser testeadas.

Por eso nos preguntamos a veces si pensadores como Artigas y Popper no estarán más de acuerdo de lo que a primera vista podríamos suponer. Desde luego, el realismo metafísico de uno y el “neokantismo moderado con realismo” del otro los hacen ver y pensar de modo muy distinto en muchas cosas. Pero si se hubieran sentado a hablar con tranquilidad, ¿hasta qué punto no hubieran llegado a “las mismas cosas” guiados por el realismo natural que ambos compartían? Obsérvese, por ejemplo, esta frase de Popper: «Aunque no creo que mediante leyes universales podamos llegar a describir la esencia *última* del mundo, no me cabe duda de que podemos esforzarnos por penetrar cada vez con mayor profundidad en la estructura de nuestro mundo o, podríamos decir, en las propiedades del mundo cada vez más esenciales o de mayor grado de profundidad»³¹.

La pregunta queda pendiente. Por nuestra parte, una conclusión es clara: un realismo hermenéutico permite llegar a un significado analogante de cada especie de los cuerpos físicos cuyo significado no-científico permite llegar a esa esencia, con una certeza “mayor”, no conjetural. Lo cual implica, por consiguiente, un testeo empírico capaz de comunicar paradigmas históricamente distintos.

7. Conclusión

El problema de la certeza o incerteza de la base empírica es uno de los más importantes de la epistemología contemporánea. Se encuentra en el centro de los

³⁰ M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona 1989, pp. 189-190.

³¹ K.R. POPPER, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1988 [1971], pp. 184-185.

debates epistemológicos de las ciencias naturales, se hace aún más visible en las ciencias sociales, y se extiende al eje central del debate post-moderno contemporáneo, donde la hermenéutica —erróneamente, como ya hemos dicho— parece ser el arma principal esgrimida contra la ciencia positiva como contra la metafísica tradicional.

Nosotros hemos hecho una propuesta de solución, dejando de lado, para otra oportunidad, la misma propuesta para las ciencias sociales. No podemos ser jueces de nuestra propia posición, pero sí abrirla a la crítica, como un sano espíritu popperiano exige³².

Nuestra propuesta puede estar errada o ser incompleta, pero hay algo de lo que estamos más seguros: estos debates y cuestiones pasan relativamente inadvertidos en el realismo tomista contemporáneo, exceptuando naturalmente a quienes se dedican a filosofía de las ciencias. El motivo de esta situación es digno de un análisis muy denso y no es ésta la oportunidad para hacerlo. Pero como vimos, éste es un tema muy específico y que, sin embargo, tiene sus ramificaciones en toda la filosofía y cultura actuales. Si hemos despertado algo más el debate, nuestro objetivo está cumplido.

³²“Sano espíritu popperiano” significa, para nosotros, una extensión análoga de la falsabilidad popperiana para todas las ciencias, aun aquellas en las que no hay testeo empírico y en las que tenemos certeza metafísica. Porque, en esos casos, abrirse a la crítica implica *abrirse al diálogo*, al perfeccionamiento y enriquecimiento de la propia posición, y al descubrimiento de algún error por nuestra parte.

cronache di filosofia

a cura di DANIEL GAMARRA

CONVEGNI

● **Il pensiero antico nella filosofia di Schelling** è stato l'argomento del *Convegno su Schelling*, organizzato dall'Università degli Studi di Milano, dal Goethe Institut, dalla Internationale Schelling-Gesellschaft e dal Comune di Milano, e svoltosi dall'11 al 14 ottobre 1995 nel capoluogo lombardo presso la sede del Goethe Institut, via San Paolo 10, 20121 Milano. I lavori sono stati aperti con la conferenza di X. Tilliette: *Schelling e il pensiero antico: da Pitagora a Plotino*, e si sono conclusi con l'intervento di R. Bubner: *Platone nel pensiero schellinghiano*. Gli altri studi presentati al convegno sono stati: M. Baum: *Platone e la filosofia critica*; I. Strohschneider: *Modelli e contromodelli della ricezione dell'antico nell'epoca di Goethe*; J. Jantzen: *L'interpretazione di Platone nel giovane Schelling*; J. Matsuyama: *Il pensiero platonico nella 'Filosofia della natura'*; F. Moiso: *L'antichità nella 'Filosofia dell'arte'*; C. Bickmann: *La ricerca di una forma di identità alla luce della dialettica platonica in Schelling*; S. Otto: *Il Symbolum della vera filosofia*; D. Barbaric: *L'interpretazione schellinghiana di Platone*; L. Procesi: *Il prologo del Vangelo di Giovanni nella 'Filosofia della rivelazione'*; G. Frigo: *Il ruolo della mitologia nella filosofia positiva*; M. Boenke: *Nelle reti della ragione. La filosofia razionale pura di Schelling*; G. Riconda: *Platone e l'impostazione della filosofia positiva*; W. Ehrhard: *La fine dell'antichità nella 'Filosofia della rivelazione'*.

● Si è svolto dal 6 al 7 novembre 1995 il *XIII Incontro del Giornale di Metafisica*, sull'argomento **Assolutezza e storicità**, organizzato dall'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo (viale delle Scienze, tel. 091/656 0228). Vi hanno partecipato S. Nicosia, N. Incardona, A. Masullo, E. Riondato, M. Olivetti, D. Conci, V. Sainati, A. Moscato, V. Mathieu, N. Grimaldi, X. Tilliette, R. Alvira, E. Moutsopoulos e F. Inciarte. L'*Incontro* si è tenuto nella ricorrenza ventennale della morte di M.F. Sciacca e della pubblicazione dell'opera *Il secolo XX*.

● Con il titolo **Thought and Ontology**, il Centro di Studi per la Filosofia Contemporanea del CNR ha tenuto una *Conferenza Internazionale* con la partecipazione di numerosi studiosi, in data 8-11 novembre 1995. La *Conferenza* si è svolta a Genova nella sede del Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea (v. Lomellini 8, 16124 Genova). Hanno presentato i lavori E. Agazzi e C. Wrubl; la conferenza di inizio, intitolata *Truthmaking* è stata tenuta da M. Santambrogio; nella sessione del giorno 9 sono intervenuti P. Leonardi: *On Content*; M. Sainsbury: *Fregean indexicals*; E. Picardi: *Is language a natural object?*; D. Marconi: *Semantics normativity*; in quella del giorno 10: M. Marsonet: *Conceptual schemes*; J. Hornsby: *Thinkables*; S. Sturgeon: *Reason and reality*; M. Martin: *The reality of appearances*. L'incontro è terminato con una tavola rotonda a cui hanno partecipato E. Agazzi, M. Martin, C. Penco e M. Santambrogio.

● Il 18 e 19 novembre si è tenuto a Gallarate, presso l'Istituto Filosofico Aloisianum, un *Seminario di Filosofia Contemporanea* sul tema **L'Hegelismo Francese**, organizzato dal "Centre Culturel Français" di Milano con sede a v. Bigli 2, 20121 Milano. Ci sono stati interventi sia in italiano che in francese e vi hanno partecipato: J. Revel: *L'hegelismo francese: storia di una reazione*; A. Zanini: *Il Marx (Hegel) di Hyppolite*; F. Cassinari: *Tra fenomenologia e dialettica: Hyppolite, Heidegger e la Fenomenologia dello Spirito*; L. Franco: *Kojève e Husserl*; M. Piccinini: *Kojève e Strauss*; M. Guareschi: *Kojève: una fenomenologia del diritto fra tempo e concetto*; L. Lanzillo: *Considerazioni sulla fine della storia*; V. Descombes: *Retour sur le hégélianisme français*.

● Nel corso di questo anno si sono svolti diversi incontri sui rapporti della filosofia e delle scienze umanistiche con l'informatica, in cui si è cercato di analizzare i diversi aiuti che i mezzi elettronici possono fornire alla ricerca e allo studio di tali discipline. Dal 9 al 13 ottobre 1995 si è svolto presso l'Università degli Studi della Repubblica di San Marino, in collaborazione col Centro internazionale di studi semiotici e cognitivi, un convegno intitolato **Fondamenti di informatica per le scienze umane**, rivolto a docenti, ricercatori e studenti di discipline umanistiche come introduzione al tema dell'elaborazione dell'informazione simbolica. Le sessioni si sono svolte a Contrada Omerelli 77, 47031 San Marino; tel. 0549/88 2516; fax: 88 2519. Quasi contemporaneamente si è svolto, il 20 e 21 ottobre 1995, un *Convegno di studio* intitolato **Album, Autografie, Collezioni, Figure**, alla Certosa del Galluzzo a Firenze, promosso dalla Fondazione Ezio Franceschini e dalla Fondazione IBM Italia. Ha aperto i lavori G. Cavallo (La Sapienza) e hanno partecipato professori di diverse università italiane e straniere. A sua volta, sull'argomento **Filosofia e Informatica**, si è svolto il *Primo incontro italiano sulle applicazioni informatiche e multimediali nelle discipline filosofiche*, presso l'Università di Roma "La Sapienza", il 23 e 24 novembre 1995. Ci sono state diverse sessioni: strumenti telematici; la didattica elettronica; i testi elettronici; banche dati e gestione delle informazioni. Ad esse hanno partecipato: F. Proietti, L. Floridi, A. Camana, R. Ruschi, W. Di Palma, D. Barbieri, R. Busa, E. Picchi, M. Fattori, D. Buzzetti, F. Valentini, R. Bodei, G. Fornero, P. Carelli, L. Rossetti. La segreteria dell'incontro si trova in via Lucrino 18, 00199 Roma, tel. e fax: 06/860.4360. Sempre a Roma si è tenuto il 23 febbraio 1996, un convegno intitolato **Le nuove frontiere dell'elaborazione del testo**, svoltosi alla Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino "Angelicum" e patrocinato da diverse aziende che lavorano nel campo dell'informatica: IBM, Novell, Info Bluemark, MC Microcomputer e altre; durante la riunione sono stati sviluppati diversi temi: *Strumenti per la gestione di un documento elettronico*; *Internet*; *Editore elettronico: potenzialità dei supporti ottici*; *Dai rotoli del Mar Morto all'ipertesto*, ecc. Sul tema **L'apporto dell'informatica nell'insegnamento delle discipline filosofiche**, si sono svolte, alla Facoltà di Magistero di Perugia, delle *Giornate di studio*, organizzate dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dell'IRRSAE dell'Umbria, fra il 18 e il 20 marzo 1996; tra i temi approfonditi e discussi nei giorni degli incontri menzioniamo: *Lo specifico dei supporti informatici per l'insegnamento della filosofia*; *Ipertestualità, multimedialità e interattività*; *Informatica e filosofia: le abilità che il computer è in grado di attivare*; *Sistemi esperti e programmazione*; *Dimensione teorica e dimensione storica nell'insegnamento della filosofia: l'apporto dell'informatica*. La segreteria organizzativa è stata presieduta da A. Lignani, IRRSAE dell'Umbria, via Martiri dei Lager 58, 06128 Perugia.

● La Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense ha organizzato un *Colloquio Internazionale* dal titolo **L'essere e le sue interpretazioni. In onore di Cornelio Fabro**, nei giorni 8, 9 e 10 gennaio 1996, a cui hanno partecipato: G. Reale, *Essere e valori assoluti*; L. Ruggiu, *L'essere e gli enti in Parmenide all'alba dell'ontologia occidentale*; E. Berti, *La specificità della concezione aristotelica dell'essere*; A. Molinaro, *L'essere come forma e l'atto come essere*; V. Mathieu, *Filosofia dell'essere e filosofia della forma nel kantismo*; P. Prini, *L'essere e il sintetismo delle sue forme in Rosmini*; G.M. Pizzuti, *Kierkegaard e il problema dell'essere*; P.P. Ruffinengo, *Tra Heidegger e San Tommaso: essere come soggettività e oggettività fondante*; A. Rigobello, *Il regno dell'essere è in mezzo a noi*; A.T. Timieniecka, *La pienezza dell'essere come atto poetico*; F. Bosio, *Realtà, essere e vita in Scheler*; A. Ales Bello, *Il problema dell'essere in E. Stein e H. Conrad-Martius*; A. Negri, *L'essere che si dice e l'essere che non si dice*; H. Seidl, *Il fondamento*

epistemologico della metafisica dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica; A. Pieretti, *Il problema dell'essere nella filosofia analitica*; V. Hölsle, *Ontologia ed Etica in Jonas*; M. Sánchez Sorondo, *Essere e libertà in Cornelio Fabro*; F. Chiereghin, *Essere e soggettività: Parmenide e Hegel*; G. Cottier, *L'intuizione dell'essere*; P. Ricoeur, *Ontologie indirecte: le beau et le vrai*.

● «Sullo scorcio del secolo e all'aurora del nuovo millennio l'Associazione *Sofia: idea russa, idea d'Europa*, ha in cantiere una iniziativa dal nome **Sofia: ponte fra le due Europee**»; così si presenta il progetto di riflessione, articolato in tre fasi, sulla realtà dell'Europa e della Russia che la suddetta Associazione col patrocinio del Parlamento Europeo, della Presidenza del Consiglio dei Ministri, del CNR, e del Ministero della Cultura e del Museo Rublev di Russia, organizzerà fra il 1996 e il 1998. Il progetto prevede tre parti, di cui una già realizzata: un *Convegno Internazionale* (cfr. infra), una *Mostra monografica di icone*, che avrà luogo a Roma durante la Pasqua del 1997 e, infine, un *Convegno Internazionale conclusivo*, che si svolgerà a Mosca, nel 1998, presso il Dipartimento della Cultura Mondiale dell'Accademia Russa delle Scienze. Il comitato scientifico è formato da diverse personalità russe e italiane della scienza, del diritto, della filosofia e dell'arte. Il *Convegno Internazionale* si è già svolto a Roma, fra il 25 e il 27 marzo 1996, nell'Aula Marconi presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche. Dopo la cerimonia inaugurale, G. Cardillo Azzaro ha introdotto il convegno, a cui ha partecipato per primo Sergej Averincev (Mosca-Vienna), con una dissertazione: *Sofiologia e Mariologia: preconsiderazioni metodologiche*; l'hanno seguito G. Prokhorov (San Pietroburgo), *La Sofia Sapienza di Dio nella teologia di Dionigi l'Areopagita*; B. Uspenskij (Mosca-Napoli) *Maria-Sofia nell'antica Russia*; J.L. Opie (Shangai-Roma), *Sophia nella teologia della Chiesa d'Oriente*; A. Naumow (Cracovia), *L'aspetto sofiologico della mariologia nei testi bizantino-slavi*; G. Riconda (Torino), *Sofia nella filosofia di Schelling*; N. Kotrelev (Mosca), *La Sofia soloveviana*; R. Bessero Belti (Stresa), *La metafisica della sapienza in A. Rosmini*; A. Rovner (Mosca), *Agar e Maria, Mariologia del Corano*; M. Trofimova (Mosca), *Il mito gnostico della caduta di Sofia*; M. Plujhanova (Tartu-Cassino), *La venerazione della Madre di Dio-Chiesa e l'adorazione della Santa Sofia nell'antica Russia*; E. Zelensky (Princeton), *Alcune osservazioni sulla dialettica tra logica e Imagerie mariana nei testi russi*; A. Poppe (Varsavia), *Il capolavoro della Sapienza di Dio e Madre di Dio nella Russia kieviana*; I. Lupandin (Mosca), *S. Dimitri Rostovskij come sostenitore dell'Immacolata Concezione della Vergine nella Russia del XVII e XVIII secolo*; Th. Schipflinger (Lenggrig), *Sophia-Maria*; A. Joos (Bruxelles-Roma), *Maria, la Sofia e l'Eterna Verginità*; V. Nikitin (Mosca), *L'influsso della sofiologia e della mariologia russa sull'opera di T. Schipflinger*; J. Sviridov (Mosca), *Sofia alla luce della gnoseologia*; D. Mongillo (Roma), *La sapienza vertice della vita teologale nella sintesi di Tommaso d'Aquino*; V. Cappelletti (Roma), *Perché il mondo: la tesi ipertolemaica*; O. Sedakova (Mosca), *Beatrice e Laura: l'addio all'accompagnatrice*; V. Zelinskij (Mosca-Brescia), *Maria sorgente e «mistero» dell'unità cristiana*. La segreteria organizzativa di questa iniziativa è in via Ugo Bassi 17, 00152 Roma; tel. e fax: 06-581.3697.

SOCIETÀ FILOSOFICHE

È stata organizzata una giornata in *Omaggio al prof. P. Józef Bochenski, filosofo* dalla **Libera Università Maria ss. Assunta** e dalla **Associazione "Luigia Tincani"**, venerdì 9 giugno 1995 nell'Aula Magna della Libera Università. Dopo il saluto di Giuseppe Dalla Torre, Rettore della LUMSA, in una sessione presieduta dal prof. Marcelo Sánchez Sorondo, sono intervenuti Carlo Huber dell'Università Gregoriana; Francesca Rivetti-Barbò dell'Università Tor Vergata; Alfred Wilder dell'Angelicum; Michele Malatesta dell'Università di Napoli e Anna Teresa Tymieniecka, Preside dell'Istituto Mondiale di Fenomenologia.

Il **Centro Internazionale di Studi Rosminiani** ha organizzato il primo corso straordinario della "Cattedra Rosmini". Si è trattato dell'avviamento di una serie di manifestazioni in occasione

del secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997), che continueranno fino al 1997. Il tema principale di queste manifestazioni, *Perché il mondo piuttosto che il nulla*, intende analizzare e approfondire la visione cosmologica di Rosmini nel contesto della storia del pensiero e delle istanze contemporanee. Al convegno svoltosi fra il 22 e il 26 agosto 1995 hanno partecipato Pietro Prini, *Perché il mondo e non soltanto Dio?*; P.P. Ottonello, *Rosmini: cosmologia, ontologia, teologia*; T. Moretti Costanzi, *Il mondo nella luce cristiana*; V. Cappelletti, *Singularità e origine dell'universo*; V. Vitiello, *Il mistero della Trinità e l'origine del male*; E. Mirri, P. Carabellese: *la concezione del mondo e i suoi rapporti con Varisco e Rosmini*; U. Regina, *Il concetto di mondo in Heidegger*; G. Beschin, *Il cosmo nella «Teodicea» rosminiana*; X. Tilliet, *Cristo Re del cosmo nella «Teodicea» di Rosmini*; F. Marcolungo, *Leibniz e Wolff nella cosmologia rosminiana*; L. Malusa, *Rosmini di fronte alla questione dell'ilemorfismo*; G. Messina, *La critica rosminiana alla cosmologia di Aristotele*; A. Sivak, *La cosmologia rosminiana nell'interpretazione dei pensatori russi*; U. Muratore, *Al di là della materia: l'«animazione universale» dei «principi corporei»*. Il corso ha usufruito del patrocinio del Ministero dei Beni Culturali e della Banca Popolare di Novara, e le sessioni si sono svolte al Palazzo dei Congressi di Stresa.

Fra i diversi corsi dell'**Istituto Italiano per gli Studi Filosofici**, di Napoli, si possono menzionare quelli di G. Cacciatore, *Filosofia «civile» e filosofia pratica nell'Italia moderna*; poi quello svolto dal 13 al 17 novembre 1995 da A. Savignano sull'argomento: *Miguel de Unamuno e il sentimento tragico della vita*; quello di H.G. Gadamer su *L'atomismo antico e moderno*, tenutosi il 27-XI e l'1-XII. Invece, dal 12 al 15 dicembre, G. Mazzotta ha svolto un corso su *Il gioco nel mondo del Rinascimento*; e infine dal 18 al 21 dello stesso mese, D. Jervolino ha parlato de *La genesi della comunità in Patocka*.

La casa editrice **Arnoldo Mondadori** ha presentato, l'11 dicembre 1995, il libro di Karol Wojtyła, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*; sono intervenuti M. Cangioti, S. Grygiel, C. Huber e M. Serretti. La presentazione si è tenuta nell'Aula Magna dell'Università Gregoriana di Roma.

L'editrice dell'Università Cattolica di Milano, **Vita e Pensiero**, ha presentato il 5 marzo 1996 nell'aula Gemelli, il libro di A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*. Sono intervenuti Gian Paolo Caprettini, Ordinario di Semiotica dell'Università di Torino; Umberto Eco, Ordinario di Semiotica dell'Università di Bologna e Eddo Rigotti, Ordinario di Linguistica Generale della Cattolica di Milano, con la coordinazione di Gianfranco Bettetini. Alla presentazione è seguito un dibattito con diversi interventi dell'autore dell'opera presentata.

Una serie di seminari dedicati alla *tolleranza*, è stata organizzata dalla **Facoltà di Diritto Canonico** del Pontificio Ateneo della Santa Croce, fra ottobre 1995 e gennaio 1996; hanno partecipato: G. Chalmeta (Pontificio Ateneo della Santa Croce), *Ragion pratica e tolleranza*; J. Orlandis (Università di Navarra), *Cambiamento sociale e tolleranza nell'antichità cristiana*; R. Navarro (Università Complutense, Madrid), *Legislazione civile e tolleranza*; F. D'Agostino (Tor Vergata), *Tolleranza difficile*; G. Dalla Torre (LUMSA), *Limiti della tolleranza*; J.T. Martín de Agar (Pontificio Ateneo della Santa Croce), *Tollerare la libertà?*; e infine G. Lo Castro (La Sapienza), *Trent'anni della «Dignitatis Humanae». La libertà religiosa nella Chiesa*. La **Facoltà di Filosofia** dello stesso Pontificio Ateneo della Santa Croce ha invece dedicato diversi seminari ad un ampio arco di argomenti: il 24 novembre 1995, in occasione della festa della Facoltà, nella ricorrenza di S. Caterina d'Alessandria, il prof. Massimo Borghesi, dell'Università di Lecce, ha tenuto una conferenza su *Filosofia e Cristianesimo*; alcuni giorni dopo il prof. M. Castagnino dell'Università di Buenos Aires ha parlato su *Tempo e divenire: l'unità della fisica*; il prof. William E. Carroll del Cornell College (Iowa) ha tenuto un seminario su *Galileo theologian*; e infine nel mese di gennaio il prof. Emilio Baccarini, dell'Università Tor Vergata, ha parlato su *Separazione e responsabilità in E. Lévinas*.

RIVISTE

◆ IJPS. INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHICAL STUDIES.

Vol. 4, n. 1, marzo 1996

Hubert L. Dreyfus, *Being and Power: Heidegger and Foucault*

Sia in Heidegger che in Foucault è essenziale la nozione di tempo, anche se appare in contesti filosofici diversi. L'A. presenta una argomentazione in cui i diversi motivi del pensiero di entrambi gli autori combaciano e si avvicinano; tuttavia, malgrado la somiglianza dei temi, l'A. conclude che Heidegger e Foucault differiscono profondamente giacché il primo si muove in una prospettiva in cui viene potenziata l'apertura all'essere, mentre il secondo insiste su una specie di resistenza attiva davanti alla realtà che finisce per trasformare l'individuo in un'opera d'arte.

Jean Greisch, *The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger*

Si tratta di uno studio sulla figura dell'*ultimo Dio* così come compare nelle *Beiträge zur Philosophie* di M. Heidegger. L'A. si domanda in che senso questa figura si possa rapportare alla filosofia della religione intesa in senso tradizionale. Le riflessioni di Heidegger nelle *Beiträge* vengono esaminate alla luce dell'accusa di 'teosofia' con cui Heidegger legge alcune tesi di filosofi antichi, specialmente Plotino.

Pierre Keller, *Heidegger's Critique of the Vulgar Notion of Time*

In questo articolo l'A. si propone di stabilire un paragone fra il concetto di tempo secondo Heidegger e la concezione comune della temporalità fisica e biologica. L'analisi di Heidegger, conclude l'A., mostra come la sua concezione della temporalità sia costruita con la finalità di comprendere l'esperienza temporale; la posizione di Heidegger però, afferma l'A., non soddisfa, da questo punto di vista, il caso in cui il tempo fisico sia ontologicamente dipendente dalla esistenza umana.

Simon Glendinning, *Heidegger and the Question of Animality*

L'analisi heideggeriana della temporalità presuppone una concezione dell'essere umano radicalmente separato dalla vita animale. Incentrando la questione sull'analisi del *Mitsein*, l'A. afferma che questa separazione impedisce a Heidegger di avere una concezione completa della esistenza umana e, contro Heidegger, viene detto che una soddisfacente concezione filosofica della esistenza umana deve essere più vicina al naturalismo.

Karen Green, *Rousseau's Women*

Il femminismo ha interpretato gli atteggiamenti di Rousseau riguardo alle donne come un atteggiamento patriarcalista. L'A., prendendo alcuni spunti dal pensiero di Derrida, tenta una lettura più complessa della posizione di Rousseau, considerando anche alcune esperienze dello stesso filosofo in questo ambito. L'A. sottolinea che Rousseau realizza una pittura triadica della questione femminile in cui si devono distinguere accuratamente la ragione, le passioni del cuore e le passioni del corpo. Gli spunti presi da Derrida permettono all'A. di riflettere su questioni come la soggettività, l'autonomia e l'oppressione femminile.

Guy Robinson, *On Misunderstanding Science*

L'articolo prende in considerazione le tesi centrali di *The Structure of Scientific Revolutions*, di T.S. Kuhn, operando un paragone col modello del 'realismo scientifico'. L'antico problema della incommensurabilità dei paradigmi viene discusso mettendo in rapporto con essi le nozioni dei 'modi di vedere' e dei 'metodi di analisi'. Entrambi i concetti, secondo l'A., possono essere incompatibili in quanto non si può guardare la stessa realtà, allo stesso tempo, in due modi diversi, ma è anche vero che le cose non possono essere misurate solo con una scala comune.

◆ **Philosophica Malacitana.**

Suplemento n° 3, 1995: Filosofía y ciencias cognitivas

Pascual F. Martínez-Freire, *Introducción*

R. Benítez Rochel – J.L. Pérez de la Cruz, *Presente y futuro de los sistemas expertos: una perspectiva cognitiva*

I sistemi esperti sono stati, durante gli anni '80, il risultato più frequentemente esibito della Intelligenza Artificiale. Tuttavia, il loro utilizzo non ha raggiunto i livelli pronosticati da alcuni scienziati ed esperti. In questo articolo, gli autori tentano di analizzare le cause di questo fatto, ponendole in relazione con le limitazioni inerenti a questa posizione rispetto ai processi cognitivi.

Alfredo Burrieza Muñiz, *Un sistema formal para la noción de simultaneidad en tiempo futuro lineal discreto*

In questo articolo si presenta un sistema assiomatico che studia le proprietà formali di una connessione temporale orientata verso il futuro e fondata sulla nozione di simultaneità degli eventi nel tempo. Questo operatore temporale ha la stessa potenza espressiva dell'operatore *until* di Kamp. L'interesse di questo operatore, afferma l'A., non è soltanto teorico ma scaturisce anche dalle sue possibili applicazioni nella computazione.

A. Caño – J.L. Luque, *El conexionismo: un nexo entre las neurociencias y las ciencias cognitivas*

Nell'articolo viene presentato il connessionismo come cornice comune per la comunicazione fra le neuroscienze e le scienze cognitive. In primo luogo, gli autori riflettono sulla *metafora del cervello*, per poi discutere la delimitazione del livello di studio di questo modello. Vengono delineate due strategie: in primo luogo, il modello *inspirato*, e in secondo, il *modello neuronale ristretto*, che sono studiati alla luce della divisione classica dei livelli di spiegazione proposti da Marr. Infine, viene presentata la *potenziazione a lungo termine* come un meccanismo di plasticità sinaptica particolarmente interessante.

Pascual F. Martínez-Freire, *El impacto de las ciencias cognitivas en la filosofía del conocimiento*

Dopo aver segnalato alcune deficienze di certe impostazioni della filosofia della conoscenza, l'A. difende il bisogno che questa disciplina si sviluppi tenendo presenti i dati scientifici sul fenomeno della conoscenza. In particolare, davanti all'attuale crescente interesse per le scienze cognitive, l'A. propone che la teoria della conoscenza si sviluppi in rapporto alla teoria rappresentazionista della mente, la computazione, gli algoritmi nella conoscenza, la tesi funzionalista e la naturalizzazione della filosofia della conoscenza.

Jean-Noël Missa, *L'esprit-cerveau et la «Révolution cognitive»*

Le scienze cognitive, afferma l'A., s'interessano per lo più del funzionamento spirito-cervello: la neuroscienza, la filosofia dello spirito, l'intelligenza artificiale, la psicologia, la linguistica. La filosofia dello spirito appartiene così, dice l'A., alla costellazione delle scienze cognitive. In questo articolo, l'A. si propone di studiare le implicazioni filosofiche di alcune scoperte realizzate nel settore delle neuroscienze.

Juan Antonio Mora, *Nueva visión del sujeto humano en la psicología cognitiva*

Dopo aver studiato diversi modelli teorici del funzionamento del soggetto umano, l'A. si concentra sull'analisi del soggetto nell'attuale psicologia cognitiva. Così l'A. procede al commento di diversi postulati fondamentali dell'approssimazione cognitiva del soggetto, per poi proporre un abbozzo teorico come metodologia per raggiungere alcune realtà psicologiche quali le strutture e i processi di base, le rappresentazioni mentali e i processi complessi.

Angel Nepomuceno Fernández, *Estructura lógica de las actitudes proposicionales*

Gli atteggiamenti proposizionali possono essere studiati da un punto di vista psicologico oppure da un punto di vista logico. Attraverso un linguaggio formale e con ordine, l'A. cerca di

colgiere la struttura logica degli atteggiamenti proposizionali, e più specificamente in quanto questo linguaggio contiene delle risorse che gli permettono l'individuazione di clausole chiave. Infine viene indicato un possibile sistema assiomatico per regolare i termini costanti.

José Miguel Rodríguez-Santos, *El lenguaje: piedra de toque para la ciencia cognitiva*

In questo articolo l'A. si propone di studiare alcuni dei fondamenti del linguaggio come processo cognitivo. Il linguaggio, dice l'A., presenta delle anomalie all'interno della psicologia cognitiva classica. Una prospettiva psicolinguistica mette in luce che alcuni dei presupposti centrali della scienza cognitiva non sono validi se non vengono ben stabilite le proprietà del linguaggio. Lo studio del linguaggio ha come scopo una psicologia cognitiva incentrata soprattutto sui processi empirici e non tanto sui postulati formali della scienza cognitiva. L'A. si interroga su alcuni aspetti quali il formalismo sintattico, la modularità nel linguaggio e la tesi del linguaggio del pensiero.

Alicia Rodríguez Serón, *Posiciones relevantes en el tema de la conciencia*

Il tema della coscienza, ignorato dalla psicologia comportamentista, ha interesse e validità attuali, afferma l'A., tanto fra i filosofi quanto fra gli psicologi e i neuroscienziati. In questo articolo vengono analizzate, in primo luogo, le tesi ingiustamente dimenticate di James sulla coscienza, e in secondo luogo vengono studiati, in una visione di insieme, il funzionalismo contemporaneo, la posizione di Eccles e i punti di vista di Crick e di Koch.

Santiago Torres Monreal, *Entre el ordenador y la mente: productos para la comunicación*

L'A. realizza una revisione teorica delle funzioni del computer, concretandola su due aspetti principali: la funzione euristica e la funzione strumentale. Nei limiti di una accezione restrittiva dei Sistemi Informatici di Comunicazione studia due punti: quello relativo ai requisiti fondamentali che possono venir richiesti dagli utenti, e quello relativo alle caratteristiche che devono avere i prodotti/programmi informatici perché possano avere rilevanza economica.

◆ Síntese. Nova fase

Vol. 22, n° 71, 1995: Filosofia e existência

Marcelo Frenandes de Aquino, *Metafísica da subjetividade e linguagem (III)*

Si tratta della terza parte di una serie di articoli la cui finalità è quella di esaminare criticamente i presupposti teorici del compito di integrare il concetto classico-teleologico e il concetto auto-referenziale di soggetto in una esposizione sistematica di una possibile *archittonica della soggettività*, come afferma l'A. Questo progetto si caratterizza per lo sforzo di assumere i vari tentativi di decostruzione del soggetto nella fondamentazione teorica di una futura pragmatica comunicativa.

Carlos Roberto Drawin, *O destino do sujeito na dialética da modernidade*

La storia intellettuale recente costituisce, dice l'A., un ulteriore episodio della «dialettica della modernità» nella quale il soggetto realizza la sua *rentrée* nel campo della cultura. Ma questa nuova esaltazione dell'Inno postmoderno alla libertà degli individui e al prospettivismo della coscienza, forse non è sufficiente per risolvere un problema più profondo, cioè quello di una inaspettata e sorprendente barbarie ormai vicina.

Luiz Rohden, *O poder da linguagem. A arte retórica de Aristóteles*

Il punto di partenza di questa riflessione, afferma l'A., è costituito dal fatto che esistono attualmente nella filosofia alcune tendenze a ridurla a ragione logico-matematica. Il tentativo di mostrare nuove dimensioni del problema della ragione viene realizzato attraverso una riflessione sul concetto di retorica prima di Aristotele e quindi nel pensiero dello Stagirita. A partire da ciò l'A. esplicita un concetto di razionalità retorica articolato con la logica, l'etica e la politica. Conclude rilevando, in un concetto più ampio di filosofia, i limiti della filosofia aristotelica.

José R. Maia Neto, *O cético tem que ser ateu?*

Un esame dei significati possibili di scetticismo e di teismo indica, secondo l'A., le condizioni di concettualizzazione di questi termini. Si verifica poi nell'articolo come lo scetticismo e il teismo si rapportino fra di loro dall'antichità fino al secolo XVII. L'A. conclude sulla convenienza di un approccio nello stesso tempo storiografico e filosofico per studiare questi argomenti.

Marcos Antônio Lopes, *Declínio e ascensão da história política*

L'articolo discute alcuni cambiamenti importanti di un tema classico della storiografia francese e cioè, quello della regalità sacra. L'A. analizza in primo luogo diversi aspetti dell'argomento durante l'*Ancien Régime*. Uno sdoppiamento di questa analisi presenta le metamorfosi storiografiche che si verificano lungo il secolo XX. L'A. vuole dimostrare come uno dei più antichi temi della storia dell'Occidente risorga come curiosità nella ringiovanita *historia* politica.

RASSEGNE EDITORIALI

■ Un interessante strumento di lavoro è il libro di Jonathan Barnes (a cura di), **The Cambridge companion to Aristotle**, Cambridge University Press, Cambridge 1995, che continua la serie dei *companions*, iniziata alcuni anni fa dalla Cambridge U.P.

■ Una edizione dell'opera di Seneca, **Tutti gli scritti in prosa**, traduzione di A. Marastoni e M. Natali, e a cura di Giovanni Reale è stata pubblicata da Rusconi, Milano 1994. Sempre di Seneca viene pubblicata **La dottrina morale**, a cura di C. Marchesi, presso Laterza, Roma-Bari 1994.

■ **La Summa de anima**, de Jean de la Rochelle è stata pubblicata da Vrin di Parigi, 1995.

■ L'interessante testo per la storiografia del neo-idealismo di Léon Brunschwig, **Descartes et Pascal, lectures de Montaigne**, viene pubblicato da Pocket Books, Parigi 1995. Sempre su Pascal, in francese, viene pubblicato C. Chevalley, **Pascal, contingence et probabilité**, P.U.F., Parigi 1995; in italiano invece è apparso l'interessante volume di C. Ciancio-U. Perone, **Cartesio o Pascal?**, presso la casa editrice Ronseberg & Sellier, Torino 1995.

■ Dalla casa editrice Klostermann viene pubblicato il secondo volume della bibliografia leibniziana: A. Heinekamp, M. Mertens, **Leibniz-Biographie, vol. II: Die Literatur über Leibniz (1981-1990)**, Klostermann, Frankfurt 1995.

■ Appare in italiano la traduzione di un classico dell'empirismo inglese: Georges Berkeley, **Teoria della visione**, Guerini, Milano 1995.

■ Diverse traduzioni di opere di Kant meritano l'attenzione: **Qu'est-ce-qu'un livre?**, con presentazione e traduzione J. Benoist, P.U.F., Parigi 1995; una edizione in inglese dell'**Opus postumum**, Cambridge University Press, Cambridge 1995; e in italiano: **Il male radicale**, presso Mondadori, Milano 1995, e una nuova traduzione della **Fondazione della metafisica dei costumi**, Rizzoli, Milano 1995.

■ Alcune novità sul fronte della letteratura kantiana, su diversi aspetti del pensatore di Königsberg sono: David Applebaum, **The vision of Kant**, Element Books, Londra 1995; Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, Blackwell, Oxford 1995; O. Höffe (a cura di), **Immanuel Kant: Zur ewigen Frieden**, Akademie, Verlag 1995; Pauline Kleingeld, **Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants**, Königshausen & Neumann 1995; Claude Piché, **Le jugement critique en appel: Kant et ses épigones**, Vrin, Parigi 1995; Jean Ferrari (a cura di), **L'année 1793**.

Kant: sur la politique et la religion, Société d'Études Kantiennes de Langue Française, Vrin, Parigi 1995; X. Tilliette, **Recherche sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel**, Vrin, Parigi 1995; Brigitta Wolff-Metternich, **Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie**, Walter de Gruyter, Berlino 1995.

■ La casa editrice Guerini (Milano 1995), pubblica per la prima volta: J.G. Fichte, **Dottrina della scienza (1807)**.

■ La casa editrice Laterza ha pubblicato la prima edizione mondiale di Ferdinand de Saussure, **Manoscritti di Harvard**, a cura di R. Petrilli, Laterza, Roma-Bari 1994.

■ Alcuni testi importanti per la ricostruzione della storia del pensiero di Bergson e di Blondel sono stati pubblicati in Francia; si tratta di Henri Bergson, **Leçons d'histoire de la philosophie à Clermont (1887-94)** e delle **Leçons d'histoire de la philosophie moderne (1892-94)**, a cura di H. Hude e di J.L. Dumas, P.U.F., Paris 1995; a cui si aggiunge di Maurice Blondel, **1893, les deux thèses**, cioè le due tesi presentate da Blondel nei suoi anni universitari: la prima è quella più nota de **L'Action**, e anche la tesi breve **Sul Vinculum leibniziano**, P.U.F., Parigi 1995.

■ La traduzione italiana di un libro difficilmente reperibile, Erich Przywara, **Analogia entis metaphysica**, è stata pubblicata da Vita e Pensiero, Milano 1995.

■ Dalla casa editrice Studium (Roma 1995) viene pubblicato il volume: **Augusto del Noce. Il problema della Modernità**, con una raccolta di studi sullo scomparso filosofo italiano, con interventi di R. Buttiglione, V. Possenti, M. Veneziani, D. Settembrini, N. Bobbio, C. Vasale, G. Riconda.

■ Sul fronte dei testi di introduzione a diversi pensatori sono stati pubblicati: R. Heinzmann, **Thomas von Aquin. Eine Einführung seines Denken**, Kohlhammer, Stuttgart 1995, e C. Dutt, **Hans-Georg Gadamer. Eine Einführung**, Manutius, Heidelberg 1995.

■ Di H.-G. Gadamer è stato tradotto recentemente **Verità e metodo 2. Interpretazioni e sviluppi**, Bompiani, Milano 1996, in cui si raccolgono diversi studi del pensatore tedesco che in una certa maniera completano e contestualizzano il suo famoso *Verità e metodo*.

■ Tra gli studi comparsi sulla filosofia russa, viene pubblicato in francese di Alexandre Papadopoulos, **Introduction à la philosophie russe: des origines à nos jours**, Seuil, Parigi 1995 che offre una equilibrata veduta di insieme.

recensioni

Juan Manuel BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang, Bern 1995, pp. 240.



Uno dei temi più accesi del dibattito contemporaneo nel campo dell'etica è quello riguardante gli stessi fondamenti epistemici della razionalità etica. Detto in termini meno accademici, il dibattito ruota intorno a questa domanda: come mai l'uomo è capace di cogliere spontaneamente, cioè senza una riflessione filosofica, la valenza etica delle sue azioni? La molteplicità di visioni etiche che si scontrano nella cultura odierna ha in sé una pluralità di visioni della razionalità etica, che a loro volta poggiano su concezioni antropologiche e metafisiche diverse. Tuttavia, trovare una risposta adeguata è di capitale importanza per poter impostare il dialogo tra i diversi sistemi etici. L'obiettivo di quest'opera di Juan Manuel Burgos è quello di offrire alla nostra considerazione la risposta di Jacques Maritain a tale quesito.

Innanzitutto, bisogna mettere in evidenza che la proposta maritainiana concernente la razionalità etica è poco conosciuta. Come rileva il nostro autore, ciò è dovuto sia alla scarsità e alla parzialità degli studi pubblicati che alla difficoltà oggettiva di attingere direttamente alle fonti, giacché le riflessioni fatte da Maritain a questo riguardo si trovano disperse lungo tutta l'ingente mole delle sue opere. Oltre a ciò, il pensiero del filosofo subì un netto processo di evoluzione. Infatti, come si rileva nell'introduzione, la concezione maritainiana dell'intelligenza etica prende le mosse da un'interpretazione molto vicina a San Tommaso, per poi via via acquisire chiari tratti di originalità.

L'esposizione dello sviluppo di pensiero di Maritain fatta da Burgos è strutturata in fasi successive, in modo tale da fornire la necessaria visione d'insieme del pensiero di Maritain che permette al lettore di contestualizzare gli apporti di questo filosofo. Si tratta quindi di uno studio di agile lettura, anche per i non specialisti, grazie anche a un graduale sviluppo dei temi lungo un filo conduttore chiaro.

L'autore fa già nel capitolo introduttivo una prima succinta inquadratura di Maritain nell'insieme della tradizione tomista, in cui vengono considerati a grandi linee i contributi di questo filosofo al processo di rinnovamento di questa corrente di pensiero in questo secolo. Nel secondo capitolo, descrive con precisione la concezione dell'intelletto pratico prospettata da Maritain, nel cui ambito generale si colloca appunto l'intelligenza etica. Già a questo livello Maritain presenta infatti delle novità rispetto alla precedente tradizione tomista. Egli applica in modo un po' diverso il concetto di verità al campo dell'intelletto pratico, ma restando sempre dentro l'alveo della corrente tomista.

Invece, il terzo capitolo ha il compito di mostrare le caratteristiche originali che Maritain scorge nell'intelligenza etica rispetto sia all'intelletto pratico che a qualsiasi altra esperienza conoscitiva. Per Maritain, fa notare Burgos, la conoscenza etica ha una sua originalità, perché poggia su esperienze proprie e specifiche, e non può dunque essere assolutamente ridotta a una mera propaggine della metafisica. Infatti, «l'etica maritainiana [...] muove direttamente dall'esperienza morale e trova in essa tutte le sue nozioni fondamentali: il sentimento di obbligazione morale, il valore, la norma, ecc. [...] L'etica è la riflessione sistematica attorno all'esperienza morale dell'uomo, ma quest'esperienza consiste fondamentalmente nel sentimento di tensione dinamica verso il bene e la sua effettuazione» (p. 83).

Ciò nonostante, sono i capitoli successivi quelli dedicati al nocciolo della proposta maritainiana riguardo all'intelligenza etica: vale a dire la conoscenza dei valori morali per inclinazione, concetto che egli trova già accennato nelle opere di San Tommaso. Tuttavia, Maritain ne sviluppa tutte le potenzialità, collocandola anche alla base della conoscenza spontanea dei principi generali della legge naturale. Tra le novità che prospetta il processo di conoscenza del valore *per inclinationem*, spicca il ruolo essenziale che Maritain attribuisce a ciò che egli chiama precosciente spirituale, nella cui sede avrebbe luogo la prima fase della conoscenza del valore. Maritain accetta infatti l'esistenza di una qualche «attività vegetativa dell'intelletto», che sarebbe non razionale proprio per il fatto di agire ad un livello precosciente. La conoscenza *per inclinationem*, oltre ad essere, a suo avviso, di carattere non discorsivo è anche la modalità di uso abituale dell'intelligenza etica, e su di essa poggia qualsiasi posteriore concettualizzazione o sistema etico razionale. Lo si accetti o meno, il concetto di precosciente spirituale fa però riflettere sullo stesso problema che tenta di risolvere: vale a dire l'esperienza nota a tutti della percezione spontanea della bontà o malizia di certe azioni, senza la mediazione di alcun ragionamento.

Burgos dedica l'ultimo capitolo all'esposizione degli aspetti più pratici dell'intelligenza etica. Infatti, è qui che vengono esposte le considerazioni maritainiane riguardanti i momenti culminanti del processo decisionale previo alla realizzazione dell'atto umano. Per primo viene illustrato il processo d'interiorizzazione della legge naturale, cioè quel processo per mezzo del quale ogni singolo uomo fa propria la legge naturale, scorgendone le esigenze nelle proprie circostanze personali. In un secondo momento viene trattato il cosiddetto giudizio pratico, che è già la presa di posizione della coscienza circa l'azione concreta da effettuare *hic et nunc*, e che precede immediatamente la decisione della volontà umana, la quale resta pur sempre libera riguardo al dettame del giudizio pratico. E infine, viene considerato il ruolo che la virtù della prudenza svolge in questi ultimi momenti che precedono l'azione. Tuttavia, il tentativo di sviluppare un contenuto tanto complesso in così poche pagine fa sì che questo capitolo sia la parte meno riuscita di questo lavoro. Ciò è però dovuto anche alla fragilità stessa di questa parte del costruito maritainiano, che mostra, come mette in evidenza l'autore, una qualche discontinuità metodologica nei confronti del resto della trattazione riguardante l'intelligenza etica.

Il trattato è chiuso da un breve bilancio conclusivo, in cui l'autore avanza alcune proposte per futuri approfondimenti nel campo dell'intelligenza etica, come ad esempio la possibilità di studiare sia gli aspetti ontologici sia quelli gnoseologici della legge naturale in quanto fenomeno intersoggettivo.

Lungo tutta la trattazione, il punto di riferimento dell'autore è sempre una visione antropologica unitaria. Egli vede infatti in Maritain lo sforzo di coinvolgere l'intera persona umana nella radicale apertura alla realtà, prospettiva che in seno al tomismo sembrava confinata all'ambito della ragione. A questo scopo, Maritain fa fruttare nozioni che si trovano già presenti nella tradizione tomista, ma non esita anche a introdurre nuovi elementi o sfumature là dove egli avverte la necessità d'integrare nel tomismo risposte valide a problemi che il pensiero moderno ha legittimamente messo in luce. L'autore è infatti convinto che le fatiche di questo filosofo hanno qualcosa da dire nel dibattito odierno sulla razionalità etica.

Tra i pregi che Burgos scopre nell'impostazione maritainiana circa l'intelligenza etica si trova in primo luogo la rivalutazione che Maritain fa della conoscenza etica spontanea, sia per mezzo dell'esperienza morale che per mezzo della conoscenza per inclinazione. Egli mette in risalto il fatto che la conoscenza etica centrale e determinante non è concettuale, cioè procedente da sistemi razionali-discorsivi, bensì trova la sua origine nell'esperienza interna della persona, che è in radicale tensione verso il bene. Essa è infatti frutto di un vissuto morale altamente complesso, con delle radici anche a livello incosciente. Detto in altre parole, Maritain afferma che «se un ragionamento determinato obbliga in coscienza non è senz'altro per via della sua forza e coerenza logica, ma perché il soggetto lo coglie come un'espressione adeguata e vera di ciò che sperimenta nel suo interno» (p. 140). Inoltre, Maritain tenta di rinnovare la nozione di legge naturale introducendo in essa mediazioni di tipo soggettivo, storico e culturale. Egli sostiene infatti che, anche se c'è una conoscenza per inclinazione dei principi fondamentali della legge naturale, si dà però un progresso storico della coscienza morale nei riguardi dei principi secondari. Per dirla in altre parole, è la vita storica dell'uomo, in mezzo alle proprie circostanze sociali e soggettive, l'occasione perché vengano sprigionati quei principi che sono ancora latenti.

Pur trovandoci di fronte a un'interpretazione che cerca di essere fedele alle concezioni del filosofo, non si tratta affatto di un'esposizione acritica del pensiero maritainiano. Burgos sottolinea infatti quei problemi in cui, a suo avviso, Maritain non perviene a una soluzione soddisfacente. Per esempio egli segnala, tra le altre, le difficoltà inerenti all'uso che Maritain fa del termine verità pratica; alcune incongruenze nella sua teoria del precosciente spirituale che gettano ombre sulla razionalità dell'agire umano; il fatto di mettere in questione, per via di un'eccessiva sottolineatura della sua passività, l'autonomia conoscitiva dell'uomo riguardo al bene e alla legge naturale; il modo d'impostare il rapporto fra intelletto e volontà nel giudizio pratico, ecc.

Insomma, la lettura di quest'opera ci sembra un ottimo punto di partenza per introdursi sia nel pensiero etico di Jacques Maritain, sia nel dibattito contemporaneo sui fondamenti dell'eticità umana.

Francisco FERNÁNDEZ

Christof RAPP, *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz* (Symposion, n. 103), Alber, Freiburg-München 1995, pp. 513.



Una delle ragioni che portano l'aristotelico a distinguere le sostanze dai loro accidenti è il fatto che le cose, pur mutando, continuano ad esistere rimanendo sé stesse (ovvero *persisto* - *no*). Che le cose continuino ad esistere significa però che noi possiamo riconoscere come *identiche* cose e persone che incontriamo per esempio a distanza di tempo e in luoghi diversi: se dico che il controllore che incontro adesso sul treno è stato mio compagno di scuola vent'anni fa, sottintendo che il controllore e il mio compagno di scuola di allora sono la stessa persona.

Per questo motivo Christof Rapp può legittimamente ritenere che uno studio attento dei giudizi di identità con gli strumenti e i metodi della filosofia analitica contemporanea possa fornire elementi utili ai fini di una più profonda comprensione della dottrina aristotelica della sostanza. La fecondità di questa intuizione è dimostrata in modo persuasivo da quest'opera che, sebbene si tratti "soltanto" di una tesi di dottorato (cui l'autore ha lavorato all'Università di München sotto la direzione di Robert Spaemann), si segnala per l'importanza del tema, per il rigore del metodo e per l'interesse dei risultati raggiunti. In questa nota non possiamo pretendere di esporre esaurientemente il contenuto del volume; dobbiamo limitarci ad accennare ad alcuni dei temi fondamentali in esso trattati, trascurando soprattutto i contributi particolari che esso offre per l'esegesi dei testi aristotelici.

Ciò che secondo Rapp rende i giudizi di identità particolarmente interessanti ai fini di un approfondimento della dottrina della sostanza è il ruolo insostituibile che in essi hanno i termini sortali. La parola *sortals*, è forse bene ricordarlo, è stata coniata da Locke e serve ad indicare quei termini che noi usiamo quando dobbiamo precisare che cos'è una data cosa, di che specie o "sorta" essa sia. Il calco dall'inglese non è forse particolarmente felice, ma sembra essersi imposto, sia in tedesco sia in italiano. Talvolta si fa dei sortali un genere che comprende sia i nomi numerabili (come uomo, tavolo, postino ecc.) sia i termini che indicano un certo tipo di materia o termini di massa (come acqua, legno ecc.), ma Rapp, come altri, preferisce riservare ai primi soltanto il nome di sortali, distinguendoli quindi sia dai termini di massa o continuativi sia dai termini attributivi (come bello, rosso ecc.), con cui descriviamo o caratterizziamo un soggetto già individuato altrimenti. Rapp si preoccupa di indicare quelle proprietà dei termini sortali che consentono di considerarli come una classe distinta rispetto agli altri termini universali. Un particolare rilievo viene dato al punto di vista "mereologico": se abbiamo a che fare con un oggetto cui si applica un termine sortale, dalla divisione dell'intero non deriva un altro intero e, quel che più conta, l'intero non è sostituibile con la somma dei prodotti che deriverebbero dalla sua eventuale divisione. Inoltre gli oggetti cui si applica

un termine sortale possono essere contati. I termini sortali, poi, presentano alcune caratteristiche particolari dal punto di vista grammaticale: consentono la formazione del plurale, possono essere usati insieme ad espressioni come ‘alcuni’ o ‘lo stesso/la stessa’ ecc. Una volta distinti in questo modo i termini sortali dagli altri termini universali è possibile studiarne i diversi usi. Diversamente dai termini attributivi i termini sortali possono essere usati a scopo di *classificazione* ovvero per indicare che il soggetto di cui vengono predicati è un esemplare di una determinata specie (“Questa è una trota”); i termini sortali, inoltre, possono venire usati, per esempio con l’articolo determinativo o insieme ad un pronome dimostrativo, a scopo di *individuazione* ovvero per precisare quale sia la singola cosa di cui parliamo (“La trota è in frigorifero”); quando poi il termine sortale viene usato per completare l’espressione “lo stesso/la stessa” esso serve per esprimere l’identità ovvero per un’*identificazione*.

Rapp insiste sulla necessità di non confondere, come invece spesso accade, individuazione e identificazione: l’identificazione presuppone in ogni caso l’individuazione, in quanto un’affermazione di identità richiede che noi abbiamo individuato un oggetto (e per essere vera senza essere una tautologia che abbiamo individuato uno stesso oggetto in modi diversi), ma per individuare (o per contare) degli oggetti è necessario porsi la questione di quali siano quelli identici tra loro soltanto se l’ambito entro cui li si considera ha una dimensione temporale; quando questa sia presupposta, però, non vi può essere individuazione senza identificazione o più precisamente senza *reidentificazione*. L’analisi dei giudizi di identità consente a Rapp di confermare la tesi, introdotta originariamente da D. Wiggins, della dipendenza dell’identità da un termine sortale, nel senso che un giudizio di identità rimanda implicitamente o esplicitamente ad un termine sortale che determina quali sono i fattori di cui si tiene conto nel formulare tale giudizio. Particolare attenzione viene dedicata da Rapp anche all’uso dei termini sortali nei giudizi d’esistenza. Rapp è consapevole delle difficoltà in cui si incorre se si intende l’esistenza come un predicato, così come hanno mostrato Frege e Moore e, prima di loro, Kant. In particolare egli ricorda il paradosso per cui, dato che l’esistenza di ciò cui attribuiamo un predicato deve essere data per presupposta, tutti i giudizi di esistenza affermativi sarebbero tautologici e tutti quelli negativi sarebbero contraddittori. Rapp non è però persuaso dalla spiegazione che si rifà a Frege secondo cui giudizi di esistenza con un soggetto universale (“Esistono delle auto sportive a trazione elettrica”) non dovrebbero essere visti come affermazioni sugli oggetti, ma invece come affermazioni sui concetti e propone, seguendo un altro spunto dello stesso Frege, di tradurli in proposizioni particolari in cui il termine sortale che fa da soggetto del giudizio di esistenza viene predicato di alcuni degli elementi di una classe di cui gli oggetti cui si applica il termine sortale costituiscono una sottoclasse (“Alcune auto sportive sono a trazione elettrica”).

Nel caso dei giudizi di esistenza con un soggetto singolare Rapp ritiene, seguendo l’indicazione aristotelica secondo cui l’essere del vivente è il vivere, che sia possibile e necessario considerare l’esistenza come un predicato il cui contenuto deve essere diversamente precisato nei diversi casi. Non è purtroppo possibile discutere qui nel dettaglio queste tesi stimolanti. L’interpretazione dei giudizi di esistenza con soggetto universale non appare del tutto convincente e probabilmente non è neppure necessario ricorrevi per evitare i paradossi ricordati. L’esistenza ha infatti diversi sensi e a tutto ciò di cui noi parliamo, per il fatto stesso che ne parliamo come se esistesse, attribuiamo una qualche forma di esistenza, ma l’esistenza così presupposta non ha lo stesso significato dell’esistenza che viene predicata; un giudizio di esistenza in effetti non è un giudizio predicativo, nel senso che non serve ad informare su una caratteristica dell’oggetto o degli oggetti a cui ci si riferisce, ma serve appunto a precisare in che senso riferendoci ad essi attribuiamo loro l’esistenza. Rimane in ogni caso da considerare attentamente il rapporto sottolineato da Rapp tra il modo d’essere di un oggetto e l’appartenenza ad una specie indicata dal termine sortale che ad esso si applica.

Le osservazioni cui abbiamo finora accennato mostrano come in diversi modi noi, con-

siderando una cosa singola, la consideriamo in ogni caso come esemplare di una specie indicata da un termine sortale, sicché ogni qualvolta si parli di un oggetto individuabile, identificabile ecc. è possibile formulare un'espressione che contenga il relativo termine sortale. Se consideriamo poi un oggetto che deve essere identificabile in ogni momento della sua esistenza dovremo rifarci a dei sortali "fondamentali" che si applichino all'oggetto in questione per tutta la durata della sua esistenza (come per es. "cavallo" a differenza di "puledro").

A questo punto si può capire in che cosa consista il parallelismo che Rapp vuole mettere in luce tra l'uso dei termini sortali e la dottrina aristotelica della sostanza. Per un verso, infatti, la distinzione di termini sortali e termini attributivi corrisponde a quella delineata da Aristotele tra predicati sostanziali e predicati accidentali. Per un altro verso, poi, il rapporto di sostanza prima e sostanza seconda tratteggiato nelle *Categorie* appare come un rapporto di reciproca dipendenza analogo a quello di individuo e specie emerso dall'analisi dei termini sortali. La *Metafisica* ripropone secondo Rapp la stessa struttura, ma chiarisce la funzione dell'*eidos* in modo che questo non sia visto come un semplice attributo dell'individuo determinato, ma sia inteso invece come ciò che lo costituisce in quanto tale, assumendo quindi una funzione analoga a quella di un termine sortale usato a scopo di individuazione.

In conclusione Rapp precisa in quale senso, alla luce di quanto si è detto, si possa parlare di "proprietà necessarie" delle cose. Per chiarire maggiormente la portata che un'indagine sull'uso dei termini sortali potrebbe avere rispetto a tale questione occorrerebbe però forse esaminare in modo più approfondito la distinzione accennata tra i sortali "fondamentali" e quelli che tali non sono. Rapp ha certamente presenti le obiezioni in cui possono facilmente incorrere certe posizioni essenzialistiche, ma se non sembra neppure impegnarsi a fondo su questo fronte è probabilmente innanzi tutto perché quello che a lui interessa non è tanto di spalancarci un mondo di essenze, quanto di rifarci attenti al mondo di cose in cui già da sempre ci troviamo — le cose che esistono perché sono quello che sono.

Se si dicesse che in questo libro Rapp utilizza la filosofia analitica contemporanea per meglio comprendere la dottrina aristotelica della sostanza si farebbe torto all'indubbio valore filosofico della sua opera. Innanzi tutto Rapp, pur dimostrandosi ottimamente aggiornato sulla letteratura filosofica di stampo analitico, non si limita ad assumerne alcuni risultati, ma ne riprende e ne sviluppa originalmente le analisi e le argomentazioni. In filosofia, d'altra parte, non vi sono partiti tra cui cercare un compromesso; una ricerca filosofica deve essere tesa piuttosto a cercare di capire come stiano davvero le cose ed è appunto un fondamentale interesse teoretico che consente a Rapp di trovare nel suo lavoro un rapporto equilibrato e fecondo tra l'analisi del modo in cui noi usiamo i termini sortali e l'interpretazione dei testi in cui Aristotele tratta della sostanza. Nel commentare i risultati della sua indagine l'autore appare per la verità estremamente prudente: ciò che da essa emerge è a suo avviso una certa quale corrispondenza strutturale tra i dati evidenziati dall'analisi linguistica e la dottrina aristotelica della sostanza. (Osserviamo per inciso che egli parla spesso a questo proposito di *modello* aristotelico, adeguandosi così ad un uso diventato purtroppo piuttosto comune negli ambienti che hanno sentito l'influsso della filosofia analitica; in realtà il termine "modello" è stato introdotto legittimamente per caratterizzare le teorie scientifiche, ma appare improprio quando ci si riferisca ad una dottrina filosofica). In realtà analisi linguistica e interpretazione di Aristotele procedono in questo lavoro parallelamente, senza però semplicemente giustapporsi l'una all'altra. La discussione delle dottrine aristoteliche emerge a più riprese sullo sfondo della discussione del tema trattato così che tra l'altro anche affermazioni ben note dello Stagirita, reincontrate in questo modo nel corso della discussione, danno la piacevole impressione di una risposta attesa a questioni altrimenti insolute. Alla fine non è facile dire se sia più l'interpretazione della dottrina aristotelica che trae vantaggio dall'analisi linguistica o non sia piuttosto la domestichezza con il pensiero aristotelico a dare vigore all'indagine analitica.

La ragione più profonda per cui è possibile questo convergere e reciproco compenetrar-

si di interpretazione dei testi aristotelici e di analisi linguistica secondo Rapp sta nel fatto che la metafisica di Aristotele è, come quella cui lui vuole arrivare a partire dall'analisi linguistica, una metafisica *criteriologica* (p. 57). Rapp è evidentemente ben lungi dal ritenere che l'analisi linguistica sia destinata a portare all'estinzione della metafisica e del resto, come egli stesso mostra in un capitolo introduttivo, non sono pochi ormai gli autori di tradizione analitica che per diverse ragioni la pensano in questo modo. Con Strawson, Rapp respinge l'idea di una metafisica "correttiva": la metafisica non deve aspirare a modificare e migliorare la lingua che noi già parliamo; ma, contrariamente a quanto Strawson afferma, la metafisica non può neppure, secondo Rapp, restare semplicemente "descrittiva", ovvero limitarsi a descrivere delle strutture già date nella lingua. La metafisica deve invece essere "criteriologica": la metafisica inizia propriamente quando al di là del momento descrittivo si cerchi di ricondurre i fatti osservati nell'uso linguistico a dei "criteri" che li spieghino e li giustifichino. Sulla natura di questi criteri e quindi sul rapporto di lingua e metafisica così delineato possono sorgere alcuni interrogativi, cui lo stesso Rapp accenna e che meriterebbero di essere ulteriormente approfonditi. Quello che la ricerca di Rapp, comunque, documenta al di là di ogni dubbio è che in questo modo si apre la strada ad una riflessione sulle nozioni metafisiche stimolante e feconda.

Luca F. TUNINETTI

Philippe ROGER (sous la direction de), *L'homme des Lumières. De Paris à Pétersbourg*, Vivarium [Biblioteca Europea, 6], Napoli 1995, pp. XVI+331.



Il volume raccoglie gli atti del *Colloque International*, tenutosi nel 1992, e organizzato sia dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici che dal Centre de Recherches sur l'Europe di Parigi, incentrato su diversi aspetti dell'uomo dei Lumi. I contributi ora editi costituiscono nel suo insieme una ricca ricostruzione di una figura umana che, forgiata soprattutto lungo la seconda metà del '700, sopravvive nei giorni nostri in diverse forme culturali e filosofiche, ma anche nel nostro inconscio. Il volume non si concentra solamente su tematiche filosofiche, ma percorre da diversi punti di vista e metodologie aspetti che si possono ritenere centrali nella configurazione di un tipo antropologico; è anche originale l'idea di descrivere l'uomo dei Lumi non soltanto a partire dai testi oppure dalle grandi idee interpretative coniate dalla storiografia, ma piuttosto di tracciare le coordinate culturali, in cui esso si sviluppa, come uno spazio creato intorno a due grandi simboli che danno all'uomo del '700 una particolare coloritura: in un certo senso questo modello umano nasce sotto due grandi simboli che sono Parigi e San Pietroburgo.

Come scrive Ph. Roger nella *Presentazione*: «era necessario vedere i Lumi da un altro punto di vista: non più solamente con quello della Filosofia, neanche con quello dei suoi avversari, ma con lo sguardo dell'avventuriere, del viaggiatore, del cavaliere di fortuna, del libertino, del mondano, dell'artista, del poeta — di tutti quegli attori di buona o mala fede che popolano la scena intellettuale, di tutti quelli che sono figure indispensabili per rappresentare i Lumi» (p. XII). Infatti, il risultato di questo volume è una efficace e colorita presentazione dell'uomo dei Lumi che permette di ricreare attraverso la considerazione di dimensioni culturali abitualmente trascurate nei diversi studi di carattere prettamente filosofico, un clima culturale che si trova alla base della nostra epoca. Ma per chi legge questo volume con un interesse filosofico, il paesaggio culturale che ne viene fuori coinvolge in maniera non secondaria anche le dimensioni più squisitamente filosofiche che trovano così un contesto storico in cui si inseriscono come parte di uno stesso fenomeno vitale.

I diversi contributi sono stati raggruppati intorno a quattro categorie che permettono di disegnare un quadro assai dinamico dell'uomo dei Lumi, dei suoi interessi e preoccupazioni, della sua cultura e dei suoi timori; la prima parte viene intitolata *Situazioni: i Lumi della città* (pp. 3-61); la seconda, *Circolazioni: viaggiatori, conversatori, avventurieri* (pp. 63-130); la terza, *Contorni: le nuove figure dell'umanità* (pp. 131-233); e la quarta, *Confini: l'uomo dei Lumi e il suo reverso* (pp. 235-331). «Da Parigi a Pietroburgo, scrive ancora Ph. Roger, ma anche da Hume a Herder, da Diderot a Potocki, dal principe de Ligne a Caterina II, i testi qui riuniti invitano a ripercorrere l'Europa dei Lumi. Essi non descrivono certamente il *Grand*

Tour; ma propongono piuttosto (ancora Diderot...) “una bella escursione” di percorsi inaspettati» (p. XIII). Malgrado il notevole interesse di tutti gli articoli (che costituiscono fra l'altro una lettura assai piacevole), non possiamo soffermarci in modo particolareggiato in tutti, il che non implica un giudizio negativo sull'interesse e sulla validità storica e culturale dei restanti contributi.

Il primo articolo del volume è di Moïse Kagan, *Pétersbourg une ville née des Lumières* (pp. 3-13) in cui l'A. mette in risalto l'importanza di una città nata nell'Illuminismo e anche per l'Illuminismo; secondo l'A. Pietroburgo incarna ciò che di più rappresentativo e proprio c'è nell'Illuminismo come filosofia e ideologia, e si rispecchia anche nei tratti organizzativi e architettonici della città (p. 11), nonché nel nuovo tipo umano che appare nella città e che è chiamato a costituire l'*élite* intellettuale della Russia di quel periodo (p. 12). Il secondo articolo di Philippe Roger, *Paris, un embarras de la philosophie* (pp. 15-28), presenta invece come contrappunto alcune riflessioni su Parigi come capitale dei Lumi, e fra i due contributi vengono delineati i parametri entro i quali si muove il resto degli articoli del volume. Roger scopre che Parigi si poneva come un luogo cruciale per la filosofia, sia in quanto «ville capitale» (p. 15) che come luogo essenziale della cultura ideologica dei Lumi e quindi come rivelatrice delle tensioni culturali del momento: Parigi è tanto luogo dello sviluppo dei Lumi, quanto, allo stesso tempo, il posto in cui si manifestano anche le contraddizioni inerenti all'ideologia illustrata.

Nel suo intervento Arlette Farge, *Rumeur, ville et roi* (pp. 29-37), realizza una interessante analisi sociologica sulla trasmissione di informazione riguardante il re e la corte verso il popolo e cioè in che modo il “segreto” di alcune informazioni diventa e fa nascere una certa affascinante passione nel popolo come modo di partecipazione alla vita regale così lontana per altri versi dalla vita quotidiana dei cittadini. Si tratta di uno studio che coniuga una ottima informazione con una ben riuscita freschezza di stile che in buona misura ricrea l'ambiente del “rumore”.

Larissa Albina, *Lectures de Tzar: la bibliothèque personnelle d'Alexandre Ier* (pp. 39-50), incentra il suo articolo sulle annotazioni di propria mano con cui Caterina II aveva commentato a margine l'*Esprit des lois* di Montesquieu; l'A. mette in risalto sia l'attenta lettura della zarina quanto le difficoltà e in un certo senso le contraddizioni fra gli ideali illustrati e la azione politica di Caterina II. Da ciò risulta anche il fatto che Caterina II adoperava le linee maestre del discorso di Montesquieu nell'educazione del suo nipote Alessandro I.

L'articolo di Jean-Claude Bonnet, *Diderot et Falconet: le cavalier de bronze et la pyramide* (pp. 51-61), descrive le diverse vicende del viaggio di Diderot a San Pietroburgo, i suoi rapporti con Caterina II, e si concentra sull'idea di Diderot di dare una rappresentazione monumentale all'opera della zarina come riflesso degli ideali del secolo dei Lumi, soprattutto per quanto si riferisce alla destinazione dell'arte, la posterità e la riforma della società (p. 52). Il seguente intervento di Yves Hersant, *Sur les routes d'Europe* (pp. 65-78), prende anche in considerazione, benché in modo più ampio, la tematica del viaggio e realizza un'analisi descrittiva molto ben articolata sul senso, la finalità e il rapporto del viaggio con gli ideali illustrati, mettendo anche in risalto le differenze pedagogiche che ha avuto il viaggio nell'epoca dei Lumi rispetto soprattutto al viaggio durante il '600.

In *Aventuriers européens en Russie: masques et rôles sociaux* (pp. 79-103), Alexandre Stroeve continua la presentazione storico-culturale del viaggio ma accentuando fondamentalmente il ruolo ermeneutico dei diversi personaggi, come gli avventurieri, che interpretano proprio nel viaggiare una parte delle idee illustrate e rendono pubbliche queste interpretazioni col creare delle personalità specifiche da loro stessi incarnate. Allo stesso modo Chantal Thomas in una linea di analisi simile all'antecedente presenta in *Voyages à travers le cours: les témoignages du prince de Ligne et di Giacomo Casanova* (pp. 105-115), alcuni casi più concreti da cui si evince l'importanza e la portata ideologica del «viaggio illustrato». Mentre

Véra Miltchina nel suo articolo: *Le causeur, héritier russe des Lumières françaises* (pp. 117-130), affronta un argomento analogo per quanto riguarda il tema dell'auto interpretazione dei Lumi ma dal punto di vista non dei viaggi quanto della figura del conversatore come agente di interpretazione.

Keith Michael Baker nel suo articolo: *L'homme des Lumières: l'homme social* (pp. 133-152), traccia una efficace panoramica su alcune idee centrali della filosofia politica del tardo '700, mettendo in risalto, oltre che concetti specifici di teoria politica, la sua impostazione di confronto con la religione: secondo l'A. esiste un processo di globalizzazione di segno inverso fra teoria politica e religione in quanto la prima tende a sostituire la seconda originando in modo esplicito un processo di secolarizzazione cresciuto sotto l'ipotesi dell'*etsi Deus non daretur*; l'A. pensa che comunque questo processo verso l'individualismo sociale e la non-religiosità non arrivò ad estremi esacerbati e che il secolo dei Lumi si caratterizza fondamentalmente dall'ambiguità sia nell'affermare che nel negare tesi contrapposte.

Di grande vivacità è l'articolo di Maurice Lever, *Lumières et libertinage* (pp. 153-167), in cui descrive, soprattutto in chiave morale, costumi e idee sociali dei grandi protagonisti dei Lumi, segnalando le diverse "rivendicazioni" che, in nome della filosofia e di una libertà intesa appunto in maniera libertina, hanno avanzato diversi pensatori. Ne viene fuori un paesaggio un po' contrastante riguardo alla tesi di Baker esposta nell'articolo anteriore.

Questa terza parte del volume si conclude con gli interventi di Efim Etkind, *L'homme poétique français du XVIIIe siècle* (pp. 169-190); Elga Iourovskaja, *La femme des Lumières en Russie* (pp. 191-204); Marguerite Rasoumovskaïa, *Conception de l'homme et image de l'animal: Buffon en Russie* (pp. 205-212) e di Bronislaw Backzo, *Être citoyen* (pp. 213-233).

L'ultima parte di questo interessante volume si apre con l'intervento di Jacques Revel, *L'envers des Lumières: les intellectuels et la culture populaire en France (1650-1800)* (pp. 237-259), in cui realizza una ricostruzione della riorganizzazione dello spazio culturale che caratterizza il periodo fra metà '600 e metà del '700, mettendo in risalto la *popolarizzazione* del sapere filosofico — e non soltanto — che ha certe volte una portata devalorizzante, cioè, nella misura in cui categorie della vecchia filosofia vengono riviste, la critica è allo stesso tempo concettuale e sociologica; allo stesso tempo gli *intellettuali* acquistano un maggior peso nel ruolo di organizzazione del sistema sociale.

Cyril Tchistov, in *Le folklorisme dans la culture russe du XVIIIe siècle* (pp. 261-272), traccia un quadro ristretto della cultura popolare russa, giacché il tema è di una grandissima importanza ed è vastissimo dal punto di vista storico; l'A. sottolinea quindi alcuni risultati di una ricerca più ampia e alcuni aspetti metodologici. Il folklore designa fondamentalmente, nella tradizione scientifica russa, la letteratura orale, soprattutto quella di provenienza popolare.

Philippe Raynard, *Les philosophes et la civilté* (pp. 273-290), si propone di studiare una questione classica com'è quella del complesso rapporto fra Lumi e suoi critici, soprattutto dal punto di vista della continuità, o meno, fra tradizione e Lumi; il discorso viene impostato intorno al concetto di *civiltà* che viene studiato in Hume e in Rousseau come punti di vista critici riguardo ai Lumi, per poi considerare la *ricostruzione* kantiana della filosofia dei Lumi e del concetto di cultura. La critica kantiana, pur avendo una certa efficacia, non annulla ciò che l'empirismo filosofico, entro i suoi propri limiti, afferma e rende possibile, cioè la considerazione dei fatti talvolta paradossale anche se manchi una dimensione fondatrice del discorso.

Remi Forycki, *Lumières dans les ténèbres: Potocki et De Maistre en Russie* (pp. 291-305), afferma che «il crepuscolo del secolo XVIII è un momento di collusione fra l'eredità del Secolo dei Lumi e una ideologia conservatrice fondata sul desiderio fantasioso di restaurare l'*Ancien Régime*» (p. 291). Protagonisti di queste due tendenze sono Potocki e De Maistre che hanno, secondo l'A., una tipica mentalità di transizione anche se di segno opposto, che

scandisce anche due diversi ordini di realtà, cioè, il confronto fra la mentalità sacrale e quella liberale.

Da parte sua, Jutta Scherrer in *Herder, la Russie et l'Europe: de l'idée d'humanité à l'idée de nationalité* (pp. 307-317), segnala come una evidenza l'importanza del pensiero di Herder nella nuova organizzazione democratica dei paesi dell'Est europeo, in quanto permette di *esorcizzare* i fantasmi del nazionalismo retrogrado e aggressivo e, al contempo, di integrare i diversi valori etnici e culturali. L'A. mette in risalto che Herder entra molto presto nella cultura russa, il che si evince soprattutto in ambito letterario; ciò è dovuto in buona misura all'attenzione con cui lo stesso Herder guardava le diverse espressioni della cultura slava e anche per il ruolo culturale che assegnava alla Russia come un *mondo* proprio e allo stesso tempo mediatore fra l'Asia e l'Europa.

Di Iouri Lotman è l'*Épilogue: Le caractère spécifique des Lumières russes* (pp. 321-331), con cui si chiude questo volume; l'A. parte dallo schema che i Lumi sono soprattutto chiarezza davanti all'ignoranza e anche davanti alla oscurità e fanatismo religioso che hanno caratterizzato altri momenti storici come è stato il Medioevo. L'età dei Lumi, a detta dell'A., costituisce, nella tradizione occidentale, un momento in cui la dimensione della luce è stata contrapposta a quella del trionfo del dinamismo storico, mentre invece nella Russia entrambi gli aspetti si riuniscono sia cronologicamente che come alleanza contraddittoria.

Per finire si deve mettere in rilievo la fine presentazione del volume sia per la pregevole copertina, che riproduce un dipinto del Tiepolo, che per l'accurata veste tipografica.

Daniel GAMARRA

Javier VILLANUEVA, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 421.



Il I Congresso Internazionale su Xavier Zubiri tenutosi a Madrid nel 1993 rivela il crescente interesse negli ultimi anni per uno dei filosofi spagnoli più acuti del XX secolo. Più metafisico e di lettura più difficile di Ortega, senz'altro Zubiri (1898-1983) va annoverato insieme a quest'ultimo tra i filosofi rinnovatori del Novecento nell'area iberica. Basta dare uno sguardo alla vastissima produzione zubiriana, riportata alla fine del libro qui recensito (cfr. pp. 395-407), riguardante tematiche antropologiche, ontologiche e teologiche, per intuirne l'importanza. Zubiri lascia un'eredità ancora da approfondire, vista la sua difficoltà linguistica (come Ortega, Zubiri ha introdotto profondi cambiamenti nel linguaggio e nello stile filosofico spagnolo, così come Heidegger ha fatto col tedesco) e considerato anche il suo carattere esplorativo, di proposta e di continua rielaborazione (molte delle sue pubblicazioni sono lezioni o saggi di anni precedenti). La lingua italiana conosce soltanto la traduzione della sua prima opera importante, *Naturaleza, Historia, Dios* (raccolta di lavori pubblicata nel 1944; ed. italiana, *Natura, Storia, Dio*, Augustinus, Palermo 1985), ma sono da tener presente specialmente i suoi trattati *Sobre la esencia* (1962) e la trilogia *Inteligencia sentiente*, pubblicata tra il 1980 e il 1983 (*Inteligencia y realidad*, 1980; *Inteligencia y logos*, 1982; *Inteligencia y razón*, 1983). Non è da sottovalutare l'eco degli scritti zubiriani su molte aree filosofiche dell'America di lingua spagnola.

Il presente lavoro considera la gnoseologia (*noología*) e l'ontologia (*reología*) di Zubiri, parti fondamentali della sua filosofia, da completare ulteriormente con l'antropologia e con le tematiche su Dio e sulla religione. Ma non è questo uno studio storico, bensì una presentazione e discussione speculativa delle tesi zubiriane nelle sue linee guida (la ricerca dell'unità e il rifiuto dei dualismi: cfr. p. 28), elaborata con un sufficiente impiego di citazioni del filosofo e in confronto con autori vicini ai circoli zubiriani (Gracia, Ferraz, Ellacuría) e con altri studiosi della sua figura.

Lo studio di Javier Villanueva può considerarsi in qualche modo come una riflessione su certe tematiche gnoseologiche zubiriane in una prospettiva di fondo neoscolastica, dichiaratamente vicina non solo a Tommaso d'Aquino ma anche a Giovanni di San Tommaso e al pensatore tomista Canals. Questa prospettiva non è completamente estranea a Zubiri, il quale è partito da giovane dalla filosofia scolastica classica, con un notevole influsso di Suárez. La sua tesi di laurea a Lovanio su Husserl fu diretta da Noël (1920). Ma Zubiri non può considerarsi un filosofo scolastico. La sua posizione gravita intorno a Husserl, Heidegger e Aristotele. La vicinanza ad Aristotele è determinante in Zubiri (in questo punto si scosta dal suo maestro Ortega). Si potrebbe dire, e questa è anche l'impressione ricavata dalla lettura dello studio di Villanueva, che Zubiri è un fenomenologo realista che tenta di ripensare certi

concetti aristotelici fondamentali, come quelli di sostanza e di essenza, nel quadro delle conoscenze scientifiche naturali, a cui Zubiri dà una non lieve importanza per la filosofia della natura.

In altre parole, Zubiri tenta, come Heidegger, un' *ontologia fenomenologica* anche se, in contrasto con lui, cerca un'ontologia nella direzione dell' *essenza* e non del *Sein* heideggeriano, solo col preciso intento di trovare, con l'aiuto del metodo fenomenologico, l'essenza reale, fisica, quella che ci viene data con le conoscenze scientifiche, almeno in parte, e in questo senso in confronto polemico con l'essenza troppo logicizzata dall'aristotelismo scolastico (l'essenza come correlato della sintesi tra genere e specie logica). Ciò che risulta da queste motivazioni di fondo è il sistema zubiriano, non facile da capire dato l'uso di neologismi coniatosi dall'autore (come *sostantività* in rapporto alla *sostanza* aristotelica). In questo senso si potrebbe vedere nell'operazione zubiriana compiuta nel settore culturale spagnolo qualcosa di analogo all'operazione heideggeriana nell'ambito tedesco, non esente comunque da ambiguità e da interrogativi aperti, come pone ben in risalto Villanueva nella sua approfondita e laboriosa analisi dei testi di Zubiri. La difficoltà dell'analisi è in parte simile a quella che incontra il lettore di Heidegger. Solo che quest'ultimo non dispone di una filosofia dell'essenza. In Zubiri invece non c'è la pregiudiziale che porta alla condanna della filosofia occidentale per aver dimenticato l'essere. Zubiri crede nell'essenza fisica (non in quella ideale di Husserl) e perciò si comprende come trovi nel pensiero post-scolastico un interlocutore non privo di comuni risonanze.

Il primo capitolo di questo lavoro (in questa recensione ci riferiamo principalmente all'interpretazione di Zubiri data dall'autore) descrive a titolo introduttivo le principali coordinate della filosofia di Zubiri. Iniziatosi alla fenomenologia, Zubiri, come Ortega, ne accentua la versione realistica e si allontana dall'oggettivismo idealizzante dell'ortodossia husserliana. Dal 1919 al 1929 predomina in lui un orientamento *oggettivistico* ispirato a Husserl, ma il periodo compreso tra il 1929 e il 1931 può considerarsi un periodo *ontologico* in senso heideggeriano, mentre sin dal 1935 inizia il suo allontanamento da Heidegger e la maturazione della propria filosofia, che potrebbe vedersi come *meta-fisica* in paragone alle tappe precedenti.

L'intimo legame tra il conoscente e il conosciuto, tra *noésis* e *noema* consente di superare il problema critico: ma il *noema* non è un oggetto (ideale e inesistente), bensì la realtà stessa (dietro a questa concettualizzazione si cela la modalità suareziana del realismo, non quella tomistica). Il *primum cognitum* non è l'essere, bensì la realtà. L'uomo, anziché aperto all'essere, viene visto come *abbracciante la realtà* (cfr. p. 91). Non è un semplice trasferimento di trascendentali (dall'*ens* alla *res*): anche se quest'aspetto non viene sviluppato nel libro, ci sembra che l'accentuazione "reistica" zubiriana intenda installarsi nella concretezza delle cose ed evitare l'inizio forse più facilmente idealizzante dell'ente come contenuto universale e intelligibile al di sopra del mondo esistente (in definitiva l'ente della scolastica tradizionale).

L'"apprensione" originaria consiste in un'impressione o un *sentire il reale* come intima attualità all'interno del conoscente. A questo punto viene recuperato Aristotele con il suo primato della conoscenza sensibile. Inteso in un senso non empiristico, il primo atto della conoscenza, quello in cui si risolvono tutti gli altri, è l'esperienza primaria della realtà come costitutiva dell'atto stesso del *sentire-intelligente*. Siamo qui nel nucleo della tesi zubiriana: il "sentire intellettuale" in luogo della comprensione astrattiva come atto originario del rapporto dell'uomo intero all'essere reale.

Nel secondo capitolo si espone la *noésis* zubiriana, prima della sua triplice modalizzazione. L'intenzionalità realistica è precisata e al contempo Villanueva ne rivela certe ambiguità. Da una parte, la comprensione originaria in Zubiri è uno *starci* nella realtà, ma indubbiamente suppone anche una realtà così come viene (fenomenologicamente) data al conoscente.

te. A un certo punto è inevitabile distinguere tra l'*attualità*, cioè la realtà nel conoscente (per es. il colore nella vista), e quello che Zubiri chiama "attuità" (*actuidad*) ovvero la realtà come cosa indipendente (per esempio la base elettromagnetica dell'impressione visiva dei colori). L'*aldilà* trascendente sta però nell'*aldiqua* immanente, senza chiusure immanentistiche né spaccature tra il fenomeno e la cosa in sé kantiana.

Il punto gnoseologicamente rilevante è la tesi zubiriana dell'unità sensitivo-intellettiva dell'atto di conoscere dell'uomo (da qui il titolo della sua trilogia: *intelligenza senziente*). Zubiri non è soddisfatto della spiegazione scolastica "dualistica" che ricollega semplicemente l'intelletto astrattivo e universalizzante ai sensi intuitivi e concreti, per cui, nel ritorno del pensiero all'esperienza, risulta che l'individuo singolo è conosciuto solo "indirettamente". Il dato primario è la conoscenza sperimentale-intellettuale delle cose concrete. Questo punto trova un accordo di fondo (non però nelle spiegazioni di dettaglio) con la teoria della conoscenza tomistica. Villanueva ripete a più riprese che la filosofia di Zubiri in questo senso è un commento alla tesi tomistica per cui «non è l'intelletto che capisce né il senso che sente, ma è l'individuo umano che capisce e sente mediante il suo intelletto e i suoi sensi» (p. 120). La nostra percezione è intelligente ovvero la nostra intelligenza è concreta e percettiva: nell'uomo c'è un'intima compenetrazione tra i sensi e il suo pensiero, per cui, si osserva giustamente, «la dottrina dell'Aquinata sulla cogitativa è il maggior punto di contatto con l'intelligenza senziente zubiriana» (p. 389).

Villanueva trova una sorprendente coincidenza con la teoria di Zubiri dell'intelligenza senziente in un autore francescano francese poco posteriore a San Tommaso e predecessore di Scoto, Vital de Four. Le sfumature sono diverse ma si può vedere in quest'autore fino a che punto nella filosofia scolastica il problema della conoscenza intellettiva dell'individuo singolo fu messo a fuoco e, insieme alla tematica del carattere *quod o quo* della mediazione concettuale, sta al centro delle divergenze epistemologiche e ontologiche fondamentali della plurivalente filosofia scolastica del XIV secolo.

Nel terzo capitolo si considera la triplice modalità della conoscenza umana: apprensione primordiale, logica e razionale. L'*apprensione primordiale* è la percezione immediata, unitaria e ancora indivisa della realtà come unità compatta, momento eminentemente realistico previo alla predicazione linguistica. La seconda modalità è l'*apprensione logica* ovvero il *logos* predicativo incentrato nelle formulazioni enunciative. Il predicato è una focalizzazione nel campo del soggetto: questo soggetto, colto unitariamente al momento primordiale, diventa ora ciò di cui si giudica ("questo è a, b, c..."). L'articolazione a, b, c... è l'*enunciazione apprensiva* di Giovanni di San Tommaso (molto ben individuata da Villanueva), cioè un intreccio predicativo da riferire alla realtà nell'atto del giudizio veritativo, prima del quale può essere visto solo come un'ipotesi. Noi riteniamo che quest'intreccio, esplicito nella logica di Frege, si comprenda meglio alla luce della teoria wittgensteiniana di Searle degli atti linguistici: le catene a, b, c... (cioè le predicazioni $S \text{ è } P$) vanno in definitiva incorporate in contesti pragmatici (l'atto umano di parlare) quali l'affermazione della verità, la domanda, l'ipotesi, la lettura ecc., dove acquistano il loro senso ultimo.

Il terzo momento della *noësis* è l'*apprensione razionale*, che intende giungere al fondamento di quanto nei momenti precedenti rimaneva a livello di presentazione fenomenico-reale. La ricerca degli strati fondamentali della realtà corrisponde alle scienze e alla filosofia, sulla cui distinzione metodologica non si insiste particolarmente. Il calore viene risolto così nei movimenti molecolari, l'acqua nella sua costituzione molecolare ecc., a seconda dei diversi tipi dei fondamenti causali. Ma le teorie scientifiche arrivano a fondamenti penultimi, aperti, incompleti, e tali da essere sempre superati da nuove teorie (l'essentialismo zubiriano ci sembra concordare in certi versi con quello di Popper, il quale è stato un altro critico dell'essentialismo troppo grammaticale d'origine platonica). In definitiva, ciò che rimane privilegiata è la comprensione primordiale della realtà, base del realismo (*reismo*) zubiriano.

Nel capitolo IV è precisata la *noésis* dal lato del *noema*, cioè si esaminano i correlati della conoscenza come una triplice modalità dell'essenza. Siamo di fronte all'ontologia zubiriana. La corrispondenza isomorfica tra operazioni conoscitive e aspetti rivelatisi nella realtà potrebbe suggerire, ci pare, un paragone con l'isomorfismo tra conoscenza e realtà nella filosofia di Lonergan. Ma il paragone finisce qui, dal momento che il trascendentalismo lonergiano privilegia l'intelligibilità mentre il realismo di Zubiri prende una piega più aristotelica. Ciò che vuole quest'ultimo è soprattutto delineare il passaggio dalla prima presentazione compatta dell'essenza fino alla sua frammentazione linguistica in un "campo predicativo" e al suo ulteriore sviluppo nel sapere scientifico, il passaggio cioè dalla conoscenza fenomenica a un al di là mediato e profondo, sia pure non definitivo (il transito dall'essenza *nominale* all'essenza profonda scoperta nell'analisi causale anche da Aristotele e dall'Aquinate).

All'apprensione primordiale corrisponde l'*essenza compatta*, un intreccio unitario di note costitutive e di momenti, per cui possiamo parlare di cose, dei loro rapporti dinamici e in definitiva dell'universo come ultima *sostantività* in senso pieno (Zubiri respinge le caratterizzazioni aristoteliche della sostanza: binomio materia e forma, sostanza e accidenti, vincoli *per se* e *per accidens* ecc.). All'apprensione logica (*logos* predicativo) corrisponde l'*essenza logica*, le cui note ad-ventizie appartengono al senso delle cose per noi (per es. strumenti, oggetti di lavoro), mentre le note costituzionali sono delle cose in se stesse. Infine all'apprensione razionale corrisponde l'*essenza razionale* o struttura reale così come viene esplicitata dalle scienze, dalla filosofia o dalla teologia.

In questa tematica appare il Zubiri più autentico, preoccupato della costituzione dell'individuo, delle diverse forme dell'individualità e della costituzione specifica delle cose secondo i criteri scientifici più fondamentali, in una prospettiva proposta come contrapposizione al logicismo che vede le cose come aggregati di predicati universali o come fasci di intelligibili generici e specifici. Viene così evitato il problema logico dell'individuazione dell'universale, quando il problema più reale sarebbe piuttosto quello della "speciazione" degli individui.

Nel capitolo valutativo finale l'autore conclude osservando che, malgrado gli spunti polemici e la notevole innovazione nel vocabolario, la novità nei contenuti della filosofia zubiriana è minore di quanto non si possa pensare. «Ciò che si nasconde è una mutata sensibilità che comporta un cambio di prospettiva, il quale produce un cambiamento dottrinale leggero, sostanzialmente compatibile con la prospettiva avversata» (p. 390) cioè quella aristotelica. La sensibilità zubiriana sta nella ricerca dell'unità, delle strutture e delle relazioni del mondo, per non impoverire la realtà sostanziale con le segmentazioni imposte dai nostri nomi. Il libro di Villanueva dimostra fino a che punto Zubiri cercava il modo di arrivare all'essenza (per cui poteva essere d'aiuto, rileva l'autore, il ricorso all'analogia). Il rimprovero di logicismo indirizzato a un certo tipo di peripatetismo sembra giusto, un rimprovero estensibile al razionalismo moderno e alla confusione tra l'essenza e la grammatica.

Juan José SANGUINETI

schede bibliografiche



Eudaldo FORMENT, *San Anselmo*, Ediciones del Orto, Madrid 1995, pp. 94.

El libro del profesor Forment forma parte de la Biblioteca Filosófica de las Ediciones del Orto, «que pretende poner a disposición de estudiantes y persona cultas, en general, estudios rigurosos, breves y de fácil manejo, para el conocimiento de los grandes pensadores». Tiene por ello una breve bibliografía actualizada que recoge los libros fundamentales sobre el tema, y una selección de 20 textos de las diversas obras anselmianas, que pueden ayudar a que este primer contacto con el autor se haga también a través de la lectura de algunos pasajes, los más interesantes, del propio San Anselmo.

En la parte central del libro se tocan los puntos principales del pensamiento filosófico de San Anselmo: el sentido que el uso de la razón —la filosofía— tiene en el pensamiento anselmiano, su doctrina sobre Dios —en especial las pruebas de su existencia del *Monologion* y su teoría de los atributos divinos—, el argumento de la existencia de Dios del *Proslogion*, y su doctrina sobre la *rectitudo* —noción central para comprender su teoría de la verdad y de la libertad.

Siendo todos los temas tratados de manera clara y concisa, puede ser este libro una buena introducción a San Anselmo para los estudiantes a los que va dirigido.

M. PÉREZ DE LABORDA

Armando FUMAGALLI, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Vita e Pensiero [Biblioteca del Dipartimento di Lingue e di Letteratura straniera, 8], Milano 1995, pp. 412.

Il pensiero di Ch.S. Peirce non è molto conosciuto; anzi sembra uno di quei grandi pensatori che nonostante la sua originalità e importanza non si lascia capire facilmente o, almeno, che presenta delle difficoltà non facilmente superabili. Il testo di A. Fumagalli ha, fra gli altri, il merito di presentare Peirce in una veste più familiare e così meno ostica di quanto non si presenti egli stesso. Infatti, l'inquadramento generale del libro è assai chiaro e l'autore adopera un criterio molto giusto nel suo studio, cioè quello di tenere presente la cronologia dei testi dell'autore nordamericano: in effetti, i conosciuti *Collected Papers*, di edizione comunque non recentissima, non seguono un criterio troppo chiaro, almeno fino al punto che dalla loro lettura possa evincersi anche il maturare intellettuale di Peirce, oppure le diverse formulazioni di problemi simili nonché l'andamento generale della sua filosofia che, anche se non completa alla fine della sua vita, doveva diventare una filosofia sistematica. In questo senso è più chiara, soprattutto quando sarà completata, la *Chronological edition*.

Peirce è in buona misura l'ispiratore della semiotica americana e di buona parte di quella europea. Il presente volume ha una duplice finalità:

nella prima parte l'A. ricostruisce in modo ordinato e rigoroso il percorso, non sempre lineare, del pensiero di Peirce nel cui contesto nasce e si sviluppa la questione semiotica; infatti, ad un primo capitolo intitolato *Il delinearisi del problema semiotico in Peirce* (pp. 19-91), di carattere introduttivo ma allo stesso tempo molto preciso, segue *Il reale e il problema dell'individualità* (pp. 93-133), in cui l'A. comincia a studiare i grandi problemi della filosofia peirciana come quelli della comunità, individuo e significato; la teoria dell'«inquiry», per passare poi, nel terzo capitolo, a trattare *La riscoperta dell'indice e la revisione delle categorie* (pp. 135-189), punto di grande importanza nel pensiero di Peirce, perché, come fa notare l'A., dal 1885 c'è una svolta nel suo pensiero (p. 135): «la svolta teoretica di questi anni è una sostanziale revisione della sua teoria delle categorie [...], a cui si aggiungeranno negli anni seguenti altre messe a fuoco: la teoria dell'*haecceitas* nel 1890 e, qualche anno dopo, l'introduzione della possibilità come categoria ontologica» (*ibid.*). La prima parte del volume di Fumagalli si chiude con un capitolo dedicato a *Realismo, individuo, esistenza* (pp. 191-235) in cui l'A. discute in modo particolareggiato la questione del realismo di Peirce non sempre di facile e lineare comprensione; Fumagalli distingue tre *realismi*, cioè quello logico, quello epistemologico e quello ontologico oppure obiettivo (pp. 193-194), donde caratterizza anche i *vari* realismi peirciani confrontandoli col nominalismo di cui Peirce si dichiarava seguace.

La seconda parte dello studio s'intitola: *Articolazioni della semiotica*, divisa a sua volta in due capitoli. In *I segni e la semiosi* (pp. 239-287) l'A. affronta con autorevolezza diversi momenti del pensiero di Peirce: natura

della semiotica, definizione di segno, classificazione, la questione dell'interprete finale e l'abduzione. Nel sesto capitolo, *Esiti della semiotica peirciana* (pp. 289-334) l'A., dopo una lunga analisi, conclude che la semiotica dell'autore americano «è forse una teoria della comunicazione, ma non una teoria della conoscenza, che alla comunicazione è presupposta, e che la rende possibile» (p. 334). Il volume si conclude con una terza parte dal titolo: *Valenze dell'indice*, che include a sua volta due capitoli: *Indice, nominazione, predicazione* (pp. 337-377), e *Indice, riferimento, significato* (pp. 379-394) in cui è contenuto in certo senso un bilancio dell'intero studio ed emerge la questione del realismo di Peirce che Fumagalli giustifica in modo tanto efficace quanto preciso, prendendo in considerazione sia i momenti storiograficamente significativi dell'autore studiato quanto le argomentazioni centrali. Il risultato di un così ampio e ben articolato studio su Peirce non può essere se non un valido contributo, a cui si aggiunge la chiarezza espositiva di pari passo con l'attenta e rigorosa analisi concettuale. Il volume si chiude con una ben curata bibliografia.

D. GAMARRA

Daniel INNERARITY, *La irrealidad literaria*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 167.

Si tratta di un libro breve e dallo stile brillante che mette in luce in modo tanto efficace quanto bello il senso e la portata della creazione letteraria. L'A. parte dalla premessa che «la bellezza letteraria non è decorativa bensì essenziale» (p. 17) per mostrare lungo tutto il testo che nella letteratura esiste un elemento essenziale ed insostituibile: il dire letterario non è semplicemente

scambievole con un altro tipo di espressione meramente *veritativo*, cioè che dica concettualmente quel che il testo letterario dice in maniera bella. Anzi, la letteratura è, nella sua bellezza, una creazione artistica e può costituire anche una forma di dire sia la bellezza che la verità. Ma la *condizione* di base della letteratura è quella di essere irreali, cioè di creare un mondo oppure un insieme di significazione in cui sia il segno che il significato acquistano un senso e una profondità nella misura in cui creano allo stesso tempo una *realtà* che è fondamentalmente realizzazione artistica del senso e in esso viene inserita una forma di verità.

La filosofia può penetrare l'ambito della creazione letteraria attraverso la riflessione e può mostrare la specificità del dire propriamente artistico; anzi, l'A. pensa che anche la filosofia nel suo esprimersi mediante la parola possa partecipare dei tratti essenziali della creazione artistica in modo tale che si possa trovare una zona in cui letteratura e filosofia convergono, anche se questo punto rimane come una meta a cui si può accedere in modo tendenziale. L'opinione di Platone sulla poesia viene in buona misura riletta in una prospettiva più ampia, giacché viene rivendicato il diritto e il fatto della poesia non come sostitutivo del discorso filosofico ma sì come un ambito in cui la finzione non è pura creazione fantastica ma creazione di mondi di senso. «Basta che la filosofia rispetti la logica interna della creazione letteraria per conferire così ciò che è giusto aspettarsi da una teoria: luce e senso» (p. 11).

Il libro di Innerarity si apre con un capitolo dedicato a *Filosofia e letteratura* (pp. 13-31), per poi continuare con un'interessante trattazione del problema della *Poesia e sapere* (pp. 33-60). Una nuova dimensione della lettura letteraria viene data in *Fenomenologia della*

lettura (pp. 61-93), in cui l'A. percorre i temi della lettura orale, della lettura privata e della soggettività, e conclude con una lucida riflessione sulla dialettica della lettura. Il quarto capitolo viene dedicato alle *Funzioni della finzione* (pp. 95-122); qui l'A. sviluppa una fenomenologia della finzione in ordine all'espressione sia del bello che del vero, per poi dedicare un capitolo alla *Scienza poetica* (pp. 123-141). L'ultimo capitolo, intitolato *La verità e le bugie* (pp. 143-167), è una circostanziata presentazione dell'importante tema dell'immagine e della narrazione, e opera, in un certo senso, una *decostruzione* del luogo comune che pretende di opporre verità oggettiva a narrazione letteraria. «Il mondo moderno non rende superflue le narrazioni. Accade piuttosto il contrario: ha bisogno di esse più di ogni altra cultura» (p. 166), e benché «la narrazione non offra la verità logica», la sua condanna in nome dell'oggettività «sarebbe equivalente a rinunciare ad una necessità umana di senso» (p. 167).

Insomma, un libro che pur nella sua brevità offre scorci e vedute stimolanti sui rapporti della filosofia con la letteratura senza rinunciare, in nome della filosofia, alla letteratura e alla brillantezza di un'espressione rivelatrice di uno stile non sempre presente nella letteratura filosofica: in buona misura il modo di pensare e di portare avanti il discorso è una prova della vicinanza della letteratura e della filosofia in modo palese.

D. GAMARRA

Giovanni ROCCI, *Jung e il suo Daimon. Filosofia e psicologia analitica*, Bulzoni, Roma 1994, pp. 349.

L'Autore, docente di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia della III Università di Roma,

presenta una completa e organica trattazione del pensiero di Jung, abbondantemente supportata da precisi riferimenti testuali.

L'opera di Carl Gustav Jung (1875-1961), iniziatore della psicologia analitica, viene generalmente considerata più nella sua importanza scientifica che filosofica; l'Autore, invece, si propone di mettere in luce proprio la valenza filosofica del pensiero junghiano, nel suo proporsi come ricerca di senso a partire dal vissuto psichico. Attraverso un'analisi condotta non diacronicamente, ma nella strutturazione sincronica dei temi, vengono ripercorsi lungo quattro capitoli i nodi principali di un pensiero indubbiamente complesso e non privo di contraddizioni, ma allo stesso tempo di grande ricchezza e suggestione.

Il primo capitolo è dedicato a temi di carattere generale, come il rapporto tra Jung e la filosofia, il confronto tra Jung e Freud, il metodo della psicologia analitica. Qui si sottolinea come, di fronte all'oblio del *Lebenswelt* da parte della scienza, la psicologia analitica si proponga come una risorsa dell'intuizione, una rivincita di una sorta di *esprit de finesse* sulla *ratio*, che da sola non può dare risposta alle domande vitali. Nel secondo capitolo, si trattano i principali punti chiave del pensiero di Jung: la psiche, l'Io, la coscienza e l'inconscio, l'archetipo, il simbolo, l'arte. Particolarmente suggestiva è la concezione junghiana di inconscio collettivo, che non proviene da esperienze personali, ma da sorgenti arcaiche e primitive ereditarie; di particolare interesse è anche il recupero del mito, a torto mortificato da una razionalità esasperata e che invece esprime l'eterna ricerca di senso propria dell'uomo.

Al terzo capitolo, dedicato agli scritti junghiani sull'alchimia e alle sue allegorie, segue l'ultimo capitolo, in cui

si mette in evidenza lo sfondo profondamente religioso della psicologia analitica, che si configura come vero e proprio *opus religiosum*. Nella psiche, infatti, secondo Jung, esiste un fondamento divino e di Dio stesso, come fatto psichico, ciascuno ha un'innegabile esperienza, seppure questa esperienza, in quanto inconscia, resti al di là della definizione razionale. In quest'ottica, dunque, si comprende come per Jung la religione sia il "sistema psicoterapeutico" per eccellenza, perché restituisce il singolo alla totalità, ripristina quell'accordo profondo tra parte e Tutto che ogni nevrosi altera, lasciando l'uomo privo di centro. Di fronte all'antropologia sessualistica di Freud, che riduceva Dio e la religione a fenomeni consolatori da esorcizzare mediante un'attenta psicanalisi, è un grande merito di Jung l'aver messo in luce che ogni uomo è essenzialmente *homo religiosus* e che non è il senso di Dio, ma proprio la sua assenza a costituire la nevrosi. Il suo pensiero è la chiara espressione di quanto sia vitale per l'uomo la domanda di senso e di come essa sia insopprimibile, pena la perdita dell'equilibrio psichico e lo smarrimento del proprio sé più profondo. Peccato che l'inconscio junghiano, dove affonda il senso religioso, resti pur tuttavia un inconscio organicistico, più istintuale che spirituale e che questo Dio che sperimentiamo sia per Jung solo un fatto psichico, la vaga immagine del numinoso, che sfugge a qualsiasi connotazione personale. In definitiva, la religiosità dell'uomo junghiano non riesce ad esprimere pienamente quella capacità di autotrascendenza che sola permette di aprirsi ad un Tu assoluto, un Tu che, come dice V. Frankl, «non può essere un *Qualcosa*, ma dev'essere un *Qualcuno*»: solo questo incontro può dare piena risposta alla ricerca di senso.

M. T. Russo

Publicazioni ricevute

AA. VV., *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium Vitae»*, a cura di R. Lucas Lucas, BAC, Madrid 1996.

AA. VV., *Kant. Las tres críticas*, Memorias de las IV Jornadas de actualización filosófica, Universidad de la Sabana, Bogotá 1995.

AA. VV., *Studi 1995*, a cura di Dietrich Lorenz e Stefano Serafini, Istituto San Tommaso, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma 1995.

Giuseppe ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*, Las, Roma 1996.

Hermann BONITZ, *Sulle categorie di Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1995.

Franz BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Andrea DALLEDONNE - Rosa GOGLIA (a cura di), *Cornelio Fabro pensatore universale*, Frosinone 1996.

Eudaldo FORMENT, *San Anselmo*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.

Jesús GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Pamplona 1995; *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, Eunsa, Pamplona 1995.

Antonio LAMBERTINO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1996, nuova edizione riveduta e aggiornata.

Francisco LEOCATA, *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G.S. Gerdil*, Educa, Buenos Aires 1995.

E. MARIANI (a cura di), *Il posto dell'uomo nell'universo*, "I Quaderni dell'I.P.E."-7, Napoli 1995 [con scritti di F. Abbona, L. Cuccurullo, G.C. Frega, L. Galleni, G. Geraci, L. Iannotta, A. Masani, C. Romano, J.J. Sanguineti, G. Tanzella-Nitti].

Jacques MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Massimo, Milano 1996.

Carlos I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la «falacia naturalista»*, Edium, Mendoza 1995.

Tomás MELENDO, *La hora de la familia*, Eunsa, Pamplona 1995.

Louis MILLET, *La Métaphysique*, PUF, Paris 1996.

Paul NATORP, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della «Metafisica»*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Vittorio POSSENTI, *Approssimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995.

Vittorio POSSENTI, *Cattolicesimo & modernità. Balbo*, Del Noce, Rodano, Ares, Milano 1995.

F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi* (a cura di G. Strummiello), Rusconi, Milano 1996.

Alejandro G. VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Alber, München 1996.

Indice del vol. 5 (1996)

Studi

- Juan Manuel Burgos*
Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive p. 197
- Lluís Clavell*
La perennità della filosofia dell'essere. L'invito di Giovanni Paolo II a studiare Tommaso d'Aquino p. 5
- Francesco D'Agostino*
La tolleranza difficile p. 21
- Mariano Fazio*
Il singolo kierkegaardiano. Una sintesi in divenire p. 221
- Georg Kamphausen*
Abschied von der Wirklichkeit. Eine soziologische Zeitbetrachtung über die Herrschaft der Worte p. 31
- Michele Marsonet*
I rapporti tra scienza e metafisica p. 251
- Miguel Pérez de Laborda*
Sujeto, propio y esencia: el fundamento de la distinción aristotélica de modos de predicar p. 269
- Angel Rodríguez Luño*
"Veritatis splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio (II) p. 47
- Francesco Russo*
La libertà, il male, Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson p. 77
- Ignacio Yarza*
Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles p. 293

Note e commenti

- Marian Jaworski*
Dio e l'esistenza umana p. 95
- Antonio Malo*
Il desiderio: precedenti storici e concettualizzazione platonica p. 317
- Héctor Jorge Padrón*
Tecnociencia y ética p. 103
- José Pereira*
John of St. Thomas and Suárez p. 115
- Héctor Zagal Arreguin*
"Orexis", "Telos" y "Physis". Un comentario con ocasión de EN 1094a19 ss p. 137

Gabriel J. Zanotti

El problema de la “Theory Ladenness” de los juicios singulares en la epistemología contemporánea

p. 339

Cronache di filosofia

Scienza e filosofia: riflessioni sulla libertà (J. Villanueva)

p. 149

Recensioni

J.M. BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain* (F. Fernández) p. 363

R. HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie der Schöpfung: zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs* (J.J. Sanguinetti) p. 159

L. KREIMENDAHL (Hrsg.), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts* (D. Gamarra) p. 163

C. RAPP, *Identität, Persistenz und Substantialität* (L. F. Tuninetti) p. 366

G. W. REITSEMA, *Vom Winken der Wörter. Wege des Denkens über religiöse Sprache* (D. Gamarra) p. 168

P. ROGER (ed.), *L’homme des Lumières* (D. Gamarra) p. 370

J.J. SANGUINETI, *El origen del universo. La cosmología en busca de la filosofía* (M.A. Vitoria) p. 171

A. STAGLIANÒ, *La teologia secondo A. Rosmini* (J.J. Sanguinetti) p. 174

J. VILLANUEVA, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri* (J. J. Sanguinetti) p. 374

Schede bibliografiche

S. CASTELLOTE (a cura di), *Verdad, percepción, inmortalidad—Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit* (K. Limburg) p. 178

F. DE SINGLY, *Sociologie de la famille contemporaine* (J.M. Burgos) p. 179

L. ELDERS, *La metafísica dell’essere di S. Tommaso* (L. Romera) p. 180

E. FORMENT, *San Anselmo* (M. Pérez de Laborda) p. 378

A. FUMAGALLI, *Il reale nel linguaggio* (D. Gamarra) p. 378

A.L. GONZÁLEZ, *Ser y participación* (L. Romera) p. 182

D. INNERARITY, *La irrealidad literaria* (D. Gamarra) p. 379

R. LUCAS LUCAS, *L’uomo spirito incarnato* (F. Russo) p. 183

D. MELÉ, *Empresa y vida familiar* (J.M. Burgos) p. 184

G. ROCCI, *C.G. Jung e il suo Daimon. Filosofia e psicologia analitica* (M.T. Russo) p. 380

F. TOMATIS, *Ontologia del male* (F. Russo) p. 185

R. TORELLÓ, *Introducció a la filosofia grega* (L. Romera) p. 186