

RIVISTA • INTERNAZIONALE • DI • FILOSOFIA

ACTA PHILOSOPHICA

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE



ARMANDO EDITORE

Abbonamento annuale	Italia € 26,00 Paesi UE € 29,00 Paesi extra-UE € 45,00
Abbonamento triennale	Italia € 66,00 Paesi UE € 74,00 Paesi extra-UE € 115,00
Singolo numero	Italia € 16,00 Paesi UE € 19,00 Paesi extra-UE € 25,00
<i>Modalità di pagamento</i>	
<ul style="list-style-type: none"> – versamento su ccp n. 62038005 intestato a Armando Armando s.r.l., Viale Trastevere 236, 00153 Roma – assegno bancario o bonifico intestato a Armando Armando s.r.l, c/c. 651991.57, ABI 03002, CAB 05006, Banca di Roma, agenzia 203, Largo Arenula 32, 00186 Roma – carta di credito VISA o MASTERCARD (specificando numero, scadenza e titolare) 	
<i>Payment</i>	
<ul style="list-style-type: none"> – International Postal Money Order – check or bank draft payable to Armando Armando s.r.l., acc. 651991.57, ABI 03002, CAB 05006, Banca di Roma, agenzia 203, Largo Arenula 32, 00186 Roma – credit card VISA or MASTERCARD (indicate number, expiration date and card holder) 	
<p>In ogni caso specificare nome e indirizzo dell'abbonato <i>Always indicate subscriber's name and address</i></p>	
<p>L'abbonamento si ritiene tacitamente rinnovato per l'anno successivo se esso non viene formalmente disdetto entro il 10 dicembre di ciascun anno. <i>Subscription is automatically renewed for the next year if is not cancelled by 10 december.</i></p>	

<i>Consiglio di Redazione</i>	Francesco Russo (<i>Direttore</i>), Stephen L. Brock, Marco D'Avenia, Francisco Fernández Labastida (<i>Segretario</i>)
<i>Consiglio Scientifico</i>	Luis Romera (<i>Presidente</i>), Sergio Belardinelli, Gabriel Chalmeta, Lluís Clavell, Martin Rhonheimer, Angel Rodríguez Luño, Francesco Russo, Juan José Sanguinetti
<i>Amministrazione</i>	Armando Armando s.r.l. viale Trastevere 236 - I-00153 Roma Uff. Abb. tel. 06.5806420 – fax 06.5818564 Internet: http://www.armando.it E-Mail: armando@palomar.it
<i>Redazione</i>	Pontificia Università della Santa Croce via dei Farnesi, 82 – I-00186 Roma tel. 06.68164500 – fax 06.68164600 E-Mail: actaphil@usc.urbe.it Internet: www.usc.urbe.it/acta
<i>Direttore Responsabile</i>	Francesco Russo

Le collaborazioni, scambi, libri in saggio vanno indirizzati alla Redazione

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. Reg. 625/91, del 12.11.1991
Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, n. 3873, del 29.11.1992

Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista rispecchiano unicamente il pensiero degli autori.

Imprimatur dal Vicariato di Roma, 9 gennaio 2003

ISSN 1121-2179



Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana

sommario

Studi

5 *Maria Aparecida Ferrari*
La libertà politica in John Stuart Mill

31 *Patricia Moya Cañas*
El internalismo de los estados mentales en J. Searle

63 *Stamatios Tzitzis*
L'humanisme nihiliste postmoderne

89 *Giovanni Zuanazzi*
Dire l'indicibile. Negazione e trascendenza nel *Periphyseon* di Giovanni
Scoto Eriugena

Note e commenti

123 *Lawrence Dewan*
Thomas Aquinas and Being as a Nature

137 *Miguel Pérez de Laborda*
La filosofia analitica oggi

Cronache di filosofia

- 153 Opere di filosofia medioevale e rinascimentale (F. RUSSO)
- 154 Convegni e Società filosofiche
- 155 Vita accademica

Bibliografia tematica

- 161 Fonti biografiche sui filosofi (F. FERNÁNDEZ LABASTIDA - J.A. MERCADO)

Recensioni

- 165 Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (P. Sabuy)
- 171 Vittorio HÖSLE (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten* (L. Romera)
- 173 Salvador PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (J.I. Murillo)
- 178 Amalia QUEVEDO, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard* (J.A. Mercado)

Schede bibliografiche

- 182 Bruno JAHN (Hrsg.), *Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen* (F. Fernández Labastida)
- 183 Sabino PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica* (F. Russo)
- 184 Francesca PIAZZA, *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca* (G. Licata)
- 185 Servais Th. PINCKAERS, *La moral católica* (E. Camino)
- 187 Maria Teresa RUSSO, *María Zambrano: la filosofía come nostalgia e speranza* (F. Russo)
- 188 Juan Luis VIVES, *Introductio ad Sapientiam / Introducción a la sabiduría* (L. Martínez Ferrer)

- 190 **Pubblicazioni ricevute**

studi

La libertà politica in John Stuart Mill

MARIA APARECIDA FERRARI*

Sommario: 1. Il principio di utilità compromette la limitazione degli interventi sulla libertà degli individui. 2. Insufficienza del rifiuto della "tirannia della società". 3. Sottomissione della libertà politica al "calcolo di felicità". 4. Subordinazione dei giudizi dell'individuo al parere della maggioranza. 5. Paradossi del criterio di danno agli "interessi permanenti della società". 5.1. Libertà e influsso benefico sugli altri. 5.2. Libertà e influsso negativo nella felicità generale.



La libertà politica, o l'ambito degli atti dell'individuo che si riferiscono alle relazioni con gli altri, è un tema centrale del pensiero di John Stuart Mill. Si tratta di uno dei suoi contributi più significativi alla ricerca filosofica, che peraltro costituisce ancora oggi un apporto di grande attualità e importanza.

In effetti, sono ancora attuali i due principali luoghi comuni della sua critica al modo in cui la società inglese del suo tempo consentiva alla libertà politica di esprimersi. Per quanto si riferisce all'intervento degli individui nella società, spiegava Mill, «il pericolo che minaccia la natura umana non è l'eccesso, bensì la carenza di impulsi e di preferenze individuali»¹. In più, aggiungeva, la sua libertà è condizionata dalla «tirannia della maggioranza»², per cui diventa «necessario proteggersi contro la tirannia dell'opinione e dei sentimenti dominanti, con-

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

¹ J. STUART MILL, *On Liberty*, p. 264. Le citazioni di quest'opera si faranno con la sigla *OL*, seguita dalle pagine che si riferiscono alla *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII: *Essays on Politics and Society*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Toronto-London 1977, pp. 213-310. La traduzione delle opere di Mill in questo lavoro è sempre nostra.

² L'analisi milliana coincide in questo aspetto con quella fatta da A. DE TOCQUEVILLE nel *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, La Flèche 1961, vol. II, parte XIV.

tro la tendenza della società ad imporre — con mezzi diversi dalle penalizzazioni legali — le sue proprie idee e usanze, come se costituissero doveri per chi dissenzente; infine, contro l'inclinazione della società ad ostacolare lo sviluppo dell'individuo, evitando quanto più possibile la formazione di qualsiasi individualità discordante e costringendo tutti i caratteri verso la conformazione con il proprio modello»³.

Mill denuncia perciò l'urgenza di individuare chiaramente i limiti della libertà politica, col fine di evitare sia la tirannia degli uni sugli altri, sia il progressivo indebolimento dell'individualità che, tuttavia, dovrebbe essere la fonte di rivalsea contro la tendenza alla tirannia.

In questo modo, Mill tocca proprio il nucleo del problema politico: la società è uno spazio in cui gli uomini devono vivere *insieme* per raggiungere una felicità che è sempre personale, individuale, anche se è condizionata dalla con-vivenza con altri uomini; allora l'ambito politico è fondamentale per la felicità personale, sebbene tale felicità trascenda ciò che è sociale. *Vivere per la propria felicità* ha priorità e va al di là del *vivere con gli altri uomini*, tuttavia la convivenza (vivere-con-altri) si rivela la via imprescindibile per essa, che in grande misura dà ragione della felicità personale.

La questione centrale dell'etica politica è precisamente far sì che la società, che non ha come fine proprio la felicità di ogni individuo, garantisca l'ambito di libertà necessario perché ognuno raggiunga la sua felicità, senza però subordinare la libertà personale agli interessi sociali.

Mill affronta direttamente il problema, dichiarando che la libertà politica consiste prima di tutto nell'affermare la natura della libertà dell'individuo in tutto ciò che si riferisce a sé stesso, cioè, la sua autonomia assoluta⁴; di conseguenza, dirà, «l'unica parte della condotta dell'individuo che lo fa responsabile rispetto alla società, è quella che si ripercuote sugli altri»⁵. Perciò, conclude l'autore, la materia propria della libertà dell'individuo è tutto ciò che egli stesso concepisce come parte della sua felicità, ed in quest'ampia area dev'essere vietata qualsiasi intromissione.

³ OL, p. 220.

⁴ Cfr. OL, p. 224.

L'autore spiega che «*there is a sphere of action in which society, as distinguished from the individual, has, if any, only an indirect interest; comprehending all that portion of a person's life and conduct which affects only himself, or if it also affects others, only with their free, voluntary, and undeceived consent and participation*» (OL, p. 225).

Nell'opera milliana l'autonomia appare con espressioni varie: «*doing what one is inclined*», «*acting according to one's own judgment of what is desirable*», «*doing what one desires*» (ASL, p. 182). Si veda, per esempio, l'analisi di J.P. SCANLAM, *J.S. Mill and the definition of freedom*, «Ethics», 68 (1958), pp. 194-206. Per una critica dell'idea di autonomia in Mill: M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi*, in I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 95-133.

⁵ OL, p. 224.

Partendo da queste considerazioni, si capisce che la difesa milliana della libertà si presenti come un'apologia dell'individualità. Si può dire che per Mill la libertà dell'individuo condiziona il progresso umano nel senso che essa è necessaria affinché le individualità facciano emergere le proprie capacità e preferenze. Una libertà la più ampia possibile, limitata solamente dalla sfera dell'autonomia altrui, è lo strumento necessario perché le parti — le felicità individuali — del tutto — la felicità o il massimo benessere generale — si sviluppino pienamente. Questo sarebbe per Mill il valore supremo della libertà, che è allo stesso tempo il parametro per tracciare i limiti della libertà politica dell'individuo.

Tuttavia Mill presenta un'altra concezione della libertà politica: come regolazione del potere della società sugli individui⁶. Insieme all'autonomia dell'individuo si colloca una restrizione alla sua condotta nell'ambito sociale e civile: gli è vietato di causare danni agli altri⁷; proibizione che dà alla società la possibilità di intervenire sulla sua libertà per autodifendersi⁸.

Per comprendere la relazione tra autonomia e autoprotezione collettiva bisogna, secondo l'autore, identificare una doppia sfera d'azione: quella pubblica, la quale abbraccia la condotta dei membri della società che concerne la vita o gli interessi altrui, e quella privata, che riguarda comportamenti i cui effetti non vanno al di là del soggetto che agisce. In relazione alla sfera privata, egli spiega, «l'individuo non deve rispondere delle proprie azioni alla società nella misura in cui non ledono gli interessi di altri. Questi possono consigliare, istruire, persuadere od evitare tale individuo, se considerano necessario farlo mirando al proprio bene; tali sono le sole misure attraverso le quali la società può esprimere la propria avversione o disapprovazione giustificatamente»⁹. Per quanto si riferisce alla sfera pubblica, Mill riconosce che la società deve difendersi dalle azioni dei suoi membri che danneggiano gli altri, e che l'individuo «deve rispondere delle

⁶ Cfr. *OL*, p. 217. Conviene osservare che questa sarebbe la prospettiva dell'etica politica, la quale valuta gli atti della società in relazione al bene comune politico. Però non è questa la pretesa di Mill in questo passo. Com'è noto, l'individualismo filosofico non riconosce l'esistenza di un bene comune che sia diverso dalla somma delle utilità.

Per un esame sistematico della realtà del bene comune e per una critica dell'individualismo filosofico, si veda A.M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma 1988². Sul bene comune nella cultura politica costituzionalistica, risalta lo studio di M. RHONHEIMER, *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, in E. MORANDI - M. PANATTONI (a cura di), *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia*, fascicolo della rivista «Con-tratto», novembre 1998, pp. 57-123.

⁷ Cfr. *OL*, pp. 223-224. Sul criterio milliano di prevenzione del danno, cfr. C.L. TEN, *Mill on Liberty*, cit., pp. 40-41; J. REES, *A Re-reading of Mill on Liberty*, cit., pp. 167-180.

⁸ Come chiarisce J. Kilkullen, il principio di libertà in Mill pone che una persona può fare tutto quanto gli piace e che ciò dovrebbe essergli acconsentito; però la quantità di libertà implicata in questo principio dipende dai doveri che l'utilità generale determina in ogni momento. Tuttavia il dovere non comprende ogni cosa, cioè, l'utilità non ordina che gli individui offrano agli altri la realizzazione del migliore atto possibile (cfr. J. KILKULLEN, *Mill's on duty and liberty*, «Australasian Journal of Philosophy», 59 (1981), pp. 290-300).

⁹ *OL*, p. 292.

azioni che possono pregiudicare gl'interessi altrui, e può essere sottomesso alle punizioni sociali o legali che la società considera necessarie per proteggersi»¹⁰.

Mettere il pregiudizio o il danno altrui come criterio di delimitazione della libertà politica dell'individuo, oppure concepirlo come elemento di fatto che autorizza la società a difendersi con un intervento sulla libertà, mette in rilievo un'importante domanda sulla natura del danno o del pregiudizio.

Nella prospettiva milliana, la risposta si collega con l'utilità, da lui ritenuta «la risorsa fondamentale in ogni questione etica», purché si tratti della «utilità nel senso più ampio del termine, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo»¹¹, cioè, un soggetto che cresce, si manifesta e si modifica attraverso i suoi atti liberi. Perciò l'autore riconosce che tra i vari elementi che compongono la felicità umana, alcuni di loro sono indispensabili, perché si configurano come aspetti permanenti, strutturali, del bene di qualsiasi persona; per questa ragione devono essere presenti in ogni progetto razionale di vita e non possono essere pregiudicati nemmeno in nome della libertà dell'individuo. I suoi scritti evidenziano diversi di questi elementi, come la promozione dell'individualità¹², il potere di sviluppare le proprie capacità naturali, la libertà e l'indipendenza individuali, il rispetto verso l'altro, il senso della dignità¹³, il sentimento di sicurezza e i sentimenti sociali, che Mill traduce come «il desiderio di stare uniti ai nostri simili»¹⁴.

L'autore considera che gli «interessi permanenti dell'uomo» permettano di assoggettare la spontaneità individuale al controllo esterno, sempre e quando le azioni individuali riguardino gli interessi altrui¹⁵. Mill non intende però prevenire — regolarizzando — ogni azione che concerne gli interessi di terzi; il suo obiettivo è invece difendere la legittimità di un intervento che è posteriore all'esperienza di un'azione pregiudiziale per altri.

Questo aspetto del suo pensiero viene illustrato dalla spiegazione della funzione preventiva del governo. Mill ammette che uno dei compiti dell'autorità po-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ «I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being» (OL, p. 224).

¹² Si può confrontare, tra gli altri testi: «It is not by wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it and calling it forth, within the limits imposed by the rights and interests of others, that human beings become a noble and beautiful object of contemplation» (OL, p. 266). «In proportion of the development of his individuality, each person becomes more valuable to himself, and is therefore capable of being more valuable to others» (OL, p. 266).

¹³ Cfr. J. STUART MILL, *Utilitarianism*, p. 212. D'ora in poi quest'opera sarà citata con la sigla U, seguita dalle pagine corrispondenti a *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X: *Essays on Ethics, Religion and Society*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Toronto-London 1977, pp. 203-259.

¹⁴ U, p. 231.

¹⁵ OL, p. 224.

litica sia, in modo indiscutibile, l'istituzione di precauzioni contro i crimini, ma mette in luce il grave rischio di abuso che un tale incarico porta con sé. «Il diritto intrinseco che ha la società di evitare, attraverso misure di prevenzione, i crimini che si commettono contro di essa, pone ovvi limiti alla proposizione che nega la legittimità di interferire in modo preventivo o punitivo nella condotta che riguarda solo chi la compie»¹⁶. Mill giustifica quest'affermazione sottolineando che «non esiste praticamente nessun aspetto della legittima libertà d'azione dell'individuo che non possa essere indicato in modo plausibile come incremento di condizioni favorevoli per una qualche forma di azione criminale»¹⁷.

La valorizzazione della proposta di Mill che si cercherà di presentare nelle pagine che seguono, si farà attraverso cinque riflessioni che tematizzano la consistenza e la plausibilità della sua concezione della libertà politica. Si tratta in fondo di mostrare se gli riesce di risolvere in maniera soddisfacente la questione dell'equilibrio tra l'indipendenza individuale e il controllo sociale.

1. Il principio di utilità compromette la limitazione degli interventi sulla libertà degli individui

Innanzitutto bisogna dar ragione a Mill quando stabilisce, in riferimento alla sfera pubblica, l'obbligo di rispettare la libertà dell'individuo e di non interferire nel suo esercizio fino a quando si dimostri che essa pregiudica quello altrui. L'autore ha ragione nel prendere come punto di partenza il fatto che gli uomini esercitano bene la propria libertà, cioè, la utilizzano per fini buoni, tuttavia alla domanda sul modo di riconoscere la bontà di un fine Mill risponde che il criterio di discernimento è l'utilità sociale: buono è ciò che produce felicità all'insieme della società¹⁸. Le riserve rispetto al pensiero milliano in questo passo non si trovano tanto nell'oggetto a cui mira: il fatto che l'individuo possa conoscere e decidere da sé — liberamente — riguardo ciò che gli si presenta come bene; infatti, non può essere considerato giusto diminuire la potenzialità di bene degli uomini o metterli in situazioni nelle quali agire bene esiga un comportamento eroico.

Il problema della tesi milliana si trova piuttosto nel non riconoscere che agire bene non è qualcosa di esterno al principio di rispetto e di promozione del bene altrui, ma ciò dev'essere compreso come elemento integrante di tale principio. Per questa ragione il dovere di ognuno di realizzare liberamente il bene di cui è capace diviene contenuto della libertà politica e principio di giustizia. È questa la ragione per la quale può essere legittimo intervenire per limitare o regolare un

¹⁶ *OL*, p. 295.

¹⁷ *OL*, p. 294.

¹⁸ «*The utilitarian doctrine is, that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end (...). That each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons*» (*U*, p. 234).

comportamento politico dell'individuo: proprio il rispetto e la promozione della libertà può rendere esigibile un'azione di questo tipo.

In tale senso, Mill ha ragione pure nel dire che nessuno è autorizzato ad imporre un tipo di bene o di felicità agli altri. Infatti, l'obbligo di rispettare la libertà si applica soltanto ai casi in cui la si esercita bene. Tra il buon uso di essa e la situazione di danno altrui esiste un ampio spazio, entro il quale ogni cittadino è libero di decidere come utilizzare la propria libertà. Pretendere una cosa diversa sarebbe concepire una società in cui ogni cosa fosse regolata in anticipo, pregiudicando in modo latente la libertà stessa, poiché le possibilità per ogni individuo di fare il bene sarebbero diminuite¹⁹.

Mill sbaglia tuttavia nella giustificazione di tale rispetto, poiché al di fuori del piacere soggettivo, egli sostiene che non esisterebbe nessun altro fine a cui si ordina l'individuo. È proprio questa proposizione a comportare una delle contraddizioni interne che si trovano nel pensiero milliano: essa impedisce infatti il passaggio, da lui sostenuto, dal principio di *massima felicità dell'individuo* a quello di *massima quantità globale di felicità* della società. Certamente Mill giudica che, *essendo la felicità (piacere soggettivo) della persona un bene per essa, allora la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone*²⁰. Non è detto, però, che nell'esperienza umana parlare di felicità generale sia parlare della felicità di tutti i membri della società.

La tesi milliana potrebbe esprimersi nel seguente modo: la struttura della società è $Af + Bf + Cf = Sf$, dove la felicità di A + felicità di B + felicità di C formano il totale di felicità della società [Sf].

Orbene, supponendo che si dia una mutazione positiva nella felicità di A, che diviene Afx , abbiamo: $Afx + Bf + Cf = Sfx$. Da una parte, si nota un aumento del totale generale di felicità, per il quale è possibile affermare che la società è stata arricchita con il bene soggettivo raggiunto da A (individuo o gruppo); d'altra parte, però, è da tener presente che tale cambiamento significa felicità — almeno in potenza — per tutti i cittadini soltanto se si riferisce a un bene adatto ad essere condiviso dagli altri senza venir meno come bene di A. Quindi x dev'essere un bene spirituale, un valore per esempio. I beni materiali, al contrario, si distruggono come *bene di A* nella stessa proporzione in cui vengono partecipati da altri in-

¹⁹G. Chalmeta, descrive così le ragioni per le quali si deve rispettare — principio di tolleranza — la libertà degli individui in molti dei casi in cui essa viene esercitata per fini non buoni: «Principalmente, perché senza il riconoscimento di un ampio sistema di libertà negative dei cittadini, e pertanto di possibilità che alcuni agiscano male, rimarrebbero ingiustamente limitate le possibilità di tutti i cittadini (colpevoli o incolpevoli) di fare il bene.

Secondariamente, perché solo se si riconosce un ampio margine di autonomia ai cittadini, sarà possibile evitare in molte occasioni il conflitto sociale, che renderebbe molto difficile a tutti il buon esercizio della libertà; o perché solo così si evitano le conseguenze negative dell'errore — per nulla infrequente nel sistema di rapporti politici — di giudicare cattivo ciò che in realtà è buono; ecc.» (G. CHALMETA, *Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana*, Le Monnier, Firenze 1997, p. 223).

²⁰Cfr. U, p. 234.

dividui. Dunque in pratica la formula «essendo la felicità della persona un bene per essa, allora la felicità generale è un bene per l'insieme di tutte le persone» può essere comprovata solo se la felicità viene intesa come un bene effettivamente «comune», cioè, atto ad essere condiviso da un numero indeterminato di persone. In questo senso i beni costituiti dai fini delle virtù sono raggiungibili in modo illimitato, sia in termini di intensità sia in termini di soggetti che vi attingono; pertanto, solo in riferimento a tali beni è possibile affermare che *essendo la felicità (attuazione di una qualsiasi virtù) un bene per l'individuo, la felicità generale (possesso generalizzato di qualsiasi delle virtù) è un bene per tutti*.

Di conseguenza è possibile pure riconoscere che Mill abbia ragione quando afferma che l'essere umano si muove sempre in ricerca della massima felicità *propria*; il problema però è che tale proposizione in Mill non tiene conto che la felicità *propria* include la felicità degli altri in due sensi: in quanto il proprio bene costituisce un bene per tutti gli altri, e in quanto il bene altrui è parte del proprio bene o felicità.

È doveroso tuttavia chiarire che qualcosa della presenza del bene altrui emerge nel pensiero milliano, quando egli dice che un carattere fermamente ancorato nei piaceri più nobili contribuisce maggiormente alla felicità di tutti²¹. Ciononostante, egli non spiega quest'idea più che come accrescimento del livello di piacere nella società.

La presenza del bene altrui nel bene personale appare anche quando Mill dà ragione dell'origine del sentimento di giustizia, che sarebbe il sentimento di simpatia, attraverso il quale l'uomo è capace di "simpatizzare" con — essere attratto da — gli interessi di altri individui²². Egli non prende posizione, però, sulla natura razionale della simpatia e si limita piuttosto a considerare che, nonostante essa sia comune a tutta la natura animale, nell'uomo costituisce un sentimento più ampio in rapporto ai soggetti ai quali si indirizza e più esteso rispetto agli oggetti considerati di comune interesse²³. Di conseguenza, l'autore non raggiunge la comprensione della felicità come realtà che dipende in modo essenziale dai vincoli di amicizia e di amore che il soggetto riesce a stabilire con altre persone.

Resta da notare inoltre che la simpatia milliana può essere messa in relazione con la dottrina tomista secondo la quale ogni uomo è per natura amico di tutti gli uomini²⁴, tenendo presente però questa grande differenza: per Tommaso d'Aqui-

²¹ «If it may possibly be doubted whether a noble character is always the happier for its nobleness, there can be no doubt that it makes other people happier, and that the world in general is immensely a gainer by it» (U, p. 213).

²² Riguardo a questa capacità, si veda in modo particolare: J. STUART MILL, *Three Essays on Religion* (1874), p. 394, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X: *Essays on Ethics, Religion and Society: Nature*, pp. 373-402; *Utility of Religion*, pp. 403-428; *Theism*, pp. 429-489. D'ora in poi quest'opera sarà citata con la sigla TER.

²³ Cfr. U, p. 248.

²⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 114, a. 1, ad 2; *Summa Contra gentiles*, cit., IV, cap. LIV, § 4.

no l'amicizia — l'amore di amicizia — deriva dalla naturale inclinazione umana verso altri; per Mill, al contrario, dalla simpatia deriva soltanto il sentimento di giustizia o di carattere vendicativo nei confronti di coloro che feriscono l'individuo o gli interessi generali²⁵.

La ragione di fondo per cui Mill non raggiunge la comprensione del bene altrui come parte del proprio bene si trova tuttavia nel fatto che egli riduce la felicità al piacere o godimento vincolato ai sensi, tra i quali include l'intelligenza e la volontà²⁶.

Le conseguenze di tale riduzione appaiono più chiaramente quando Mill assume nell'ambito politico, il principio della massima felicità globale. Il principio di utilità esige che la felicità sia qualcosa di *misurabile* e per questo motivo il principio di massima felicità dell'individuo diviene massima *quantità globale* di felicità. L'autore modifica il principio perché nel suo sistema la felicità generale può significare soltanto la somma delle felicità individuali.

La ripercussione negativa che tale posizione provoca sulla libertà politica è principalmente questa: il punto di riferimento per *misurare* la maggiore felicità possibile nei rapporti umani dev'essere sempre qualcosa di "contabile", il che porta alla riduzione della felicità umana ai suoi soli aspetti materiali. Allo stesso tempo, il riduzionismo materialista ammette soltanto principi ugualmente *empirici* dai quali derivare i beni politici, cioè i diritti-doveri o le libertà politiche: il criterio per discernere ciò che è giusto nei casi particolari sarà quindi il maggiore numero dei difensori di una determinata opinione o comportamento, a beneficio degli interessi della maggioranza e a danno della felicità della minoranza, o piuttosto sarà quello della maggiore quantità possibile di persone favorite, e ciò significa, in termini materiali, un necessario abbassamento del livello quantitativo di felicità, poiché i beni materiali, suddivisi tra molti, risultano minori di quanto lo siano se goduti da pochi.

²⁵Cfr. *U*, p. 248.

²⁶Cfr. *U*, p. 211.

Williams fa notare che la nozione milliana di felicità non è esatto sinonimo di piacere, come è invece nell'utilitarismo di Bentham. Secondo la sua interpretazione, la preoccupazione di Mill rispetto alla nobiltà del carattere, alla verità, alla coscienza e altri elementi, lo riconduce alle virtù in senso classico (cfr. B. WILLIAMS, *J.S. Mill and political violence*, «Utilitas», vol. 1, 1 (1989), pp. 102-111). Di opinione simile è Carrasco Barraza: «*En Mill, a pesar de su definición de felicidad y de placer, su descripción práctica no es un mero estado mental, sino un placer intencional, en el sentido de que es un placer que está abierto a algo, que se siente en referencia a un "algo otro". Éste sería el segundo paso para hacer calzar su utilitarismo con la eudaimonía. Ese "algo" es lo valioso, y el placer es una consecuencia de ello. Leída de este modo, la teoría de Mill es muy cercana a la concepción clásica de la eudaimonía; pero leerla así puede ser una interpretación demasiado permisiva de esta doctrina, ya que aunque tal vez haga justicia al espíritu que la anima, traiciona radicalmente la letra de la teoría. Y, en última instancia, pasa a ser una ética de la eudaimonía y deja de ser utilitarismo*» (M.A. CARRASCO BARRAZA, *Conseguencialismo. Por qué no*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 157).

Il problema di questo atteggiamento non è il fatto che la libertà politica si riferisca alle azioni nell'ambito sociopolitico, le quali hanno conseguenze visibili o esterne, e che soltanto nella misura in cui il comportamento pregiudica la felicità altrui è legittimo intervenire, per proibire o castigare. Infatti, la responsabilità del soggetto umano rispetto al bene degli altri è condizionata dalla sua situazione: non soltanto dalle sue capacità, ma dal tipo di doveri che egli ha, a secondo che i rapporti siano di amicizia, familiari, professionali; per di più, l'aiuto che ordinariamente può dare agli altri, solo in pochi casi si traduce in interventi diretti sulla sua educazione etica. Proprio per questo il rispetto e la promozione del bene altrui si manifesta nel collaborare per la creazione delle condizioni idonee affinché gli individui esercitino nel modo migliore possibile la loro libertà. Ciò si traduce soprattutto in aiuti che rendano possibile l'uso della libertà: dalle condizioni materiali di rispetto per la vita e per la salute psicofisica, fino ai contenuti — che Mill denomina in modo esplicito *libertà politica* — come il rispetto e la promozione delle libertà di pensiero, di gusti e occupazioni, di associarsi ecc.²⁷.

Il nucleo del problema sta nel fatto che il principio utilitarista riduce il fondamento delle limitazioni della libertà politica dell'individuo — sia la trasformazione dei doveri in obblighi politici le cui omissioni meritano penalizzazione, sia la proibizione di certi comportamenti sociali o la regolazione di essi — ai rapporti di calcolo di attitudine per soddisfare i bisogni materiali degli uomini²⁸. La ragione è chiara: non è possibile effettuare calcoli con elementi di valore infinito (non misurabili). In questo sistema, quindi, sia gli individui (unità di felicità) sia i beni riconosciuti come parti integranti della loro felicità hanno un valore finito, che permette il calcolo. Per questa ragione il governante non è capace di riconoscere che la giustizia implica sempre il rispetto-promozione delle libertà fondamentali dei cittadini, indipendentemente dai vantaggi collettivi, in grado maggiore o minore, che tale rispetto porta con sé. Le libertà fondamentali di ogni individuo o delle minoranze restano perciò a rischio di essere sacrificate a beneficio della maggior utilità del resto della società. Inoltre, viene limitata la stessa capacità umana di prevedere e di procurare ciò che considera utile a garantire in futuro l'effettivo esercizio delle libertà. Il calcolo della maggiore utilità infatti riduce gravemente la funzione del Diritto di permettere lo spiegarsi delle iniziative dei cittadini che — da soli o associati tra loro — mirano ad una vera solidarietà universale²⁹.

²⁷ Cfr. *OL*, p. 226.

²⁸ Cfr. G. CHALMETA, *Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista*, «Acta Philosophica», 7/1 (1998), p. 11.

²⁹ Per uno studio filosofico ben fondato dei rapporti tra la società politica e lo Stato, cfr. A.M. QUINTAS, *Obbligazione politica e governo legittimo*, Giuffrè, Milano 1997.

2. Insufficienza del rifiuto della “tirannia della società”

La posizione utilitarista attira perché presenta un’immagine di razionalità facilmente apprezzabile dagli uomini della cultura moderna³⁰. Razionalizzare significherebbe deliberare i risultati di un’azione secondo un principio assoluto, invece di farlo secondo giudizi raggiunti in modo spontaneo-intuitivo³¹. Allora il maggior bene prodotto indica l’azione migliore: se ogni individuo si preoccupa di produrre in ogni azione il massimo bene-felicità, il risultato globale sarà la società massimamente felice. Mill, insieme ad altri utilitaristi, si considera in questo aspetto un continuatore dell’aristotelismo e del cristianesimo, poiché tali sistemi ritenevano che la felicità fosse l’inizio e la regola sia del comportamento individuale sia di quello collettivo. L’elemento nuovo introdotto dall’utilitarismo sarebbe soltanto lo strumento matematico³².

La prima conseguenza di questo processo di *razionalizzazione* è che la ragione utilitarista diviene ragione calcolatrice anziché ragione pratica. In effetti, lo strumento matematico esige in primo luogo di definire l’archetipo o il tipo di “individuo felice”, oggettivo, realizzabile però soltanto attraverso criteri generali ed empirici³³, i quali possono essere: l’“individuo felice” è qualcuno che gode di un certo livello di salute, ha un determinato grado di intelligenza, dispone di un determinato reddito, mantiene un numero ragionevole di rapporti stabili ecc.³⁴. In questa maniera il modello matematico dissolve l’ideale etico, perché la razionalizzazione introduce il grave rischio che la vita umana sia considerata in modo riduttivo, vale a dire, secondo le sole dimensioni materiali, poiché sono quelle che ammettono di calcolare e massimizzare³⁵. Non sono invece accessibili al

³⁰L’attrazione dell’utilitarismo oggi giorno si radica in vari punti. Tra gli altri motivi perché esso esprime con enfasi l’aspetto pratico del prendere una decisione, come difende Bernard Williams (cfr. J.C. SMART - B. WILLIAMS, *Utilitarianism. For & Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, pp. 149-150), perché costituisce una filosofia orientata verso il futuro, che assume il progresso sociale come criterio di qualsiasi scelta e unifica in un solo schema le strutture etiche, economiche e giuridiche (cfr. D.D. RAPHAEL, *Utilitarismo e giustizia*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 4 (1977), pp. 875-886).

³¹L’utilitarismo si è diffuso, infatti, come la teoria morale *razionale* per eccellenza, poiché prometteva di risolvere ogni questione morale mediante un criterio ultimo che fosse unico e uniforme (cfr. A. SEN - B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, cap. I).

³²Cfr. *OL*, p. 235.

³³«*The truths of arithmetic are applicable to the valuation of happiness, as of all other measurable quantities*» (*U*, p. 258, nota).

³⁴In questo indirizzo di ricerca, hanno speciale rilievo le osservazioni dell’autore nel *Principles of Political Economy* sulle eccezioni al principio pratico di non intervento governativo nel libero gioco delle azioni degli individui (cfr. *PPE*, pp. 946 ss.).

³⁵In effetti, una grande parte dei neoutilitaristi più rilevanti degli ultimi decenni, in special modo quelli di area nord-americana, hanno abbandonato la versione matematica del principio di utilità. J.C. Harsanyi, per esempio, lo sostituisce con il principio dell’“osservatore imparziale” (cfr. J.C. HARSANYI, *Morality and the theory of rational behaviour*, cit.); R.

“calcolo-di-felicità” elementi che l’esperienza comune considera essenziali per la felicità, come possono essere l’autonomia dell’individuo per godere o meno di tali dimensioni quali fonti che definiscono il suo bene, o l’intenzionalità con la quale l’individuo vive ogni circostanza della propria vita³⁶.

Perciò il rapporto tra la massima felicità dell’individuo e la felicità del maggior numero possibile di cittadini costituisce una zona nella quale si manifesta in modo latente il carattere intrinsecamente dispotico del modello utilitarista.

Infatti, se si parte dalla supposizione che sia possibile determinare chi è l’individuo felice, si arriva a stabilire l’“unità di felicità” ideale per procedere poi al calcolo della felicità generale. Un calcolo che si traduce in sapere quanti individui della società in esame vivono secondo gli elementi che definiscono la felicità del cittadino. Prima però di poter valutare se si tratti o meno di una società giusta (felice), bisognerà affrontare per forza una questione: quale sia la relazione tra il grado massimo di felicità realizzabile e il numero dei beneficiari³⁷. Sono in gioco due massimali che in pratica difficilmente possono essere ottimizzati allo stesso tempo³⁸. In altre parole, sarebbe più utile privilegiare una felicità di maggior qualità che coinvolga un numero più ridotto di cittadini, o corrisponderebbe meglio al criterio di utilità avvantaggiare il maggior numero possibile di individui, sebbene ciò provocherebbe un abbassamento del livello qualitativo della felicità?

Mill non risolve questo problema, ma è possibile sostenere che lui propendesse per favorire l’ampliamento di “unità di felicità”: sarebbe meglio che più persone avessero accesso alla felicità, benché si trattasse di una felicità di minor qualità. Questo atteggiamento si inserisce meglio nel suo pensiero, per il quale lo stato ottimo della società giusta o felice va raggiunto con gradualità, attraverso un processo di diffusione del principio di utilità³⁹. Mediante il sentimento comune di condi-

Brandt ricorre ad una specie di “psicoterapia cognitiva” (cfr. R. BRANDT, *A theory of the good and the right*, Clarendon Press, Oxford 1979); R.M. Hare e M.G. Singer chiamano in causa un principio di universalizzazione (cfr. R.M. HARE, *Moral thinking: its levels, method and point*, Clarendon Press, Oxford 1967; M.G. SINGER, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993).

³⁶In riguardo a questo aspetto, si veda A. MACINTYRE, *After virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984², cap. 7.

³⁷Cfr. G. CHALMETA, *Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista*, cit., pp. 11-12.

³⁸Sull’impossibilità di produrre la massima felicità e allo stesso tempo la felicità del maggior numero, cfr. J. GRIFFIN, *The human good and the ambitions of consequentialism*, in Ph. PETTIT (ed.), *Consequentialism*, United Kingdom, Dartmouth 1993, pp. 43-57.

³⁹Si veda, per esempio, la sua tesi che il sacrificio della propria felicità in beneficio del bene generale costituisce un segno dell’imperfezione di uno stato sociale ancora imperfetto. Nella società giusta concepita da Mill, l’unica abnegazione legittima è consacrarsi alla felicità degli altri, o dedicarsi a tutto ciò che influisce favorevolmente alla felicità collettiva o degli individui, entro i limiti imposti dagli interessi dell’umanità (cfr. *OL*, pp. 217-218). Si tenga conto inoltre della sua tesi secondo la quale «*Society between equals can only exist on the understanding that the interests of all are to be regarded equally*» (*U*, p. 231). Anche Rawls realizza pure un’interpretazione di questo tipo quando adduce che Mill adotta un principio

scendenza e per mezzo dell'influsso dell'educazione, dell'opinione pubblica e delle leggi, sarebbero sempre di più i cittadini che condurrebbero le loro vite secondo il principio di utilità, principio che, nell'opinione di Mill, contiene in sé il potenziale necessario per sviluppare massimamente l'individualità e allo stesso tempo la felicità generale. In questo senso, poco a poco la massima felicità possibile in ogni epoca sarebbe più accessibile ad un numero sempre crescente di individui.

Pur essendo possibile attribuire tale atteggiamento a Mill, esso non cancella tuttavia il già citato potenziale tirannico dell'utilitarismo. Dal punto di vista dell'utilità, infatti, il calcolo — così come succede in qualsiasi computo matematico — può coinvolgere soltanto un determinato numero di elementi, per di più di carattere empirico, atti ad essere misurati. Questi elementi, uniti all'idea-tesi che uguali somme di felicità sono ugualmente desiderate da qualsiasi persona⁴⁰, costituiranno il centro delle attenzioni del governante: la società giusta sarà identificata con il raggiungimento dei massimi risultati in termini matematici. La felicità individuale dovrà adattarsi alle esigenze della massimizzazione e il governante dovrà venire incontro ad esse sebbene ci siano individui — si suppone che si tratteranno di gruppi minoritari — che concepiscono in maniera diversa la vita felice⁴¹. In pratica, mettere le somme da raggiungere in rapporto con il numero degli individui porterà sempre con sé problemi per i quali la “soluzione più utile” in molti dei casi andrà contro ciò che l'esperienza morale giudica essere giusto.

In modo simile, ogni volta che siano in gioco beni tra loro contrari, la logica dell'utilità considererà giusta quella decisione che favorisca il maggior numero di cittadini, pure quando ciò pregiudichi direttamente una minoranza desiderosa di una soluzione diversa. Il criterio di maggior quantità di beneficiari di fatto prevale sul valore che il bene posseduto ha per i soggetti.

Con la logica aritmetica i contenuti della felicità vengono determinati e alimentati mediante calcoli di massimizzazione di felicità, che tendono a escludere l'elemento più essenziale (e meno empirico) dell'autentica vita felice: la libertà e l'intenzionalità con le quali i cittadini vivono le situazioni di felicità.

3. Sottomissione della libertà politica al “calcolo di felicità”

Mill vuol proporre una morale *scientifica*, nel senso di una morale che adotti il metodo sperimentale delle scienze e raggiunga conclusioni sulle azioni umane attraverso la sola osservazione dei fenomeni. Per raggiungere questo scopo, l'au-

di “utilità media”, secondo il quale l'azione che massimizza la media è migliore di quella che massimizza la somma totale delle utilità individuali (cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 1971, p. 162).

⁴⁰Cfr. *U*, p. 258.

⁴¹Sull'inutilità della pretesa di ridurre il benessere ad un elenco di beni determinati, si veda A. MILLÁN PUELLES, *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1974, pp. 37-56.

tore rispetta due esigenze della logica del discorso morale che considera irrinunciabili: identificare innanzitutto un criterio supremo del bene e del male che sia di per sé evidente e atto a risolvere ogni conflitto morale, assumere successivamente tale criterio come unico mezzo per determinare ciò che sia giusto o sbagliato (*a test of right and wrong*) nei casi concreti⁴².

Nella sua analisi il fenomeno primario che ha valore di principio è questo: gli uomini si muovono per ottenere il piacere o per evitare il dolore⁴³, piacere che viene chiamato pure felicità o utilità⁴⁴.

Non si tratta però di comportamenti prettamente istintivi o predeterminati, giacché nella sua opinione la libertà umana è reale, sebbene dev'essere compresa a partire dall'influsso del piacere e del dolore.

La libertà milliana si specifica come una capacità di scelta tra i piaceri, è autoreferenziale, nel senso che gli individui si muovono in cerca del proprio piacere o interesse, felicità o utilità. Nell'ambito del piacere di un individuo è inclusa anche la felicità delle persone con le quali si rapporta, dato che la soddisfazione degli interessi di queste persone costituisce una porzione del suo piacere. Ogni individuo ha attorno a sé un campo di libertà di carattere assoluto, che non può essere cioè violato dalle leggi — sia quelle della morale divino-positiva sia le leggi civili — né dalle forze fisiche — la violenza in qualsiasi delle sue forme⁴⁵.

⁴²Sui rapporti tra “bene” e “giusto” nelle diverse tesi dell'attualità, cfr. A. DA RE, *Il bene e il giusto: una panoramica delle attuali proposte etico-politiche*, in R.A. GHAL (a cura di), *Etica e politica nella società del duemila*, Armando, Roma 1998, pp. 45-64.

⁴³«*These supplementary explanations do not affect the theory of life on which this theory of morality is grounded—namely, that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain*» (U, p. 210).

⁴⁴In Mill l'utilità significa capacità di un oggetto di generare piacere o bene (cfr. U, p. 209), e tale capacità è considerata principio orientatore assoluto delle attuazioni umane. Il movimento neoutilitarista tuttavia sostituisce questo modo obiettivo di definire l'utilità con una considerazione di tipo soggettivistico: l'utilità si descrive come ciò che è preferibile tra varie possibilità, tenendo in conto la relatività di esse. Si veda, per esempio, J. HARSANYI, *Morality and the theory of rational behaviour*, in A. SEN - B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 39-62; E. LECALDANO, *L'utilitarismo contemporaneo e la morale*, in E. LECALDANO - S. VECA (eds.), *Utilitarismo oggi*, cit., pp. 3-32; e per una ricostruzione delle varianti del neoutilitarismo: G. PONTARA, *Utilitarismo*, in N. BOBBIO - G. PASQUINO - N. MATTEUCCI, *Dizionario di Politica*, Utet, Torino 1976, pp. 1225-1234.

Dinanzi le dottrine neoutilitariste si alza il neocontrattualismo proposto da J. RAWLS in *A Theory of Justice*, cit., il quale ha costituito nelle ultime decadi il dibattito etico-politico distintivo dell'ambito anglosassone. L'influsso delle tesi di Rawls e la sua evoluzione in altri autori viene presentato da A. BESUSSI in *Teorie della giustizia sociale*, Unicopli, Milano 1986. Le differenze e le somiglianze tra le due proposte sono illustrate bene da F. ZANUZO, *Utilità, contratto, democrazia. Considerazioni su John Rawls e John Harsanyi*, in R. GATTI (a cura di), *Democrazia, ragione e verità*, Massimo, Milano 1994, pp. 79-107.

⁴⁵Cfr. OL, p. 225; PPE, p. 938.

La vita umana tuttavia non si sviluppa in modo solitario e perciò gran parte delle azioni necessarie per la soddisfazione della propria felicità si ripercuote sulla vita altrui. Questo tipo di azioni è quello che Mill riconduce al problema della libertà politica dell'individuo: atti che riguardano la società come tale o una parte dei suoi membri. In questo campo la libertà non è intoccabile, poiché è limitata dalla libertà degli altri; perciò è possibile individuare i suoi confini validi, attraverso una di queste due vie:

— chiarire al soggetto agente il limite che non deve essere superato, cioè, la sfera della libertà dell'altro; in questa maniera si protegge la società contro le azioni arbitrarie dell'individuo, ossia, le azioni che ostacolano gli interessi altrui;

— indicare alla società i limiti del suo intervento, il quale non deve impedire all'individuo di agire come vuole in tutto ciò che si riferisce a se stesso; in questo modo si protegge il carattere assoluto della libertà dell'individuo e il suo primato sulla società.

I due ambiti di libertà dell'individuo — quello delle azioni che influiscono solo sull'agente o quello politico, in cui le azioni hanno un effetto di bene o di male per gli altri — sono sorretti dal principio primario di ricerca della felicità, meglio ancora, dalla ricerca della maggiore felicità possibile⁴⁶. Ciononostante Mill considera che nell'ambito della libertà politica tale principio acquisisca un'ulteriore specificazione: garantisce cioè la massima utilità o felicità *dell'insieme della società*. Dunque il supremo criterio della morale (risposta alla prima esigenza logica, secondo Mill) è la felicità o utilità, però non quella individuale, bensì la maggiore somma totale e generale di felicità: «*the greatest amount of happiness altogether*»⁴⁷.

Da questo principio dipende (seconda esigenza logica) la bontà o meno delle azioni: esse si ritengono buone o cattive nella misura in cui recano felicità generalizzata, si considerano migliori di altre se generano maggiore somma di bene (vale a dire felicità, piacere, utilità o soddisfazione). Perciò il principio di utilità è il criterio di giustizia della società politica⁴⁸.

Come si può notare, nell'argomentazione sono presenti le due tesi caratteristiche dell'utilitarismo classico: il bene viene definito prima e in modo indipenden-

⁴⁶Cfr. *U*, p. 215.

⁴⁷Cfr. *U*, p. 213.

⁴⁸«Per l'Utilitarismo, infatti, l'utilità è concetto onniesplicativo della prassi, pertanto ha la capacità di costituirne il principio onnidirettivo» (S. COTTA, *L'utilitarismo*, in S. BIOLO (a cura di), *La questione dell'utilitarismo*, Marietti, Genova 1991, p. 11). In effetti, una delle caratteristiche centrali dell'utilitarismo di Mill — comune pure alle altre etiche consequenzialiste — è che la concezione di bene o male, di giusto o ingiusto, di corretto o scorretto, provenga dal massimizzare o minimizzare un fine predeterminato, il quale può aver a che fare o meno con la bontà morale. Come però fa notare A. Sen, quando corretto significa ciò che massimizza il bene e bene è la maggior felicità generale, non si può concepire un'etica plausibile, perché in questo caso l'azione corretta non fa buono l'agente (cfr. A. SEN, *Utilitarianism and welfarism*, in Ph. PETTIT (ed.), *Consequentialism*, United Kingdom, Dartmouth 1993, cit., p. 26).

te da ciò che è giusto e si attinge al giusto per mezzo del calcolo del massimo bene possibile in ogni azione: per questo cammino si arriva all'ottimizzazione dello stato sociale⁴⁹.

Da questi presupposti sorge una morale di carattere normativo, in quanto stabilisce l'insieme delle regole che devono essere osservate dagli individui di una società, al fine di garantire loro l'accesso all'*esistenza più felice possibile* entro le circostanze di ogni epoca. Il problema dell'utilitarismo non si trova tuttavia nel fatto di determinare la giustizia delle norme e delle relazioni umane secondo *la loro capacità di favorire o "massimizzare" la felicità* o il bene che gli uomini cercano. La difficoltà è che tale felicità significa *il totale della felicità dell'intera società*, la quale diviene visibile e misurabile soltanto in termini di beni materiali o almeno esteriori al soggetto.

Tale prospettiva di beni materiali, che è una parte di ciò che l'uomo deve ricevere dalla società civile, non può essere considerata come criterio ultimo per definire la società libera e giusta. Il compito del governo o della società di massimizzare il bene umano si riferisce in modo principale alla sfera morale, cioè, in relazione a stili di vita virtuosi. Questo però è un criterio di determinazione delle norme e delle relazioni che il modello utilitarista non riesce ad afferrare, perché identifica la felicità col piacere, assimila il bene del tutto sociale con la «massima quantità (*amount*) globale di felicità»⁵⁰, ammette solo il calcolo matematico come metodo per promuovere la felicità.

Dunque l'uso del calcolo matematico per determinare ciò che corrisponde all'«individuo felice» si traduce in un approccio che legittima — e persino obbliga — il governante a lavorare affinché i cittadini siano portati ad aderire, volontariamente o per mezzo di disposizioni legali, a quei fattori esterni che, alla luce del principio di utilità, si presentano come i più atti a condurre all'utilità o allo stato sociale in cui tutti — o la maggior parte degli individui — possono godere della massima felicità possibile.

Tale conclusione è un risultato necessario dei presupposti utilitaristi, anche se Mill voleva esplicitamente evitarlo. Egli è cosciente, infatti, che il diritto della società di prevenire i possibili crimini contro se stessa, si oppone alla proibizione di intervenire nella sfera delle azioni dell'individuo che si ripercuotono soltanto su se stesso⁵¹. La ragione è chiara: nessun aspetto della libertà dell'individuo è completamente esente dal poter essere presentato in modo convincente come pericoloso in qualche senso per la società⁵². Perciò Mill chiarisce che la legittimità

⁴⁹Come spiega J. Rawls, queste caratteristiche, che di solito definiscono le teorie teleologiche della giustizia politica, sono presenti in qualsiasi progetto etico-politico indirizzato alla promozione della felicità umana; anche la maggior parte delle teorie contrattualiste, che si prospettano in alternativa al teleologismo, risultano essere, in questo senso, teleologiche (cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., p. 564).

⁵⁰Cfr. *U*, p. 213.

⁵¹Cfr. *OL*, p. 295.

⁵²Cfr. *OL*, p. 294.

dell'intervento sorge solo quando sono in gioco gli interessi permanenti della società.

Se il criterio di giustizia è però la maggior quantità di felicità della società intera, e se il governo ha — come ammette Mill — delle responsabilità riguardanti la realizzazione del migliore stato sociale possibile, è logico che le leggi e le direttive per l'educazione dei cittadini esprimano ciò che esso considera che siano le condotte che meglio si adeguano alla *greatest amount of happiness altogether*⁵³. Questa realtà contraddice lo spirito di ciò che Mill pretendeva con la sua proposta, dato che in *On Liberty* egli denuncia e recrimina la pratica della società e dell'opinione pubblica di determinare le norme di comportamento che devono aver valore di legge per tutti, attraverso la tattica di modificare i sentimenti degli uomini rispetto alle questioni particolari⁵⁴.

In questo senso, possedere criteri di felicità diversi da quelli accettati dalle leggi o dalla maggioranza dei cittadini, e ancora di più cercare di comunicarli ad altri, significherebbe attentare alla felicità generale e, ancor più, pregiudicherebbe ciò che la maggioranza considera debba essere riconosciuto da tutti, pure dalle minoranze, come vita felice calcolata e programmata. Quantunque si arrivi ad accettare che un individuo o un gruppo vivano privatamente in altra maniera, la felicità generale esige che nell'ambito pubblico ognuno agisca in conformità con le regole stabilite, anche quando siano contrarie alle proprie idee o preferenze.

Da ultimo, si può osservare come tali affermazioni, che costituiscono derivazioni logiche del principio di utilità, sono esplicitate da Mill proprio come ciò che il principio di utilità dovrebbe evitare⁵⁵.

4. Subordinazione dei giudizi dell'individuo al parere della maggioranza

Un altro problema della proposta milliana emerge al momento di scegliere le regole di giustizia da adottare. A quale criterio si deve ricorrere per determinare le regole della giustizia nei casi in cui il bene della maggioranza non coincida con ciò che una minoranza considera bene o felicità? Mill risponde che l'utilità è l'unico criterio e che questa deve essere riconosciuta alle persone più capaci⁵⁶.

⁵³ Cfr. *U*, p. 213.

⁵⁴ Cfr. *OL*, p. 222.

⁵⁵ Cfr. *OL*, pp. 220, 271-272.

⁵⁶ «*It is an unquestionable fact that those who are equally acquainted with, and equally capable of appreciating and enjoying, both, do give a most marked preference to the manner of existence which employs their higher faculties*» (*U*, p. 211).

Tale atteggiamento ha ricevuto critiche diverse, come quella di M. Cowling, che propone un'interpretazione di tipo elitistico-autoritario della dottrina etico-politica di Mill (cfr. M. COWLING, *Mill and Liberalism*, C.U.P., Cambridge 1963).

Un'interpretazione diversa è per esempio quella di R.J. Halliday, che scrive: «*l'élite non è*

C'è bisogno dunque di delimitare il criterio per definire la capacità dei soggetti. Partendo dal richiamo milliano agli individui che abbiano una conoscenza maggiore dei diversi tipi di piacere e che, a causa di tale esperienza e delle conseguenze, sono più abilitati a riconoscere i piaceri superiori ed indicarli alla minoranza — supponendo che sia veramente una minoranza —, non si dovrebbe manifestare pure che tale atteggiamento in Mill contraddice la sua affermazione secondo la quale nessuno è autorizzato a mostrare ad un altro individuo dove si trova il suo bene e la sua felicità?

L'autore è cosciente di questo contrasto e cerca di evitarlo invocando la funzione dell'educazione e delle leggi, che devono facilitare all'individuo il riconoscimento della finalità delle sue azioni nell'ambito pubblico, cioè, l'utilità generale, e portarlo ad adottare in maniera autonoma il criterio di massima utilità⁵⁷. Così allo stato ottimale della società si arriverebbe in modo graduale, nella misura in cui un sempre maggior numero di individui osservano il principio di utilità e si allenano ad applicarlo come criterio ultimo delle azioni che influiscono sugli altri uomini⁵⁸. Tale ragionamento suscita però una domanda: finché non si arriva a questo stato sociale eccellente o al migliore possibile — supponendo che esso sia realizzabile nei termini in cui Mill lo concepisce —, compiuto da una maggioranza di individui educati dal principio di utilità generale ad applicarlo a tutti gli atti di libertà politica, che tipo di leggi e di educazione si dovrebbe adottare? Non si può evitare che ancora prima dell'arrivo dello stato sociale eccellente, l'educazione e le leggi portino con sé una qualche forma determinata di bene.

Secondo Mill la società agisce in modo simile all'individuo, può cioè legittimamente deliberare su alcune perdite e guadagni, così come l'individuo può deliberare ed accettare liberamente di sacrificarsi in determinate occasioni, perdendo quindi felicità, col fine di guadagnarne di più in futuro. La società può dunque decidere di sacrificare una parte di sé a beneficio di un'altra, con la condizione che tale decisione segua il criterio di utilità, producendo così una maggior somma totale di felicità per l'insieme della società⁵⁹.

C'è tuttavia un problema in questo ragionamento, perché quando l'individuo decide di assumersi una momentanea diminuzione della propria felicità, è lui

né la depositaria ultima della verità, né il guardiano della morale; è un mezzo per l'educazione della non *élite*. E, sebbene possa procurare modelli di condotta e agire come un esempio di vita virtuosa, non ha nessun potere di imporre un'adesione a questi modelli in nome della scienza» (R.J. HALLIDAY, *J.S. Mill*, Allen & Unwin, London 1976, p. 88). Parimenti contrario alla posizione di Cowling è C.L. Ten, secondo il quale si può comprovare negli scritti di Mill che, sebbene lui si riferisca ad una *élite* di individui istruiti, questo non lo porta a pensare che uomini più saggi abbiano il diritto di costringere o forzare gli altri individui (cfr. C.L. TEN, *Mill on Liberty*, cit., p. 148). Infine, secondo S. Letwin, Mill «si proponeva di assicurare la *leadership* di coloro che meglio sanno» (S. LETWIN, *The Pursuit of Certainty: D. Hume, J. Bentham, J.S. Mill, B. Webb*, cit.).

⁵⁷ Cfr. *PPE*, pp. 959-960; *OL*, p. 266; *TER*, pp. 408-409 e 421.

⁵⁸ Cfr. *U*, p. 231-232.

⁵⁹ Cfr. *U*, principio del capitolo V.

stesso che decide; quando, al contrario, la società giudica ciò che sia più conveniente per l'utilità generale, si sostituisce alla decisione dell'individuo. Non si può quindi negare che Mill non riesca ad evitare che il suo sistema arrechi una tendenza intrinseca e dichiarata all'autoritarismo o alla tirannia contro la quale egli stesso manifesta tanta avversione. Dare però alla società un tale potere, senza altro criterio di validità che l'utilità generale — il quale si traduce in modo necessario in utilità della maggioranza o dei più forti — è una violazione dell'uguale dignità fondamentale di tutti-e-di-ognuno degli individui. Poiché nel suo utilitarismo non c'è un criterio di valore della persona, gli individui non sono considerati come ugualmente degni, ma come massa o numeri, soggetti alle convenienze del maggior bene sociale⁶⁰. In breve, nell'utilitarismo le strategie di carattere politico, sociale o economico pongono limiti alla dignità dell'individuo riducendo la sua libertà; in esso non c'è posto per un concetto di dignità o di libertà che possa imporre dei confini al criterio utilitarista. Se fosse possibile trovare nell'utilitarismo un tale concetto, ciò significherebbe — contraddicendo il nucleo stesso della tesi utilitarista — che esistono comportamenti cattivi indipendentemente dal piacere che causano alla maggioranza, cioè, atti cattivi in se stessi perché contrari alle esigenze della dignità di qualsiasi essere umano.

5. Paradossi del criterio di danno agli “interessi permanenti della società”

Per concludere queste riflessioni critiche, resta da considerare se il “criterio di danno”, che giustifica gli interventi nelle azioni, serva davvero a raggiungere la finalità che Mill annuncia in *On Liberty*, se riesce cioè a determinare «in modo assoluto le relazioni di coazione e di controllo tra la società e l'individuo, senza che i mezzi utilizzati siano la forza fisica sotto forma di leggi penali o di coazione morale dell'opinione pubblica»⁶¹.

Mill specifica il danno all'altro come un pregiudicare gli *interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo*⁶², vale a dire, qualcosa che costituisce un elemento essenziale della felicità umana e che perciò è presente in qualsiasi progetto razionale di vita felice. Per questo motivo, tali interessi non possono essere pregiudicati nemmeno a nome della felicità o della libertà degli individui.

Nel difendere gli *interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo* il pensiero milliano rievoca l'etica classica, la quale, in effetti, riconosce l'esistenza di certi contenuti caratterizzanti la persona umana, punti di riferimento per

⁶⁰ Cfr. A. SEN - B. WILLIAMS, *Utilitarianism and beyond*, cit., Introduzione.

⁶¹ *OL*, p. 223: «*The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control, whether the means used be physical force in the form of legal penalties, or the moral coercion of public opinion.*».

⁶² Cfr. *OL*, p. 224.

l'autentico esercizio della libertà e per la comprensione del senso e dei limiti delle norme alle quali la persona può essere sottoposta.

Ma pure in questo aspetto la proposta di Mill si allontana molto dall'etica classica o delle virtù, perché gli interessi permanenti ai quali si riferisce sono fondati sul principio di utilità e non sulla dignità della natura umana. Per questa ragione è necessario analizzare se il criterio di danno effettivo o di rischio di danno all'utilità generale dia luogo ad un esercizio coerente della libertà, che vada accompagnato da una chiara identificazione delle situazioni in cui tale criterio legittima l'intervento nella sfera della libertà dell'individuo.

Secondo Mill le azioni umane, che sono sempre benefiche o pregiudiziali per altri, si inseriscono in uno di questi campi⁶³: l'ambito della convenienza, del quale l'individuo non risponde davanti agli altri uomini; quello della moralità o delle azioni la cui esecuzione od omissione richiedono punizione a seconda dei casi; e quello della giustizia, in cui le azioni hanno una rilevanza morale particolare e comportano diritti e doveri verso la società. Per tale motivo è necessario comprendere il criterio di *danno* agli interessi permanenti in rapporto alle diverse influenze, di carattere effettivo o potenziale, generate dalle relazioni umane in ognuno di questi ambiti.

5.1. Libertà e influsso benefico sugli altri

Mill considera che l'influsso benefico delle azioni sulle altre persone sia una conseguenza naturale delle azioni libere.

Per quanto si riferisce al settore della convenienza, l'influsso è senza dubbio positivo, non solo per il soggetto agente⁶⁴, ma anche per la società, perché la realizzazione della felicità generale esige che siano sviluppate le molteplici individualità⁶⁵.

L'influsso positivo sulle azioni altrui si trova pure nell'ambito della morale o in quello della giustizia, poiché gli interessi permanenti della società sono elementi indispensabili per la felicità umana. Svilupparli perciò significa, nella prospettiva milliana, aumentare la felicità generale. Sono un esempio di queste affermazioni le considerazioni sulla promozione dell'individualità, che secondo Mill deve emergere e farsi valere liberamente nella sfera che non si riferisce direttamente agli altri e che costituisce l'elemento principale del progresso individuale e sociale⁶⁶. Di conseguenza è sempre benvola qualsiasi azione che non solo non pregiudichi tale interesse permanente (il progresso di ognuno e di tutta la società), ma che lo promuova.

⁶³ Cfr. *U*, pp. 246-247.

⁶⁴ Cfr. *OL*, p. 226.

⁶⁵ Cfr. *OL*, p. 261.

⁶⁶ Cfr. *OL*, p. 261.

A partire da queste considerazioni sembra evidente che le azioni che in qualche modo contribuiscono all'aumento di felicità non possono essere legittimamente ostacolate o controllate. La libertà dell'individuo non ammette limitazioni sociali in questo senso.

Resta da domandarsi se, nonostante tutto ciò, la società è legittimata ad intervenire contro le omissioni dell'individuo in questo campo, cioè, di fronte all'omissione di qualche bene che un soggetto potrebbe produrre. La risposta di Mill è anche qui negativa, tenendo conto di ciò che dice sull'intervento nelle azioni che non causano danno agli altri: «non si può costringere nessuno a fare o a omettere qualcosa perché sarà il meglio per lui, perché lo farà più felice, perché, nell'opinione altrui, ciò sarebbe conveniente o magari giusto: questi sono buoni motivi per discutere, per protestare, per persuaderlo o supplicarlo, non però per obbligarlo o per castigarlo in qualche maniera nel caso in cui si comporti in altro modo»⁶⁷. Il criterio milliano è chiaro: la società può intervenire soltanto per autoprotettersi. In questo senso, Mill è contrario all'intromissione nel comportamento libero delle persone per esigere un maggiore bene, sia per essa stessa sia per altri, poiché davanti alla libertà dell'individuo si può intervenire soltanto per evitare un danno agli altri. Quindi se un determinato tipo di attuazione contribuisce meglio alla massimizzazione della felicità generale, ciò che resterebbe da fare sarebbe ottenere che gli individui *vogliano* attuare in questa maniera.

Non è possibile tuttavia dare per conclusa la questione, poiché se nella tesi di Mill l'aumento di felicità soggettiva implica un aumento di felicità generale, la considerazione coerente che dovrebbe seguire è che, quando un individuo pregiudica liberamente la propria felicità, causa inevitabilmente un danno alla somma generale di felicità. Quindi, se l'unico criterio etico è il principio di massima felicità dell'insieme della società, perché non applicarlo pure alle azioni degli individui i cui effetti si ripercuotono *direttamente* sugli agenti e *indirettamente* sulla felicità generale? La domanda ripropone la difficile questione della separazione tra le azioni della sfera dell'autonomia e quelle della sfera sociale: in ultima analisi, una gran parte delle azioni *self-regarding* passerebbero ad essere *other-regarding* se fosse ammesso il danno indiretto agli altri come oggetto di valutazione.

Nella prospettiva milliana, però, per *referirsi ad altri* non è sufficiente che la condotta sia considerata soggettivamente *da altri* come «*foolish, perverse, or wrong*»⁶⁸; per giustificare un intervento esterno in questo tipo di azioni è necessario che ci sia un danno effettivo o rischio di danno ad altri, per cui l'azione diviene *other-regarding*. Finché questo non accade, i mezzi che Mill ammette per intervenire nelle azioni *self-regarding*, in ordine al compimento di ciò che *altre persone* giudicano più conveniente, moralmente migliore e magari più giusto, so-

⁶⁷ *OL*, pp. 223-224.

⁶⁸ Cfr. *OL*, p. 226.

no stati già segnalati: si tratta della persuasione, della discussione e della supplica⁶⁹.

L'autore aggiunge tuttavia che la società è legittimata a promuovere i comportamenti che più contribuiscono al bene del tutto sociale, giacché gli strumenti disponibili, le leggi vigenti e l'educazione, vigono nel pieno rispetto della libertà dell'individuo.

Mill giustifica quest'atteggiamento indicando che, se esiste un'opinione, consuetudine o legge che interferisce in qualche maniera in certe azioni, è perché tali condotte appartengono già alla sfera pubblica: una volta dimostrata l'esistenza di un danno o di un rischio di danno, il comportamento può essere sottomesso alla condanna dell'opinione o delle consuetudini (ambito della moralità) oppure alla regolazione legale, se la società lo considera necessario per proteggersi⁷⁰. Allora l'influenza indiretta che l'opinione e le leggi hanno inevitabilmente sulle decisioni dell'individuo negli ambiti che riguardano lui solo — e appena in modo indiretto la società — sarebbero giustificate dal principio di autoprotezione della società e dal criterio di danno effettivo agli altri.

Nell'ambito dell'educazione la promozione di comportamenti ordinati all'utilità sociale si legittima se si tiene in conto che l'educazione è un mezzo per arrivare a conoscere, esaminare e saper trarre vantaggio dall'esperienza umana precedente⁷¹. Così è possibile interpretare che un'educazione indirizzata all'apertura dell'individuo all'utilità generale si giustifica *in quanto* espressione dell'esperienza. D'altronde, l'autore si preoccupa di chiarire e assicurare che «è un privilegio e una giusta condizione dell'uomo che giunge alla pienezza delle sue facoltà, usare e interpretare l'esperienza in modo proprio. A lui compete determinare in quale misura l'esperienza acquisita sia applicabile in modo opportuno alle proprie circostanze e al proprio carattere»⁷². L'educazione dunque, mentre trasmette l'esperienza precedente, prepara l'individuo a esercitare la capacità critica.

Per concludere, è possibile sostenere che la difesa milliana della libertà di decidere sulla propria felicità e sul personale disegno di vita ne costituisce un'affermazione-difesa. Egli riconosce in primo luogo l'esistenza di un'ampia libertà dell'essere umano, rispetto alla quale il ruolo della società è *lasciar libera la libertà*, e non pretendere invece di regolare in anticipo le azioni che in qualche modo riguardano gli altri. L'intervento nella libertà degli individui si giustifica quando c'è di mezzo un danno al bene di terzi. I problemi della tesi milliana sorgono al momento di definire il danno effettivo e i rischi di danno che seguono le azioni: è allora che emerge il carattere impositivo o dispotico del principio di utilità e si pone a dura prova questa concezione della libertà.

⁶⁹ Cfr. *OL*, pp. 223-224.

⁷⁰ Cfr. *OL*, p. 292.

⁷¹ Cfr. *OL*, p. 262.

⁷² *OL*, p. 262.

5.2. Libertà e influsso negativo nella felicità generale

Per quanto si riferisce alle azioni che hanno un influsso (*other regarding*) negativo, la posizione di Mill è netta: la società deve difendersi dagli atti dei suoi cittadini che pregiudicano gli altri membri e può imporre punizioni sociali o legali quando le considera necessarie⁷³.

Tale necessità si fonda quindi sul danno sociale ed il criterio per identificarlo è l'utilità generale in senso lato, cioè, in quanto fondata sugli interessi permanenti del progresso umano⁷⁴.

Rispetto a quest'ultimo aspetto, bisogna ricordare però che, trattandosi di azioni che *riguardano gli altri*, Mill non considera sufficienti le motivazioni soggettive di questi "altri" e, al contrario, reputa che sia necessaria la presenza di un danno reale, la cui effettività, per di più, dev'essere dimostrata da chi si sente ferito⁷⁵. Potrebbe sembrare che quest'ultima condizione abbia importanza soltanto quando sia in gioco una decisione sull'intervento legale in un determinato tipo di azione. È invece rilevante in qualsiasi situazione di conflitto, giacché pure la mera riprovazione morale influisce sulla libertà degli individui: come spesso riconosce Mill, esiste una potenziale tirannia della società, costituita dall'imposizione di idee e consuetudini attraverso le pressioni psicologiche, discriminatorie, di re-creminazione, ecc.

Mill vincola la *prova* dell'effettività del danno all'utilità generale. In questo modo, non si domanderà, per esempio, se ubriacarsi è cosa buona per l'individuo, poiché tale comportamento si riferisce a ciò che ognuno concepisce come parte della propria felicità, e si porrà invece attenzione sulle conseguenze dell'ubriachezza. Così, quando ubriacarsi reca un danno pubblico o pregiudica qualche individuo che non sia il soggetto che si ubriaca, allora ciò costituirà un'azione o un comportamento che la moralità e la legge devono giudicare⁷⁶.

Ebbene, quando il danno è chiaro e facilmente riconoscibile, non ci sono problemi per raggiungere un consenso sulla necessità di legiferare sul tipo di azioni che lo producono⁷⁷. Anche la morale della prima persona concepisce il senso della legge in conformità a questa prospettiva di danno reale al bene comune⁷⁸. La proposta milliana presenta però difficoltà quando deve riconoscere se il danno si riferisce agli interessi umani permanenti, o se, invece, si tratta di danni che gli individui arrecano agli altri a causa della realizzazione dei propri interessi, pur senza ricorrere a modalità di comportamento che la società rifiuta (come per esempio la frode, la violenza o la slealtà)⁷⁹. Ci sono a questo punto due aspetti

⁷³ Cfr. *OL*, p. 292.

⁷⁴ Cfr. *OL*, p. 224.

⁷⁵ Cfr. *PPE*, p. 938.

⁷⁶ Cfr. *OL*, pp. 282 e 295.

⁷⁷ Cfr. *OL*, p. 224.

⁷⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, qq. 96, a. 2, e 98, a. I.

⁷⁹ Cfr. *OL*, p. 293.

che devono essere trattati separatamente. Il primo è quale sia il criterio per distinguere i danni che fanno parte della normale competitività tra gli uomini, i quali però non feriscono gli interessi comuni o permanenti della società; il secondo è quale sia il punto di riferimento per considerare l'inganno, la violenza o la slealtà, mezzi da condannare.

Conviene cominciare dal secondo, la cui soluzione è più rapida. Mill considera mezzi immorali e ingiusti quelli che si oppongono all'utilità, la quale esige invece che gli uomini attuino senza pregiudicare nessun interesse permanente di qualsiasi individuo, interessi permanenti come la libertà di sviluppare le proprie capacità e individualità⁸⁰, il rispetto di se stesso e della propria dignità⁸¹, i sentimenti sociali,⁸² ecc. Ebbene, l'inganno, la violenza o la mancanza di lealtà si oppongono a tali interessi comuni; di conseguenza non possono essere riconosciuti come elementi della felicità o della sua conquista e quindi non devono nemmeno essere legittimati come comportamenti atti a produrla.

Mill ha senz'altro ragione riguardo al carattere immorale e ingiusto di questo tipo di rapporti. Tuttavia il ricorso all'utilità sociale non è sufficiente a giustificare tale giudizio. Essa non può garantire infatti che tutti gli interessi comuni e permanenti dell'umanità vengano rispettati quand'anche l'incuria di alcuni di essi produrrebbe un bene globale maggiore o un maggior bene per la maggioranza delle persone. Teoricamente tale contrasto non trova posto nella prospettiva milliana, poiché egli identifica la felicità dell'individuo con la felicità generale, in pratica però ciò costituisce un problema grave della teoria utilitarista, come si vedrà di seguito.

L'altra questione, riguardante i criteri per discernere se un danno ferisce o meno gli interessi permanenti, potrebbe risolversi, almeno in modo apparente, con ciò che abbiamo appena considerato, cioè: perché si tratti di un danno *che non tocca* l'utilità generale, basta che costituisca il risultato di atti la cui realizzazione non comporti l'inganno, né la violenza né la slealtà. Essi si troverebbero, dunque, entro i limiti del libero gioco delle libertà.

Ciò sarebbe vero se si ammettesse che il criterio di valutazione morale sia l'adeguazione degli atti al *bene di chi agisce* e se gli interessi permanenti fossero intesi come il nucleo essenziale di questo bene. La proposta di Mill è invece caratterizzata dall'adozione del criterio etico della *maggior quantità di felicità dell'insieme della società*. Allora è a partire da questa tesi che la prospettiva milliana intende il danno altrui.

Di conseguenza, la maggior quantità di felicità è per l'autore il criterio estremo per riconoscere l'effettività di un danno. Il tipo di calcolo che si dovrà fare, in coerenza con questa premessa, è di natura matematica: la migliore azione tra due o più azioni possibili è quella che massimizza di più la felicità generale. Sarà la maggior utilità a definire gli interessi permanenti, e non il contrario.

⁸⁰ Cfr. *OL*, p. 266.

⁸¹ Cfr. *U*, p. 212.

⁸² Cfr. *U*, p. 231.

Il carattere *quantitativo* del criterio morale riduce però gli interessi permanenti agli aspetti materiali o misurabili della felicità umana. Proprio questo fatto, che Mill non ha voluto o non ha saputo evitare, costituisce il grande problema strutturale dell'utilitarismo: in pratica, il criterio della *maggior quantità* è una diminuzione della libertà, che è sottoposta alle sue esigenze. Il principio di utilità non serve allora per delimitare o far rispettare quel circolo di libertà-dignità assoluta che per Mill esiste intorno ad ogni essere umano e che non può essere legittimamente oltrepassato da nessun governo, né da individui né dall'intera collettività⁸³.

Conferma queste affermazioni il fatto che Mill, nel trattare della legittimità degli interventi di autorità di chi governa, ammette un controllo sulle azioni degli individui che va ben al di là del criterio designato come *necessità di proteggere gli interessi permanenti*⁸⁴. Richiama nuovamente l'attenzione la dottrina prospettata nel *Principles of Political Economy* sulle eccezioni al principio di non intervento di chi governa⁸⁵, poiché in questo testo Mill riconosce che gli individui che più hanno bisogno di migliorare il proprio carattere valorizzando i piaceri superiori, sono difficilmente capaci di desiderarli, pur costituendo i piaceri più necessari al loro sviluppo⁸⁶. Ne consegue che spetta al governo offrire un'educazione e un'istruzione di livello più alto di quello che gli uomini desiderano in modo spontaneo⁸⁷.

Malgrado l'appello all'aspetto suppletivo del principio di sussidiarietà come punto di riferimento per la legittimazione dell'azione del governo⁸⁸, rimane aperto il problema già indicato: la massimizzazione della quantità di felicità generale stabilisce una scala gerarchica: i risultati esterni delle azioni hanno la priorità rispetto agli elementi soggettivi; il maggior numero dei beneficiati ha il primato sul numero sempre minore di coloro che restano esclusi da tali benefici. Si noti, dunque, per concludere, che il carattere impositivo dell'utilitarismo non deriva dal fatto che il governo intervenga sulla società in modo sussidiario-suppletivo, ma dalle suddette priorità, che risultano inseparabili dalla ricerca della maggior quantità di felicità per l'insieme della società.

* * *

⁸³ Cfr. *OL*, 310.

⁸⁴ Si veda, su questo aspetto: *PPE*, pp. 937-939; *OL*, pp. 224-225.

⁸⁵ Cfr. *PPE*, pp. 946-970.

⁸⁶ Cfr. *PPE*, pp. 946 ss.

⁸⁷ Cfr. *PPE*, p. 948.

⁸⁸ Cfr. *PPE*, p. 949.

Abstract: *Still today, John Stuart Mill's understanding of political liberty constitutes a very important and timely theme for philosophical research. The article lays out Mill's proposal, showing how it goes to the very heart of the political problem: society is a space in which men must live together to attain a happiness that is always personal and individual, albeit conditioned by the fact of living with other men. Hence the political setting is fundamental for personal happiness, and yet such happiness transcends the social. Mill wants to offer a conception of the relations between individual and society that guarantees the freedom needed for each one's attaining happiness without subordinating his freedom to social interests. However, conditioned as it is by the principle of maximum utility, Mill's thesis contains various limitations that cast doubt upon its internal coherence and its practical feasibility. The article presents five considerations as to its consistency and plausibility, with a view to determining whether the conception of political liberty developed by Mill succeeds in resolving the question of the balance between individual independence and social control.*

El internalismo de los estados mentales en J. Searle*

PATRICIA MOYA CAÑAS**

Sommario: 1. Introducción. 2. Intencionalidad intrínseca, representación y autorreferencialidad. 2.1. Análisis del contenido intencional. 2.2. Percepción y causalidad intrínseca. 2.3. Consideraciones en diálogo con otros filósofos. 3. Crítica a la ciencia cognitiva. 4. Intencionalidad intrínseca y relativa al observador. 5. La habitación china. 6. La sintaxis no es intrínseca a la física y el olvido de la conciencia. 7. La hipótesis del lenguaje del pensamiento. 8. El caso del robot. 9. Las reglas y los procedimientos formales. 10. El dualismo de la Inteligencia Artificial. 11. Algunas observaciones críticas. 11.1. El biologicismo de Searle. 11.2. La emergencia de los estados mentales a partir de propiedades biológicas. 11.3. La perspectiva de la primera y tercera persona.



1. Introducción

El objetivo de este artículo es explicitar el internalismo que suscribe Searle (S.) en sus obras. Se puede, desde ya, adelantar que no es el internalismo explicado desde la perspectiva de la teoría de la justificación, pues la postura de S. es más bien de confianza y aceptación del conocimiento en un contexto del sentido común; no sería posible enmarcarlo, por ejemplo, en una corriente fundacionalista. El internalismo, en su sentido fuerte, ha sido definido como la teoría que sostiene que los estados mentales de una persona dependen solamente de lo que obtiene u ocurre dentro del propio cuerpo, o más particularmente, dentro de la propia cabeza, suponiendo que lo que ocurre en el interior de una persona es siempre algo de naturaleza física. Pero el internalismo de S. es más complejo que esta descripción porque no suscribe el materialismo eliminativo ni de identidad, sino un biologicismo naturalista. Además su comprensión de la intencionalidad cognoscitiva le permite compaginar el internalismo con la referencia a un estado de cosas.

* Este artículo se ha desarrollado dentro del marco del proyecto Fondecyt n° 1000486, año 2000, titulado «La teoría de la intencionalidad en John Searle».

** Instituto de Filosofía, Universidad de los Andes, Chile

Si bien es cierto que su intento es demostrar que la intencionalidad de los estados mentales no es derivada, sino intrínseca a ellos (cfr. *Intentionality*¹, Introducción, p. 14), no desconoce del todo la importancia del entorno físico y social.

Hay dos temas clave que ayudan a responder a la cuestión central que me he planteado, que es determinar cuál es el internalismo de S.; éstos son: 1° La comprensión de lo que él llama intencionalidad intrínseca, que incluye la explicación de la representación y de la causación autorreferencial que se ve de una manera privilegiada en el análisis de la percepción (ver n. 2). 2° La crítica a la ciencia cognitiva, que S. vincula muy estrechamente al desarrollo de teorías acerca de la Inteligencia Artificial y que se vincula con temas como la diferencia entre intencionalidad intrínseca y relativa al observador, las diferencias entre procesos sintácticos y semánticos a través del famoso experimento mental de la habitación china, y la refutación de otras teorías que desconocen el carácter interno de los estados mentales (ver nn. 3-10). El tema de la conciencia y la posibilidad de una desvinculación entre la conducta y los estados mentales son temas que tenía la intención de tratar, pero en el desarrollo del artículo me di cuenta que merecían un trabajo aparte².

Procederé en primer lugar por el estudio de la intencionalidad intrínseca, como marco esquemático para la comprensión del internalismo, para luego hacer un análisis de la crítica de S. a la ciencia cognitiva que pone de manifiesto más claramente cuál es su pensamiento.

Es muy interesante detenerse en este aspecto de la filosofía de S., porque en ambos temas se abre una perspectiva absolutamente nueva para considerar los estados mentales que se opone a la reducción formalista propia de la Inteligencia Artificial (IA).

Al iniciar el estudio de S. barajaba la hipótesis de que su teoría de la intencionalidad podría explicarse al margen de su naturalismo biologicista, pero hasta donde ha llegado esta investigación, parece que es muy difícil trazar una línea demarcatoria entre estos dos temas y que es necesario enfrentar más a fondo este presupuesto del cual parte S. Algunas ideas relativas a este punto están en la parte final del artículo en la que hago algunas observaciones críticas. Sin embargo, es necesario analizar más detalladamente los problemas que genera esta posición biologicista y ver si son o no solubles.

2. Intencionalidad intrínseca, representación y autorreferencialidad

En *Int.* el internalismo (i.) está directamente ligado con los conceptos de representación y con el tema de la causación autorreferencial. El término «repre-

¹ J. SEARLE, *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. De ahora en adelante citaré esta obra abreviadamente: *Int.*

² Cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind (TRM)*, MIT Press, Cambridge (MA) - London, England ⁶1995=1992, chapter III.

sentación» lo entiende S. en esta obra de la misma manera que lo ha interpretado en *Actos de Habla*³: significa que una creencia representa sus condiciones de satisfacción en el mismo sentido en el que lo hace un enunciado, esto es, dando a conocer en su contenido intencional⁴ estas condiciones de satisfacción. La representación se distingue de los elementos sintácticos de la proposición, pues se refiere a su significado o aspecto semántico. La autorreferencialidad de la causalidad quiere decir que lo que especifica las condiciones de satisfacción de la experiencia perceptiva está dado por el contenido perceptivo mismo y no por la experiencia perceptiva, pues, como dice S., lo que vemos es la cosa y no la experiencia de ver la cosa (cfr. *Int.* p. 37).

En *The Rediscovery of the Mind (TRM)* el *i.* se vincula con el enfoque de la primera persona para el estudio de los estados mentales; el subjetivismo de estos mismos estados; la admisión de la conciencia; la refutación, en esta línea, del funcionalismo, la Inteligencia Artificial Fuerte (IAF) y el conductismo (cfr. cap. 1-3). Conviene tener en cuenta que en *Int.* el tratamiento del *i.* es más explicativo que polémico, es en esta obra donde S. traza los fundamentos de su posición. En *TRM*, en cambio, hay una polémica abierta contra posturas externalistas que amplía la visión de *Int.* y también se introduce explícitamente el tema de la conciencia. Comenzaré por la explicación de *Int.* que es básica para comprender la obra posterior.

2.1. Análisis del contenido intencional

Ya en la Introducción de *Int.* S. hace afirmaciones que son relevantes para la posterior comprensión de la intencionalidad. Parte del supuesto de que tenemos en el lenguaje una demostración de la capacidad de representar objetos y estados de cosas del mundo. Esta capacidad es una extensión de las capacidades biológicas más fundamentales de la mente para relacionar el organismo con el mundo, la cual se establece por medio de estados mentales, como son la creencia o el deseo y más particularmente a través de la acción y la percepción. En esta obra se trata de dar cuenta de cómo se establece la relación intencional.

En *Actos de Habla* se preguntaba S. por qué podemos considerar las oraciones, que desde un punto de vista son objetos compuestos de sonidos que surgen de la boca de alguna persona o marcas que se hacen sobre el papel, como realidades significativas, es decir, que representan objetos o estados de cosas. La respuesta es que la mente hace que estos «objetos del mundo» sean representativos, porque los considera desde su punto de vista propio, es decir, mental, el

³ J. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

⁴ Searle escribe Intencionalidad con mayúscula para diferenciarla de la intencionalidad de la voluntad, pero teniendo claro que siempre me referiré a la intencionalidad de los actos mentales, y más propiamente del conocimiento, no seguiré ese uso.

cual es intrínseco a ella y que coincide también con una intencionalidad propia (cfr. cap. 1)⁵.

En los dos primeros capítulos de *Int.* se afirma explícitamente que la teoría de la intencionalidad que se sustenta es internalista, en oposición a la mayoría de las teorías contemporáneas que son externalistas, porque según S., hablar de la intencionalidad de la mente equivale a hablar de una característica que es intrínseca a los estados mentales, que no se deriva de alguna forma previa de intencionalidad. Son externalistas las teorías que explican los estados mentales por causas extrínsecas, como pueden ser aspectos culturales, estructurales, lingüísticos, etc. Estas teorías no reconocen la existencia, o restan importancia, a los rasgos que pueden ser explicados por la misma operación mental. El creer y el desear son de por sí intencionales, de tal modo que en una oración se puede distinguir un aspecto sintáctico y otro intencional que se impone al aspecto sintáctico. Este último es, por así decirlo, el que confiere a la oración su carácter de objeto, mientras que el intencional es el que le da un carácter representativo (cfr. pp. vii-viii).

S. describe los estados intencionales como compuestos de un contenido intencional en un modo psicológico. Cuando ese contenido es una proposición completa y hay una dirección de ajuste, el contenido intencional determina las condiciones de satisfacción. La especificación del contenido intencional es ya una especificación de las condiciones de satisfacción. Por ejemplo, si tengo la creencia de que está lloviendo, el contenido de mi creencia es que está lloviendo y las condiciones de satisfacción son que efectivamente esté lloviendo. Una clave para entender la representación son las condiciones de satisfacción. Todo estado intencional con una dirección de ajuste es una representación de sus condiciones de satisfacción (cfr. p. 13).

Para entender que las condiciones de satisfacción de la intencionalidad están en el interior del contenido de la proposición, no hay que considerar a esta última como objeto de un enunciado o creencia, sino atender a su propio contenido. Esto es importante por el papel que juega el sujeto en este análisis ya que en el estado intencional la relación no se establece entre la persona y la proposición, sino que es más bien una relación de representación entre el estado intencional que se da en la persona y la cosa representada por este estado (cfr. p. 19). «En mi explicación, el contenido Intencional, que determina las condiciones de satisfacción, es interno al estado Intencional: no hay manera que el agente pueda tener una creencia o un deseo, sin que éstos tengan sus condiciones de satisfacción. Por ejemplo, parte de lo que es tener la creencia consciente de que está lloviendo, es

⁵ Tanto el lenguaje como la intencionalidad son esencialmente formas sociales, esto quiere decir que están, en último término, anclados en un trasfondo que no es un inconsciente colectivo, sino más bien un «suelo» común en el cual se da la existencia humana. Esta perspectiva está más ampliamente desarrollada en *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York - London - Toronto - Sydney - Singapore 1995, cap. VI, especialmente p. 147. Hago desde ya esta advertencia acerca del pensamiento de S. para no considerar su i. como una suerte de solipsismo.

ser consciente de que la creencia es satisfecha si está lloviendo e insatisfecha si no lo está» (p. 22)⁶. Se elimina así la necesidad de postular un tercer juicio, pues basta con el del agente, porque no es posible que éste pueda tener creencias o deseos sin sus propias e internas condiciones de satisfacción.

De este modo queda claro en qué sentido una creencia es intrínsecamente una representación: lo es en cuanto que consiste simplemente en un contenido intencional y un modo psicológico. El contenido determina sus condiciones de satisfacción y el modo determina que esas condiciones de satisfacción se representen con una cierta dirección de ajuste establecida por el modo. En el ejemplo nombrado, el de la creencia, la dirección de ajuste es de la mente al mundo, pero en el modo psicológico del deseo, ésta es del mundo a la mente. La creencia y el deseo no se pueden separar del contenido representativo, y si el agente es consciente de las condiciones de satisfacción de éstas, es porque están implícitas en las mismas creencias y deseos. Es, insisto, en este sentido en el que el contenido intencional es interno a los estados intencionales tal como lo señala el ejemplo citado (cfr. pp. 22-23). Esta cuestión tiene importancia, porque sitúa la intencionalidad, con sus contenidos y modos psicológicos, en un nivel que podríamos llamar autorreferencial, en la medida que no necesita de un elemento externo de explicación. Da cuenta de sí misma porque expresa sus condiciones de satisfacción. Esta característica le permitirá a S. mantener una postura realista que se hará más evidente al analizar la intencionalidad de la percepción.

Antes de continuar con la explicación de la autorreferencialidad de la intencionalidad, conviene exponer otro acercamiento al internalismo, posterior al de *Int.*, y que recoge una distinción que será frecuente en los escritos de S.

En un artículo en el que replica a las críticas suscitadas por otro artículo anterior⁷, S. distingue entre intencionalidad intrínseca e intencionalidad adscripta desde fuera (*intrinsic intentionality and observer-relative ascriptions of intentionality*). La primera se refiere a estados mentales actuales y la segunda son modos de hablar que tenemos acerca de entidades que están en nuestras actividades, pero que no tienen una real intencionalidad intrínseca. Por ejemplo, si digo que es-

⁶ Esta teoría coincide en algunos aspectos con la de Tarski; por ejemplo, en el valor semántico de la verdad y también está en la línea de Davidson, aunque este último no coincide plenamente con Tarski, pues da a la verdad, y especialmente al significado, un sentido más pragmático. El acuerdo con Searle en este punto concreto que se trata en el artículo estaría en la afirmación de Davidson de que una teoría del significado puede ponerse a prueba empíricamente, comparando alguna de sus consecuencias con los hechos. Cfr. A. TARSKI, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, en Feigl and Sellars 1949, pp. 52-84. Ver también, D. DAVIDSON, *Truth and Meaning*, «Synthese», 17 (1967), pp. 304-323. Para una discusión que hace Davidson de la teoría de Tarski, ver: M. DEVITT, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1997² y R. RORTY, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Volume III, chapter I, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

⁷ *Intrinsic Intentionality: Reply to Criticisms of Minds, Brains and Programs*, «Behavioral and Brain Sciences», III (1980), pp. 450-456.

toy enojada o que el candidato presidencial cree que puede ganar las elecciones, me refiero a dos formas de intencionalidad intrínseca. En cambio, si digo que X es el candidato presidencial o utilizo la sentencia: “«Es regnet» significa está lloviendo”, tanto X como la frase alemana «Es regnet» no tienen una intencionalidad intrínseca, sino que son dos casos de adscripción de intencionalidad hechas a dos entidades que no tienen ningún estado mental. Esta adscripción es necesaria para el lenguaje y la comprensión de las sentencias. Así sabemos que el nombre se refiere al candidato y que la frase alemana tiene ese significado determinado. La adscripción de intencionalidad relativa a un observador depende siempre de la intencionalidad intrínseca del observador, porque sólo se da la intencionalidad en el sujeto.

En este sentido sólo es auténtica intencionalidad la intrínseca, porque aunque le adscribamos intencionalidad a una entidad, ésta es siempre relativa al observador y la razón de otorgarle intencionalidad es más bien de orden práctico, para entendernos en el lenguaje ordinario (cfr. pp. 451-452). La misma cuestión la expone más claramente en un artículo de 1990⁸, a través de cuatro sentencias en las que se distinguen los diversos tipos de intencionalidad:

A. Robert cree que Ronald Reagan es el presidente.

B. Bill ve que está nevando.

C. «Es regnet» significa está lloviendo.

D. El termostato de mi auto percibe los cambios de temperatura del motor.

En esta ocasión S. se refiere a diferentes *status* de adscripción de intencionalidad. El caso A simplemente adscribe a una persona un estado mental intencional, una creencia; el caso B hace más que el anterior, pues no sólo dice que una persona tiene una forma de intencionalidad, sino también que se trata de una intencionalidad satisfecha. Los verbos «ver» como «conocer», a diferencia de «creer» son verbos de «éxito». B da cuenta de este éxito, es decir de la intencionalidad satisfecha. A y B son fenómenos intencionales intrínsecos en la mente o cerebro de los agentes; la adscripción de intencionalidad en ambos casos ha de ser considerada literalmente, no como una forma de expresión. En el caso C la intencionalidad también es literal, pero *no intrínseca*, sino *derivada*. Literalmente es verdadero lo que se afirma, pero la intencionalidad no es intrínseca a la sentencia, pues como ya se ha expuesto a propósito del artículo anterior, se deriva de la intencionalidad intrínseca de los hablantes del alemán. Finalmente, D no es una intencionalidad literal ni intrínseca, sino sólo metafórica, porque no es una expresión que usa la intencionalidad propia e intrínseca de algún agente. Resumiendo, sólo son estados intencionales A y B; aunque más sutilmente se pueda decir que A es un estado intencional y B un evento intencional. C ilustra la distinción entre intencionalidad intrínseca y derivada y D se diferencia de las otras tres en que no

⁸ J. SEARLE, *Intentionality and its Place in Nature*, en Cole, David J. - Fetzer, James H. - Rankin, Terry L. (eds.), *Philosophy, Mind, and Cognitive Inquiry*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1990, pp. 267-280.

es literal, ni tampoco intrínseca, sino metafórica⁹. Desde esta perspectiva se mantiene la afirmación hecha en *Int.*, pero destacando que los estados mentales son siempre intrínsecos, en este sentido, ontológicamente subjetivos y no relativos al observador.

En *The Construction...*, S. da varias vueltas a esta diferencia, utilizándola especialmente para separar los hechos brutos y los hechos institucionales. El ejemplo del destornillador que pone ahí nos puede ser útil para explicar lo que quiere decir. Las moléculas y elementos físicos que componen este objeto son una característica intrínseca y el que sea un destornillador, es decir, el uso que el hombre le ha dado a ese objeto, es una característica relativa al observador, pues este objeto es solamente tal en cuanto que un agente consciente lo trata como destornillador; ahora bien, el hecho por el cual el agente tiene esta actitud es una característica intrínseca del agente: su estado de ser consciente que le permite tratarlo así. S. quiere mostrar con esto que dentro de las características intrínsecas de la realidad se incluyen los estados mentales o de conciencia, así se distancia de la postura heredada del cartesianismo, en la que toda inclusión de la conciencia supone, *ipso facto*, la exclusión de toda realidad distinta de ella y con un modo de ser intrínseco. S. quiere reconocer tanto los estados mentales que llevan consigo un modo de considerar o ver las cosas, como lo que las cosas son intrínsecamente en sí mismas. De acuerdo con esto, lo propio de los estados mentales, la característica que los define como tales es su carácter intrínseco¹⁰.

2.2. Percepción y causalidad intrínseca

En el segundo capítulo de *Int.*, que se refiere a la percepción, S. advierte acerca de la equivocidad que propone la metáfora espacial externo-interno, ya que nuestro cuerpo forma parte del mundo externo y lo mental no difiere esencialmente de lo corpóreo¹¹. ¿Dónde se supone que está el mundo inter-

⁹ Cfr. *art. cit.*, pp. 267-269. Esta misma distinción la había ya hecho en *TRM*, capítulo III, V.

¹⁰ Cfr. J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, pp. 9-11.

¹¹ Es interesante para la comprensión de la postura de Searle aclarar en qué sentido para él lo mental no difiere de lo corpóreo. En prácticamente todos sus escritos afirma que la mente es un fenómeno biológico natural del mundo como cualquier otro. El argumento que se repite a lo largo de su obra es el siguiente: los fenómenos mentales tienen una base biológica: están causados por las operaciones del cerebro al mismo tiempo que realizados en su estructura. De acuerdo con esto la conciencia y la intencionalidad son parte de la biología humana, como la digestión o la circulación de la sangre. Con esto no se niega la realidad de los fenómenos mentales, sino que se afirma su naturaleza biológica, sin pretender buscar otras explicaciones causales para ellos. Cfr. entre otros escritos, *Int.*, p. IX; *TRM*, pp. 86-93; Blakemore, Colin - Greenfield, Susan (eds.), *Minds and Brains Without Programs* en *Mind-waves*, Basil Blackwell 1987, pp. 209-233. La cuestión que se plantea en este punto es si pueden explicarse de una manera satisfactoria los fenómenos mentales desde un punto de vista exclusivamente biológico.

no? ¿En qué sentido están mis experiencias perceptivas ‘aquí dentro’ y el mundo ‘allí fuera’? (cfr. p. 37). Para responder estas cuestiones es necesario apelar a la intencionalidad intrínseca de la percepción y entenderla adecuadamente. La afirmación del internalismo de los eventos mentales puede llevar a la pregunta: ¿por qué puede ser relevante la presencia o ausencia, por ejemplo, de un auto en la percepción visual del mismo, puesto que después de todo la experiencia visual es simplemente un evento mental y, por lo mismo, interno? La respuesta es que la experiencia visual es un fenómeno intrínsecamente intencional. El contenido intencional es interno a cualquier fenómeno mental y determina por sí mismo sus condiciones de satisfacción, esto quiere decir que no hay, por una parte, un fenómeno visual considerado como un evento mental y, por otra, el objeto real, porque entonces habría que conectar lo externo con lo interno (cfr. pp. 38-39). La experiencia visual no «representa» solamente el objeto, sino que proporciona el acceso directo a él. Sucede en la percepción algo diferente a la creencia: la experiencia perceptiva tiene una especie de claridad, inmediatez e involuntariedad, que no es compartida por la creencia, que se podría tener sobre el objeto en su ausencia. Por eso, no cabe describir las experiencias visuales como representaciones: «Más bien, a causa de los rasgos especiales de las experiencias perceptivas, propongo llamarlas ‘presentaciones’» (p. 46). Porque la experiencia visual no representa solamente el estado de cosas percibido, sino que más bien, cuando está satisfecha, nos da acceso directo a él y en este sentido es una presentación de ese estado de cosas. La ‘presentación’ vendría a ser una subclase de la ‘representación’ (cfr. *ibidem*).

El contenido intencional de la experiencia visual requiere que ésta sea causada por el estado de cosas percibido. El contenido intencional no supone solamente que haya un estado de cosas en el mundo, sino más bien que el estado de cosas en el mundo deba causar la misma experiencia visual, que es la materialización o realización del contenido intencional. ¿Cómo explicar esta causalidad más allá de la «teoría causal de la percepción» que dice que la presencia y rasgos del objeto causen la experiencia del agente? Lo que S. quiere es explicar la causalidad como un hecho que entra dentro del contenido intencional, es decir, situar la causalidad en un ámbito interno de la intencionalidad. Para esto, pone el siguiente ejemplo, o fórmula: «Tengo una experiencia visual (que hay un *station wagon* amarillo allí y que hay un *station wagon* amarillo allí está causando esta experiencia visual)» (p. 49). Con el ejemplo quiere dejar claro que es el mismo contenido intencional de la experiencia visual el que determina bajo qué condiciones se satisface o no, lo que la hace o no ‘verídica’. Es importante advertir que para que la escena del *station wagon* sea verídica, se debe dar un presupuesto que haga válidas las condiciones de satisfacción, a saber: «el mundo debe ser como visualmente me parece que es y por consiguiente su ser de esa manera debe ser lo que me cause el tener la experiencia visual que constituye el que me parezca que es de esa manera» (pp. 48-49). Y al decir visual, se incluyen todas las demás for-

mas de percepción. Este presupuesto no es obstáculo para admitir errores perceptivos, pero en un marco general, se admite que el mundo es como normalmente se percibe.

En este sentido, la experiencia visual es autorreferencial también en cuanto a la causalidad, porque ésta figura en sus propias condiciones de satisfacción. Lo que se ve son objetos y parte de las condiciones de satisfacción de la experiencia visual de verlos es que la experiencia en sí misma debe ser causada por lo que se ve (p. 42), porque no hay experiencia perceptiva sin objeto percibido. La percepción sólo se da o se entiende en su vinculación a un objeto, o mejor, a una cosa. De acuerdo con esta explicación, la percepción es una transacción intencional y causal entre la mente y el mundo. La dirección de ajuste es mente-a-mundo. La dirección de causación es mundo-a-mente. Estas dos direcciones no son independientes. Por eso afirma S.: «La introducción de la noción de autorreferencialidad causal de ciertas clases de Intencionalidad -una autorreferencialidad que se muestra, pero no se dice- es una adición crucial al aparato conceptual de este libro» (p. 49). Y lo es, porque con esta noción S. mantiene, a la vez, el carácter interno de la intencionalidad y la vinculación de los estados mentales con un mundo externo. Si bien es cierto que el núcleo explicativo de la intencionalidad es intrínseco y por eso autorreferencial, la causalidad que se requiere en un tipo de intencionalidad como es la percepción, nos muestra que no toda intencionalidad puede desligarse del mundo.

Lo que se ha explicado en este primer apartado será útil para comprender por qué S. distingue el uso que hace del término «representación» la Inteligencia Artificial contemporánea y la psicología cognitiva y el que él ha propuesto. S. define la representación por su contenido y su modo y no por la estructura formal -que sería característica de la representación en la IA-, ya que no comparte la convicción de que tenga tal estructura formal, sino que tiene, como se ha visto, un contenido y unos modos de ese contenido.

2.3. Consideraciones en diálogo con otros filósofos

Antes de pasar al apartado siguiente, en el que se expone la crítica de S. a las ciencias cognitivas y muy particularmente a la Inteligencia Artificial, que está más desarrollada en *TRM* y otros textos posteriores, quisiera plantear algunas dificultades que surgen del análisis que hasta aquí ha discurrido de una manera más bien descriptiva.

El primer punto es la distinción que establece S. entre el aspecto sintáctico y el semántico de las proposiciones. En tradiciones filosóficas diferentes, que también se ocupan del tema de la intencionalidad, como es, por ejemplo, la de Husserl, este divorcio no se da, sino que el aspecto sintáctico es reconstruido como originado *en y a partir* de los actos de carácter intencio-

nal¹². Esta diferencia no es sólo una discrepancia de puntos de vista, sino que encierra o plantea un problema en S., a saber, el de concebir el aspecto semántico como algo en cierto modo montado sobre el sintáctico y como exclusivo de lo mental. Esto se debe ciertamente, como se verá más claramente en el apartado II, a su rechazo a una visión meramente formal del lenguaje y de las proposiciones, que es lo propio de IAF. Pero tiene el peligro de distanciar excesivamente la semántica de la sintaxis y comprender a esta última como si estuviera ya dada fuera del acto de habla, lo que termina empobreciendo la misma semántica o dejándola sin explicación, porque no se sabría bien de qué manera se la considera algo más que el correcto uso de unas reglas. S. dice que el aspecto semántico es característico de lo mental, pero es difícil comprender en qué consiste realmente la particularidad de lo mental, además de ser un rasgo de nivel superior del cerebro, si se lo disocia de la explicación de cómo se alcanza este uso adecuado de las reglas de una manera que no sea exclusivamente formal, es decir, si no reconstruye, de alguna manera, el proceso o la vía por la que el hombre adquiere un nivel semántico. Aunque S. da importancia a la percepción, no afina en el modo como ésta es el dato originario de la proposición intelectual, y de qué manera el dato perceptivo adquiere una significación diferente, sin que signifique

¹²Para Husserl es fundamental en una explicación de la intencionalidad, partir del nivel de la receptividad sensible y establecer la relación entre este nivel y el correspondiente al de la espontaneidad intelectual. Esto se ve ya en una fase temprana de su pensamiento como es la de las *Investigaciones Lógicas*, particularmente la Sexta Investigación, «dedicada a la elucidación fenomenológica del conocimiento, en la cual el fenómeno del conocimiento es tratado en términos de lo que Husserl denomina la síntesis de ‘repleción’ o ‘cumplimiento’ (*Synthesis der Erfüllung*)». Estos conceptos apuntan «en su nivel primario y más básico de aplicación al mismo tipo de convergencia entre actos intencionales de receptividad sensible y de espontaneidad intelectual que también ocupa el centro de atención en el tratamiento de *Experiencia y Juicio*. (...) De hecho, Husserl dedica toda la primera sección del desarrollo de *Experiencia y Juicio* (cfr. párrafos 15-46) a un análisis detallado de aquellas estructuras básicas de la experiencia receptiva antepredicativa, a partir de las cuales puede explicarse luego, en la parte central de la segunda sección (cfr. párrafos 47-65), la génesis de las formas lógico-categoriales básicas, en particular, la de la forma básica del juicio predicativo». Para la reconstrucción de la génesis del juicio predicativo, que Husserl lleva a cabo fundamentalmente en el párrafo 50 de *Experiencia y Juicio*, son muy importantes las correspondientes «preestructuraciones» en el nivel de la síntesis pasiva de la receptividad, porque «de acuerdo con las premisas básicas del modelo genético husserliano, todo ‘paso’ (*Schritt*) en el nivel de la predicación presupone un ‘paso’ correspondiente en el nivel antepredicativo de la experiencia receptiva y su explicitación. En tal sentido, Husserl establece a modo de principio que «sólo puede ser predicado originariamente lo que está originariamente dado, aprehendido y explicitado en la intuición». Más concretamente, la forma básica y elemental del juicio predicativo, representada aquí por un juicio perceptivo de la forma «*S es p*», se deriva de modo inmediato a partir de su origen en el despliegue explicitante de un objeto dado en la percepción (cf. párrafo 49). Cfr. A. VIGO, *La concepción husserliana del origen del juicio predicativo en Erfahrung und Urteil*, «Escritos de Filosofía», Buenos Aires, 37 (2000), pp. 235-272.

que esté desconectado de la información de los sentidos. Esta dificultad hace posible aplicar la crítica de desconexión entre sintaxis y semántica que él hace a la IAF a su propia perspectiva, lógicamente en sentido inverso y menos agudo.

El otro aspecto en el cual S. discrepa, por ejemplo, con la visión de Heidegger es en el de la distinción entre aquello que es intrínseco y lo que es relativo al observador en la consideración ontológica de las cosas. La dificultad que se presenta en S. se da especialmente en los objetos artificiales, en los que es difícil decir cuál es su ser en sí o su sentido intrínseco, pues han sido hechos con un propósito, para un uso que siempre es relativo a un agente, y en ese sentido a un observador. S. señala que poder usarlo como instrumento es lo propio del sujeto dotado de intencionalidad intrínseca. Sin embargo, se le puede objetar que propiamente no podríamos hablar en el caso del destornillador de un aspecto intrínseco, o que éste sólo podría ser «su condición de objeto de metal y plástico», pero no podríamos llamarlo intrínsecamente destornillador, porque esta es una característica que le damos con el uso. Es difícil comprender cómo se podría captar el aspecto intrínseco del destornillador en cuanto tal, desligado de su uso. En ese sentido, para Heidegger, el uso es muy importante dentro de la categorización ontológica, porque fenomenológicamente es lo primero con lo que nos encontramos en nuestro conocimiento del objeto. Es el ser a la mano, del cual parte en sus análisis¹³.

También se puede analizar más detalladamente el tratamiento que S. hace de la causalidad perceptiva. Para él tiene mucha importancia introducir la noción de autorreferencialidad causal para explicar la intencionalidad, pues tanto el contenido intencional como la causalidad, se requieren mutuamente (cfr. *Int.*, p. 49). Esta es su manera de explicar la intencionalidad perceptiva sin necesidad de una especie de deducción o inferencia a partir de premisas, sino en nuestro contacto directo con el mundo. Este aspecto tiene gran relevancia, pues refuta una concepción representacionista, necesariamente deductivista. Sin embargo, habría que ver a qué tipo de causalidad se está refiriendo S., pues la causalidad perceptiva se puede entender en un nivel semántico, pero no en el nivel en el que habitualmente hablamos de causalidad, es decir, como un efecto producido por un agente. Si entendemos la causalidad desde una perspectiva física, por ejemplo si se explica la visión como la incidencia del color rojo en la pupila, inmediatamente caemos en un análisis de la intencionalidad desde la tercera persona y, por lo tanto, desde un plano exclusivamente físico.

S. insiste además en que la dependencia causal no es parte de la experiencia perceptiva, o mejor dicho, que esta dependencia causal no es percibida, pero sí es intrínseca al contenido intencional de la percepción, como lo son sus condi-

¹³Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, parágrafos 14-18, en los que analiza el mundo a partir de la determinación ontológica del ente intramundano como 'a la mano'; éste *es* el ser *en sí* del ente intramundano *qua* mundano.

ciones de satisfacción. Surge la cuestión: ¿en qué plano nos estamos moviendo? En sentido estricto, el que la percepción sea verdadera, porque efectivamente nos vincula con el mundo en el que vivimos, es más bien una aplicación semántica de la causalidad, pero que no se puede explicar en términos causales de uso normal. De hacerlo así, nada separa esta explicación de una explicación física, pero lo que se quiere es explicar la intencionalidad, y más concretamente el carácter interno de esta. Si se quiere ver desde un punto de vista interno, habría que partir de la experiencia misma de la intencionalidad perceptiva en la que lo percibido se identifica con el que percibe y, por lo tanto, lo percibido se identifica con la causa. Sólo teóricamente, es decir, desde una análisis de la tercera persona, se puede tratar acerca de lo que causa la percepción, pero siempre perdiendo en este caso el carácter directo e interno de la percepción. Esto es así, porque la relación entre el perceptor y lo percibido tiene una dirección que va del perceptor a la cosa. No hay una conciencia temática de cómo se da esta relación, sino que sólo se percibe y esta experiencia supone, de una manera atemática, la causa. Esto también lo ve, en cierto modo Searle, cuando habla de la percepción como ‘presentación’, pero no lo lleva hasta sus últimas consecuencias. El error perceptivo puede ser la ocasión de cambiar del nivel de la experiencia al nivel temático, porque se comprueba que no hay ajuste entre lo percibido y el mundo, como señala S., pero se trataría de un cambio de punto de vista, pues ahí ya pasaríamos a una consideración temática o teórica, en la que comprobamos que nuestra experiencia perceptiva no se ajusta con el mundo. Es por esto que no se ve con claridad desde qué punto de vista el exponente causal puede ser parte de la experiencia. Es más bien la familiaridad con el mundo y no la causalidad, la que explica esta relación directa con las cosas percibidas; para la familiaridad es irrelevante lo causal. Es pertinente notar que S. se refiere a este aspecto de la familiaridad (cfr. *The Construction of Social Reality*, p. 133), especialmente cuando habla del trasfondo, pero no lo incluye en esta explicación de la percepción.

3. Crítica a la ciencia cognitiva

Una característica de las teorías de la ciencia cognitiva es que asimilan, de diferentes maneras, el conocimiento humano con los sistemas de procesamiento de la información; en este sentido conciben la mente como un sistema representacional formal y consideran la psicología como el estudio de los diversos procesos computacionales según los cuales se construyen, organizan, interpretan y transforman las representaciones mentales¹⁴.

Dentro de la psicología o ciencia cognitiva cabe distinguir dos grandes ramas: la psicología computacional clásica y la psicología computacional conexionista.

¹⁴Cfr. P. MARTÍNEZ-FREIRE, *La nueva filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona 1995, cap. X.

Un representante de la primera postura es el psicólogo Zenon Pylyshyn¹⁵. Señala este autor que la posibilidad de imitar la vida mediante un artefacto ha intrigado a la gente a lo largo de la historia, pero sólo en la segunda mitad del siglo XX se ha considerado seriamente la posibilidad de usar este especial tipo de artefacto llamado computador como un medio de entender los fenómenos mentales, ya sea en cuanto procesos internos o públicamente observables. La extrema plasticidad de la conducta de los computadores es una razón por la que estos artefactos han sido considerados como capaces de exhibir inteligencia. Pero el fracaso en distinguir entre la computación como un tipo de proceso y la forma física particular que adopta en las máquinas de computación actuales ha impedido a mucha gente tomar la computación como una explicación literal de los procesos mentales. Si comprendemos la computación, concluye Pylyshyn, en un nivel completamente general (como de hecho se comprende en teoría de la computación) podemos ver que la idea de que el procesamiento mental es computacional es una hipótesis empírica seria y no una metáfora.

S. también dialoga con J. Fodor¹⁶, representante de la primera postura, que considera que ésta es la única psicología científica que puede llegar a realizarse. Para Fodor el mejor modelo explicativo del conocimiento es el computacional y es coherente con esta afirmación en el desarrollo de su obra *El lenguaje del Pensamiento*, donde expone la teoría de que así es como se realiza el proceso o el sistema de representaciones internas, propio de la computación y de la mente humana. Los procesos computacionales para este autor también presuponen un sistema representacional. Aunque el texto es largo, vale la pena exponer qué entiende Fodor por representación y cómo la incluye al interior del pensamiento: «Por eso, tener una actitud proposicional es estar en cierta relación con una representación interna. En especial, tener una actitud proposicional es estar en cierta relación *computacional* con una representación interna (...). Más exactamente: los estados mentales son relaciones entre organismos y representaciones internas, y los estados mentales causalmente interrelacionados se suceden entre sí según unos principios computacionales que se aplican formalmente *a las representaciones*. Este es el sentido de que las representaciones internas constituyen el dominio de los procesos de datos que informan la vida mental. En resumen, un as-

¹⁵Searle discute con este autor a lo largo del capítulo IX de *The Rediscovery of the Mind*. Se refiere particularmente a la obra de Pylyshyn, *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge (MA) 1984. Este autor es un representante de la ciencia cognitiva que iguala lo que se puede decir sobre el cerebro a lo que se conoce o puede llegar a conocer sobre la computación.

¹⁶Es también en *TRM* (cfr. cap. II y IX) donde se encuentran más alusiones a este autor y principalmente una crítica a lo que S. considera una reducción de los procesos semánticos a los exclusivamente sintácticos. Hace referencias a la teoría de Fodor de la naturalización del contenido intencional. Estas teorías están expuestas fundamentalmente en *The Language of Thought*, Thomas Y. CROWELL, New York 1975 y *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

pecto esencial de las teorías cognitivas es que tratan de interpretar las transformaciones físicas (causales) en cuanto transformaciones de la información, teniendo como resultado el de mostrar la racionalidad de los procesos mentales»¹⁷.

La psicología cognitiva conexionista, por su parte, utiliza las redes neuronales o modelos conexionistas (o con un término más reciente, sistemas neuromórficos) como modelos de computación construidos expresamente para reflejar los principios de organización y funcionamiento del cerebro humano. El modelo conexionista trata de reflejar el funcionamiento de las neuronas, que no siempre son digitales o discretas, sino que también tienen valores continuos en sus *outputs*, aunque a veces puedan ser analizadas como si fueran digitales. El grupo de investigación más importante en esta línea es PDP (*Parallel Distributed Processing*), con investigadores de la Universidad de San Diego (California), Stanford y Carnegie -Mellon¹⁸.

John L. Tienson, en su artículo *An Introduction to Connectionism*¹⁹, expone las principales características de ambas teorías cognitivas, lo que se puede llamar la IA tradicional (IAT) y el conexionismo. Resumidamente se puede decir que la IAT sostiene que la cognición es lo que hace el computador clásico: manipulación de símbolos gobernados por reglas. El objetivo es escribir programas que resulten en un comportamiento inteligente, y finalmente escribir programas como aquellos que subyacen a nuestro comportamiento inteligente. Se asume que tales programas pueden ser descubiertos. De acuerdo con esto, el punto de vista tradicional de la mente se denomina a menudo el punto de vista de «reglas y representaciones», caracterizado por 1) Representaciones estructuradas sintácticamente y 2) Reglas formales precisas que refieren a la estructura sintáctica de esas representaciones. Esta teoría ha decepcionado las expectativas que el mundo científico había puesto en ellas, ya que no ha sido posible igualar computacionalmente operaciones cognitivas humanas, aunque en otras el computador aventaje al hombre. Esta decepción ha llevado a pensar que los cerebros humanos no actúan de la manera convencional en que los computadores lo hacen, o que nuestra inteligencia es de una clase diferente. Los conexionistas han intentado, entonces, buscar una aproximación a la cognición que sea más análoga a la manera en que el cerebro trabaja. El sistema conexionista trabaja con redes neuronales, que consisten en una red de procesadores simples similares a neuronas (*neuron-like processors*), llamadas *nodos* o *unidades*. Los nodos están interconectados recibiendo y enviándose mutuamente señales. Las conexiones entre los nodos son análogas a las conexiones de los cables eléctricos o sinápticos²⁰.

S. vincula los trabajos provenientes de la ciencia cognitiva con aquellos de la llamada Inteligencia Artificial (IA), puesto que la primera aúna los resultados de

¹⁷ *El lenguaje del pensamiento*, p. 214.

¹⁸ Cfr. P. MARTÍNEZ-FREIRE, o.c., cap. X.

¹⁹ En «*The Southern Journal of Philosophy*», 126 (supl.), 1987, pp. 1-16.

²⁰ Fodor y Pylyshyn realizan un análisis crítico del conexionismo en *Connectionist and Cognitive Architecture: A Critical Analysis*, «*Cognition*», 28 (1988), pp. 2-71.

la IA con los propios y contempla el computador como la representación correcta de la mente y no sólo como una metáfora. Es habitual distinguir entre la IA débil y la que S. llama fuerte. De acuerdo con la primera, el principal valor del computador en el estudio de la mente es servir como un instrumento poderoso que nos permite formular y comprobar hipótesis de una manera más precisa y rigurosa. En cambio, la IAF considera que un computador programado de forma apropiada es realmente la mente, en el sentido de que de los computadores, dado programas correctos, se puede decir que entienden y tienen estados cognitivos. En esta forma de entender la IA, los programas no son instrumentos o herramientas para comprobar explicaciones psicológicas, sino que más bien ellos mismos son la explicación. S. no está en contra de la IA débil, lo que directamente ataca es la IA fuerte, como una postura importante en la ciencia cognitiva²¹. Según nuestro autor, el cognitivismo iguala el pensar al procesar información, pero considerando este procesamiento exclusivamente como una manipulación de signos: «La mejor manera de estudiar el pensar (...) es estudiar los programas computacionales de manipulación de símbolos, ya estén en los computadores, o en los cerebros. Según este punto de vista la tarea de la ciencia cognitiva es, entonces, caracterizar el cerebro no al nivel de las células nerviosas ni al nivel de los estados mentales conscientes, sino más bien al nivel de su funcionamiento como un sistema de procesamiento de la información»²².

S. no ve grandes diferencias entre los planteamientos de la IAT y la conexionista, porque ambas eliminan todo elemento esencialmente biológico en lo que respecta a la mente humana, pues en ambos casos se piensa que la mente es al cerebro lo que el programa es al *hardware* del computador, sólo que se concibe de una manera diferente este *hardware*: «Según este punto de vista, cualquier sistema físico que tuviese el programa correcto con los *inputs* y *outputs* correctos tendría una mente en exactamente el mismo sentido que tú y yo tenemos mentes. (...) Y el punto no es que, dado todo lo que sabemos, podría tener pensamientos y sensaciones, sino más bien que tiene que tener pensamientos y sensaciones, puesto que todo aquello en lo que consiste tener pensamientos y sensaciones es esto: llevar a cabo el programa correcto»²³. El punto esencial de discrepancia de S. con toda esta postura cognitivista y de la IA fuerte es que en el computador digital sus operaciones se especifican de una manera completamente formal, en término de símbolos abstractos que no tienen ningún significado.

El problema que ha llevado a la investigación acerca de la mente a propiciar los modelos cognitivistas es el afán por superar lo que S. llama el hiato (*gap*) en-

²¹ Cfr. J. SEARLE, *Minds, Brains, and Programs*, en M.A. Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, 1990, pp. 67-88. Originalmente publicado en «The Behavioral and Brain Sciences», III (1980): 417-424, Cambridge University Press.

²² J. SEARLE, *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid 1994, p. 50. El título original es *Minds, Brains and Science*. Este volumen recoge *The 1984 Reith Lectures*, hechas para la BBC y publicadas en BBC Publications, Harvard Univ. Press, Harvard 1984.

²³ J. SEARLE, *Mentes, cerebros y ciencia*, pp. 33-34.

tre la explicación de sentido común que damos a las cosas que ocurren en la mente y el nivel de explicación neurofisiológico. Esta laguna realmente existe, porque no tenemos explicaciones de este orden con respecto a la conducta humana o intenciones de la vida diaria, y nos parece que tendríamos que tenerlas, pues una psicología del sentido común -o de la abuela, como también la llaman- no puede tener una sustentación científica. Muchas teorías, desde el conductismo, han tratado de salvar este hiato, la más importante en estos momentos es la ciencia cognitiva. Una explicación del afán por superar esta desvinculación es la concepción objetivista que tenemos de lo mental, por la que queremos reducir o entender lo mental bajo los paradigmas de las ciencias verificables. S. piensa que este hiato realmente no se da, porque lo mental no se explica correctamente en términos neurofisiológicos, aunque efectivamente tenga una conexión con procesos neurofisiológicos. Intentaré explicar esta afirmación desde diferentes argumentaciones que expone S. a través de sus obras.

4. Intencionalidad intrínseca y relativa al observador

Un instrumento útil para comprender esta idea es la distinción, que ya se ha mencionado en el n. 2.1, entre la *intencionalidad intrínseca* de los estados mentales y lo que llama *adscripciones de intencionalidad relativas al observador*. En este último caso es relevante la adscripción que él considera meramente metafórica, según la cual podemos decir, por ejemplo, que el termostato tiene intencionalidad o creencias, porque indica las condiciones de temperatura, ya que este es un caso asimilable a la comparación entre mente y computador. Para S. el computador tiene sólo una intencionalidad relativa al observador y metafórica. En los casos de intencionalidad relativa al observador, no hay propiamente estados mentales ni tampoco significado, en sentido propio, de los términos que utilizamos, sino que se trata solamente de una manera de hablar acerca de la intencionalidad de los observadores. Ya se ha señalado que no hay dos tipos de estados mentales intencionales, sino sólo uno, el que tiene intencionalidad intrínseca, pues las adscripciones de intencionalidad relativas a un observador son siempre dependientes de la intencionalidad intrínseca del sujeto. Se puede plantear la objeción -siguiendo la teoría de McCarthy²⁴, que sostiene que los termostatos tienen intencionalidad-, que pudiéramos adscribir intencionalidad a los objetos, porque podemos considerar el cerebro como un objeto, como una cosa, solamente que con procesos más complejos que los de otros aparatos artificiales. S. respondería que ni aun en ese caso el cerebro tendría una intencionalidad intrínseca, porque los procesos artificiales son del todo diferentes de los procesos biológi-

²⁴Cfr. J. MCCARTHY, *Adscribing Mental Qualities to Machines*, in Ringle, M. (ed.), *Philosophical Perspectives in Artificial Intelligence*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1979, pp. 161-195.

cos. El cerebro se explica por la línea de la vida y eso nunca puede ser igualado a los procesos formales de las cosas artificiales. Ese es el error en que también cae el funcionalismo, que trata la intencionalidad desde un punto de vista de adscripción del observador y no como una realidad que surge de la vida del sujeto de los estados mentales²⁵.

Si igualamos el cerebro a una máquina o artefacto artificial, nunca podremos responder a la cuestión semántica de cómo obtienen las oraciones que están en la cabeza sus significados, sino que más bien se plantea la pregunta ¿cómo funciona el cerebro al procesar esas oraciones? Y se responde típicamente que el cerebro funciona como un computador digital realizando operaciones computacionales sobre la estructura sintáctica de las oraciones que están en la cabeza. Por mucho que se intente establecer una noción más estricta de la computación, el problema se mantiene irresoluto, porque el punto realmente importante para S. es que la sintaxis es esencialmente una noción relativa al observador. Una demostración de lo dicho es la realizabilidad múltiple de los procesos computacionales, que les posibilita ser llevados a cabo en diferentes medios físicos, pues ahí se ve no sólo que son abstractos o formales, sino también que no son en absoluto intrínsecos al sistema. Queda patente que dependen de una interpretación desde fuera²⁶.

5. La habitación china

Otra explicación es la del famoso experimento mental de la habitación china, en la que S. muestra que la sintaxis no sustituye lo propiamente mental que es la semántica. Resumidamente el experimento es el siguiente. Se ha diseñado un programa que capacita a un computador para simular que entiende chino. Si al computador se le hace una pregunta en chino, confrontará la pregunta con su memoria o base de datos y producirá respuestas adecuadas a las preguntas en chino con tal corrección que iguala a un hablante nativo del chino. Para responder a la pregunta de si efectivamente el computador entiende chino, S. imagina que en lugar del computador la operación de traducción la realiza una persona a la cual se la encierra en una habitación llena de diversas cestas de símbolos chinos. La persona no sabe nada de chino, pero se le da un libro en castellano con las instrucciones para manipular esos símbolos. Las reglas recibidas sólo especifican la manipulación de símbolos de una manera puramente formal, en términos de su sintaxis, no de la semántica. El experimento se hace más complejo al suponer que, sin que la persona lo sepa, se le hacen llegar preguntas en chino y el sujeto, siguiendo las reglas que tiene, las responde perfectamente, de tal manera que pa-

²⁵Cfr. J. SEARLE, *Intrinsic Intentionality*, Reponse/Searle: *Minds, brains, and programs*, *Behavior and Brain Science*, Vol. III (1980), pp. 450-456.

²⁶Cfr. *TRM*, pp. 201 y 209.

rece un hablante nativo de chino. Sobre la base de esta situación, tal como se ha descrito, la persona que baraja los símbolos chinos no entiende absolutamente nada de chino, ni es posible que con este sistema aprenda el idioma, porque siempre está moviéndose en un nivel formal²⁷. Concluye que la sintaxis formal del programa no garantiza por sí misma la presencia de contenidos mentales.

En esta misma obra, S. hace hincapié en que es esencial para nuestra concepción de computador digital que sus operaciones puedan especificarse de manera completamente formal. Esto significa que nosotros estipulamos los pasos de la operación del computador en términos de símbolos abstractos. Los símbolos que explican el comportamiento de la máquina, en este caso del computador, no tienen ningún significado, no tienen ningún contenido semántico, no se refieren a nada: «Pero este rasgo de los programas, el que estén definidos de manera puramente formal o sintáctica, es fatal para el punto de vista de que los procesos mentales y los procesos de programas son idénticos. Y la razón puede enunciarse de manera completamente simple. Tener una mente es algo más que tener procesos formales o sintácticos. Nuestros estados mentales internos tienen, por definición, ciertos tipos de contenido. (...) Esto es, incluso si mis pensamientos se me presentan en cadenas de símbolos tiene que haber algo más que las cadenas abstractas, puesto que las cadenas por sí mismas no pueden tener significado alguno. Si mis pensamientos han de ser *sobre* algo, entonces las cadenas tienen que tener un significado que hace que sean los pensamientos sobre esas cosas. En una palabra, la mente tiene más que una sintaxis, tiene una semántica. (...) Las mentes son semánticas, en el sentido de que tienen algo más que una estructura formal: tienen un contenido»²⁸.

Es un grave error de la ciencia cognitiva suponer que los cerebros procesan información en el mismo sentido que lo hacen los computadores. Un agente externo codifica alguna información de forma que pueda ser procesada por los circuitos del computador; se proporciona una realización sintáctica de la información que el computador puede implementar en diferentes niveles de voltaje. En el proceso, toda la interpretación corre por cuenta del observador. El producto final, el *output*, es un fenómeno físico que un observador puede interpretar como símbolos con una sintaxis y una semántica. En contraste, en el cerebro ninguno de los procesos neurofisiológicos relevantes son relativos al observador, aunque puedan ser descritos como vistos desde el observador: «La realidad biológica no es que el sistema visual produzca todo un ramillete de palabras o símbolos; más bien se trata de un evento visual concreto específico y consciente -esta misma experiencia visual». Aunque podamos hacer un modelo de procesamiento de esta información que da lugar a la percepción, la percepción misma no es un sistema de procesamiento de información, ni tampoco lo es el cerebro²⁹. Este es un caso claro del contraste entre la perspectiva de la primera y tercera persona.

²⁷ J. SEARLE, *Mentes, cerebros y ciencia*, pp. 37-39.

²⁸ *Ibidem*, p. 37.

²⁹ J. SEARLE, *TRM*, pp. 224-225.

Este experimento mental de la habitación china pone de relieve nuevamente que lo mental es específicamente semántico, porque acentúa el divorcio entre la sintaxis y la semántica, ya que en este ejemplo el nivel semántico prácticamente desaparece. No podrían darse en este lenguaje metáforas, analogías, etc., sino sólo un decir algo con un significado que exclusivamente puede captar el oyente que es quien maneja la semántica. Es decir un nivel mínimo de lenguaje. S. no hace estas observaciones, que harían aún más potente su propia argumentación.

6. La sintaxis no es intrínseca a la física y el olvido de la conciencia

En *TRM S.* plantea una nueva manera de enfocar el problema de la IA, que completa el argumento de la habitación china, en el que el hincapié se puso en demostrar que la sintaxis y la semántica son dos aspectos diferentes en lo que podríamos llamar la comprensión o los estados mentales. Y que aun cuando se pueda operar sintácticamente, no hay garantía de que realmente se comprenda un símbolo, una sentencia, etc., porque falta el elemento semántico. También se insiste en que el elemento exclusivamente formal, propio de la computación, no permite acceder a la intencionalidad propia de los estados mentales. Lo que ahora S. quiere mostrar es que el problema es más profundo, porque incluso el elemento sintáctico solo no basta para explicar un proceso computacional, como si éste fuese intrínseco y así igualarlo a un proceso o estado mental. No se puede hablar de una sintaxis intrínseca, sino que ésta es esencialmente una noción relativa a un observador. Todo proceso computacional depende de una interpretación desde fuera y como tal no puede descubrirse desde la física, sino que son procesos que se *asignan* a la física. El *quid* de este argumento es que la sintaxis no es intrínseca a la física (en cambio el de la habitación china era que la semántica no es intrínseca a la sintaxis). Con esto quiere enfatizar S. que no hay nada que haga que un computador sea intrínsecamente tal, sino que siempre su afirmación como computador será relativa a un observador que asigna una interpretación sintáctica a los rasgos puramente mecánicos o artificiales del sistema. Una vez más S. insiste en esta separación entre el nivel de lo físico, al que pertenecen los estados mentales, y el de lo artificial al que pertenece la computación. Es muy significativa la afirmación con la que cierra este argumento: «*El objetivo de la ciencia natural es describir y caracterizar rasgos que son intrínsecos al mundo natural. Por sus propias definiciones de computación y cognición, no hay modo en que la ciencia cognitiva computacional pueda ser jamás una ciencia natural, puesto que la computación no es un rasgo intrínseco del mundo. Se asigna de manera relativa a observadores*»³⁰.

Pero también introduce otra rectificación importante, que lleva a ahondar más en el asunto y no ver sólo el error de igualar la mente a un computador imple-

³⁰*Ibidem*, p. 212. La cursiva es del autor.

mentado con un programa en el *hardware* del cerebro. Reconoce que hemos sido negligentes respecto a la centralidad de la conciencia en el estudio de la mente. Desde Descartes, pensamos que la conciencia no es un sujeto apropiado para una ciencia seria o científica de la mente y la dejamos de lado³¹. A pesar de estas observaciones, se podría objetar a S. un cierto fisicalismo en su pensamiento, porque no termina de reconocer la especificidad de lo mental o de lo consciente, sino que sobrepone estas características mentales y conscientes a las físicas, que están como a la base de un modelo de estructuras. Esto es coherente con su biologicismo naturalista, pero no deja de ser problemático al contraponerlo al esfuerzo que realiza por concebir lo mental de un modo diferente a como lo hace la ciencia cognitiva y dentro de ella la IAF.

7. La hipótesis del lenguaje del pensamiento

Tampoco es posible para S. aceptar tesis que sustenten que en la mente hay algo más que operaciones sintácticas similares a las de un computador digital, partiendo del supuesto que los estados mentales sean *al menos* estados computacionales y que los procesos mentales operen sobre la estructura formal de esos estados mentales. Esta sería la hipótesis que aceptaría oraciones que ya están en la cabeza, al estilo del lenguaje del pensamiento de Fodor. También aquí se plantea, en primer lugar, la dificultad de la ausencia de la actividad semántica: ¿cómo obtienen estas oraciones que están en la cabeza sus significados? Sólo se estaría planteando: ¿cómo funciona el cerebro al procesar esas oraciones? Y la respuesta sería que el cerebro funciona como un computador digital realizando operaciones computacionales sobre la estructura sintáctica de oraciones que están en la cabeza. En segundo lugar, surge la cuestión de la incoherencia de tal tesis, pues no hay manera en que pueda descubrirse que hay, intrínsecamente, oraciones desconocidas que están en la cabeza, puesto que algo es una oración sólo en tanto algún agente o usuario la usa como oración³².

Se ha visto que sólo principios formales incorporados a un computador no son suficientes para explicar el entender, aunque el hombre fuera capaz de seguir los principios formales sin entender nada. Tampoco hay razón alguna para suponer que tales principios son necesarios o contribuyen de alguna manera para la comprensión del hombre, pues somos capaces de entender, por ejemplo el propio idioma, sin ningún programa formal³³.

³¹J. SEARLE, *Consciousness, explanatory inversion, and cognitive science*, *Behavioral and Brain Sciences*, 1990, 13, p. 585. El tema de la conciencia no podrá ser tratado en este artículo por su extensión, pero al menos menciono la importancia que Searle actualmente asigna a este aspecto. Ciertamente hay filósofos posteriores a Descartes que han dado gran importancia a la conciencia, por ejemplo, Husserl.

³²Cfr. J. SEARLE, *TRM*, pp. 201-202 y pp. 210-211.

³³Cfr. J. SEARLE, *Minds, Brains, and Programs*, p. 71.

Al concluir el capítulo en que ha desarrollado el experimento mental de la habitación china, en *Mentes, cerebros y ciencia*, S. cierra la discusión con esta afirmación: «El resultado de esta discusión es recordarnos algo que ya sabíamos desde el principio, a saber: que los estados mentales son fenómenos biológicos. La conciencia, la intencionalidad y la causación mental son todas ellas parte de la historia de nuestra vida biológica, junto con el crecimiento, la reproducción, la secreción de la bilis y la digestión»³⁴. Me detendré en este reforzamiento de la idea de que la mayor distancia que se puede establecer entre la IA y los estados mentales es que estos últimos son esencialmente biológicos o naturales, mientras que los fenómenos computacionales nunca podrán traspasar la frontera de la vida, que incluye, aunque sea en ciernes, el tema de la conciencia, pues como veremos, para S. la conciencia es también un fenómeno biológico.

8. El caso del robot

Como se verá en el caso del robot, la biología ocupa un lugar central en el pensamiento de S. Oponer lo biológico a lo formal es el argumento básico de sus discusiones. Cuando S. dice que los procesos mentales son fenómenos biológicos reales en el mundo, como la digestión, etc., no se trata de explicarlos neurofisiológicamente, porque nadie sabe en detalle actualmente cómo funciona el cerebro humano, sino que el objetivo es mostrar cómo es posible que los estados mentales puedan ser fenómenos biológicos del cerebro. Esto lo explica nuestro autor diciendo que al igual que fenómenos como la visión, la audición, etc., los pensamientos y el resto de nuestra vida mental están causados por fenómenos que suceden en el cerebro. Los fenómenos electroquímicos tienen como resultado los fenómenos mentales, del mismo modo que la digestión es el resultado de procesos químicos que suceden en el estómago³⁵.

Pero analizando contraargumentos que le han formulado, estudia el hipotético caso del robot que tiene un computador que imita perfectamente las sinapsis del cerebro humano; la conducta completa del robot es indistinguible de la conducta humana; además su mecanismo no está basado en *inputs* y *outputs*, sino que en él está todo unificado. Seguramente, afirma el que plantea la hipótesis, en tal caso tendríamos que adscribir intencionalidad al sistema. S. está de acuerdo en que en este hipotético caso sería racional e incluso irresistible adjudicar intencionalidad al robot, si no conociéramos nada más acerca de su funcionamiento³⁶.

³⁴J. SEARLE, *Mentes, cerebros y ciencia*, p. 48.

³⁵Cfr. J. SEARLE, *Minds and Brains without Programs*, p. 220. En *Mindwaves*, p. 209-233. Este artículo, publicado en forma separada para este volumen, se elaboró basándose en las conferencias Reith del año 1984. S. repite la mayor parte de las ideas de esa conferencia, pero también explicita varios de los puntos ahí expuestos.

³⁶Cfr. J. SEARLE, *Minds, Brains, and Programs*, pp. 78-79, donde se expone y analiza este argumento.

Pero en realidad, esto sería una apreciación superficial, porque analizando bien el argumento se conoce que aboga por la IAF. Para esta postura, no es relevante la conducta para adjudicar intencionalidad a un computador. Es una condición suficiente que el programa formal conecte adecuadamente los *inputs* y *outputs*. La esencia de lo mental, para ellos, es la operación de un sistema físico simbólico. Este caso parece diferente, porque el acento se ha puesto en la conducta similar o casi indeferenciabile de la humana, lo que podría hacer pensar que no se está recurriendo a la estructura formal-simbólica del computador que tiene el robot, sino más bien a algo interno capaz de producir estos estados mentales. Llegado a este punto, S. razona de una manera bastante semejante al argumento de la habitación china. Supongamos que aquello que llamamos «interno» no es más que un hombre que opera los símbolos que el robot a través de sus mecanismos receptores capta. El hombre, conforme a unas reglas, interpreta y expresa estos símbolos que permiten actuar al robot con una conducta como la nuestra. Estaríamos ante un robot que es, en realidad, un ingenioso maniquí. Pero la hipótesis de que el maniquí tiene intencionalidad, nos sería ahora increíble e innecesaria. Al único que adscribimos intencionalidad es al hombre que está operando a través del robot. Se puede concluir que la conducta de un robot, aparentemente igual o muy semejante a la humana, podría recibir una explicación en la que no fuera necesario recurrir a la adscripción de intencionalidad.

En cambio, en el caso de especies animales como las de los simios o animales domésticos como el perro, no podríamos comprender su conducta sin la adscripción de intencionalidad. Por una razón principal: estas bestias están conformadas biológicamente como nosotros y esto causa que su estructura o su conformación explique causalmente su conducta. Hay una relación entre lo que se podría llamar el material biológico causal de la conducta animal y el humano y por eso ambos tienen en común la intencionalidad.

La gran diferencia está entre una explicación simbólico-formal de la conducta y una explicación biológica. Nunca se podrán homologar estas dos explicaciones causales y la argumentación va siempre por el mismo lado: la explicación simbólico-formal requiere la intervención de una intencionalidad humana, o, al menos, biológica, y por eso siempre es posible reemplazar lo que se atribuye a una inteligencia artificial, por una inteligencia humana y, más aún, no sólo reemplazar, sino demostrar que lo que se atribuía a la inteligencia artificial es imposible sin la intencionalidad humana.

9. Las reglas y los procedimientos formales

Otro camino para refutar a la ciencia cognitiva es la distinción que S. establece entre seguir una regla y actuar de acuerdo a ciertos procedimientos formales, teniendo en cuenta que el seguir reglas es uno de los elementos explicativos de la IAT. En realidad, seguir una regla no es lo que la IAT efectivamente realiza, pues

el significado de la regla ha de jugar algún papel causal en la conducta del que actúa conforme a esa regla, y lo que en realidad en la IAT se entiende por regla es el actuar de acuerdo a procedimientos formales carentes de significado. Los computadores actúan como si siguieran reglas, pero esta es una forma metafórica de hablar que no puede convertirse en un sentido literal³⁷. Y no pueden seguir reglas, porque no tienen contenido intencional intrínseco al sistema que está funcionando para producir la conducta. El cognitivismo nos dice que el cerebro funciona como un computador comercial y que esto causa la cognición, pero en realidad, de acuerdo a esta explicación, tanto el cerebro como el computador tendrían sólo modelos y los modelos no tienen poderes causales adicionales a los que tienen los medios que los implementan. Sólo puede tener poder causal algo con existencia real y no un objeto, como el computador, que sólo tiene una intencionalidad relativa al observador. Por esta razón, el cognitivismo no podría dar ninguna explicación causal del conocimiento³⁸.

S. ahonda más en esta argumentación, preguntándose si acaso no se puede pensar en una causalidad del computador, porque después de una determinada operación, como pulsar una tecla, éste nos entrega un resultado, en la medida que la máquina está implementando un determinado programa. Pero, ¿es éste realmente un proceso causal, teniendo en cuenta que no hay ningún proceso físico? Es como si dijéramos que el termostato causa la temperatura, porque la indica o regula. Lo que hay, responde S., es que se simula una causalidad, pero en realidad no hay tal. Más aún, la simulación no nos dice realmente lo que ocurre, no es el fenómeno mismo. La simulación de la cognición por ciertos procesos computacionales no nos dice lo que es la cognición ni tampoco qué la causa, porque en cuanto dejamos de lado al hombre que implementa los programas, éstos no nos dicen nada por sí mismos. S. fundamenta este argumento comparando lo que sucede cuando dos sistemas, uno humano y otro mecánico, implementan un algoritmo: «El computador humano recorre conscientemente los pasos del algoritmo, de modo que el proceso es a la vez causal y lógico: lógico porque el algoritmo proporciona un conjunto de reglas para derivar los símbolos de *output* a partir de los símbolos de *input*, y causal porque el agente está haciendo un esfuerzo consciente para recorrer todos los pasos. En el caso del computador mecánico, el funcionamiento total del sistema incluye un homúnculo externo, y con el homúnculo el sistema es a la vez causal y lógico: lógico porque el homúnculo da una interpretación a los procesos de la máquina, y causal porque el *hardware* de la máquina causa que recorra todo el proceso. Pero estas condiciones no pueden ser cumplidas por las operaciones neurofisiológicas brutas, ciegas, no conscientes del cerebro. En el computador cerebral no hay implementación intencional consciente alguna del algoritmo como la hay en el computador humano, pero no puede haber tampoco implementación no consciente alguna como la que hay en el

³⁷Cfr. *Mentes, cerebros y ciencia*, p. 55.

³⁸Cfr. *TRM*, p. 216.

computador mecánico, puesto que esto exige un homúnculo externo que añada una interpretación computacional a los eventos físicos»³⁹.

En definitiva, lo que S. quiere demostrar es que no podemos atribuir propiamente cognición a la IA, sino sólo adscripciones de reglas que son siempre relativas a un observador, es decir, el homúnculo que asigna interpretaciones computacionales a los estados de *hardware*. «Sin el homúnculo no hay computación, sólo hay un circuito electrónico»⁴⁰. La IA no consigue dar cuenta de lo que sucede en la mente humana donde sólo hay un mecanismo físico, que es el cerebro, que tiene diversos niveles de descripción causal: físico- reales y físico-mentales.

Siguiendo esta misma línea argumental S. establece una clara distinción entre procesar información y pensar o tener procesos mentales. Los computadores y las calculadoras procesan información, pero desconocen absolutamente esta información. Sucede *como si* ocurriese algún proceso mental de información, pero en realidad, cuando ocurre un proceso mental, además de procesar la información, hay pensamiento, porque se conoce la información; ésta tiene un significado para el sujeto. El cognitivismo, según S., confunde estas dos situaciones y olvida el *como si*⁴¹. S. vislumbra un «algo más» propio de la mente considerada en tanto que diferente a los procesos cerebrales neurofisiológicos, pero no lo distingue de una actividad netamente biológica, sino solamente le otorga un rango de descripción superior que será el físico-mental. Es por esta razón que insiste tanto en la diferencia que hay entre la explicación formal que da la ciencia cognitiva y la explicación biológica. La primera se maneja en el nivel de una descripción en la que en definitiva se consigue obtener un conjunto de símbolos como *output* en respuesta a un conjunto de símbolos como *input*. Pero esta explicación es diferente a la que podemos encontrar en lo que no es un modelo, sino la realidad física misma, como por ejemplo en una experiencia visual que es un evento consciente concreto que se produce en el cerebro por procesos biológicos electroquímicos específicos⁴². Más adelante, en el mismo texto, aclara que el cerebro con sus operaciones intrínsecas no hace un procesamiento de la información, sino que el órgano biológico específico y sus procesos neurobiológicos también específicos, causan formas específicas de intencionalidad, entre las cuales está, en algunos casos, la conciencia⁴³.

10. El dualismo de la Inteligencia Artificial

En el artículo *Minds, Brains, and Programs* hace una última crítica a la IA y es que ésta necesariamente cae en el dualismo, porque afirma que donde la men-

³⁹ Cfr. *TRM*, pp. 219-220.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 221.

⁴¹ Cfr. *Mentes, cerebros y ciencia*, p. 57.

⁴² Cfr. *TRM*, pp. 224-225.

⁴³ *Ibidem*, p. 226.

te tiene un papel, el cerebro no tiene importancia. Es decir, se vuelve como en el cartesianismo a separar mente y cerebro, ya que en la IAF y en el funcionalismo lo importante son los programas y éstos son independientes de su realización en máquinas; así pues en la IA el mismo programa podría ser realizado por una máquina electrónica, una sustancia mental cartesiana, o un espíritu del mundo hegeliano. Al exponer estas ideas a los que trabajan en IA, S. ha comprobado que no han comprendido cómo los fenómenos mentales deben ser dependientes de las propiedades físico-químicas de los actuales cerebros humanos. El proyecto de la IA cae en un nuevo cartesianismo que es tratar de reproducir y explicar lo mental diseñando programas, pero para esto hay que suponer que la mente no es sólo conceptual, sino empíricamente independiente del cerebro, puesto que el programa es completamente independiente de cualquier realización. Este sería un dualismo en su forma más fuerte⁴⁴. En *TRM* hace notar que se supera el dualismo si no se separa la existencia de la conciencia de una característica física, porque los estados mentales conscientes son sólo un rasgo biológico ordinario, a un nivel más alto. De tal manera que la conciencia no puede sino ser considerada como una propiedad emergente del cerebro, como la liquidez es una propiedad emergente de las moléculas de H₂O. Según esto, la conciencia es una propiedad mental y, por lo tanto, física del cerebro. El que una característica sea mental no significa que no sea física y, al revés, el que sea física no es obstáculo para que sea mental; y éste es el error dualista en el que incurre la IAF al desvincular lo mental de lo físico, pues lo mental se iguala a lo formalmente computarizado⁴⁵.

11. Algunas observaciones críticas

En la mayor parte del artículo he expuesto el pensamiento de S. respecto a los temas seleccionados, de una manera más bien descriptiva, intentando ser fiel al autor. Ahora expondré algunas críticas que se refieren principalmente a la carencia de una explicación adecuada de lo que S. llama rasgos biológicos superiores.

11.1. El biologicismo de Searle

S. claramente ha defendido que la conciencia y a la intencionalidad son rasgos biológicos superiores. Aunque, como advertí, no introduciré explícitamente el tema de la conciencia por su extensión, los textos a los que voy a aludir la incluyen; los consideraré bajo este aspecto puntual que es el que interesa.

Conviene partir desde más atrás y ver, resumidamente, en qué consiste el biologicismo de S. Ya en la introducción a *TRM* afirma: «Lo que he argumentado

⁴⁴Cfr. *art. cit.* p. 86.

⁴⁵Cfr. *TRM*, pp. 14-15.

respecto de ambas posturas (Searle, *Minds, Brains, and Science: The 1984 Reith Lectures*, Harvard University Press., Cambridge, Ma.), y repito aquí es que uno puede aceptar los hechos obvios de la física -que el mundo consta enteramente de partículas físicas en campos de fuerza- sin negar que entre los rasgos físicos del mundo hay fenómenos biológicos tales como estados de conciencia cualitativamente internos e intencionalidad intrínseca»⁴⁶.

Varias son las cuestiones que surgen a partir de este texto. En primer lugar, cómo conecta S. los rasgos físicos del mundo, que son los que lo componen enteramente, con estos fenómenos biológicos que claramente no pueden ser estudiados, ni considerados desde la misma perspectiva que aquellas realidades compuestas de partículas físicas. Es evidente que la intencionalidad y la conciencia no pueden ser vistas desde la perspectiva que se señaló, porque son realidades que ni siquiera se advierten en la experiencia desde una perspectiva exclusivamente física, tal como se pueden llegar a conocer los rasgos físicos del mundo que menciona. Antes, o junto a esta cuestión, está el tema de si efectivamente podemos decir que el mundo está totalmente compuesto por partículas físicas, pues es necesario aclarar, ¿de qué mundo hablamos? Se trata del mundo entendido exclusivamente como una realidad física, entendiendo por ella material. Pero ¿qué sucede si ampliamos el concepto de mundo a «realidad», a «todo aquello que existe»? Me parece que si no se hace esta aclaración, se caería en un reduccionismo materialista, pues hay realidades, específicamente las mentales, de las cuales no podemos dar cuenta desde una perspectiva exclusivamente física. Este punto lo trataré más en el n. 3, en el que me refiero al enfoque objetivista y al de la primera persona.

Una segunda cuestión es que S. siempre ha insistido en el carácter intrínseco e interno de la conciencia y la intencionalidad, tal como se ha expuesto a lo largo del artículo. Sin embargo, resulta difícil ver cómo compaginar estas características con su énfasis en unificar conciencia e intencionalidad con un fenómeno físico más en el mundo natural⁴⁷. Se pueden dar explicaciones a este punto, para comprender mejor desde dónde S. hace estas afirmaciones. Una de ellas es que cuando se refiere a las diferencias entre rasgos intrínsecos del mundo y rasgos relativos al observador, afirma que los rasgos intrínsecos son aquellos que se pueden incluir en la ciencia natural, como por ejemplo la masa de un cuerpo cualquiera, y los relativos al observador son aquellos de los que no cabe ciencia natural, como es el caso de que ese objeto cualquiera sea una bañera.

Es decir, la atribución social que hacemos de las cosas, particularmente de las artificiales, no son rasgos intrínsecos o internos de las cosas y, por lo tanto, tampoco podemos llamarlos estrictamente físicos. En este sentido, la conciencia y la intencionalidad son características físicas, porque, desde el punto de vista de Se-

⁴⁶J. SEARLE, *TRM*, XII. Las posturas con las que discute son el materialismo y el dualismo de propiedades.

⁴⁷Cfr. *ibidem*, p. 90.

arle, se pueden explicar como fenómenos del mundo natural. Pero la cuestión aquí es qué realidades estamos contraponiendo. Efectivamente las características de la conciencia son diferentes a las de la bañera, pero no sólo porque la última es tal por una práctica social y por un artificio del hombre y, por lo tanto, sus rasgos son extrínsecos a la cosa misma, pues también la bañera con el paso del tiempo o en alguna ocasión podría usarse, por ejemplo, como jardinera. Resulta evidente en esta contraposición que uno es un rasgo intrínseco, el otro extrínseco. Pero la cuestión no lo es tanto si se contraponen dos rasgos intrínsecos del hombre o de los seres conscientes, como son los rasgos biológicos y los mentales. En este ámbito, S. no establece contraposición, porque los rasgos mentales, desde su punto de vista, son rasgos biológicos sólo que de un nivel superior.

11.2. La emergencia de los estados mentales a partir de propiedades biológicas

¿Podemos considerar, por otra parte, igualmente intrínsecos los estados mentales y los rasgos o características biológicas?

S. es claro, al finalizar su libro *TRM*, en afirmar cuál es su visión general de la mente y de su relación con el mundo natural: «Veó el cerebro humano como un órgano como cualquier otro, como un sistema biológico. Su rasgo especial, por lo que respecta a la mente, el rasgo en el que difiere notablemente de otros órganos biológicos, es su capacidad de producir y mantener toda la enorme variedad de nuestra vida consciente»⁴⁸. Con anterioridad en esta misma obra, como también en otros artículos, ha explicado cómo es posible que un órgano biológico produzca y mantenga la vida de la conciencia. Hay que tener en cuenta que al buscar una explicación, S. está reconociendo, de una manera explícita, una diferencia entre la actividad biológica de otros órganos que no requieren más que una explicación física, y en este sentido material, y la actividad del cerebro que produce conciencia y que exige una explicación de orden filosófico, porque de algún modo ve esta diferencia de niveles.

La explicación está más detallada en el artículo *Minds and Brains Without Programs*. Por eso seguiré esta, más que la que expone en *TRM*. S. propone un nuevo modelo de causación, habitual en la física, y que se puede aplicar a esta situación tan peculiar del cerebro y los estados mentales. Se trata de la distinción entre micro y macro-propiedades de los sistemas. Estos están compuestos de micro-partículas que tienen características en el nivel de las moléculas y de los átomos, así como en el de las partículas subatómicas. Pero cada sistema tiene también ciertas propiedades como la solidez en el caso de la mesa, o la fluidez en el caso del arroyo, que son macro-propiedades o propiedades de superficie (*surface properties*) de los sistemas físicos. Algunas macro-propiedades, no todas, pueden ser causalmente explicadas en base al comportamiento de los ele-

⁴⁸J. SEARLE, *TRM*, p. 227.

mentos en el micro-nivel. Por ejemplo, la solidez de la mesa frente a mí es explicada causalmente por la estructura reticular de la que se compone la mesa. De manera similar, la fluidez del agua es explicada causalmente por el comportamiento de los movimientos de las moléculas de H_2O . Pero no todas las macro-propiedades tienen una explicación causal en términos de micro-comportamiento. Por ejemplo, la velocidad del arroyo no se explica en base al movimiento de las moléculas, sino más bien por el ángulo de la pendiente, la atracción de la gravedad y la fricción provista por el lecho. Sin embargo, en el caso de las macro-características que son explicadas causalmente en base al comportamiento de los elementos en el micro-nivel, le parece a S. encontrar un modelo perfectamente normal para explicar las intrigantes relaciones entre la mente y el cerebro: «Mi modo preferido de enunciar este punto es decir que las características de superficie F *son causadas por* el comportamiento de los micro-elementos M, y que al mismo tiempo está *realizado en* el sistema de los micro-elementos. Las relaciones entre F y M son causales, pero al mismo tiempo F es simplemente una característica de nivel más elevado del sistema que consiste en los elementos M»⁴⁹.

Una objeción que se puede plantear a esta explicación es que F es idéntico a las características de M. Por ejemplo, científicamente se puede definir la solidez como cualquier micro-estructura que cause estos toscos rasgos observables, como el que yo pueda poner libros sobre la mesa. Se puede decir que la solidez es sólo la estructura reticular del sistema de moléculas y que así definida, la solidez causa, por ejemplo, la resistencia al tacto y a la presión; o se puede decir que la solidez consiste en cosas tales como la rigidez y la resistencia al tacto y a la presión, y que está causada por el comportamiento de los elementos en el micro-nivel. Este paso de la causación a la identidad definicional es muy común en la historia de la ciencia y a S. o no le causa problemas, no considera que sea una objeción al análisis que plantea.

Si se aplican estas explicaciones al estudio de la mente, no habría para S. dificultad en dar cuenta de las relaciones metafísicas de la mente con el cerebro en términos de una teoría causal del funcionamiento del cerebro como productor de estados mentales: «Así como la fluidez del agua está causada por el comportamiento en el micro-nivel y es al mismo tiempo una característica realizada en el sistema de micro-elementos, exactamente en el mismo sentido de ‘causado por’ y ‘realizado en’ los fenómenos mentales son causados por procesos que suceden en el cerebro en el nivel neuronal o modular, pero están realizados en el mismo sistema que consiste en neuronas organizadas en módulos. Y así como necesitamos la distinción micro-macro para cualquier sistema físico, por las mismas razones necesitamos la distinción micro-macro para el cerebro». Después de explicar que podemos aplicar al cerebro el mismo esquema causal que nos es familiar respecto del resto de la naturaleza, afirma: «Las características intrínsecamente

⁴⁹J. SEARLE, *TRM*, p. 226.

mentales del universo son las características *físicas* de alto nivel de los cerebros»⁵⁰.

Varias cuestiones se pueden plantear al respecto. La primera y quizás crucial dentro del esquema de análisis en el que se mueve S. es tratar de responder a la pregunta de qué es una propiedad física de los cuerpos, pues las propiedades físicas no son estrictamente intrínsecas, si las consideramos desde una perspectiva de distinción entre la primera y la tercera persona. La física, considerada como una perspectiva de análisis de hechos del mundo, atribuye a los cuerpos ciertas características o propiedades a las cuales da una denominación, por ejemplo, masa y peso. Pero se las atribuye por los efectos que son observables en otros cuerpos. La noción de causación que maneja la física es ésta, y así hablamos, por ejemplo, del calor, del color, etc. Es decir, el estado de la materia se define por relación a la acción que nosotros podemos ejercer sobre un cuerpo o que ese cuerpo ejerce con respecto a nuestros sentidos. Como dice S., reconocemos la solidez de la mesa, porque sobre ella puedo realizar una acción que no la deforma, por la cual no puedo penetrar en ella, etc. Se trata de nociones relativas al observador o al agente, pero ¿hasta qué punto podemos hablar de nociones que expresen una propiedad intrínseca?⁵¹ Porque según los ejemplos anteriores, la mesa es sólida con respecto a alguien. Es verdad que esta solidez es la resultante de la asociación y fuerza de la asociación de las moléculas que, siguiendo el ejemplo, componen la mesa, pero esto no podría ser conocido, sino por los efectos que causan en los seres sentientes, por lo cual las propiedades físicas son intrínsecas sólo en cierto sentido: en cuanto inferimos algo del ser propio de ese objeto. La física moderna y experimental conoce este aspecto intrínseco de un modo mediato, porque inmediatamente el aspecto intrínseco sólo es conocido de una manera sensible. Dicho de otro modo: si la física corta todo nexo con el mundo de la experiencia tal como éste se *da* en ella, se queda sin *explanandum*⁵².

De ahí que sea difícil compaginar en S. lo que se podría llamar una visión internalista de la ciencia natural, con lo que efectivamente esta ciencia puede dar de sí por sus mismos métodos y características propias. La crítica a la ciencia cognitiva de pretender hacer de la computación una ciencia natural, también se puede aplicar a la biología, pues ésta por sus propios métodos se realizará siem-

⁵⁰ *Minds and Brain Without Programs*, pp. 223-224.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 224-225.

⁵² «En general, nos representamos las características de las entidades naturales como si correspondiesen de algún modo a nuestras características: las *tendencias* de los animales, la *actividad* de las substancias químicas, el *trabajo* realizado por una fuerza, la *duración* de los procesos físicos, son conceptualizaciones en las cuales tomamos como punto de referencia las experiencias de nuestra propia existencia. Sin duda, al construir los conceptos científicos se intenta evitar las connotaciones antropomórficas, pero cuando se construye una imagen de la naturaleza, resulta forzoso recurrir a representaciones que se refieren a nuestra propia experiencia» (M. ARTIGAS, *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1992, p. 452).

pre desde la perspectiva de la tercera persona. Este es el problema que se plantea en el intento de Searle de fisicalizar lo mental.

11.3. La perspectiva de la primera y tercera persona

Por esto, se puede plantear la pregunta de si realmente los estados mentales pueden considerarse como propiedades físicas. La cuestión aquí es que si los consideramos como propiedades físicas tenemos que reconocer en ellos las características de las propiedades físicas, que son en su mayoría inferencias de causalidades sensibles. ¿Qué decir del fenómeno del conocimiento, de la volición, etc.? Además, en los estados mentales nos estamos moviendo exclusivamente en el orden de la primera persona, y ya hemos visto que las propiedades físicas exigen una consideración objetiva, desde la perspectiva de la tercera persona. Incluso la experiencia sensible es del orden de la primera persona, y para convertirse en lo que llamamos un conocimiento de una «propiedad física» tenemos que hacer una inferencia que la pone en el orden objetivo. Los fenómenos conscientes son reales, pero no reúnen todas las características o propiedades de lo que llamamos realidades físicas, y desde luego, se sitúan en el orden de la primera persona⁵³. ¿Cómo entonces afirmar que son producto del cerebro como propiedad física? S. podría responder diciendo que se ha reconocido que son propiedades de un nivel superior. Pero esa superioridad ¿en qué estriba? Son superiores, podría responder, porque son del todo diferentes. Pero ¿por qué son diferentes? se le puede replicar, o ¿no habría que precisar en qué radica la diferencia?

Por otro lado, ¿cómo argumentar que los estados de la mente son diferentes a las propiedades de la materia? Se puede argumentar que una propiedad física no es diferente a la materia, o no es algo nuevo con respecto a ella. Las propiedades físicas no son más que una mayor o menor deformabilidad de los componentes y de las relaciones o lazos que se establecen entre ellos. En ese sentido, S. también acepta que F sea igual que M cuando se le objeta la similitud, pero argumenta que aun siendo iguales, se puede distinguir entre las micro y macro-propiedades y establecer una relación entre *causado por* y *realizado en* el cerebro. Pero el punto de discusión sigue vigente, porque se puede objetar que los estados mentales no sólo son propiedades de mayor nivel, sino de diferente categoría o que tienen unas características que las sitúan en un estado de realidad de otro orden que el de las propiedades físicas. Hablando en el mismo lenguaje de S., se diría que lo más radicalmente diferente de los estados mentales es su relación al sujeto. En este sentido su fuerte carácter de relacionalidad los distancia claramente de los fenómenos físicos. Los fenómenos mentales no son reductibles a la observación. Y cuando reduzco a la observación fenómenos sensibles, también subjetivos en

⁵³En este, como en otros temas del artículo, agradezco las sugerencias del Prof. Dr. Alejandro Vigo P. de la Universidad de los Andes.

el sentido de fenómenos de primera persona, es necesario que efectúe una mediación objetiva, que de algún modo sitúe en el nivel de la tercera persona el modo como experimento la estructura molecular de las cosas. Si ya en este nivel del conocimiento sensible se encuentran diferencias, surgirán mayores cuando se trate de analizar fenómenos más propiamente relacionados con la conciencia, como son el conocimiento, los deseos, etc., porque con respecto a ellos no tengo un acceso en absoluto semejante al que tengo con respecto a los fenómenos físicos. ¿Cómo explicar esta diferencia con la sola consideración del fenómeno consciente como un fenómeno físico de nivel superior?

Además, el propio S. en su crítica a la ciencia cognitiva afirma que lo que explica actos como la cognición intelectual o sensible no es la adscripción externa, sino la explicación de la ocurrencia de fenómenos concretos como son la comprensión consciente de una oración o la experiencia visual de una escena (cfr. n. 5). Otra dificultad que surge en la explicación de S. es que naturalmente tenemos la intuición de que cuando conocemos lo hacemos como un todo; no es una parte de nuestra persona la que conoce, no es nuestro cerebro el que conoce. ¿Cómo hacer compatible esta experiencia humana con la afirmación de que nuestra actividad mental es el producto de una parte de nuestra persona como es el cerebro?⁵⁴

Es difícil ver cómo S. respondería a estos cuestionamientos, cuando es tan rotunda su afirmación de que la conciencia y la intencionalidad pertenecen al mundo biológico y natural y que no hemos alcanzado un conocimiento correcto de la conciencia justamente por la exclusión de la mente y de la conciencia de este mundo biológico natural: «En pocas palabras, la conciencia es un rasgo biológico de los cerebros humanos y de ciertos animales. Está causada por procesos neurobiológicos y es una parte del orden biológico natural como cualquier otro rasgo biológico, como lo son la fotosíntesis, la digestión o la mitosis»⁵⁵. También ilustra su pensamiento esta otra afirmación: «la conciencia encuentra su lugar naturalmente como un rasgo fenotípico de ciertos tipos de organismos con sistemas nerviosos altamente desarrollados»⁵⁶. Excluir la conciencia del mundo natural, según S. fue un gran error; fue un recurso heurístico útil en el siglo XVII porque permitió a los filósofos concentrarse en fenómenos que fueran medibles, objetivos, desprovistos de significado, es decir, libres de intencionalidad. Pero esta exclusión estaba basada en la falsedad de pensar que la conciencia no es parte del mundo natural. Es por esto que, según S., nos hemos encontrado con la enorme dificultad de estudiar la conciencia con las herramientas científicas a nuestro alcance.

⁵⁴Estas reflexiones y cuestiones surgieron de una conversación con el Prof. de la Universidad de los Andes, Alejandro Serani M., neurólogo y Dr. en Filosofía. Cfr. A. SERANI MERLO, *El viviente humano. Estudios Biofilosóficos y Antropológicos*, Eunsa, Pamplona 2000. Para este tema ver especialmente los cap. I y II.

⁵⁵J. SEARLE, *TRM*, p. 90.

⁵⁶*Ibidem*.

La gran pregunta que surge de estas afirmaciones es: ¿De qué manera podríamos estudiar la conciencia y la intencionalidad, fenómenos de primera persona, con herramientas científicas diseñadas para estudios objetivos, hechos desde la tercera persona? Hay puntos en los que S. no guarda una perfecta coherencia entre la intención de hacer un análisis desde la primera persona y el resultado efectivo, porque sin advertirlo cae en la perspectiva de la tercera persona que distorsiona desde su misma raíz el correcto enfoque y la posible solución al problema.

A pesar de estas objeciones, el esfuerzo de S. por rescatar lo específicamente mental es muy interesante y digno de ser contrastado con posturas divergentes. Su argumentación contra la IAF es sólida y válida una clara distinción entre la inteligencia humana y la artificial. Se entiende la preeminencia tanto de la semántica con respecto a la sintaxis, como también la de la conciencia e intencionalidad con respecto a modelos puramente formales. En este sentido, su internalismo es una respuesta rotunda a una consideración exclusivamente mecanicista o reduccionista de los estados mentales. S. recoge también, aunque sin lograr explicarlo de una manera adecuada, la unidad del viviente y particularmente de la persona humana, que no tiene como algo extrínseco su dimensión física, sino que constituye en ella un aspecto básico. La dificultad que a mi parecer no logra superar S. es el dar cuenta de la especificidad del ser humano, porque parte de premisas, como es la de su biologicismo naturalista, que cierran la posibilidad al estatuto ontológico propio de la persona, como son las capacidades racionales y volitivas que no son posibles de explicar satisfactoriamente desde la exclusiva biología.

* * *

Abstract: *Per comprendere adeguatamente l'internalismo sostenuto da Searle occorre riflettere su ciò che lui chiama intenzionalità estrinseca e confrontare quest'ultima con la scienza cognitiva. Nella sua teoria intenzionalista la "rappresentazione" e la "autoreferenzialità" sono nozioni-chiave. Questi concetti sono esposti soprattutto in Intentionality, anche se vengono già usati in Speech Acts. Il presente articolo è suddiviso in due parti: dapprima si espongono le caratteristiche dell'internalismo in Searle e poi viene raffrontata la sua posizione con la scienza cognitiva, particolarmente in riferimento a The Rediscovery of Mind. Infine, viene messo in risalto che nelle opere di Searle il suo biologicismo naturalista è incompatibile sia con la comprensione degli stati mentali sia con quella che è chiamata la prospettiva della prima persona.*

L'humanisme nihiliste postmoderne*

STAMATIOS TZITZIS**

Sommario: 1. Introduction. 2. Le pathétique comme vecteur des valeurs fondamentales de la postmodernité. 3. Métaphysique de l'histoire et pathétique. 4. Le noble mensonge: humanisme et politique. 5. Le pathétique de l'apparence: de l'intériorité de l'homme à l'épiphanie de l'humain. 6. Pathétique et justice. Inversion des valeurs.



1. Introduction

Le terme d'humanisme fait de prime abord penser à ce mouvement de la Renaissance qui s'efforce de découvrir les valeurs classiques à travers l'étude des philosophes et des savants (les humanités), comme celles impliquées dans les oeuvres d'art de l'Antiquité gréco-latine. Par le développement de ces valeurs, la Renaissance veut définir le bien et le beau à la lumière de la philosophie de l'être qui sert d'assises à la réflexion grecque. L'hellénisme classique présente une philosophie ontologique et une morale esthétique à partir de l'unité de l'être, contrairement au Moyen Age qui distingue le *cosmos* en deux ordres et à la modernité qui le divisent, l'un séculier et l'autre intemporel¹.

* Dans cet article nous n'abordons pas, entre autres, les perspectives ontologiques qui se situent en positif aux antipodes de l'humanisme nihiliste postmoderne. Pour plus de détails voir nos travaux: *Qu'est-ce que la Personne?*, U/Armand Colin, 1999 (surtout la conclusion); *L'Esthétique de la Violence*, PUF/Médecine et Société, Paris 1997; *La Personne, L'Humanisme, Le Droit*, Dikè/Les Presses Universitaires de Laval, 2001; *L'homme face à la loi. Prolégomène à un existentialisme juridique*, in C. SAMET - S. TZITZIS (eds.), *Les visages de la loi*, L'archer de l'Atelier, Paris 2000, pp. 40-57.

** Directeur de Recherche CNRS, Président de l'Équipe Internationale Interdisciplinaire de Philosophie Pénale, Institut de Criminologie de Paris, Université Panthéon-Assas (Paris II), 12, place du Panthéon, 75231 Paris Cedex 05

¹ La Renaissance cherche la vérité dans le monde, une vérité qui se dégage de l'esthétique naturelle, comme le fait l'homme grec, contrairement à une vérité issue de la Révélation

La Renaissance s'évertue à valoriser tant l'esthétique du corps que les vertus de l'esprit afin de décrire la totalité de l'homme qui jouit de sa plénitude. Son humanisme implique donc l'effort de contribuer à l'épanouissement de la personne comme être privilégié de la création aux mouvements de laquelle l'homme assigne un sens historique.

L'humanisme trahit dès lors une multiplicité de notions et de nuances². Il se développe à travers trois courants philosophiques de première importance, à savoir l'idéalisme, l'existentialisme et le personnalisme. Il place au centre de ses préoccupations la sauvegarde de l'intégrité de l'homme et l'assurance de sa dignité.

Si l'on souligne l'idée, d'une part, que l'homme est l'épicentre de la création et d'autre part, qu'il confère, par son *logos*³, sens et finalité aux phénomènes du monde et, enfin, qu'il tire sa transcendance de la métaphysique du *cosmos*, il y a lieu d'établir plusieurs sortes d'humanisme qui précèdent la définition habituelle, de cette notion ou qui lui succèdent.

Dans l'Antiquité nous discernons ainsi deux espèces d'humanisme dont les échos ne sont pas entièrement dépassés par les temps modernes et la postmodernité. Il s'agit de l'humanisme de l'ancienne alliance des Hébreux et de celui de la cosmologie grecque.

L'alliance de l'Éternel avec les hommes atteste la possibilité de l'être raisonnable et, en l'occurrence, pour le peuple hébreux d'incarner le statut universel de la filialité. Chargé de devoirs, ce peuple se donne pour mission de faire apprendre définitivement à tous les hommes à se sentir responsables, capables de ce don d'amour pour l'autre⁴.

Pour la pensée rabbinique, l'histoire des cieux et de la terre peut se résumer dans l'apparition de l'homme comme l'être privilégié en vue duquel la création fut⁵. Ainsi l'histoire humaine prend un sens élevé par le messianisme salutaire de l'humanité non seulement dans sa dimension spirituelle mais aussi dans sa dimension temporelle⁶. On est au cœur de l'humanisme métaphysique transcen-

qui domina le Moyen Age. Toutefois, l'Hellène, sans rejeter le corps, cherche le vrai-savoir dans la vertu, alors que la Renaissance prête une attention exceptionnelle à la jouissance. Sous cet angle, elle est plus proche de Rome que de la Grèce socratique. Cfr. I.M. PANAGIOTOPOULOS, *L'homme Contemporain*, les Editions des Amis, Athènes 1995, 31 éd, pp. 37-38.

² «Le mot humanisme, remarque H. Gouhier, se détache alors de l'histoire des XV^e et XVI^e siècles, il perd sa couleur d'époque et devient une catégorie de la pensée», citation de P. MAGNIARD, *Questions à l'Humanisme*, Puf, Paris 2002, p. 2.

³ Ce *logos* renvoie à un discours hautement philosophique qui, selon P. HADOT, *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Folio/Essais, Paris 1995, p. 18: «prend son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse».

⁴ A. ABECASSIS, *En Vérité je vous le dis. Une Lecture Juive des Evangiles*, Biblio/Essais, Paris 2001, p. 56.

⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁶ Cfr. A. ABECASSIS, *Judas et Jésus. Une Liaison Dangereuse*, Editions I, Paris 2001, p. 97: «Israël est d'abord et avant tout le peuple hébreu en tant que peuple, pour qu'il assume sa fonction de 'peuple élu' à cette vocation collective: c'est en tant que tel qu'il est appelé à

dant car l'homme est accompli selon l'image de l'image ou de l'ombre de l'Éternel.

Quant à l'humanisme grec, sa meilleure expression se trouve dans le *Théétète*⁷, où l'optimisme platonicien, confié dans le *kalos kagathos politès*, prône une ressemblance au Divin (*omoiôsis tô theiô*). Mais le Divin est apersonnel chez Platon. Le philosophe, croyant au triomphe du bien dans le *cosmos*, assigne une capacité d'auto-génération à l'homme l'élevant jusqu'à l'idée de Bien qui, dans son égalité aux autres Idées, leur est supérieure. Cet humanisme peut être qualifié d'ontologique: l'*anthropos* (l'homme), même dans sa conception phénoménologique, possède une spiritualité attestée par un *logos* et un *noûs*, deux entités du *cosmos* qui assurent son éternel fonctionnement. L'affirmation de l'homme dans son éternité ontologique tire son inspiration de la conception de l'individu comme un microcosme régi par les mêmes lois que celles qui gouvernent le macrocosme.

À partir de la christologie (la venue de l'oïnt) annoncé dans l'humanisme métaphysique des Hébreux et de l'humanisme hellénique, l'humanisme du Moyen-Age met en valeur l'homme en tant qu'âme personnalisée, immortelle, capable, par le mystère de l'Amour, de réaliser les idéaux célestes sur terre. Grâce à la Passion de la crucifixion et de la Résurrection, l'homme peut assumer une mission salutaire oecuménique, à l'image de celle du Fils de Dieu, qui, par son incarnation sous forme d'Homme, a accompli et continue à réaliser invisiblement la mission messianique. Dans ces sortes d'humanisme, il existe sans cesse la quête de ce qui *est* véritablement.

La modernité va en d'autres perspectives. La place de la vérité est occupée par la réalité apparente qui recherche la certitude. Son humanisme exprime la possibilité de l'homme-sujet d'être à l'origine de toute expérience. Le monde commence avec le sujet qui décrit les fonctions de la vie. La réalité est une expérience née du doute d'un être concret existant qui pense, qui veut et qui sent. La vérité, exprimée comme dévoilement de ce qui se situe en dehors de l'homme (*l'alèthéia*), s'efface au profit de la vérité issue du moi qui pense⁸. Elle atteste la

montrer aux autres peuples qu'une identité collective peut se constituer sur les principes de l'éthique et de l'esprit»; p. 98: «À l'opposé -pourtant complémentaire-, il y a la religion de Joseph, qui met l'accent sur l'individuel et sur le salut personnel et qui se fonde sur le principe que le salut collectif en dépend. Ce patriarche croit que le changement de l'individu et son niveau moral suffisent à assurer la paix et la sécurité universelles».

⁷ 176 b: «et se rendre semblable à elle (la divinité), c'est être devenu juste et pieux avec l'accomplissement de la pensée» (trad. de la Pléiade).

⁸ A juste titre J.L. CHABOT, *Histoire de la Pensée Politique? Fin XVIIIe-début XIX siècle*, PUG, Grenoble 2001, p. 8, observe: «À partir du XVIe siècle, au sein de l'Europe occidentale chrétienne, on assiste à la naissance et au développement d'un projet de vie sociale et individuelle visant à rompre avec la référence transcendante et religieuse. Correspondant à un glissement simultané d'une culture artistique théocentrique vers une anthropocentrie généralisée, la société dite autonome est intellectuellement conçue comme s'autolégitimant au nom d'une rationalité individuelle et collective, de type géométrique et mécaniste au moins dans une première étape».

conquête de l'individu qui engage, au nom de son universalité, l'humanité tout entière⁹. L'humanisme moderne consacre le sujet à partir de son immanence au monde et son attachement au monde. Cartésianisme et kantisme en constituent les deux pôles souteneurs¹⁰. Le début de l'humanisme donne la primauté des valeurs à l'*Ego cogitans* dont la raison construit l'éthique de son environnement. Il s'agit d'un humanisme rationnel.

Comme les noumènes sont inaccessibles à la raison individuelle selon cet humanisme rationnel d'inspiration fondamentalement kantienne, l'idée d'alliance avec le Sacré disparaît au profit du contrat qui lie des volontés individuelles et qui accuse la couleur hautement politique de l'homme. Cette idée de contrat fait fortune à l'aube des temps modernes et perpétue son succès à la postmodernité. Cela témoigne de l'abandon d'un existentialisme ontologique au bénéfice d'une phénoménologie de l'existence d'après laquelle l'intimité de la personne intéresse moins que l'activité sociale du citoyen. Dans cette perspective, la loi naturelle qui unit l'homme à Dieu, à travers la divinisation de la raison, cède sa place à des droits subjectifs inhérents à la nature de l'homme réceptif des privilèges existentiels. Les Lumières sont marquées par cette tendance.

L'humanisme des Lumières assimile l'élévation spirituelle de la personne à l'épanouissement social de l'individu. Il s'agit d'un humanisme optimiste du progrès qui croit à la perfectibilité de l'homme par l'éducation. Cet humanisme reste attaché à l'excellence de la nature humaine. Il est fondé surtout sur la suprématie du moi¹¹, qui renvoie en particulier aux idées rousseauistes de la nature innocente de l'homme. La responsabilité individuelle doit être recherchée dans le degré de son éducation et dans la condition morale de la société¹². Sans rompre avec la transcendance, Rousseau affranchit l'homme de la prédestination du mal dû au péché originel, les chaînes de la misère humaine étant forgées par l'homme même¹³.

Les Lumières, en accord avec l'idée kantienne qui érige la raison en autorité suprême, annonce un humanisme attestant le culte de l'humanité¹⁴. Mais il y a un revirement au dix-neuvième siècle qui inaugure une autre espèce d'humanisme, l'humanisme "héroïque" de Nietzsche. Ce dernier, suivant la voie du célèbre imposteur des Lumières, le marquis de Sade¹⁵, bâtit un humanisme déconstruc-

⁹ Voir le chapitre III. La signification du doute cartésien, J. LACROIX, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, PUF/ Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1971, pp. 79 ss.

¹⁰ Cfr. J.L. CHABOT, o.c. p. 43; C. TALIN: *Mises en perspective critique de la valeur cartésienne du vrai*, «Valeurs et Modernité», vol. 12, printemps 2002, n° 2, pp. 1-32 et notamment, p. 2.

¹¹ G. STEINER, *La Mort de la Tragédie*, Folio/ Essais, Paris 1998, p. 140.

¹² *Ibidem*, p. 124.

¹³ *Ibidem*, p. 122.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, Classiques de Poche, Paris 1991, p. 73 § 41.

¹⁵ En effet, Sade est d'une grande actualité. Son nihilisme est à la base du nihilisme tant de celui des temps modernes que de celui de la postmodernité. Comme l'a souligné M. BLANCHOT: «Sade est un des premiers à avoir reconnu à l'idée de monde les traits mêmes de la

teur de la tradition judéo-chrétienne, reposant sur la conception d'un monde apparence-réalité qui s'oppose à celui du monde-vérité¹⁶. Admirateur fervent des Présocratiques, il inverse leur philosophie de l'Être en une philosophie du Néant: «Nous ne sommes pas les résultats d'une intention éternelle, d'une volonté, d'un désir... Il n'existe nul endroit, nul but, nul sens sur quoi nous puissions décharger notre être, notre façon d'être de telle ou de telle manière»¹⁷.

L'humanisme postmoderne, héritier à la fois de l'optimisme des Lumières et du nihilisme nietzschéen, fraie une nouvelle voie qui accorde une confiance sans limite dans le pouvoir créateur de l'humanité-finitude.

2. Le pathétique comme vecteur des valeurs fondamentales de la post-modernité

Le pathétique, adjectif souvent employé avec la valeur d'un substantif, renvoie au *pathos* qui traduit ce qui arrive à quelqu'un ou à quelque chose, une expérience subie qui pourrait être une douleur intense, l'émotion de l'âme ou bien un ensemble de sensations¹⁸, d'où sa double signification de souffrance et de passion. Le pathétique se trouve alors à l'origine d'une philosophie centrée sur le sentir. Il fait prévaloir les épreuves personnelles des sensations sur un savoir, objectif, froid et impersonnel. Autrement dit, le pathétique accuse la réalité de l'existence dans l'actualité du cours naturel des choses, alors que le savoir (*épistémè*) mène sur le chemin de l'Être et de sa vérité: la saisie de ce qui *est* lorsqu'il apparaît dans l'ordre des phénomènes.

Pour les Anciens l'*épistémè* convient davantage à la philosophie de l'Être¹⁹ alors que, pour la postmodernité, le pathétique devient le propre de l'individu. En effet, le pathétique traduit d'emblée la souffrance issue de la dérive existentielle de l'homme postmoderne lors de son périple dans un monde sans finalités métaphysiques²⁰. L'humanisme ancien vise à rendre transparente à l'homme l'opacité de son être; à sa suite, les autres sortes d'humanisme cherchent à revaloriser le statut tant ontologique qu'existential de la personne. L'humanisme

transcendance, puisque, l'idée de néant faisant partie du monde, on ne peut penser le néant du monde qu'à l'intérieur d'un tout qui est toujours le monde»: *Lautréamont et Sade*, Les éditions de Minuit, Paris 1973, p. 41.

¹⁶F. NIETZSCHE, o.c., p. 329 § 293.

¹⁷*Ibidem*, pp. 212 et 229.

¹⁸Notamment, comme émotion démesurée de l'âme, c'est le sens que lui assignent les Lumières; cfr. P. KLOSSOWSKI, *Sade Mon Prochain*, Points/Essais, Paris 2002, p. 139: «Pathos de l'âme enchaînée qui secoue ses chaînes et qui ne voit dans l'univers qu'elle habite qu'une création elle-même enchaînée, faite à l'image d'une nature créatrice impuissante à se réaliser une fois pour toutes».

¹⁹Cfr. PLATON, *Gorgias* 454 e; *La République*, 602 a.

²⁰Cfr. E. LÉVINAS, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre*, Biblio/Essais, Paris 1993, p. 155.

postmoderne s'efforce, quant à lui, de sauver l'individu souffrant des blessures corporelles et morales²¹.

Il semble possible d'analyser l'humanisme postmoderne comme prenant naissance juste après la libération des prisonniers des camps nationaux-socialistes, comme étant le fruit d'un étonnement, d'une déception et d'un effroi sur le progrès moral de l'humanité postmoderne. L'éducation de l'homme durant deux millénaires n'a guère contribué à le faire progresser dans son élévation vers des idéaux nobles tels le respect de l'autre et la justice morale. Si la barbarie tire son sens des actes cruels commis avant tout à l'encontre de l'espèce humaine, si elle est dépourvue d'une *paideia* civilisatrice, l'activité nationale-socialiste témoigne de la puissante capacité d'humiliation de l'homme civilisé et savant pour ses semblables. Un besoin impératif se fait sentir aussitôt: la protection de la dignité humaine qui résume non seulement l'humanité de l'homme, mais encore son privilège de pouvoir façonner les visages du monde d'après la vision du Bien pour l'humanité tout entière.

Le pathétique apparaît, dès lors, indissociablement lié à l'émotion. La post-modernité établit en effet une conception émotionnelle de l'être humain. L'existence se déploie à travers les affaires et les souffrances qui ressortent des vicissitudes de la vie²² soulignant l'éphémère du vivant. La postmodernité s'intéresse foncièrement à la finitude. L'homme est un exilé du royaume de la métaphysique, royaume réduit à un huis-clos de ses fantasmes existentiels. Toute valeur est de nature positive, phénoménale; elle tire son poids de l'ordre socio-politique qui détermine non seulement l'existence mais aussi l'essence du citoyen. L'homme postmoderne est fondamentalement citoyen, c'est-à-dire l'être-au-monde-de-sa cité; le non-apatride, car l'apatride ne saurait plus convenir à l'homme cosmopolite.

L'après-la-mort, conçu par des différents courants métaphysiques comme l'espace infini auquel est destinée l'âme qui assigne à la souffrance un sens métaphysique, est désormais aboli par la vacuité du nihilisme qui fait du Rien la destinée de l'homme. Dès lors, tout doit tourner autour de la douleur, physique et morale, centre de valeurs positives ou négatives. L'épicentre de la morale et du droit se situe au cœur de la lutte contre la souffrance. Le plaisir devient une fin à atteindre qui efface subrepticement les vertus de la joie. La vie devient une succession de sensations, seules à être réelles. Ainsi le nihilisme postmoderne se révèle-t-il comme hédoniste.

En effet, la morale du pathétique s'efforce de procurer, par la suppression de la souffrance, un bien-être à l'individu, à savoir un pouvoir-jourir, sans entraves, des choses du monde dans le monde. De là découle l'idéal de la liberté, source des droits de l'homme-sujet. Cette forme de jouissance suppose le plaisir au mon-

²¹E. LÉVINAS, *Humanisme de l'Autre Homme*, Biblio/Essais, Paris 1996, le chapitre «Subjectivité et vulnérabilité», p. 102 ss.

²²E. CIORAN, *Sur les Cimes du Désespoir*, Biblio/Essais, Paris 2001, p. 108.

de et le plaie à soi-même. Elle accuse le mode de vie du paraître. La joie comme découverte de l'authenticité de l'homme intéresse beaucoup moins l'humanisme postmoderne. Au *xairé* (sois joyeux) des Anciens, la postmodernité substitue le «sois en bonne forme».

Cette morale du pathétique éloigne donc l'individu des problèmes de l'être pour l'intéresser à son paraître, et notamment à l'homme donné en spectacle de sa souffrance. L'humanisme postmoderne s'oppose ainsi à l'humanisme de *l'alè-théia*; il dévoile un jeu universellement dramatique de l'homme malheureux. Les débats ne portent plus sur l'être de l'homme mais sur la conception de l'homme *par l'homme* et sur les idées qui enveloppent sa nature biologique. L'humanisme postmoderne est donc hautement idéologique.

La souffrance s'érige en principe directeur inspirant la politique et les diverses idéologies qui prolifèrent aujourd'hui; chacune crée son propre langage en fonction des fins qu'elle poursuit. L'humanisme postmoderne contraste alors avec celui des Anciens car le langage n'est plus vecteur de la vérité et le nom n'émet plus les signes de sa quintessence. En revanche, chaque idéologie forme son propre langage. Ethique et politique, les deux piliers de la société, nourrissent les rapports de forces de cette dernière, selon leurs orientations utilitaires dont les valeurs véhiculées portent le langage des gestes stylisés.

Cet humanisme trahit dès lors le pouvoir du langage qui est mis au service du pathétique. Celui-ci prend en l'espèce une autre connotation. Il désigne le pouvoir de l'émotion. La parole devient l'outil d'un spectacle en tant qu'organisation des mouvements humanitaires²³ qui se manifestent dans l'ordre socio-politique: le spectacle du pathétique. Le *pathos*-émotion vise à susciter la pitié devant un *pathos*-souffrance. Au savoir-comprendre de l'humanisme ancien se succède un regard-de-partager-sans-comprendre.

L'émotion émousse le sens critique et rend l'homme plus flexible devant la souffrance des autres. Cela donne l'occasion à l'humanisme postmoderne de former les hégémonies de gouvernement du monde pour gérer les malheurs débordant le monde. Le pathétique efface la force de la justice distributive (à chacun selon son mérite) pour donner la primauté aux injonctions de la souffrance (à chacun selon ses malheurs et ses tourments), un pathétique sous le contrôle du politique haussé au niveau de la *bienfaisance*. Le politique outrepassé alors les frontières nationales car la souffrance ne connaît point de barrières territoriales. De caractère existentiel, elle n'est ni discriminatoire, ni uniforme. C'est pourquoi la politique, se donnant comme mission d'éradiquer la souffrance, est hégémonique et vise à l'universalité. En tant que protectrice de l'homme, elle s'attribue la qualification d'humanitaire. Elle prend par là une forme providentielle: par sa force d'ingérence, elle s'efforce de forger la destinée de l'homme.

L'humanisme postmoderne revêt alors un caractère hégémonique dans le sens

²³ Comme les différentes associations pour la défense des droits de l'homme, pour l'aide aux sans-papiers et aux sans domicile fixe etc.

où la nature, considérée tant immanente que transcendante, est vide, dans son devenir, des significations providentielles. C'est le pouvoir hégémonique qui interprète les faits en dehors de toute dialectique naturelle. Il ne puise pas ses leçons dans la relation des personnes entre elles, pour lesquelles les devoirs déterminent l'harmonie sociale

L'humanisme postmoderne fait office de Démiurge de l'Histoire. L'hégémonie qu'il cultive, dépourvue de significations métaphysiques, cherche son fondement en elle même, en cet humain qui est foncièrement biologique, donc immanent à la matière et éphémère. Cherchant une valeur absolue comme point de repère et comme mesure, notre humanisme nihiliste ne pourrait rester que dans la finitude anthropologique. De la morale du pathétique, il tire le visage blessé de l'homme pour le promouvoir à l'ultime degré de l'échelle des valeurs en lui attribuant l'idée de l'idéal humanitaire. L'humanitaire détermine à la fois la justice et la morale.

L'humanitaire devient alors l'espoir émotionnel de l'humanité pour vivre une situation existentielle sans souffrances et, en même temps, jouir de tout ce que la vie offre dans sa transparence. Le nihilisme se vit alors comme une condition de plaisirs dans sa perspective matérielle ou bien comme une morale ascétique du non-sens de toute transcendance, c'est-à-dire comme un dépouillement total de l'homme de sa plénitude émotionnelle dans sa perspective spirituelle²⁴.

Pour que l'humain serve d'axe de repère, il faut l'idéaliser, l'«absolutiser» à la manière d'une divinit  c'est-à-dire l'ériger en indice suprême de référence. L'humain, substitué au divin, est alors déchu de son destin ontologique car seul Dieu est sans destin²⁵. En revanche, l'idée de destinée, comme produit des forces qui changent les visages de l'humanité, est rench rie. Pour sauvegarder ainsi l'intégrité individuelle, menacée par une technologie amoral e et une politique foncièrement utilitariste, l'humanisme postmoderne ennoblit l'humanité individuelle dans sa qualit  de personne, humanité exprimée dans sa libert  d'agir. Celle-ci prend la forme d'un droit subjectif unilatéral qui, même dans ses manifestations sociopolitiques garde son caractère idéal, c'est-à-dire un droit existant en soi. Il s'agit de l'héritage des Lumières.

Ce droit subjectif suit toutefois une autre voie. Les Lumières l'oppose à l'esclavage et à l'obstruction du peuple d'exercer sa capacit  politique: sa participation active à la *res publica*. L'humanisme postmoderne envisage ce droit comme une revendication polymorphe de l'individu pour déconstruire la tradition et manipuler la nature allant jusqu'à violer ses propres lois. Ainsi les valeurs du passé sont-elles anéanties. L'histoire politique commence avec l'expression de la parole individuelle qui crée en nommant. Un tel droit engendrait, pour la plupart du temps, chez les Hellènes, une *hybris*; le dépassement de la condition humaine qui devient ainsi destructrice.

²⁴ Cfr. J. RUSS, *Le Tragique Créateur. Qui a Peur du Nihilisme?*, A. Colin, Paris 1998, p. 14.

²⁵ E. CIORAN, *De l'Inconvénient d'être Né*, Folio/ Essais, Paris 2001, pp. 173 et 176.

Ce pathétique qui traverse le vide du nihilisme en ramenant toutes les valeurs au “Je” marque le romantisme postmoderne. Or ce romantisme privilégie l’universaliste au détriment de l’enraciné, le temporel au détriment du spirituel, l’abstrait au détriment du concret. Ces phénomènes ont des répercussions sensibles en matière de morale et de politique, en droit également, enfin tant au niveau social qu’individuel.

3. Métaphysique de l’histoire et pathétique

La tragédie grecque reflète l’image de l’Hellène qui attend en vain les réponses des Dieux sur les énigmes existentielles²⁶. L’humanisme ancien, comme celui du Moyen Age, est constamment ouvert à la Transcendance, quête perpétuelle de l’Infini qui hante l’homme. Tant pour l’humanisme ancien que pour l’humanisme chrétien, le *pathos* a une dimension salutaire. Tel est notamment le message d’Eschyle; la souffrance donne les leçons sur la vérité de l’être. Pour l’humanisme de la tradition judéo-chrétienne, le *pathos* devient la mesure du salut éternel, même si la souffrance semble ne pas être méritée. Elle est inscrite dans l’histoire des alliances faites entre le peuple et l’Eternel. Le *pathos* s’inscrit alors dans le progrès de l’humanité vers le bien. Il fait partie de la providence enracinée dans l’Histoire. La modernité avec la philosophie du progrès -il s’agit de Kant- s’inscrit sur le même registre. Le dessein de la nature, tel que le philosophe allemand le développe, ne constitue en effet qu’une providence laïcisée. Il s’agit d’une démythification de la théologie de la providence²⁷. De même, Hegel étudie le problème du *pathos*, comme ayant un sens dans le cadre «de la marche rationnelle et nécessaire de l’Esprit du monde»²⁸.

Pour l’humanisme postmoderne, l’histoire comme devenir des peuples et des nations devient histoire de la mondialisation²⁹; elle s’ouvre vers un monde cosmopolite, sans frontières, où les fautes qui engendrent des souffrances viennent de l’enfermement sur soi-même, donc du non-dépassement vers la Transcendance, et d’une approche de l’autre comme étant mon frère, l’enfant du même néant qui m’a porté au monde. Ainsi la finalité transcendante devient-elle dépassement individuel. La conséquence est que la théologie est remplacée par l’humanitaire. Le *pathos* ne peut tirer sa signification que de la responsabilité humaine. Les portes des enfers se situent dans le monde terrestre. La conception de l’individu

²⁶Cfr. EURIPIDE, *Les Troyennes*, vv. 884-886: «Hecube: O toi, support de la terre et qui sur la terre as ton siège, qui que tu sois, insoluble énigme, Zeus, loi inflexible de la nature ou intelligence des humains».

²⁷M. LACROIX, *Le Mal*, Domino, Paris 1998, p. 35.

²⁸*Ibidem*, p. 138.

²⁹Cfr. R. PONCEYRI: «Refus de la mondialisation et remise en question de l’Etat de droit: l’exemple français d’une démocratie en vase clos», *Mondialisation et Etat de Droit*, sous la dir. D. MOCKLE, Bruylant, Bruxelles 2002, pp. 351-379 et notamment, p. 352.

comme un être métaphysique, étant à la ressemblance de Dieu, est éclipsée au profit de l'humain dans son expression d'universalité a-historique, donc dans l'«absoluté» de l'homme d'être la créature la plus privilégiée de la création. L'humanité de l'homme devient alors le noyau des valeurs existentielles. L'humain est le point de références de toute philosophie morale et de toute idéologie politique. La philosophie de la postmodernité devient foncièrement personnaliste.

En tout état de causes, la souffrance est alors détachée des composantes de l'histoire dans son éternel devenir, pour représenter, dans l'univers nihiliste post-moderne, un mal. Il s'agit d'un mal que la volonté humaine peut éradiquer du monde, selon les inspirations humanitaires qui abondent en philosophie, en politique et en éthique. Les tragédies humaines s'offrent comme des spectacles du pathétique de notre monde, un pathétique du non-sens métaphysique auquel le pouvoir humain peut apporter des solutions. *L'humanisme de l'autre homme* résumant l'humanitarisme de Lévinas trouve ici son meilleur cadre.

Et, ici, l'humanisme nihiliste dérape dans le terrorisme pathétique. Le «je» d'inspiration nihiliste, dans son élan extatique (tant est vrai que même le plus matérialiste de l'homme ne saurait retenir les pulsions vers une spiritualité de l'infini, l'*apeiron*), s'érige en Démiurge d'une nouvelle renaissance du monde, radicalement nouvelle.

Le nihilisme moderne, notamment celui des anarchistes³⁰, voulait une déconstruction du monde ancien pour épargner l'humanité de ses anciennes valeurs, valeurs négatives, à leur sentiment, pour le progrès³¹. Mais il n'avait pas perdu sa confiance dans l'homme, victime des démagogies et de l'exploitation politique. En revanche, le nihilisme postmoderne se sert d'un humanisme utilitaire (celui qui raisonne moins de ses principes fondateurs que des expédients à suivre) pour désavouer indirectement et sournoisement l'humanité de l'homme dans la sacralité de ses privilèges. La bombe d'Hiroshima en sonne le glas inaugurateur. Pour la première fois, le progrès de la science est mis lucidement au service de l'anéantissement cynique et radical des collectivités humaines. Ce nihilisme apathique aux profondes souffrances de l'homme innocent a atteint son apogée dans les entreprises négationnistes du fondamentalisme religieux. Ayant érigé en Dieu le Néant destructeur, le fondamentalisme religieux a donné une nouvelle dimension au pathétique, le 11 septembre 2001.

Il s'agit d'un nihilisme qui véhicule le terrorisme spectaculaire, tout en combinant ainsi le pathétique-souffrance et le pathétique-émotion. Plus que défaire, désorganiser, désunir, ce nihilisme vise à anéantir dans la souffrance sadique

³⁰Voir L. PORTIS, *Georges Sorel, Présentation et Textes Choisis*, PCM/Histoires, le chapitre 12: «Apologie de la violence», Paris 1982, pp. 284-286.

³¹Cfr. M. STIRNER, *L'Unique et sa Propriété*, La Table Ronde, Paris 2000, p. 17: «Ma cause n'est ni le divin ni l'humain, elle n'est pas le Vrai, le Bien, le juste, la Liberté etc., elle est seulement le Mien».

l'autre qui n'est pas soumis à la volonté du nihiliste³². Les valeurs qu'il prône reposent sur la haine de l'autre, une haine qui devient la force motrice de son développement. C'est un nihilisme des anti-valeurs ontologiques, tant il vise la désorganisation de l'univers socio-politique et l'effondrement de l'homme comme artisan des facettes de l'être.

Ce qui éloigne essentiellement le nihilisme postmoderne du nihilisme moderne, c'est son effort d'effacer le passé de l'homme comme patrimoine ethnique ou national, pour fonder une hégémonie totalitaire. Cet nihilisme est d'autant plus terrifiant lorsqu'il poursuit un totalitarisme théologique. Il s'agit notamment d'une mondialisation des religieux qui s'oppose à la mondialisation des politiques; pourtant l'une et l'autre font le noeud de deux courants menant au Léviathan qui dépersonnalise l'homme. En effet, si la première voue l'homme à l'éternité du néant, alors que la deuxième le gratifie d'une fausse promesse de Rédemption sociale, l'une et l'autre tendent à lui enlever la liberté d'atteindre l'absolu de sa spiritualité.

4. Le noble mensonge: humanisme et politique

L'humanisme ancien plonge ses racines dans la culture de la *polis*. La politique renvoie directement à l'éthique sociale qui forge la morale individuelle comme reflet de l'esthétique du *cosmos*. L'humanisme ancien fait reposer la politique sur le charisme des hommes exceptionnels pour accomplir le destin de la cité et façonner, par la suite, la destinée du monde. À la Renaissance, la politique devient le destin des Grands Hommes qui s'efforcent par la dialectique de la destruction-construction, de conférer un pouvoir sacré à l'humanité. Pour le monde moderne, la politique représente une vocation afin d'accomplir des idéaux qui parcourent l'histoire de l'humanité. Les hommes politiques se veulent dignitaires d'une morale sociale, nationale aussi bien que cosmopolite. Leur vocabulaire est net et précis, leurs fonctions bien déterminées.

Dans le monde contemporain, la politique se révèle plutôt comme un métier qu'une vocation. Le cher charismatique est éclipsé par l'homme des circonstances, le chef du parti soutenu par des *sponsors* ou des groupes de pression. La vision propre du politique de proposer une vue des principes évolue en une idéologie politique inspirée par les spectacles de plaire et de séduire par les paroles pour plaire aux hommes: ceux qui s'avèrent utiles pour réussir les finalités idéologiques. Le pathétique est celui qui suscite l'émotion tant au niveau du langage qu'à celui de la sensation.

L'éthique de l'homme politique est dès lors l'éthique des conséquences. Il est moins l'homme de l'action qu'un acteur qui se donne en spectacle. C'est pour-

³²Cfr. A. GLUCKSMANN, *Dostoïevski à Manhattan*, Lafont, Paris 2002, où l'auteur se livre au développement de cette nouvelle forme de nihilisme.

quoi le langage du politique devient un langage *pathétique*. Contrairement à l'humanisme de l'Antiquité qui faisait passer dans le langage politique les vérités de son époque, le langage de l'homme politique devient instrumental: il tend à justifier, par l'emploi des paroles, souvent ambiguës et banales, des agissements d'intérêt personnel. Autrement dit, le langage n'a pas à proposer des choses nouvelles. L'invention politique est en courbe descendante. Le *logos* rentre dans le domaine de la démagogie. Il cesse d'être au service de la vérité politique qui devient la mémoire d'un peuple ou d'une nation.

L'homme politique n'est pas l'homme de la nation; il se veut l'homme du peuple mais il est avant tout l'homme de son parti politique. Son programme, loin d'être fondé sur une stratégie d'action, suit des tactiques de fortune; c'est pourquoi sa parole nomme et dénomme des conditions sociales selon l'avantage de ses vues. La politique cesse d'être un idéogramme qui se distingue de celui de l'adversaire; il devient un pamphlet rhétorique qui diffère à peine de celui de l'adversaire. Il s'agit d'un discours de polémique personnelle, regorgeant de messages creux; il est destiné à brouiller les images des phénomènes de société pour pouvoir les interpréter selon sa propre éthique.

L'homme politique se donne pour mission d'émouvoir le peuple. Emouvoir c'est susciter l'émotion pour gagner la sympathie et la voie électorale. Le pathétique-souffrance entre ainsi en Politique. Al Gore en a offert un des exemples les plus caractéristique avec tout son discours larmoyant sur sa sœur emportée par un cancer. L'homme politique doit ainsi développer d'autres talents qui touchent l'émotionnel et suscitent la compassion. En effet, l'émotion émousse le sens critique en favorisant le sentiment. Il faut se montrer de plus en plus accessible à ceux qui pourront assurer la victoire aux élections. C'est pourquoi, la postmodernité demande une politique d'humanitarisme: les élus, au lieu d'élever les masses à la hauteur des inspirations qui visent le bien général, doivent s'abaisser au niveau des passions et des ambitions des groupes majoritaires. Plaire au peuple, plus d'ailleurs par l'apparence que par le fond, devient une règle primordiale. La politique devient un spectacle qui doit mettre en valeur l'apparence de l'image de l'homme politique. Cela s'est notamment bien senti avec le face-à-face entre Kennedy et Nixon. L'expérience la plus caractéristique a été faite en France avec la confrontation entre François Mitterrand et Jacques Chirac.

L'attachement à l'éphémère de l'image est la conséquence logique de l'éphémère de la vie. D'où le fantasme chez l'homme politique de maîtriser l'éphémère comme signe du pouvoir absolu. Le nihilisme postmoderne sert une politique qui aspire plus à l'hégémonie temporaire qu'à l'éternité des idées. Ce nihilisme engendre un autre fantasme, celui de la souveraineté comme l'absolu précaire qui donne un sens à l'homme-finitude. L'Etat postmoderne, incarnant la souveraineté démocratique apparaît comme une providence laïque³³. Le pouvoir politique se

³³Cfr. S. AMATO, *Coazione, Coesistenza, Compassione*, G. Giappichelli, Torino 2002, p. 40: «Attraverso una critica globale al nostro tempo egli (Carl Schmitt) osserva come vi sia un

révèle alors comme l'auxiliaire de l'hégémonie cosmopolite qui aspire à conquérir le monde. La nation est trop petite; le pouvoir politique rêve de l'empire. Il fait donc appel, pour s'ériger en bienfaiteur de l'humanité, aux «mensonges nobles»³⁴ résumant des idéaux universels. Profitant de la lassitude et de l'usure des peuples, il quitte la réalité pour jongler avec les idées. Ses oraisons sur les droits de l'homme, l'humanitaire et l'humanitarisme, sur la réalisation utopique d'un bonheur démocratique, deviennent les piliers d'un univers peuplé par des sous-produits d'individus dans lequel l'humain ne sert qu'à leur rappeler la qualité dont ils sont dépourvus.

La mondialisation comme accomplissement de l'instinct d'hégémonie des plus forts auquel sont soumis les moins puissants pour réaliser leur fantasme de souveraineté marque un tournant dans la politique postmoderne. Elle s'écarte sensiblement de la mégalomanie noble d'Alexandre le Grand qui poursuivait la soumission de Barbares à l'éducation hellénique (*paideia*)³⁵. De même, elle s'écarte des projets de Charlemagne qui prétendait restaurer l'empire romain et de Napoléon qui cherchait, au nom d'une grandiose aspiration hybride³⁶, à étendre sa Révolution à l'ensemble de l'Europe. Cette nouvelle sorte de cosmopolitisme cherche à surenchérir sur les qualités exceptionnelles d'un Ego narcissique, visionnaire d'une Utopie de citoyens épanouis. Les rêves hégémoniques des protagonistes de la mondialisation et de leurs sbires visent une civilisation de «mercantilisation universelle»³⁷. L'idolâtrie du marché remplace le culte du bien et du juste³⁸, pour

sottofondo nichilistico nella pretesa, tanto del liberalismo quanto della democrazia, di considerare l'uomo un Dio e la terra un paradiso. Ai nostri giorni "il sangue sembra sgorgare persino dalle rocce" proprio perché tali concezioni hanno ideato l'immagine di una inesistente umanità astratta, tendenzialmente vocata al bene, illusoriamente pacifica e sociale, assecondata da uno Stato che appare come "organizzata provvidenza esistenziale".

³⁴ Nous faisons allusion au passage de la *République* platonicienne où le Philosophe admet que le gouverneur puisse mentir dans l'intérêt de l'Etat: 413 d; pour plus de détails voir notre article *Le serment chez Platon: métaphysique et droit*, «Revue Historique de Droit Français et Etranger», v. 69 (1) 1991, pp. 63-72, et notamment, pp. 70-71. Aujourd'hui, à travers les pactes dits républicains et les nouveaux contrats entre les citoyens et les gouvernements ou bien les hégémonies internationales qui font passer des intérêts de raison d'Etat et des partis politiques comme idéaux démocratiques, le peuple n'est pas moins manipulé ni exploité; il finit par être très souvent la victime des pouvoirs national et international. Or nous employons cette expression dans un sens ironique et péjoratif.

³⁵ Il s'agissait de la formation morale du membre de la cité dans le cadre socio-politique. La *paideia* visait à un mode de vivre selon le bien, le bon et le juste qui se résumaient dans l'expression (*eu zeîn*). Voir M. D'AVENIA, *L'aporia del bene apparente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 312-313.

³⁶ Adjectif formé à partir du substantif *hybris*, la démesure.

³⁷ Cfr. F. BETTO - M. LÖWY, «Les valeurs d'une nouvelle civilisation», *Le Monde*, 26 janvier 2002, p. 12.

³⁸ A juste titre H. DOUCET observe: «Le progrès du savoir et, conséquemment, le bien de l'humanité, ces deux fondements de la science issue de la modernité, sont occultés par les exigences de rentabilité et de performance», *Les silences éthiques de l'éthique de la recherche*, «Ethique Publique», v. 2, 2000, pp. 31-37 et notamment, p. 35.

annoncer une idéologie fondée sur une valeur monétaire, le dollar et sur une perception optimiste de l'euro³⁹.

Par la «néantisation»⁴⁰ des valeurs classiques et l'homogénéisation mercantile et quantitative du monde⁴¹, ce nouveau cosmopolitisme assimile tous et dénature la personne. Autrement dit, la mondialisation incline vers l'anéantissement des diversités culturelles et de l'apport unique de chaque individu à la coexistence des peuples dans leur unicité.

Cet humanisme, qui consacre le biologique chez l'homme, dans sa valeur mercantile, cache les menaces d'un fossoyeur des civilisations pourtant révélées fécondes pour le progrès de l'humanité. Et pour légitimer son règne, il s'appuie sur la politique des « nobles mensonges » dont le fruit est une éthique des circonstances qui remplace la morale des principes, la déformation des droits de l'homme pour faire de la personne ontologique une catégorie juridique⁴², et surtout «l'invention de l'humanitaire» pour camoufler la tentative de meurtre de la transcendance. Or, dans le cadre des hégémonies politiques, l'humanitaire se place au service des droits de l'homme et au moyen des «nobles mensonges», service détourné de sa véritable mission. L'humanitaire sert alors d'alibi à ces hégémonies pour réaliser leurs desseins. Le «droit d'ingérence» des grandes Puissances dans des guerres ethniques en est le meilleur exemple⁴³. Est-ce pertinent de mentionner les dommages collatéraux des bombardements américains en Ser-

³⁹ F. BETTO - M. LÖWY, o.c., p. 12.

⁴⁰ Acte par lequel la conscience élimine ou rend marginal tout ce qui n'est pas l'objet de son intention. Il s'agit d'un néologisme créé par Sartre.

⁴¹ F. BETTO - M. LÖWY, o.c., p. 12.

⁴² À travers la soumission de la densité ontologique de l'homme à une catégorie juridique et notamment à un droit de l'homme, telle la dignité dont la violation est déterminée par les autorités étatiques, la personne est réduite à son expression phénoménologique étant «fonctionnalisée» au profit des intérêts socio-politiques. La démocratie postmoderne, avec le culte des droits de l'homme, en oeuvrant pour le citoyen, finit par travailler contre la personne. À cette démocratie fait sans doute allusion P. ROSAVALLON, lorsque il avance que «le régime moderne institue à travers le suffrage universel l'égalité politique en même temps qu'il appelle de ses vœux l'avènement d'un pouvoir rationnel dont l'objectivité implique la dépersonnalisation». Voir «Pour une histoire du politique», *Le Monde*, 30 mars 2002, p. 19.

⁴³ Ainsi J.C. RUFIN, ancien vice président des Médecins sans frontières dénonce le pseudo-humanitarisme des Hégémonies: «Le droit d'ingérence, brandi imprudemment, avait donné à beaucoup d'esprits, dans le tiers monde, le sentiment que les humanitaires pouvaient être le cheval de Troie d'un nouvel impérialisme armé». Or, «la gâchette de l'OTAN, aujourd'hui, est humanitaire. Il faut du sang, un massacre, quelque chose qui provoque le haut-le-cœur des opinions publiques et leur fasse accepter une réponse violente. Ainsi le lien tant redouté du temps de l'ONU, entre l'humanitaire et militaire est aujourd'hui clairement établi: si les humanitaires parlent et dénoncent, comme ils en ont l'habitude, ils doivent savoir que leur parole peut désormais tuer. Cinquante morts défoncés ici et ce pourront être cinq mille victimes là-bas, en représailles, quelque part autour de Belgrade». Propos tenu à l'occasion de la guerre au Kosovo et les centaines de victimes faites par la politique de l'OTAN au nom des idéaux démocratiques. Voir «L'OTAN, les humanitaires et la mort», *Le Monde* du 20 mars 1999, p. 21.

bie ou en Afghanistan, au nom de la démocratie et de la guerre *juste*⁴⁴? En plaçant la guerre au progrès de l'esprit humaniste, la violence et les actes de barbarie sont légitimés. Dès lors, l'humanitaire devient le rival de l'Histoire et de la culture.

Le pathétique-souffrance entre alors dans le domaine des idéologies politiques qui, rejetant toute providence métaphysique, proposent leurs diktats d'une Rédemption laïque. Bref, l'humanisme postmoderne met l'humanitaire à la place du Destin. Ainsi cet humanisme dépasse-t-il l'histoire et par là ses valeurs. Prolongeant l'optimisme des Lumières, voire en en faisant sa pierre angulaire, il s'évertue à masquer la cruauté du pouvoir et la capacité destructrice de l'homme *quia* homme.

Le pathétique des nobles mensonges alimente désormais un humanisme nihiliste qui n'ose point avouer que la perfectibilité de l'homme s'avère une chimère lorsqu'on passe en revue les déroulements de l'histoire. De là surgit une philosophie du regard⁴⁵ camouflant l'ambition de domination et la capacité du meurtre.

5. Le pathétique de l'apparence: de l'intériorité de l'homme à l'épiphonie de l'humain

L'intériorité du sujet comme source de la morale est un produit de la modernité. L'humanisme ancien, fondé sur l'ontologie de la nature objective, ne saurait concevoir l'éthique (*ta hethikà*) comme source de la raison individuelle. Même *l'orthos logos* (la droite raison des Stoïciens)⁴⁶ renvoie à un *logos* et un *noûs* qui dépassent la subjectivité. Pour les Hellènes, l'individualité ne pourrait se concevoir que comme une forme spéciale de l'être dans ses multiples expressions. La morale hellénique puise ses règles dans les harmoniques du *cosmos* auxquels le Moyen Age assigne une spiritualité transcendance pour faire de la Morale un produit de la Révélation.

Kant fut le grand patriarche de l'individualisme éthique, à savoir des règles du bien et du mal du sujet qui raisonne sur l'action à pratiquer d'après les postulats de sa conscience⁴⁷. L'impératif kantien atteste d'une doctrine morale qui n'est susceptible d'aucune controverse ni de confrontation dialectique. En effet, qui pourrait démontrer l'immoralité d'un principe qui dérive d'une raison individuelle considérée dans son infailibilité absolue? Qui peut proposer des critères objectifs pour réfuter l'autre lorsque l'objet du débat est fondé sur la subjectivité

⁴⁴ Une guerre qui tue des innocents peut être à la rigueur légitime mais jamais juste.

⁴⁵ Il s'agit de ce courant personnaliste dans la lignée de Mounier et de Lévinas qui fondent toute valeur sur l'archétype de personne humaine. Nous faisons allusion à la politique des hégémones de notre planète qui, sous prétexte de protéger l'Homme, tuent ou, par leur inaction coupable, laissent tuer des hommes (Rwanda, Irak, Kosovo, Palestine etc.).

⁴⁶ Cfr. MARC AURELE, *Pensées*, IV, 4; VI, 1 et 5; XII, 26.

⁴⁷ Cfr. I. KANT, *Leçons d'Éthique*, Classiques de Poche, Paris 1997, p. 169.

même? Le transcendantal kantien, qui trahit l'immanence et la finitude, remplace l'objectif, le transcendant et l'infini.

L'éthique kantienne atteste l'optimisme de voir guider l'humanité par une raison autonome qui puisse édicter infailliblement les catégories du bien et du mal. Rien de plus haut que la finitude. Les Lumières, ivres d'un individualisme outré, reposent sur l'humanisme dévot, mais laïcisé, qui croit à la perfectibilité de l'homme et aux facultés de la nature humaine qui contribuent à l'excellence de l'homme⁴⁸. Cet humanisme qui se révèle, par l'excès de sa confiance dans l'homme, hostile au jansénisme⁴⁹, inspiré par la morale anthropologique de Rousseau, pousse dans le néant de l'inutilité la métaphysique transcendante.

La raison calculatrice, scientifique, éclairée par des idées «nobles», n'a pas pu empêcher les boucheries de la première guerre mondiale⁵⁰, et jeter la lumière sur la capacité de l'homme, parmi les autres créatures vivantes d'emporter, de loin, la victoire dans les différents concours de monstruosité. Il fallait donc inventer autre chose: l'humanitaire qui actualise le nihilisme dans ses thèses humanistes. La valeur-droit individuel qui prédomine dans la culture postmoderne, d'où tirent leur vigueur les autres droits de l'homme, c'est la dignité personnelle, conceptualisation de l'humanité de l'homme. La dignité est donc considérée comme un absolu positif qui renvoie au pouvoir créateur de l'homme comme artisan du bien.

L'humanitaire apparaît sous couvert de droit et de morale. L'un et l'autre témoignent de la primauté de la personne et cherchent à la protéger en toutes circonstances. En droit international, elle se rapporte au traitement des hommes, victimes de guerres ou prisonniers de leur ennemis. Il cherche, au-delà de tout jugement éthique ou juridique, à obtenir un traitement digne de l'homme. L'humanitaire dépasse toute dialectique bourreau-victime en s'assignant comme mission d'alléger la souffrance de l'existence. Il dépasse les principes de la justice pour tirer du pathétique ses règles d'action.

Il ne retient donc de la personne que sa conception moralement neutre d'être humain. L'unicité de la personne n'est dès lors établie ni par son histoire personnelle ni par ses traits spécifiques. Or l'humanisme nihiliste postmoderne met, à la place de Dieu, comme centre de gravitation de valeurs, l'épiphanie du visage⁵¹ de l'autre, celui qui est comme moi. Ce visage me dicte le premier commande-

⁴⁸ P. BENICHO, *Morales du Grande Siècles*, Folio/Essais, Paris 2000, pp. 108 et 115.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁰ À partir du moment où la raison individuelle s'érige en fondatrice de valeurs, tout est envisageable. Comme H. DOUCET l'observe très pertinemment, «en raison du lien entre droit et éthique et dans le contexte où le principe fondamental est celui de l'autonomie de l'individu, il n'est pas surprenant que l'éthique soit réduite à une procédure» (*La théologie et le développement de la bioéthique américaine*, «Revue des Sciences Religieuses», 74 (1/2000), pp. 8-20 et notamment p. 13).

⁵¹ Il s'agit d'un humanisme qui ne dépasse pas le niveau de l'immanence. Il n'est pas forcément en contradiction avec le nihilisme. Cfr. E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*, Biblio/ Essais, Paris 1990, p. 81.

ment éthique «tu ne tueras point», même si le proche est le pire des criminels. Le visage humain incarne alors la dignité personnelle que le droit actuel considère comme qualité intrinsèque et irréductible de l'individu. C'est pourquoi elle est incompatible avec la peine de mort.

Cette idéologie qui fait de l'«épiphanie» du visage, surenchère de l'humain, le fondement de l'humanitaire, prône une éthique cosmopolite, compatible parfaitement avec les perspectives de la mondialisation, car l'humanitaire n'accorde à aucune culture le monopole d'imposer ses règles, c'est-à-dire de proposer son humanisme. C'est pourquoi l'humanitaire passe par le langage des droits de l'homme réputés universels et atemporels en tant qu'intrinsèques à l'homme.

Et dans le cadre du nihilisme postmoderne, l'humanitaire se détachant de son appartenance religieuse se manifeste comme une attitude laïque. Il remplace alors la morale sotériologique qui est le propre de l'humanisme métaphysique chrétien⁵², pour devenir une sorte de rachat du péché collectif.

Comme la métaphysique transcendante raisonne davantage à partir de l'ontologique que des catégories moral-juridiques conditionnant toute l'existence humaine, la postmodernité favorise plus l'acte que l'esprit pour assigner la qualité de personne à l'homme. L'être ne saurait avoir de sens sans l'agir (l'homme n'est pas personne puisqu'à l'image de Dieu, mais il se construit en personne en raison des finalités qu'il s'accorde dans ses activités: Sartre). On confond alors l'être et l'exister, subordonnant le premier au second, l'existence signifiant la condescendance aux sensations. Mais cette condescendance aboutit, pour la plupart du temps, à l'affirmation de l'Ego qui est foncièrement corps vivant. Il n'est point étonnant que la personne, conçue comme spiritualité transcendante, se manifeste et s'affirme dans le monde à partir d'une spiritualité qui s'ouvre aux autres⁵³. En revanche, le corps pensant se fraie un chemin dans le monde à partir de la souveraineté de ses actes en s'affirmant comme agent libre et responsable.

Pourtant, l'histoire enseigne que cette souveraineté est très souvent encline à la démesure. En d'autres termes, elles vient plus des vices qui détiennent le mode d'être de l'homme que ne le font les vertus. C'est pourquoi, l'humanisme postmoderne recherche le secours de l'homme plus que sa promotion existentielle et que les droits de l'homme encadrent le droit humanitaire.

Il s'agit d'un homme déchu de la spiritualité que lui assigne le statut de per-

⁵²Cfr. F. ROUSSEAU, *C'est la Misère qui juge le Monde*, Les Presses de l'Université de Laval, 2001, p. 290.

⁵³G. CHALMETA, *Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana*, collana "Filosofia e Realtà", Le Monnier, Firenze 1997, p. 45, observe à ce propos: «soltanto in questa condizione di "innamoramento" la persona è capace di vivere bene. Infatti, solo nel caso in cui il soggetto si sia impegnato perché il suo amore a Dio e al prossimo cresca in "estensione" (riconoscendo praticamente i diversi attributi di Dio, o cercando di conoscere e amare questa o quell'altra persona umana, in questa o quell'altra dimensione della sua dignità di persona) e in "profondità" (realizzando una comunione sempre più perfetta con essi), solo allora sarà capace di riconoscere e di scegliere il bene dell'altro».

sonne conçue dans sa totalité indivisible. Aujourd'hui, la personne est pensée en pièces détachables, d'une personne «corporéité» vivante qui peut exploiter ses membres même s'ils ne représentent pas une valeur marchande. La personne conçue comme l'homme éponyme, c'est-à-dire dans l'unicité irréductible de sa condition ontologique, désigne désormais une catégorie juridique⁵⁴, un citoyen muni de droits dont la plus fondamentale est celui de la propriété⁵⁵. Et comme elle est composée des parties qui sont détachables, la personne est considérée comme le propriétaire de ses parties, sans que cela contredise le principe de l'ordre public qui entérine l'indisponibilité du corps humain⁵⁶.

Cette idée des pièces détachables qui renvoie à un propriétaire renchérit sur l'importance du corps et prête à des contradictions flagrantes concernant le respect des droits de l'homme. En effet, alors que l'on parle de la dignité de l'embryon et du fœtus⁵⁷, le fait que l'on instrumentalise l'embryon à des fins thérapeutiques, même s'il promulgue son indisponibilité, se heurte à la définition de la dignité représentant un absolu. Le glissement d'une étape à l'autre peut se faire facilement. Il faut entendre par là que la permission des manipulations des parties de l'humain à titre thérapeutique risque d'aboutir à leur commercialisation. Le stockage du sang du cordon ombilical incline à cette tentation⁵⁸. Le professeur Eliane Gluckman en dénonce l'exploitation de portée thérapeutique⁵⁹ à son avis abusive.

Il est évident que au nom d'un humanitaire thérapeutique, le corps prend des dimensions fort importantes qui réduisent la personne à ses perspectives corporelles. La personne, assimilée à la copropriété vivante, déclenche le culte du corps, fondement d'une éthique de nihilisme hédoniste. L'épanouissement de cette personne renvoie à la satisfaction de ses plaisirs⁶⁰, à la sensation de l'appa-

⁵⁴J. DELUMEAU, «La personne comme réalité autonome», *Visions Ethiques de la Personne*, sous la dir. C. HERVE, D. THOMASMA, D. WEISSTUB, *Les Cahiers d'Ethique Médicale*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 37-54 et notamment, p. 40.

⁵⁵À notre avis, l'homme comme personne, au lieu d'avoir des droits (être la source des droits individuels) est, en tant que densité ontologique, au cœur du droit. Il ne saurait ainsi être entièrement soumis à des catégories juridiques. Il doit les contrôler et leur assigner un sens selon son entéléchie. À juste titre, F. D'AGOSTINO observe: «che la relazionalità (comme caractère du droit) consista o almeno tenda verso una *interpersonalità*, che implichi cioè il riconoscimento del valore infinito della persona umana, è invece un insegnamento meno frequentemente impartito e comunque molto più sommessso» (*Il diritto come problema ontologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, G. Giappichelli, Torino 1997, p. 43).

⁵⁶J.M. PUGHON, «Le *jus disponendi* de son propre corps», *Visions Ethiques*, o.c., pp. 215-235, et notamment p. 222.

⁵⁷N. LENOIR - B. MATHIEU, *Les Normes Internationales de la Bioéthique*, Que Sais-Je?, Paris 1998, p. 24.

⁵⁸*Le Monde* du 31 janvier 2002, p. 24.

⁵⁹*Ibidem*.

⁶⁰Contrairement à l'hédonisme ancien qui respectait la valeur ontologique de l'*anthropos* (l'homme), l'hédonisme postmoderne, dans sa porté nihiliste, remplace le culte du Divin

rence qui doit plaire, d'un corps qui attise les convoitises sensuelles et charnelles. Se faire prévaloir par les attraits du corps, s'imposer en société par son éclat, se distinguer par les parures de l'apparence deviennent les finalités de la morale postmoderne.

Ce culte du corps est attesté par le chiffre d'affaires très élevé des Instituts de beauté, des boutiques de cosmétiques et la prolifération des salles de musculation. La personne, alors, assimilée au corps, devient un principe d'identité de l'homme auquel les membres détachés se rapportent comme lieu de provenance. L'humanisme postmoderne tend à l'épanouissement du corps qui s'érige en critère fondamental pour la définition du mérite personnel.

Ainsi, bien que l'idéal démocratique de cet humanisme se résume en la maxime «égalité, liberté, fraternité», on incline, par les soins du corps et de l'apparence corporelle, vers la différenciation et la distinction et, par suite, au concours de la supériorité qui contredit la maxime même. Aussi, dans l'humanisme postmoderne, la personne risque-elle de perdre de son historicité ; elle tend à apparaître comme l'individu cosmopolite semblable tant à son prochain qu'à son lointain, entouré par des idéaux cosmopolites (il s'agit des visées de la mondialisation) alors que, dans le même temps, cet individu s'efforce, par la culture de l'esprit et par les soins du corps, de forger une personnalité qui lui est propre. Cette personne est fragilisée par les contingences vécues durant son ouverture à un monde qui la limite aux apparences, qui l'épuise dans la lutte de vivre bien sa période éphémère.

Ses aspirations spirituelles deviennent très souvent fantasmes de démesure, en poussant l'Ego à l'hypertrophie. Déséquilibré par l'ivresse du culte de sa personne, l'homme réagit négativement sur les autres, malgré un faire-semblant de respecter les droits de l'homme. Une nouvelle notion est née dans l'humanisme nihiliste postmoderne qui se voit concurrente avec celle de la justice, la vulnérabilité.

par le culte de l'Ego qui nie l'autre. Ainsi, l'autre, dépourvu de sa valeur de personne, n'est qu'un objet de fantasme. La banalisation du sexe, au nom d'une émancipation des moeurs sans aucun fondement éthique, et la dédramatisation de l'existence humaine en proie aux passions à assouvir, soutenues par les émissions des mass media tel le *Loft Story*, favorisent la psychologie sadienne tendant au totalitarisme émotionnelle: le plus faible se doit obéissance aux désirs du plus fort. Nous lisons ainsi dans la presse actuelle que huit adolescents âgés de 14 à 16 ans ont été mis en examen pour «viols en réunion» et «séquestration», après le viol d'une de leurs camarades âgée de 15 ans. Il s'agissaient de «braves garçons», sans casier judiciaire, «non déstabilisés socialement» et «totalement inconscients de la gravité de leur acte». Il est étonnant de constater que la solidarité de la part des autres collégiens envers la victime n'a pas été spontanée. D'après l'assistante sociale «les collégiens marqués par une violence d'élimination du plus fragile comme dans le *Loft*, ont du mal à accepter l'implication de leurs camarades». Voir *Le Monde* du 25 mai 2002, p. 9. En effet, le *Loft Story*, émission d'une vulgarité certaine et de portée nihiliste, fait l'objet d'enthousiasme de la part d'un grand public. Mais des émissions semblables, diffusées dans le monde entier, trahissent la réalité de la culture contemporaine qui nie les valeurs ontologiques de la personne humaine, tout en les drapant dans des attitudes pseudo-humanistes.

6. Pathétique et justice. Inversion des valeurs

L'humanisme ancien fait de la justice le noyau de la culture (de la *paideia*). L'ordre socio-politique est fondé sur l'idée de mérite (*axia*) qui constitue la composante primordiale du droit distributif: le droit qui attribue à chacun des peines et des récompenses selon sa valeur. Et comme la valeur n'est pas une donnée facile à fixer, les Hellènes, amants de l'objectivité, se rapportent tant aux règles de la cité qu'à celles du cosmos. Esthétique, morale, droit font partie d'une culture humaniste qui donne un sens au pathétique comme porteur du vrai savoir⁶¹.

Pour éviter les écueils du volontarisme et du rationalisme juridique (c'est pourquoi la culture ancienne est si éloignée de la morale moderne, notamment de celle de Kant), les Grecs voient dans l'univers le règne des principes de justice comme la *dikè* et la *tisis*, ou bien des déesses qui garantissent le principe juridique de la distribution méritoire qui récompense et punit. L'humanisme chrétien, sans démentir la primauté d'une telle justice, lui assigne une nouvelle dimension, celle de l'amour inconditionné. L'amour devient l'accomplissement de la loi (*plèrôsis nomou*)⁶². En effet, l'humanisme de la loi revêt la forme de l'humanisme de la justice dans la foi⁶³. L'humanisme chrétien confirme le caractère distributif du juste qui, en droit pénal, acquiert la qualification d'expiation. Le Christ, par sa crucifixion a payé le prix (*lytron*) des péchés de l'humanité⁶⁴. Lors de la finitude des temps et de l'instant du Jugement dernier, chacun sera jugé selon ses actes⁶⁵; ce que Saint Paul, de son côté, confirme sans équivoque. De même, l'humanisme moderne garde la primauté de la justice sur d'autres idéaux comme la charité et la miséricorde.

Et voici que le génocide du peuple juif et le jugement de leurs bourreaux ébranlent les fondements du positivisme juridique⁶⁶. L'humanisme postmoderne, par la prolifération des droits de l'homme et la consécration de la primauté de la dignité humaine comme valeur symbolique de l'irréductibilité de l'homme, met en lumière la vulnérabilité du citoyen postmoderne. Dès lors, la justice se voit de plus en plus moralisée afin de ne pas briser l'intégrité de la l'existence humaine sérieusement menacée. Toutefois, cette intégrité désigne beaucoup plus le corps pensant que la spiritualité de la personne. La soif pour le bien-être matériel

⁶¹ Cfr. ESCHYLE, *Agamemnon*, v. 177: «*to pathēi mathos*» (dans la souffrance, c'est la connaissance).

⁶² *Épître aux Romains*, 13, 10.

⁶³ *Ibidem*, 3, 21-22. L'amour chrétien ne s'oppose pas à la justice ni la remplace. L'amour transcende la justice. Il demande à l'individu de devenir «un holocauste», un «sacrifice»; cfr. *Évangile selon Saint Marc*, 12, 33.

⁶⁴ *Évangile selon Saint Marc*, 11, 45. *Épître aux Romains*, 1, 6.

⁶⁵ *Mathieu*, 16, 27.

⁶⁶ Le droit ne saurait s'épuiser en des lois positives qui minent le statut ontologique de la personne. La nature juste du droit tire sa force de la personne même (du *prósopon*) comme un absolu irréductible.

confère une importance considérable aux lois du marché dont l'application ne connaît aucune limite morale⁶⁷. Aujourd'hui, l'humanité est illégitimement divisée en deux catégories de personnes: celle qui possèdent trop de biens et celle qui sont dépourvues du nécessaire, les vulnérables. C'est pourquoi en plusieurs occasions, le pathétique comme solution juste l'a emporté sur les règles de la justice formelle.

Les vulnérables, loin d'en faire des citoyens à part entière, quoique transgresseurs des règles juridiques, renvoient à des qualifications trahissant leur condition précaire. Les sans-papiers et les sans-domicile-fixe en sont les meilleures illustrations⁶⁸.

Cette inégalité existentielle, qui marginalise jusqu'au dénuement le plus désespéré, est sentie par les partisans des droits de l'homme comme une grande injustice sociale que la multiplication de ces droits doit réparer. Aristote définit le juste (*to dikaion*) comme ce qui est égal et légal⁶⁹. Or cette définition est d'actualité. Les droits individuels de la génération actuelle se rapportent alors de plus en plus aux besoins vitaux des personnes vulnérables à leur bien-être social.

Toutefois, ces droits sont destinés à un citoyen-personne subsumé sous une catégorie juridique: ils soumettent l'irréductibilité de son essence à des réglementations juridiques⁷⁰, alors que les droits personnels sont censés, à la fois, fonder et assurer une dignité humaine d'inspiration matérialiste, qui met trop l'accent sur les spécificités du corps. Nous sommes proches d'une instrumentalisation «douce», au nom des causes «nobles», de la personne humaine. Parlant ainsi des personnes handicapées, on a le sentiment que l'être humain est déficient dans sa personne qui nécessite, dans la mesure du possible, une «réparation» ou bien «une nouvelle construction». En l'espèce, on procède par une métonymie fâcheuse, car on attribue à la personne ce qui convient à son corps; c'est la conséquence de l'assimilation de la personne à un corps vivant qui pense.

C'est pourquoi le droit s'intéresse davantage aux valeurs qui drapent le corps qu'à celles qui l'incarnent. Tel est le cas de la protection de la vie de l'individu. La punition de l'assassinat révèle le souci du législateur de protéger le corps humain contre toute agression qui pourrait le faire cesser de vivre. La vie en tant que valeur ontologique qui détermine l'être de l'homme relève d'un domaine extra-juridique. Les positivistes diraient qu'il y va, en l'occurrence, de la métaphysique. Le droit s'intéresse au concret; le juge saisit des affaires individuelles ou collectives bien précises, il est avant tout pragmatique, chaque cas renvoie à des concepts juridiques. L'étude du fond des choses ou des êtres humains est écarté au bénéfice de l'examen des phénomènes et de l'apparence. Or tout est défini à

⁶⁷ Pour plus détails voir le livre de D. FOLSCHIED, *Sexe Mécanique. La Crise Contemporaine de la Sexualité*, Contretemps/La Table Ronde, Paris 2002.

⁶⁸ Voir dans notre livre, *La personne, l'Humanisme, le Droit*, Dikè/ Les Presses de l'Université de Laval, «Légitimité humanitaire et ordre légal», Québec 2001, pp. 69-83.

⁶⁹ Cfr. *L'Éthique à Nicomaque*, ch. V.

⁷⁰ Voir l'arrêt du «lancer de nain», CE, Ass, Commune de Morsang-sur-Orge AJDA, 1995.

partir de sa place dans le monde et de ses agissements dans le monde. Le droit formel ne pourrait intéresser qu'au phénoménologique, ce qui existe dans l'ordre socio-politique. Il ne saurait créer des valeurs qui sortent de cet orbite.

Pour faire mieux comprendre ces idées, prenons comme exemple la notion de personne. Celle-ci est conçue comme un être rationnel ayant la capacité d'être conscient de soi et acteur libre de ses actes. Sa définition exige sa présence dans le monde, présence capable d'entrer, de sortir, de parler, d'avoir des relations avec les autres. Or le corps n'indique pas le surgissement de la personne en tant qu'entité ontologique de l'être dans l'être même, mais une créature phénoménale qui fait l'objet de la protection juridique⁷¹. L'humanisme postmoderne transpose donc la personne du domaine de l'être à celui de l'espace public. Cela lui permet de «juridiciser» totalement son existence humaine par ses prédicats, telle la dignité humaine qui, du domaine psycho-subjectif (c'est le propre de l'affaire du «lancer de nain») glisse dans l'objectivité juridique, devenant un composant de l'ordre public. La personne est «chosifiée» dans le sens où elle est conçue comme une catégorie juridique, autrement dit comme totalement soumise au droit représenté comme une idéologie de pouvoir, souvent celle du pouvoir politique national ou international. De même, la dignité, comme matrice des valeurs personnelles, devient dignité révélatrice du biologiquement humain. Et comme l'humanité biologique s'est vue assignée un statut privilégié par rapport aux autres créatures vivantes, la dignité est réduite à désigner la préciosité de la personne humaine, c'est-à-dire de l'humanité en tant que corporéité vivante.

Par une telle réflexion, les droits de l'homme composent la charte du statut personnel. Comme inhérents à la nature humaine, ils deviennent exclusifs, souverains, indétachables du corps même si ses membres peuvent en être détachés. Les droits du corps ne disparaissent pas après son démantèlement, car ils confèrent à l'homme le pouvoir d'être le demiurge de son destin. On peut disposer des membres de son corps ou de la totalité de son corps après sa mort, comme on peut en disposer librement, sous certaines conditions, lors de son vivant. Tout repose sur le droit d'appartenance et de propriété individuelle. Certes, il est interdit de vendre le produit de son corps, comme le sang, mais on possède le libre choix d'en faire, ou de ne pas en faire, don. En effet, l'article 1128 CC dissocie l'idée du corps de l'idée de personne ontologique et, par là, il désacralise le principe de vie qui est impliqué dans l'idée de personne. En même temps, cependant, ce corps devient la valeur suprême de l'existence humaine; chacun de ses membres acquiert une valeur subordonnée à la totalité corporelle qui représente la personne. C'est pourquoi les droits de l'homme sont au fond les droits de son corps. Les droits de l'homme, bien que qualifiés de droits personnels, sont attachés à la corporéité vivante; ils sont les droits du corps car dans l'humanisme postmoderne la personne est immanente au corps. L'intégrité de la personne passe par l'in-

⁷¹J. SAYAH, *Le Droit à un Corps Parfait: Critique d'une Utopie*, Phénomena Editions, Paris 2002, p. 102.

tégrité du corps. Dans la justice postmoderne, la personne représente une catégorie juridique séparée de sa condition ontologique. Cette perspective illustre bien le droit du corps de la femme de disposer de son corps selon son gré.

En effet, le nouveau sens que l'on attribue à la loi Veil mène dans cette direction. La valeur du corps l'emporte sur celle de la personne. L'embryon ou le fœtus sont censés participer du corps de la femme, comme membres détachables soumis au principe de l'indisponibilité, donc hors commerce, mais à la libre disposition de la volonté de la femme. Ils n'ont point acquis leur autonomie comme corps-personnes manifestés dans l'espace phénoménologique de l'existence. Le culte du bien-être du corps de la femme prime: toute partie indésirable - sorte de déchet - peut y être sacrifiée.

L'humanisme postmoderne, confirmant les valeurs consacrées par les phénomènes, annihile celles qui relèvent de l'espace invisible de l'être et qui assignent un sens à la transcendance de la personne humaine. Toute justice et tout droit étendent leur légitimité à tout ce qui apparaît, à savoir aux idoles de l'être, négligeant très souvent ce qui sert de fondement à ces idoles. Cela pourrait conduire à des circonstances fâcheuses pour le progrès et l'épanouissement de l'humanité.

Pour être plus clair, il faut à nouveau se rapporter à la loi Veil. La valeur qui y prédomine consiste dans le pouvoir d'auto-déterminer son propre corps. Ainsi, défenseur du droit de la femme à l'avortement, une femme-médecin, observe: «Il faut rappeler les conditions dramatiques dans lesquels ces avortements étaient pratiqués. Les plus démunies faisaient n'importe quoi, sans la moindre notion d'hygiène.... Ces femmes.. mourraient très souvent dans des souffrances horribles. Ce sont des drames de l'avortement qui ont le plus marqué le jeune accoucheur que j'étais.... En 1973, une proposition de loi était déposée à l'Assemblée Nationale, qui devait, finalement déboucher sur le vote de la loi Veil.... Une étape fondamentale pour la réinsertion de la notion de personne dans un domaine où elle avait été, de tous temps, bafouée: celui de la femme à disposer librement de son corps en vue d'une grossesse désirée. - Et elle termine d'une manière très caractéristique: - Ceci est, désormais, de l'histoire.... mais, il n'est pas inutile de s'en souvenir pour légiférer et promouvoir un supplément d'humanité»⁷².

En effet, ces propos résument magistralement les trois piliers qui fondent l'humanisme nihiliste postmoderne: la morale du pathétique, la mort de la métaphysique et la réduction de la personne à la corporéité auto-déterminante.

La jurisprudence, conséquente avec cette idéologie dominante, a poussé les raisonnements qui légitiment l'avortement comme droit de la femme, à leurs ultimes conséquences. Le résultat en est qu'un nouveau droit individuel apparaît «timidement»: *le droit au néant*. Je fais allusion à l'affaire Perruche.

Rappelons très brièvement les faits: Dans un arrêt du 17 novembre 2000, la Cour de cassation a retenu le lien de causalité entre la naissance d'un enfant lour-

⁷²S. TOISIER, «Témoignage. La Loi Veil: un exemple spécifique de la réinsertion de la notion de personne», *Visions Ethiques de la Personne*, cit., p. 129.

dement handicapé et le mauvais diagnostic d'un laboratoire et d'un médecin qui ont fait croire à une mère que l'enfant à naître serait en pleine santé. Cela a empêché la mère d'exercer sa capacité d'avorter. La Cour de cassation a ainsi reconnu le bénéfice d'une indemnisation aux enfants nés handicapés à la suite d'une faute médicale qui a privé la mère de la possibilité d'avorter⁷³.

Il s'agit d'une affaire qui n'a rien d'exceptionnel. Elle est conforme à «l'eugénisme légal» prévu par la loi Veil, eugénisme dont les racines remontent à la Cité de Sparte. En effet sa législation valorisait la perfection du corps, donc l'infirmité était considérée comme un trop lourd handicap qui entraînait, par principe, la suppression du *politès* (le membre de la cité).

Ce qui surprend dans cette affaire c'est la demande des parents, au nom de leur fils, d'une indemnisation du fait que celui-ci est né avec son handicap. Il y a là une revendication de n'avoir pas pu *être* au nom d'un droit individuel *au néant*. Cet arrêt, permettant l'indemnisation des enfants nés handicapés, alors qu'ils auraient pu être supprimés avant leur naissance si le médecin avait fait un bon diagnostic, consacre ce droit subjectif naissant.

La réflexion suivante ne prêtera pas sur l'aspect juridique⁷⁴. L'arrêt Perruche a fait verser beaucoup d'encre⁷⁵, suscitant des polémiques, parmi les médecins et juristes. C'est sa perspective existentialiste qu'il s'agit ici d'étudier.

L'avortement considéré comme un droit subjectif de la femme de disposer librement de son corps chosifie l'embryon ou le foetus. Il en fait une partie de sa chair, un membre détachable de son corps; elle est libre de le garder ou de le rejeter comme membre-déchet. L'embryon ou le foetus ne sont *rien* du point de vue de leur considération comme personnes ontologiques ou bien d'êtres humains en puissance⁷⁶.

Par conséquent, lorsque l'enfant à naître apparaît dans le monde, il est considéré automatiquement comme un individu humain, à part entière, puisque le droit formel l'a voulu de la sorte. Or, ce qui assigne la condition de personne à l'être humain, c'est son statut juridique, à savoir la volonté du législateur. On fait alors d'une genèse ontologique le fruit du volontarisme juridique. Droit de nature et loi formelle se trouvent ici en position de concurrence.

Pour le positivisme juridique la personne se présente comme un corps qui apparaît à l'espace public seul. Elle est soumise aux modalités que ce dernier prévoit. Il tire son sens existentiel de son système normatif. La personne devient une construction phénoménologique du volontarisme juridique.

La mère "construit" dès lors son enfant; celui-ci, étant en voie de "fabrica-

⁷³ *Le Monde* du 13 décembre 2001, p. 12.

⁷⁴ La Loi n° 2002-3003 du 4 mars relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé est censée résoudre des problèmes semblables.

⁷⁵ Voir le dossier "Arrêt Perruche" dans un numéro spécial hors série, n° 3, «Espace Ethique», hiver - printemps, 2001.

⁷⁶ Autrement dit, ils sont considérés comme dépourvus de leur *entéléchie* de personnes humaines.

tion”, est censé échapper, puisque conditionné par le bon vouloir de son maçon, aux règles de l’être même. Il n’est pas entièrement en tant que “chose” accompli afin de pouvoir recevoir une qualification juridique par la loi afin de devenir objet de droit positif et, par là, objet de protection. Voici un des fantasmes de l’homme postmoderne dans son ivresse de vouloir revêtir la fonction de Demiurge.

De là surgit un paradoxe de nature éthico-juridique. Existentiellement, l’embryon ou le fœtus n’ont rien d’humain en soi; rien au sens ontologique du mot parce que l’on ne respecte pas la valeur de la vie qui anime *cette chose* annexée au corps de la femme; elle n’est rien non plus au plan juridique, parce que sa qualité de personne juridique lui est refusée par le droit positif. Ce que la loi semble protéger, c’est la coporéité vivante, et non la vie humaine dans sa valeur universelle.

D’après le contexte légal actuel, il paraît logique que la femme puisse demander une indemnisation à titre personnel, parce que empêchée d’exercer son droit légal - celui dont la loi formelle l’a gratifiée -, elle a subi un tort. Mais il est difficile d’imaginer que du fait d’un passage au monde phénoménologique, *ce rien d’humain-partie-de-la-chair de la femme* devienne une personne indépendante ; et cela au défi des lois de la nature. L’absorption de l’ontologique par le juridique est totale en l’espèce, exprimant un droit qui totalise juridiquement la personne dans sa condition ontologique.

Personne et rien ne sauraient avoir de la valeur, si les autorités formelles ne les consacrent pas. L’humanisme postmoderne est nihiliste car en deçà et au delà de la surface du monde rien ne pourrait avoir une valeur légitime. Tout relève donc de l’épiphanie: d’un *cosmos* transparent, production d’une raison positive souveraine, souvent encline à l’*hybris* (à la démesure fautive) et si prétentieuse au point qu’il aspire à tirer l’être du néant et le néant de l’être.

* * *

Abstract: *L’umanesimo postmoderno ha un carattere egemonico, nel senso che la natura, considerata sia immanente sia trascendente, è priva, nel suo divenire, di significati provvidenziali. I dibattiti non riguardano più l’essere dell’uomo, ma la concezione dell’uomo da parte dell’uomo e le idee sulla sua natura biologica. L’umanesimo postmoderno è altamente ideologico; si oppone all’umanesimo dell’alèthéia (verità) e svolge il ruolo del Demiurgo della Storia. Grazie alla “nullificazione” dei valori classici e all’omogeneizzazione mercantile e quantitativa del mondo, quest’umanesimo assimila tutto e snatura la persona umana. In altre parole, esso conduce all’annullamento delle diversità culturali e dell’apporto esclusivo di ogni individuo alla coesistenza dei popoli nella loro unicità.*

Dire l'indicibile. Negazione e trascendenza nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena

GIOVANNI ZUANAZZI*

Sommario: 1. Il quadro generale: la creazione come teofania. 2. Verità metaforica. 3. Apofatica e iperfatica. 4. Una teologia "superaffermativa"? 5. Eccelso nulla. 6. La divina ignoranza è vera sapienza.



Rappresentante di spicco della cultura tardo-carolingia, Giovanni Scoto, detto Eriugena per le sue origini irlandesi, è certamente, dal punto di vista della ricerca filosofica e teologica, il frutto più maturo della sua età. Com'è noto, si deve alla versione da lui eseguita del *Corpus dionysiacum* la prima vera diffusione in Occidente del pensiero e del linguaggio di Dionigi pseudo-Areopagita, e indirettamente, attraverso Dionigi, della filosofia di Proclo e di Plotino¹. Al maestro palatino va anche riconosciuto il merito d'aver trasmesso alla cultura latina le dottrine di Gregorio di Nissa (del quale tradusse il *De hominis opificio*²) e di Massimo il Confessore (di cui volse in latino il difficile testo degli *Ambigua ad Iohannem*

* Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano

¹ La traduzione eriugeniana degli scritti di Dionigi, *Patrologiae cursus completus* [...], *Series latina* [=PL] di J.P. Migne, 122, Migne, Paris 1853, col. 1031-1194, è edita anche in P. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage* [...], Desclée de Brouwer, Paris 1937-1950, 2 vol., in parallelo con il testo greco e le altre versioni medievali. Giovanni Scoto ci ha lasciato anche un commentario alla prima opera del corpus dionisiano: *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam coelestem* (d'ora in poi, *Ier.*), a cura di J. Barbet, Brepols, Turnhout 1975 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* [=CCCM], 31).

² Trascrizione di M. CAPPUYNS, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 32 (1965), pp. 205-262.

e le *Quaestiones ad Thalassium*³). Queste e numerose altre influenze, tutte variamente riconducibili alla tradizione del platonismo cristiano⁴, si ritrovano nel suo capolavoro sistematico, quel *Periphyseon* che costituisce — come è stato spesso rilevato — l'unica grande sintesi speculativa dell'altomedioevo⁵.

Il pensiero eriugeniano può essere interpretato come uno dei tentativi più coerenti e rigorosi di pensare ed esprimere il Principio assolutamente primo, in se stesso trascendente e, dunque, impensabile e inesprimibile. Nella prospettiva di Giovanni Scoto, Dio si rivela soltanto nella misura in cui si nasconde, dato che è separato da tutte le cose e nondimeno vi è presente come loro fondamento o causa. È questo il duplice paradosso, sul piano gnoseologico e su quello ontologico, della *teologia negativa o apofatica*, che, senza rinunciare a “dire” Dio, preferisce svilupparsi attraverso le negazioni anziché attraverso le affermazioni⁶.

L'aggettivo *apofatica*, in greco ἀποφατική (da ἀπόφημι, «io nego»), ricorre soprattutto nel primo libro del *Periphyseon* ove qualifica una delle due vie «dionisiane», la teologia negativa, accanto alla teologia affermativa o *catafatica* (dal greco καταφατική)⁷. Ma la “negazione” (*abdication, negatio, ἀπό-φασις*), intesa in un senso globale come via d'accesso privilegiata al sovraessente. Nulla è un concetto chiave per comprendere l'impianto teoretico di tutto il *Periphyseon* e un

³ *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem* (d'ora in poi, *Ambigua*), a cura di É. Jeauneau, Brepols, Turnhout 1988 (*Corpus Christianorum Series Graeca* [=CCSG], 18); *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, a cura di C. Laga e C. Steel, Brepols, Turnhout 1980 e 1990 (CCSG, 7 e 22), con il testo greco a fronte.

⁴ Oltre agli autori ricordati, quali fonti di Giovanni Scoto vanno ricordati Origene, Epifanio, Basilio e Gregorio di Nazianzo tra i greci, Agostino, Ambrogio, Girolamo, Ilario, Isidoro e Gregorio Magno tra i latini. Sulle fonti di Giovanni Scoto cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Abbaye du Mont César, Louvain – Desclée de Brouwer, Paris 1933, pp. 387-392 (*Appendice. Les auteurs cités par Jean Scot*); G. MADEC, *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*, Paris, 1988. Secondo G. D'ONOFRIO, *La concordia di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso fra le fonti patristiche nel Periphyseon di Giovanni Scoto Eriugena*, «Medioevo», 19 (1993), pp. 1-26, l'originalità di Giovanni Scoto consiste nel superare la pluralità delle tradizioni da cui dipende realizzando una sintesi innovatrice della teologia greca con quella latina.

⁵ Per il *Periphyseon* (d'ora in avanti, *Periph.*) si veda l'edizione critica di É. JEAUNEAU, Brepols, Turnhout 1996-2000, libri I-IV (CCCM, 161-164); per il libro V si farà ricorso all'edizione curata da H.J. FLOSS in PL, 122, col. 861-1022.

⁶ La teologia negativa risale alla tarda antichità e in particolare al neoplatonismo. In ambito cristiano è stata orchestrata tanto dalla patristica quanto dalla teologia medievale. Sulla storia della tradizione apofatica ci limitiamo a segnalare i seguenti contributi di carattere generale: R. MORTLEY, *From Word to Silence, II: The way of negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn 1986; M.A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayng*, University of Chicago Press, Chicago 1994; D. CARABINE, *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, Peeters, Louvain 1995.

⁷ Cfr. *Periph.* I, 458 A, 26, 682-683; 461 B, 30, 815; 461 C, 31, 829; 461 D, 31, 839; 522 B, 109, 3423. Si vedano le indicazioni di G.H. ALLARD, *Periphyseon. Indices generales*, Institut d'études médiévales, Montréal – Vrin, Paris 1983, s. v.

tema che percorre l'intera produzione eriugeniana. Per quanto Giovanni Scoto intenda riallacciarsi alla lunga tradizione della teologia apofatica, non è azzardato affermare che egli è stato il primo filosofo occidentale a sviluppare, con una radicalità sconosciuta allo stesso Dionigi, tutte le implicazioni della "via negativa", fornendole al tempo stesso un posto centrale nella formulazione del proprio pensiero.

Nelle pagine che seguono cercheremo di puntualizzare, nei suoi aspetti salienti, il contributo offerto da Giovanni Scoto all'elaborazione di questo importante stile teologico⁸.

1. Il quadro generale: la creazione come teofania

Il primo libro del *Periphyseon* propone l'esame della prima specie di «natura», la natura *che crea e non è creata*, Dio considerato come principio primo, eterno e immutabile di tutte le cose. Il discepolo (*alumnus*) introduce la materia del dialogo con le seguenti parole:

«Quel che è stato detto sin qui mi sembra probabile. Ma vorrei sapere che cosa insegni la teologia di questa ineffabile e incomprendibile natura creatrice e causa di tutte le cose, vale a dire che cos'è, quali sono le sue qualità e come si possa definire»⁹.

⁸ Sulla concezione della teologia negativa in Giovanni Scoto cfr. R. LÓPEZ SILONIS, *Paradojas del conocimiento de Dios en Escoto Erígena*, «Pensamiento», 23 (1967), pp. 21-49; IDEM, *Sentido y valor del conocimiento de Dios en Escoto Erígena*, *ibidem*, pp. 131-165 (specialmente pp. 154-161); T. TOMASIC, *Negative Theology and Subjectivity. An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius*, «International Philosophical Quarterly», 9 (1969), pp. 406-430; D. DUCLOW, *Pseudo-Dionysius, John Scottus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names*, *ibidem*, 12 (1972), pp. 206-278; B.J. MCGINN, *Negative Theology in John the Scot*, «Studia Patristica», 13 (1975), pp. 232-238; D. F. DUCLOW, *Divine Nothingness and Self-Creation in John Scottus Eriugena*, «The Journal of Religion», 57 (1977), pp. 109-123; W. TEASDALE, «Nihil» as the Name of God in John Scottus Eriugena, «Cistercian Studies», 19 (1984), pp. 232-247; D. CARABINE, *Apophysis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, «Philosophical Studies», 32 (1988-1990), pp. 63-82, ripreso in IDEM, *The unknown God*, cit., pp. 301-322; D. CARABINE, *Eriugena's use of the Symbolism of Light, Cloud and Darkness in the Periphyseon*, in *Eriugena: East and West*, a cura di B. McGinn e W. Otten, Notre Dame University Press, Notre Dame-London 1994, pp. 141-152; W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero* [1994], trad. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1998; R. SCHMITZ-PERRIN, «ΘΕΩΣΙΣ hoc est deificatio»: dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Érigène, «Revue des sciences religieuses», 72 (1998), pp. 420-445.

⁹ «Hactenus quae dicta sunt uidentur esse probabilia. Sed uelim audire quid de hac ineffabili atque incomprehensibili creatrice omnium causalique natura theologia edocet, id est quid sit uel qualis, et quomodo diffinitur» (*Periph.* I, 455 B, 22, 559-561).

Nella sua risposta il maestro (*nutritor*) pone sin dall'inizio una distinzione fondamentale per la teologia della conoscenza di Dio, quella tra l'«esistenza» e l'«essenza» di Dio:

«E non è proprio la teologia, da te appena menzionata, la quale si occupa esclusivamente o massimamente della natura divina, quella che insegna a tutti coloro che considerano sufficientemente e chiaramente la verità che della natura divina si può conoscere soltanto l'esistenza, partendo dalle cose create, e non l'essenza? Come abbiamo detto più volte, infatti, essa trascende non solo la capacità della ragione umana, ma anche la purissima intelligenza delle creature celesti»¹⁰.

Di fatto nel corso del libro si affronta soprattutto il problema dell'applicabilità alla comprensione di Dio delle categorie aristoteliche, le dieci originarie divisioni dell'essere alle quali si riporta ogni termine della proposizione¹¹. Questa apparente digressione non è casuale ma costituisce, nelle intenzioni dell'autore, un utile banco di prova per saggiare le potenzialità della teologia affermativa e negativa nella descrizione della natura divina. Il punto d'avvio dell'intera trattazione è offerto dal concetto di definizione, una delle quattro parti della dialettica e premessa indispensabile di ogni conoscenza. Definire significa ricondurre una cosa al genere prossimo tramite la differenza. La definizione, infatti, come insegnava Aristotele, è il discorso che concerne l'essenza, il «che cos'è» (*quid est*) di una cosa; la definizione presuppone dunque una forma, un limite, il suo ambito di applicazione essendo segnato dalla finitudine¹².

Ne segue l'assoluta impossibilità per un'intelligenza creata di definire e conoscere l'essenza divina; Dio non è in alcun modo un "qualcosa" di finito e determinato incluso in un genere, ma è al di sopra di tutti i generi. Inserendosi nel solco della tradizione neoplatonica, Giovanni Scoto ha ben viva la consapevolezza dell'immensa distanza del divino, pensato nella sua purezza, nei confronti di ogni realtà finita. La definizione e la conoscenza saranno dunque possibili solo per quanto si riferiscono alle realtà create, le cose che giungono all'essere in virtù di un processo che Giovanni Scoto non esita a descrivere in termini ploti-

¹⁰ «Nonne ab ipsa quam nunc nominasti theologia, quae aut solummodo aut maxime erga diuinam naturam uersatur, satis ac plane ueritatem intuentibus suasum est ex his quae ab ipsa creata sunt solummodo ipsam essentialiter subsistere, non autem quid sit ipsa essentia intelligi? Nam non solum, ut saepe diximus, humanae ratiocinationis conatus uerum etiam essentiarum caelestium purissimos superat intellectus» (*Periph.* I, 455 B-C, 22, 562-568).

¹¹ *Periph.* I, 463 A-524 B, 32-111, 887-3496.

¹² *Periph.* I, 483 C-487 A, 58-63, 1757-1910; II, 587 A; 589 C-590 A, 88, 2079-2094; 591 B, 90, 2121-2131. Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, II, 3, 91 a 1: «Dunque la definizione mostra ciò che è»; Boezio traduce: «Definitio enim quid est ostendit» (*PL* 64, 746 A). Per Giovanni Scoto vale anche il principio neoplatonico secondo cui chi definisce dev'essere superiore a ciò che è definito: «Maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur» (*Periph.* I, 485 B 60, 1830; cfr. IV, 766 A-B, 36, 973-974).

niani, come una *de-terminazione*, una *de-limitazione* che racchiude una materia informe entro l'ambito della forma e, perciò, della definibilità¹³.

A questo proposito, tuttavia, si deve subito distinguere tra una definizione o comprensione limitata alle determinazioni categoriali, e una definizione o comprensione più vera, la *definitio substantialis* (οὐσιώδης), in grado cioè di cogliere la sostanza o essenza (*essentia*, οὐσία) delle cose¹⁴. Una definizione di questo secondo tipo, a giudizio di Giovanni Scoto, resta del tutto improponibile non soltanto nell'ambito dell'originaria natura divina, ma anche in quello delle realtà create; il pensiero e il linguaggio umani vi potranno tendere solo per un'impossibile e, insieme, indispensabile approssimazione. Le essenze delle cose create, infatti, sono atti del pensiero divino, cause primordiali esistenti nel Verbo; pertanto, se si conoscessero nella loro purezza, si conoscerebbe insieme l'intelligenza di cui sono pensieri e dunque l'essere stesso di Dio di cui sono partecipazioni (l'inconoscibilità delle cose non è, in fondo, che la stessa inconoscibilità di Dio). Perciò, seguendo i padri cappadoci — che nella polemica antieunomiana riprendevano motivi scetticeggianti diffusi nella tarda cultura ellenistica — e Massimo il Confessore, Giovanni Scoto ritiene che neppure l'essenza di qualsiasi essere creato possa essere definita o conosciuta; solo le «circostanze» (*circumstantiae*), ossia le determinazioni categoriali di una cosa — la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo e gli altri accidenti — sono accessibili al concetto; il pensiero e il linguaggio sono in grado di cogliere il «che» (il *quia est*) dell'ente, con le caratteristiche che gli sono proprie, non la sua «essenza» (il *quid est*)¹⁵.

In questo quadro che salda una noetica rigorosamente negativa all'analisi metafisica del divino, anzi dell'intera realtà (che per Giovanni Scoto, come sappiamo, comprende Dio e il mondo), le due vie, l'*affirmatio* e la *negatio*, assumono un significato nuovo e una portata più vasta rispetto alla prospettiva dionisiana. I due metodi del pensiero teologico non sono più soltanto dei procedimenti «tecnici», altamente formalizzati, che consentono di stabilire che cosa si può predicare (o non si può predicare) dell'essenza divina, ma diventano gli elementi cooperanti di una *logica universale*, nella quale è in gioco la stessa apertura «trascendentale» della mente, la sua capacità di conoscere la totalità delle cose¹⁶. Ogni cosa, e la natura nel suo complesso, potrà essere conosciuta solo indirettamente, mediante similitudini e negazioni. Giovanni Scoto radicalizza, così, l'istanza apofatica, giungendo a contestare ogni pretesa da parte di un'intelligenza finita di adeguare conoscitivamente la realtà. Allo stesso tempo ciò che sembra destinato a entrare in crisi è il modello ontoteologico classico (al quale peraltro Gio-

¹³ *Periph.* II, 589 D-590 B, 88-89, 2079-2099.

¹⁴ *Periph.* I, 483 C-484 A, 58, 1764-1773; IV, 772 A-B, 45-46, 1124-1242.

¹⁵ *Periph.* I, 443 B-C, 5, 65-73; 487 A-B, 63, 1911-1918; II, 586 D-587 A, 83-84, 1971-1980; III, 665 C-D, 67, 1930-1935. Anche la conoscenza della natura umana ci è preclusa, in quanto la sua essenza risiede nella mente divina che è inconoscibile (*Periph.* IV, 768 A-B, 39-40, 1064-1073; 770 B, 43, 1147-1151; 771 B-C, 44-45, 1196-1204).

¹⁶ Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena*, cit., p. 221.

vanni Scoto è ancora per molti versi legato), che lascia il posto a un'*ontologia negativa*, a una *me-ontologia*, ove il fondamento stesso dell'essere si configura ultimamente come *non essere*, al di là di tutte *le cose che sono e di quelle che non sono*¹⁷.

Nel pensiero di Giovanni Scoto questo processo di limitazione delle capacità del pensiero e della conoscenza dell'uomo, e quindi anche del suo linguaggio, è il risultato di un'interpretazione della realtà che trova il suo fondamento nel duplice movimento dell'*exitus*, o *descensio*, e del *reditus*, o *reversio*, che regola il dinamismo di tutta la natura. Illustrando i primi versetti della *Genesi* con un linguaggio ispirato alla metafisica neoplatonica, Giovanni Scoto descrive l'intero svolgersi della creazione come il progressivo venire alla luce dell'Uno che «emerge» da uno stato di iniziale oscurità per fondare il molteplice¹⁸. Nell'*exitus* tutte le cose diventano visibili nella loro molteplicità e distinzione, in primo luogo come cause primordiali (la natura *che crea ed è creata*), poi come universo determinato, visibile e invisibile, nel regno della finitudine e della dispersione (la natura *che è creata e non crea*). Indi l'incarnazione del Verbo nella dimensione spazio-temporale segna l'inizio del *reditus* di tutta la natura creata alla sua originaria condizione. Alla differenziazione e frammentazione spazio-temporale, nella vanità dell'esistenza empirica, corrisponde così il movimento opposto del ritorno alla realtà fondante dell'essere (la natura *che non crea e non è creata*). Nel suo vasto ciclo cosmico, la creazione — passaggio *ex nihilo in aliquid*¹⁹ — è dunque il processo dell'autorivelazione di Dio in virtù del quale egli «esce» in qualche modo da sé per ritornare in sé richiamando in sé tutte le cose²⁰. Ricordiamo ancora come tale processo non riguardi la *sostanza* della realtà, che è originariamente ed essenzialmente tutta ricompresa nel piano dell'essere, ma il suo *apparire*, il molteplice diveniente quale manifestazione limitata nelle dimensioni spazio-temporali.

Si può così comprendere come, muovendo da queste premesse, Giovanni

¹⁷Sul significato di questa prima enigmatica “divisione” — «ea quae sunt/ea quae non sunt» — con la quale si apre il *Periphyseon* (I, 441 A, 3, 4) e sulla sua relazione con il problema della trascendenza di Dio, cfr. G.A. PIEMONTE, *Más allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la Vox spiritualis de Eriúgena*, «Patristica et Mediaevalia», 4-5 (1983-1984), pp. 3-22; IDEM, *Las realidades que superan toda inteligencia. Observaciones sobre el capítulo I de la Vox spiritualis de Eriúgena* (segunda parte), *ibidem*, 6 (1985), pp. 19-41.

¹⁸*Periph.* II, 551 A-552 A, 34-36, 775-820. Sull'esegesi eriugeniana dei primi versetti della *Genesi* cfr. R. ROQUES, *Genèse, I, 1-3 chez Jean Scot Érigène*, in IDEM, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975, pp. 131-194.

¹⁹*Periph.* III, 681 C, 89, 2573.

²⁰«Nam cum dicitur [scil. divina natura] se ipsam creare, nil aliud recte intelligitur nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio» (*Periph.* I, 455 A-B, 22, 554-557). L'identificazione di «processione» (πρόοδος) e «manifestare» o «manifestazione» (ἐκφαίνειν ο ἔκφανσις) è motivo caratteristico della tradizione neoplatonica: cfr. ad es. PROCLUSO, *Elementatio theologica*, prop. 125; DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 4, 589 D-592 D; II, 4, 641 A-C.

Scoto possa affermare che ogni creatura non ha un valore in sé ma è sempre e solo una «teofania» (*theophania*), nel senso letterale di “manifestazione di Dio”:

«ogni creatura visibile e invisibile può essere chiamata una *teofania*, ossia una manifestazione divina»²¹.

Nella nozione erigeniana di teofania è facile scorgere un duplice aspetto: da un lato l'assoluta lontananza di Dio da ogni ente e, di conseguenza, il suo essere costantemente oltre tutte le immagini che lo rappresentano; dall'altro il legame indissolubile che Dio ha con il mondo, in qualità di causa, e quindi il fatto che egli si rivela partecipandosi variamente in tutte le cose. In un passo molto celebre del *Periphyseon* la rivelazione teofanica è descritta come:

«apparizione di ciò che non appare, manifestazione di ciò che è nascosto, affermazione di ciò che è negato, comprensione di ciò che è incomprendibile, parola di ciò che è ineffabile, accesso di ciò che è inaccessibile, intelligenza di ciò che è inintelligibile, corpo di ciò che è incorporeo, essenza di ciò che è sovraessenziale, forma di ciò che è informe, misura di ciò che è immensurabile, numero di ciò che è innumerabile, peso di ciò che è privo di peso, fisicità di ciò che è spirituale, visibilità di ciò che è invisibile, localizzazione di ciò che è senza luogo, temporalità di ciò che è senza tempo, definizione di ciò che è infinito, circoscrizione di ciò che è incircoscivibile»²².

²¹ «[...] omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania (id est diuina apparitio) potest appellari» (*Periph.* III, 681 A, 88-89, 2553-2555; cfr. I, 446 C-447 A, 9-10, 179-203; 448 B-450 B, 11-15, 252-347; *Ier.* IV, 3, 77, 479-482. Sul concetto di teofania, centrale nel pensiero di Giovanni Scoto, cfr. J.M. ALONSO, *Teofanía y visión beata en Escoto Erígena*, «Revista española de teología», 10 (1950), pp. 361-389 e 11 (1951), pp. 255-281; T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle «teofanie» in Giovanni Scoto Eriugena*, «Studi medievali», 3^a serie, 4 (1963), pp. 75-91; J. TROUILLARD, *La notion de «théophanie» chez Érigène*, in *Manifestation et révélation*, a cura di S. Breton et alii, Paris, 1976, pp. 15-39; J.C. FOUSSARD, «*Non apparentis apparitio*»: le théophanisme de Jean Scot Érigène, «Cahiers de l'Université Jan de Jérusalem (Paris)», 12 (1986), pp. 120-148; M. VON PERGER, *Wie Maximus Confessor und Augustinus die Theophania verstanden. Zu Eriugena, Peri physeon I 449 A-450 B*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 46 (1999), pp. 35-51. Nella tradizione della patristica greca il concetto di teofania era legato al concetto dell'assoluta trascendenza e inaccessibilità di Dio. Inaccessibile nella sua natura, Dio si rende conoscibile solo in quanto si manifesta alle intelligenze con simboli intelligibili e sensibili, e soprattutto con le “energie” increate e create. Anche in Giovanni Scoto il tema delle “teofanie” è costantemente legato a quello della conoscenza di Dio, nella prospettiva del ritorno e della visione beatifica; ma proprio perché la teofania è un'iniziativa di Dio, viene a inserirsi già nel processo della discesa, e può perciò connettere i due momenti come fasi complementari e inscindibili di un unico dinamismo processuale.

²² «[...] non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, inuisibilis uisibilitas, illoca-

La lunga serie di ossimori vuole mettere in risalto il carattere dialettico e paradossale di ogni teofania, quale disvelamento di una realtà che, pur manifestandosi, rimane nascosta e inintelligibile, ed anzi si nasconde proprio nel suo rivelarsi e si rivela proprio sottraendosi a ogni sguardo («e mentre sta in silenzio proclama ad alta voce, e mentre proclama ad alta voce sta in silenzio»²³). Dio è dunque, in pari tempo, il più vicino e il più lontano, colui che è presente e assente, simile e dissimile, identico e totalmente altro, *in omnibus omnia et in nullo nullum*²⁴.

Utilizzando i principali testi scritturali sul carattere trascendente, invisibile e incomprensibile di Dio²⁵, Giovanni Scoto non ammette che una siffatta conoscenza di questa prima forma, una conoscenza proporzionata alla capacità delle intelligenze che la ricevono²⁶. Il conoscere “teofanico” è l’unico modo in cui l’Invisibile può entrare nella trama di immagini e di concetti che costituisce l’esperienza umana delle cose e divenire in qualche misura pensabile e dicibile, tradursi in parola o in gesto. Stabilire un nesso concettuale tra questi due aspetti — la trascendenza di Dio rispetto al mondo e il suo legame con il mondo — è appunto il compito che l’articolazione della teologia affermativa e di quella negativa intendono risolvere.

2. Verità metaforica

Il problema potrebbe essere così formulato: sono il pensiero e il linguaggio umano effettivamente in grado di “rappresentarsi” un principio che è, a un tempo, infinitamente lontano, perché “al di là di tutto”, e infinitamente prossimo, perché causa dell’essere di ogni cosa? La risposta a questo interrogativo costitui-

lis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptione» (*Periph.* III, 633 A-B, 22, 589-597).

²³ «Et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus inuisibilis permanet; dumque in uarias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit; et priusquam exterius patefactus fiat, intra se ipsum mouet. Ac per hoc, et silet et clamat, et dum silet clamat, et dum clamat silet. Et inuisibilis uidetur, et dum uidetur inuisibilis est. Et incircumscriptus circumscribitur, et dum circumscribitur incircumscriptus perseuerat» (*Periph.* III, 633 B-C, 22-23, 603-610).

²⁴ «Qua nihil secretius, nihil praesentius, difficile ubi sit, difficilius ubi non sit, lux ineffabilis omnibus intellectualibus oculis semper praesens, et a nullo intellectu cognoscitur quid sit, per omnia diffusa in infinitum, et fit in omnibus omnia et in nullo nullum» (*Periph.* III, 668 C, 71, 2040-2044; cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De diuinis nominibus*, VII, 3, 872 A; *Epistula* IX, 3, 1109 C).

²⁵ Cfr. in particolare *Is* 40, 13; *Rm* 11, 33-36; 1 *Cor* 2, 16; *Fil* 4, 7; 1 *Tm* 6, 16, citati in *Periph.* I, 446 B, 9, 173-174; 448 C, 12, 266-268; 458 A, 26, 677-678; 522 C, 110, 3443-3444; II, 551 C, 35, 803-805; III, 623 D, 9, 205-206; 671 A, 75, 2128-2129; 681 B, 89, 2565-2566; IV, 763 C, 32, 867; V, 845 C; 905 C; 951 A; 963 C; 1012 C-D; cfr. anche *Ier.* XIII, 4, 245 B, 179, 480-481.

²⁶ Per es. *Periph.* I, 446 A-447 A, 8-10, 154-203.

sce la posta in gioco nella dottrina eriugeniana sulla conoscibilità di Dio. Due ordini di preoccupazioni sembrano imporsi sin dall'inizio: da un lato, Giovanni Scoto riconosce al pensiero e, quindi, in qualche misura anche al linguaggio una certa capacità di raggiungere il loro referente; dall'altro, tuttavia, egli pone una forte enfasi sul carattere sempre inadeguato di ogni concetto, parola o immagine che voglia descrivere l'essenza divina. Giovanni Scoto si destreggia tra queste due esigenze almeno a prima vista inconciliabili e trova un primo punto di equilibrio in ciò che potremmo chiamare la «verità metaforica» del discorso su Dio²⁷.

Poiché l'essenza divina trascende radicalmente tutte le capacità umane, nessun pensiero o discorso che la concerne può essere *propriamente* vero; le parole non potranno che alludere a ciò che vogliono esprimere, senza mai poterlo significare direttamente e in maniera adeguata. Eppure, per un'impossibile approssimazione tale «essenza» *deve* poter essere designata, se la *theologia*, il discorso sull'«oggetto» ultimo del desiderio e dell'intelligenza, non vuole ridursi all'assoluto silenzio. Ma come dire l'*indicibile*? Le parole stesse sembrano qui entrare in conflitto, dando luogo a quella *pugna verborum* di fronte alla quale esitava anche Agostino²⁸. Giovanni Scoto, non diversamente da Gregorio di Nissa e da Dionigi, affronta questa difficoltà in stile apofatico. Se è vero che non possiamo parlare in modo appropriato di Dio e che, quando ne parliamo, usiamo parole umane, è altresì vero che siamo autorizzati a farlo da Dio stesso, che ha usato il nostro linguaggio per rivelarsi a noi²⁹. Il discorso teologico mira a esprimere proprio questo paradosso: Dio si è consegnato alle parole della finitudine perché noi lo dicessimo, pur senza pretendere di catturarlo entro un sistema di pensiero. Possiamo allora pronunciare ciò che è impronunciabile, nominare ciò che rimane innominabile e «comprendere» ciò che supera ogni comprensione³⁰. E tutto ciò, secondo Giovanni Scoto, per una triplice esigenza: istruire le menti semplici, confutare le eresie e, infine, invocare e lodare la divina essenza³¹.

D'altronde già Plotino, come si sa, aveva evidenziato che dell'Uno — in se stesso assolutamente inconoscibile — possiamo parlare in base ai suoi effetti, in quanto cioè l'Uno si rivela in certo qual modo negli esseri che provengono da

²⁷ Sul significato e sul ruolo della metafora nel pensiero di Giovanni Scoto rimandiamo agli studi di W. Beierwaltes raccolti in *Eriugena*, cit.: si veda soprattutto *Linguaggio e realtà*, pp. 71-74.

²⁸ *De doctrina christiana* I, 6, 6. I paradossi dell'indicibile erano peraltro ben noti alla tradizione neoplatonica.

²⁹ Cfr. *Periph.* I, 509 A-B, 92-93, 2873-2890; 518 B-D, 105, 3271-3288.

³⁰ «Quis enim de creatis causis recte quid dicet, nisi prius unicam omnium causam per se subsistentem et a nulla praecedenti se creatam pure perspiciat, in quantum de ineffabili datur fari, deque incomprehensibili comprehendit, de superante omnem intellectum intelligi?» (*Periph.* III, 619 C, 3-4, 24-28).

³¹ *Periph.* I, 509 B, 93, 2883-2892; 511 B-C, 96, 2975-2986; 518 C, 105, 3279-3284; II, 614 C, 122, 3084-3095.

lui³². E Dionigi sosteneva che Dio può essere conosciuto «dall'ordinamento di tutti gli esseri», e che pertanto «ci eleviamo» in virtù di «una conoscenza analogica verso la causa di tutto, per quanto è possibile»³³. Alla stessa conclusione giunge Giovanni Scoto, per il quale è possibile parlare di Dio a partire dai suoi effetti, dato che la sua attività creatrice si svolge nello spazio e nel tempo, e assume perciò quantità, qualità e relazioni. Se dunque non si intende osservare un assoluto silenzio rimettendosi, come suggerisce lo stesso Giovanni Scoto, «alla semplicità della fede ortodossa», il modo migliore di accostarsi alla comprensione della divina essenza passa attraverso le due principali vie della teologia, cioè la teologia catafatica e l'apofatica³⁴.

«La prima, cioè la teologia *apofatica*, nega che l'essenza o sostanza divina sia una delle cose che sono, ossia una delle cose che si possono esprimere o concepire; la seconda invece, la teologia *catafatica*, predica dell'essenza divina tutte le cose che sono, e perciò si chiama teologia affermativa»³⁵.

Nel predicare di Dio ogni realtà, la teologia affermativa non contraddice la teologia negativa, che viceversa nega di lui ogni realtà, perché intende solo designare Dio, causa, per mezzo delle «cose che sono», suoi effetti. Questo designare Dio mediante gli effetti non significa affermare che Dio è uguale o come essi, giacché il dire è positivo:

«non nel senso che provi che l'essenza divina sia una delle cose che sono, ma perché sostiene che si può predicare dell'essenza divina *tutto ciò che procede da lei*. È ragionevole infatti che *gli effetti significhino la causa*»³⁶.

Il linguaggio affermativo può così dire che Dio è essere, vita e pensiero³⁷; es-

³² PLOTINO, *Enneadi* V, 3, 14; V, 5, 6; VI, 9, 3.

³³ DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII, 3, 869 D; V, 9, 825 A.

³⁴ «Aut enim de huiusmodi causa per omnia tacendum est et simplicitati orthodoxae fidei committendum, nam exsuperat omnem intellectum, sicut scriptum est: "Qui solus habes immortalitatem et lucem habitas inaccessibilem" [1 *Tm* 6, 16]. Aut si quis de ea disputare coeperit, necessario multis modis multisque argumentationibus uerisimile suadebit, duabus principalibus theologiae partibus utens, affirmatiua quidem, quae a graecis ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ dicitur, et abnegatiua, quae ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ uocatur» (*Periph.* I, 558 A, 26, 675-682).

³⁵ «Vna quidem, id est ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, diuinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, id est quae dici aut intelligi possunt, negat; altera uero, ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, omnia quae sunt de ea praedicat, et ideo affirmatiua dicitur» (*Periph.* I, 458 A-B, 26, 682-686).

³⁶ «[...] non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia quae ab ea sunt de ea posse praedicari suadeat. Rationabiliter enim per causatiua causalis potest significari» (*Periph.* I, 458 B, 26, 686-689). Cfr. *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* (d'ora in poi, *Praed.*), a cura di G. Madec, Brepols, Turnhout 1978 (CCCM, 50), IX, 1, 390 C, 56, 18-21).

³⁷ *Periph.* I, 455 C, 22-23, 568-578.

sere, potenza e sapienza³⁸; principio, mezzo e fine di tutto³⁹; luce⁴⁰; amore⁴¹; colui che tutto vede e perciò tutto crea, penetra e conserva nell'essere, secondo l'etimologia stessa della parola θεός, che deriva da θεωρῶ (*video*) e da θέω (*curro*)⁴². Può inoltre attribuire a Dio molti altri predicati, perché tutto scaturisce da lui, anche ciò che apparentemente è più lontano dalla sua infinita perfezione.

«La teologia affermativa dice infatti che l'essenza divina è *verità, bontà, essenza, luce, giustizia, sole, stella, soffio, acqua, leone, orso, verme* e innumerevoli altre cose. E non solo la illustra partendo dalle cose che sono secondo natura, ma anche da quelle che sono contro natura, quando dice che l'essenza divina *si inebria ed è stoltezza* e diviene *folle*»⁴³.

La teologia catafatica ottiene, così, piena legittimità nel pensiero eriugeniano. Il suo fondamento risiede nella *causalità universale* di Dio e nel principio della *somiglianza tra la causa e i suoi effetti*. Ma, si accennava in apertura, le enunciazioni della via affermativa hanno senso soltanto se si fondano sul riconoscimento della loro intrinseca e radicale inadeguatezza. Parlare infatti di Dio quale origine delle cose o fine ultimo del loro divenire vuol dire parlare di lui attraverso la sua relazione con gli enti. Il Dio che in questo modo viene a parola è conosciuto non quale realmente è in se stesso, incomprendibile e assolutamente indicibile, ma *quale si manifesta* nel suo agire come principio, dunque quale appare alle creature, nei molteplici modi in cui le teofanie naturali e scritturali ce lo rivelano⁴⁴. La

³⁸ *Periph.* II, 586 B-C, 83, 1955-1959; 587 C, 85, 1995-1999.

³⁹ *Periph.* I, 451 D, 17, 408-412; 517 B, 103, 3227-3230; III, 688 A, 98, 2855-2856; V, 866 A; *Ier.* IV, 3, 78, 534-538.

⁴⁰ *Periph.* I, 520 C-521 B, 108, 3366-3387; III, 681 B, 89, 2562-2566; cfr. anche GIOVANNI SCOTO, *Il prologo di Giovanni* (d'ora in poi, *Prologo*), a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, Milano 1987, XIII, 40, 21-22.

⁴¹ *Periph.* I, 519 D-520 C, 107-108, 3329-3365.

⁴² *Periph.* I, 452 B-D, 17-19, 430-453. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XII, 2, 969 C; cfr. R. ROQUES, *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Puf, Paris 1962, p. 151.

⁴³ «Dicit enim esse ueritatem, bonitatem, essentiam, lucem, iustitiam, solem, stellam, spiritum, aquam, leonem, ursum, uermem, et caetera innumerabilia. Et non solum ex his quae sunt secundum naturam eam edocet, sed ex his quae contra naturam, quando eam inebriari stultitiamque esse et insanire dicit» (*Periph.* I, 458 B, 26, 689-693; cfr. 511 C-512 B, 96, 2982-3006). Ritroviamo qui il paradosso dionisiano in virtù del quale è lecito designare il fondamento divino, in sé ἀνόνημον («senza nome») come πολυώννημον («dai molteplici nomi»), quindi come ὑπερώννημον («oltre ogni nome») (DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 6, 596 A-597 A; VII, 1, 865 C).

⁴⁴ Anche per Proclo l'Uno è conoscibile e nominabile solo nella misura in cui è in noi, in quanto nostra concezione dell'Uno: intrinseca unius intelligentia (*In Platonis Parmenidem* VII, 54, 12, 3 ss.; cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica* [1979²], trad. it. di N. Scotti, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 397-411. Allo stesso modo, secondo Dionigi, la teologia affermativa non può giungere a una conoscenza di Dio così come egli è

conclusione è perentoria: se Dio viene posto nel conoscibile, ciò avviene solo grazie al senso *metaforico* del discorso⁴⁵. Di Dio non è dunque possibile dire *nulla in senso proprio*⁴⁶, giacché *tutti* i nomi e i termini attraverso i quali possiamo designarlo sono ottenuti *per traslazione*, dall'ambito della realtà finita disponibile al linguaggio ordinario a ciò che eccede questo stesso linguaggio⁴⁷.

Talvolta Giovanni Scoto unisce a *proprie* il termine *vere* e parla di una predicazione «propria e vera», alla quale si oppone la predicazione metaforica o «per certo modo di dire» (*modo quodam loquendi*)⁴⁸. La predicazione o significazione

in se stesso; ciò che possiamo comprendere è soltanto quanto viene illuminato dal raggio divino, per contro il raggio stesso, che è sovrastanziale, si sottrae a ogni conoscenza (DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 4, 592 C-593 A; cfr. *De divinis nominibus*, V, 1, 816 B; cfr. *De mystica theologia*, I, 3, 1000 C-1001 A).

⁴⁵ «translatiue, modo quodam translationis, figurate, metaphorice, per metaphoram, symbolice, non proprie: tutti questi termini sono frequentemente impiegati da Giovanni Scoto e hanno un significato equivalente» (cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit., p. 321, nota 3): *Periph.* I, 456 A, 23, 596-597; 458 C, 27, 703-704; 460 C, 29, 787; 461 C, 31, 831-833; 463 B-D, 33, 910-924; 480 B, 54, 1620-1621; 504 A, 86, 2655-2657; 512 A-D, 96-97, 2994-3030; II, 574 B, 66, 1512; ecc. Nel *De praedestinatione* ricorre, con identico significato, l'antitesi abusive/proprie: *Praed.* 390 A-C, 55-56, 5-24; le parole translatiue e *per translationem* sono ispirate da ALCUINO, *De fide Trinitatis*, I, 15, PL 101, 22 (cfr. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit., p. 320, nota 1).

⁴⁶ «[...] nil proprie de deo aut dici aut intelligi posse (*Periph.* I, 465 A, 35, 974); [...] nil de deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum omnesque sensibiles intelligibilesque significationes» (*Periph.* I, 510 B, 94, 2934-2936).

⁴⁷ *Periph.* I, 453 B, 19, 468-469; 458 C, 27, 700-704; 480 B, 54, 1620-1622; IV, 757 D-758 A, 25, 654-666. Su questo punto si riscontra un'evoluzione nel pensiero e nel linguaggio di Giovanni Scoto, dovuta con ogni probabilità all'approfondimento dello studio di Dionigi e di Massimo il Confessore (cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit., pp. 321, 323). Nel *De praedestinatione* Giovanni Scoto, dopo aver affermato che quasi tutti i nomi e i verbi hanno un significato improprio quando sono applicati a Dio (*Praed.* IX, 1, 390 A-C, 55-56, 5-24), distingueva poi due classi di segni linguistici più o meno adeguati alla predicazione teologica: (1) i concetti «quasi propri» (quasi propria), cioè quelli che esprimono una perfezione della nostra natura e dunque sono trasferibili a Dio, principio di ogni bene (per esempio, le forme verbali del verbo essere e i nomi essenza, verità, virtù, sapienza, ecc.); (2) i concetti «estranei, cioè traslati» (aliena, hoc est translata), che sono applicabili a Dio in base a tre criteri principali, ossia per similitudine (per esempio, braccia, mani, occhi, ecc.), per differenza (per esempio, ira, furore, indignazione, ecc.), e per opposizione, che è il procedimento più illuminante (per esempio, insipienza per sapienza, ecc.). Per essere attribuite in senso quasi proprio a Dio le denominazioni del linguaggio ordinario perdono il loro significato naturale. Giovanni Scoto si sofferma in particolare sul caso del verbo essere: Dio solo è veramente; le altre realtà di cui si afferma «nec omnino sunt, quia non sunt quod ipse est, nec omnino non sunt, quia ab ipso sunt qui solus est esse» (*Praed.* IX, 2-5, 390 C-392 B, 56-59, 25-104). Nel *Periphyseon*, radicalizzando in senso apofatico l'inadeguatezza del linguaggio umano, Giovanni Scoto elimina completamente le espressioni verbali quasi proprie: tutte le designazioni catafatiche dovranno perciò essere accolte in senso esclusivamente metaforico.

⁴⁸ *Periph.* I, 453 A-B, 19, 458-478; 457 D-458 A, 25-26, 666-673; 464 A, 33, 935-936; 480 B, 54, 1620-1622; 504 A-B, 86, 2654-2670; 504 D, 87, 2684-2685; 512 B-C, 97, 3015-3020; cfr. *Ier.* II, 3, 155 C, 34, 521-535.

propria è la predicazione o significazione vera, ossia quella in cui il significato del nome corrisponde con ogni verità, senza necessità di distinzione, alla cosa nominata. Dinanzi a questa, la predicazione o significazione metaforica, che suppone la traslazione del nome o predicato dalla creatura al creatore, è una predicazione soltanto *probabile o verosimile*, nella quale il nome non si dice con ogni verità, ma in certo senso, in virtù di un'approssimazione. Si può peraltro rilevare come qui entri in gioco una sottile ambiguità o, se si preferisce, una tensione concettuale. Se da un lato infatti le metafore, in quanto segni simbolici, non possono pretendere di attingere direttamente l'essenza di Dio, e dunque appartengono alla significazione e predicazione impropria, dall'altro tale carattere non impedisce loro di esprimere una traccia del vero, essendo esse fondate pur sempre sulla logica della causalità universale. Si comprende allora come, in altri passi eriugeniani, l'aggettivo «metaforico» non si opponga a «vero»⁴⁹. Se per un verso l'«improprio» che si esprime nella metafora, in virtù della sua funzione disvelante e allusiva basata sul nesso di somiglianza-dissomiglianza tra la creatura e il creatore, non può essere assunto come il «proprio», per un altro verso esso non può neppure essere svalutato come falso, in quanto rivela quello che concetti e immagini non possono esprimere, e possiede quindi un qualche grado di «verità». Senza tradire il senso del dettato eriugeniano, potremmo forse dire che la predicazione metaforica è a un tempo *non vera* (perché non adeguata all'essenza divina) e *vera* (perché capace in qualche misura di esprimere il suo effettivo manifestarsi nella realtà creata).

Il criterio della metaforicità dei nomi vale anzitutto per *le immagini della teologia simbolica*, che consente di applicare, come voleva Dionigi, «al divino le metonimie del sensibile», purificando al tempo stesso l'immagine di ogni inevitabile materialità⁵⁰. Quanto all'uso delle *similitudini dissimili*, cioè dei simboli più grossolani, o persino vili, mostruosi o immorali, a torto li si considera meno adatti a significare Dio dei simboli appartenenti alla sfera della bellezza. Al contrario, secondo Giovanni Scoto, che qui riprende ancora una volta l'insegnamento di Dionigi, i simboli teratologici svolgono meglio il ruolo anagogico che è proprio di ogni immagine, giacché suggeriscono con maggiore efficacia l'infinita trascendenza di Dio e comportano quindi per l'intelligenza una minore tentazio-

⁴⁹L'espressione eriugeniana che più si avvicina al concetto di verità metaforica è *diuina metaphora* (*Periph.* I, 453 B, 19, 469), su cui giustamente insiste Beierwaltes (*Eriugena*, cit., pp. 73; 137-138). Nel commentario a Dionigi, Giovanni Scoto chiama i nomi divini (per esempio *essentia, bonitas, uita*, ecc.) «diuine altitudines atque subsistentie conuenientissima» (*Ier.* II, 3, 154 C, 33, 491); nel *Periphyseon* li definisce «non solo divini, ma divinissimi» («non solum diuina sed etiam diuinissima»: I, 458 C, 27, 701-702).

⁵⁰DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia* III, 1032 D-1033 B. Su questo punto cfr. J. PÉPIN, *Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés*, «Simboli e simbologia nell'alto Medioevo», Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1976, I, pp. 33-66.

ne di cedere all'«idolatria» del sensibile⁵¹. Vanno considerati come puramente metaforici anche *i nomi intelligibili*, come essere, bene, vita, sapienza e simili, che presentano, a uno stadio superiore, gli stessi inconvenienti del simbolismo per affinità, perché rischiano di definire l'assoluto nei limiti della finitudine degli enti. Persino *i nomi e i termini usati nella Scrittura*, non sfuggono all'intenzionalità metaforica: queste formule significano tutte la divina essenza, che è semplice e immutabile, ma fanno uso di parole comprensibili a un'intelligenza finita⁵².

Con tutto ciò Giovanni Scoto è ben lungi dal misconoscere la funzione delle immagini e del linguaggio affermativo in ambito teologico. Senza dubbio l'intera sua prospettiva è percorsa da una profonda vena contestatrice nei confronti di ogni interpretazione letterale della Scrittura; similmente l'universo visibile, in quanto *diuina apparitio* o teofania, è considerato sempre come simbolo di una realtà che rimane nascosta e inintelligibile al di là del suo apparire e manifestarsi. Ma proprio in virtù di quell'intreccio di sottili ambiguità che è tipico di ogni neoplatonismo, a questa esigenza di «demitizzazione» si accompagna anche il pieno riconoscimento della necessità della mediazione dei simboli. Per tutto il periodo della vita mortale gli uomini dipendono dalle manifestazioni sacramentali della Bibbia e della chiesa; per quanto siano secondarie, esse costituiscono un mezzo indispensabile alla salvezza. E ciò che vale per la Scrittura e per la liturgia è estensibile alla natura e a ogni forma di linguaggio, in quanto oggettivazione di un significato che trascende le forme definite attraverso le quali si rende conoscibile⁵³. Come è stato giustamente osservato, è per questa via che il mondo visibile — conseguenza sì della tragica caduta dell'uomo ma a un tempo carico anche di un carattere positivo — viene in Giovanni Scoto quasi «sacralizzato» nella sua funzione di rinvio («codesta pietra o questo legno per me sono luce»⁵⁴).

3. Apofatica e iperfatica

La peculiare verità dell'immagine teofanica consiste nel non potere stare in sé, nell'essere cifra e non soggiorno, rinvio e non chiusura; essa presuppone un'eccedenza del referente rispetto ai modi del significare. Di questa ulteriorità

⁵¹ Giovanni Scoto espone questa dottrina dei simboli dissimili nel suo commentario a Dionigi (*Ier.* II, 3, 155 B-156 A, 33-35, 514-577): cfr. R. ROQUES, *Téatologie et théologie chez Jean Scot Érigène*, in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 419-437, ripubblicato in IDEM, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, cit., pp. 13-43.

⁵² *Periph.* I, 508 D-512 B, 92-96, 2869-3006; 518 B-C, 105, 3271-3284.

⁵³ Cfr. *Periph.* III, 723 B-C, 148-149, 4336-4350.

⁵⁴ «[...] lapis iste uel hoc lignum mihi lumen est; [...] eum quippe animaduerto subsistere bonum et pulchrum, secundum propriam analogiam esse, genere specieque per differentiam a ceteris rerum generibus et speciebus segregari, numero suo, quo unum aliquid fit, contineri, ordinem suum non excedere, locum suum iuxta sui ponderis qualitatem petere. Hec horumque similia, dum in hoc lapide cerno, lumina mihi fiunt, hoc est me illuminant» (*Ier.* I, 1, 129 B, 4, 108-117). Cfr. M. CRISTIANI, in *Prologo*, pp. 115-117.

di significato si fa carico il movimento della negazione, la via dell'afairesi. Nell'impostazione eriugeniana, come già in Dionigi e in tutta la tradizione neoplatonica, l'«ascesa attraverso le negazioni»⁵⁵ ha lo scopo fondamentale di negare le limitazioni inevitabilmente contenute in ogni definizione dell'assoluto. Si tratta apparentemente di un movimento opposto rispetto alla via analogica, ma in realtà, come vedremo, ad essa complementare: l'apofasi non va infatti intesa come un venir meno della catafasi, ma come la piena realizzazione della sua verità, che è appunto il richiamare oltre se stessa.

Nella *via negativa* Giovanni Scoto non applica un metodo sistematico, a differenza di Dionigi che muoveva dalle designazioni più basse per giungere alle più alte, e tuttavia segue la sua guida nel negare persino i nomi più elevati che i filosofi e i padri della Chiesa hanno assegnato a Dio. Nessuna immagine, nessuna nozione, nessuna determinazione categoriale (come sostanza, quantità, qualità, relazione, ecc.) può essere applicata a Dio⁵⁶. Dio non è, in senso stretto, né essenza, né bontà, né divinità, né verità, né eternità, né sapienza, né vita, né luce⁵⁷. Come vedremo, l'essere di Dio, confrontato con l'essere delle cose finite, si configura, in ultima analisi, come nulla. Di conseguenza di Dio non può esserci nessuna definizione, né conoscenza, né ragionamento, né intelligenza, né nome⁵⁸.

Il senso della teologia negativa si rafforza se prestiamo attenzione alla ragione per la quale Dio non è, secondo Giovanni Scoto, conoscibile né dicibile. La ragione è la seguente: a ciascuno dei termini che possiamo attribuire alla divina essenza, come ad esempio essere, bene, bellezza, verità, vita e così via, è legato un termine opposto (non essere, male, bruttezza, falsità, morte). Se Dio fosse propriamente essenza si opporrebbe a lui il nulla, se fosse bontà gli si opporrebbe la malvagità, se fosse verità gli si opporrebbe la falsità, ecc. Ma l'opposizione, nelle sue diverse forme (*per priuationem*, *per contrarietatem*, *per relationem*), appartiene all'ambito della finitudine, concerne cioè l'essere determinato. Nessuna opposizione potrà dunque essere presente nell'essenza divina, che è una realtà assolutamente infinita⁵⁹. Ritorniamo tra breve su quest'ultimo punto, ma sin d'ora va almeno rilevato lo sforzo compiuto da Giovanni Scoto di travalicare la logica dell'opposizione, che secondo il maestro carolingio vale solo nella dimensione del finito. È precisamente questa la ragione per cui non si può dire che Dio è, in senso proprio, essenza, bontà, verità o vita: perché tutti questi nomi sono esposti all'opposizione dei loro contrari, e quindi si negano di Dio, a cui nulla è opposto (*cui nil oppositum*)⁶⁰. Ma di questo dopo.

⁵⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XIII, 3, 981 B.

⁵⁶ «Nulla igitur kategoria proprie deum significare potest (*Periph.* I, 463 C, 33, 919-920); [...] nullam kategoria in deum cadere [...]» (I, 518 B, 3269-3270).

⁵⁷ *Periph.* I, 459 D-460 B, 28-29, 748-775.

⁵⁸ «Cuius [i.e. dei] neque ratio est neque intelligentia, neque dicitur, neque intelligitur, neque nomen eius est neque uerbum » (*Periph.* I, 510 C, 95, 2948-2950).

⁵⁹ *Periph.* I, 458 C-459 B, 27, 699-731.

⁶⁰ *Periph.* I, 459 B-C, 28, 735-736.

Intanto dobbiamo ancora insistere sul senso preciso che va ascritto alla predicazione negativa. Il contributo più significativo che Giovanni Scoto fornisce alla riflessione sullo statuto dell'apofatismo va infatti individuato nella rigorosa determinazione del valore e del ruolo della negazione nell'economia del discorso teologico. Possiamo dire, in termini ancora del tutto generali, che per il maestro carolingio la negazione non deve essere intesa come una parte autonoma e in sé conclusa della teologia (in tal caso la negazione si configurerebbe come un'affermazione rovesciata, con le medesime pretese categoriche), bensì come un momento strettamente correlato all'affermazione e posto entro un processo dialettico tendenzialmente inesauribile, che mira a superare ogni opposizione. Che l'apofasi vada intesa in questo senso ci sembra suggerito, nel dettato eriugeniano, da tre preziose indicazioni.

La prima riguarda il primato dell'apofasi sulla catafasi, che è l'assunto principale dell'intera tradizione dionisiana. L'autore del *Periphyseon* ripete insistente-mente che la via negativa giunge più vicino alla verità dell'essenza di Dio e dunque, da questo punto di vista, è «più vera» della via affermativa⁶¹. Come sappiamo, il linguaggio dell'affermazione si fonda sul fatto che Dio è la causa di tutto e ha valore solo se inteso in senso traslato. Per contro il linguaggio della negazione risulta più appropriato al suo oggetto, giacché corrisponde per quanto è possibile all'essere del fondamento inteso come nulla. Giovanni Scoto si spinge al punto di asserire che, se l'affermazione ha un senso metaforico, la negazione ha un valore letterale, proprio. È più esatto negare di Dio tutte le cose conosciute che affermare alcune di esse. Di Dio pertanto si comprende di più quando si dice che non è essenza, né bontà, né verità ecc. che quando si dice che è essenza, bontà o verità. Dio non è nulla di ciò che possiamo sapere o conoscere in quanto supera ogni comprensione e tutti i concetti delle cose sensibili e intelligibili. Perciò, quando neghiamo che Dio sia questo o quello, ci avviciniamo di più alla verità, perché Dio non è nulla di ciò che possiamo immaginare.

È vero che il nulla divino è a un tempo tutte le cose o l'essere di tutte le cose, ma dire che Dio è questo o quello (per esempio, essenza, sapienza, vita, ecc.) ci può indurre nell'errore di credere che egli sia *propriamente* una di queste cose da noi conosciute. Ecco allora un secondo motivo di superiorità della negazione sull'affermazione. Il limite dell'affermazione consiste nel fatto che questa, considerata solo per se stessa, suggerisce, in qualche modo, che il Principio è, sì, la realtà suprema ma all'interno della stessa dimensione del finito, e dunque sembra porre Dio al livello delle cose, per così dire in linea con le cose. La negazione invece mira a separare completamente il principio dalla dimensione del finito, dalle creature, elevandolo al di sopra di tutte. La negazione elimina insomma ogni

⁶¹ *Periph.* I, 510 B-C, 94-95, 2937-2948; 522 B, 109, 3424-3425; III, 684 D, 93, 2716-2718; IV, 757 D-758 A, 25, 654-666; *Ier.* II, 3, 155 B-D, 34, 517-540. La superiorità della teologia negativa sulla teologia affermativa è spesso ribadita da Dionigi (*De divinis nominibus* XIII, 3, 981 A-B; *De mystica theologia* I, 2-3, 1000 A-1001 A).

possibile rischio di «abbassamento» dell'infinito nei modi della finitudine. Ciò dipende dal fatto che l'affermazione poggia sulla *somiglianza* tra Dio e le cose e trasferisce in lui quanto vi è di più eccelso nella dimensione del finito, mentre la negazione ha il suo fulcro nella *dissomiglianza*, e dunque rileva la radicale alterità o trascendenza dell'Origine rispetto a tutto ciò che è finito e delimitato⁶².

Il primato della negazione sull'affermazione non deve però essere frainteso. È importante infatti osservare come neppure il linguaggio della negazione sia, da un punto di vista formale, del tutto adeguato. Considerata per se stessa, infatti, anche la negazione rientra nella medesima logica oppositiva che vale nell'ambito della finitudine, e quindi neppure la negazione, separata dall'affermazione, corrisponde all'assoluta semplicità del principio, che è al di là non solo di tutte le affermazioni, ma anche di tutte le negazioni⁶³. Possiamo perciò dire che, secondo Giovanni Scoto, sia le metafore sia le negazioni sono forme improprie di riduzione (da non intendersi in senso necessariamente peggiorativo) della manifestazione del non manifesto⁶⁴. Ma con ciò la teoria eriugeniana si apre una strada destinata a condurre oltre ogni discorso *di tipo assertivo*, o *apofantico*, verso cioè una pienezza di significato che non si lascia trascrivere nei termini dell'unione (*affermazione*) e della divisione (*negazione*), e va invece riconosciuta, come vedremo, nel silenzio della preghiera e nell'inno di lode⁶⁵.

La seconda indicazione sullo statuto della negazione appare anche come una conseguenza della precedente ed è che per Giovanni Scoto si tratta non tanto di dire o pensare il non essere, e neppure di togliere qualcosa all'essenza di Dio, quanto piuttosto di rimuovere il limite che è proprio di *ogni* enunciazione (affermativa o negativa che sia). Se dunque la catafasi trova la sua compiuta realizzazione nell'apofasi, l'apofasi a sua volta non ha un significato puramente negativo, non si esaurisce nell'eliminazione di tutti gli attributi finiti, ma svolge anche un ruolo «costruttivo». Comporta, infatti, come suo secondo aspetto, la con-

⁶²«[...] deum omnino absolutum ab omnibus quae et dici et intelligi possunt nec non omnibus quae nec dici nec intelligi possunt» (*Periph.* II, 574 A, 65, 1508-1510; cfr. IV, 758 A, 25, 664-666; V, 898 B; 994 B).

⁶³Cfr. ad es. *Periph.* I, 461 B-D, 30-31, 823-843. Anche Dionigi sostiene che di Dio non si può né affermare né negare alcunché: la Causa di tutto non è «né tenebra né luce, né errore né verità; di lei non si dà, in senso assoluto, né affermazione né negazione», perché «supera ogni affermazione» ed «è al di là di ogni negazione» (DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia* V, 1048 A-B). Dio è al di sopra del conoscibile ma anche dell'inconoscibile (ὑπεράγνωστον) (*Ibidem* I, 1, 997 A). Per il concetto di ipernegazione, o negazione della negazione, si veda l'approfondimento degli elementi teologici negativi di Plotino compiuto da Proclo, soprattutto nel suo commentario al *Parmenide* platonico e nel secondo libro della sua *Teologia Platonica*; cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo*, cit., pp. 371-396; 426-428.

⁶⁴Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena*, cit., pp. 72-73; 138.

⁶⁵Secondo Aristotele, come si sa, il discorso dichiarativo o enunciativo (λόγος ἀποφαντικός) è quello che connette (affermazione) o disgiunge (negazione) soggetto e predicato, in modo vero e falso (proprietà che altri tipi di discorso significativi ma non apofantici, come per esempio una preghiera, non possiedono): cfr. *De interpretatione* 4-5, 17 a 1-10.

siderazione, sviluppata appunto dalla negazione, della *sovraabbondanza divina* in virtù della quale Dio è «al di là di» (*super, supra, ultra*), o «più che» (*plus quam*) tutto ciò che possiamo conoscere o pensare⁶⁶.

Con ciò è introdotta una precisazione importante, che è certamente decisiva sia sotto il profilo logico, sia sotto il profilo metafisico. Giovanni Scoto distingue chiaramente un non essere (o negazione dell'essere) *per eccellenza* e un non essere (o negazione dell'essere) *per privazione*; quando afferma che Dio non è, si tratta di un non essere in ragione della sua eccellenza (*per o secundum excellentiam*), in virtù della quale Dio supera tutte le cose⁶⁷. La natura divina può, allora, essere detta «essenza» (*essentia*), perché è la causa dell'essere di tutte le creature, ma parlando più propriamente è «non essenza», perché l'essere sta in opposizione al non essere; sarà, perciò, sovraessenziale (*superessentialis, ὑπερούσιος*), cioè pienezza assoluta dell'essere oltre ogni essenza; allo stesso modo, Dio può essere detto «bontà», «non bontà» e «più che bontà», «verità», «non verità» e «più che verità». Questo procedimento è applicato a tutti i nomi divini e Giovanni Scoto segue da vicino Dionigi quando tra questi include anche il termine *deus*, perché Dio è, a rigore, *plus quam deus*⁶⁸.

Non è qui necessario seguire il testo nel suo sviluppo e nel prossimo paragrafo avremo modo di interrogarci sull'esito iperfatico della teologia eriugeniana. Nel frattempo vale la pena di insistere su un'ultima osservazione, che è importante per comprendere il senso complessivo del discorso sulla conoscenza di Dio. Alla luce delle considerazioni svolte fin qui — gli stessi predicati vengono affermati e contemporaneamente negati di Dio⁶⁹ — è facile comprendere come il metodo catafatico e quello apofatico non possano in nessun modo risultare in contraddizione tra loro; le due teologie si conciliano piuttosto in una «armonia ineffabile» nella quale l'una presuppone l'altra, e anzi coincide in radice con essa⁷⁰.

«Osserva dunque più attentamente. Una volta infatti che sarai giunto allo sguardo

⁶⁶I testi che si potrebbero citare sono moltissimi: cfr. ad esempio *Periph.* I, 443 A-D, 5-6, 53-83; 459 D-460 B, 28-29, 749-776; 510 C, 95, 2947-2948; 516 B, 101, 3174-3175; 517 B, 103, 3224-3227; 522 B, 109, 4426-3428; II, 527 B, 6, 89-92; 551 B-C, 35, 793-807; V, 963 C; *Ier.* VIII, 2, 198 B-C, 122, 164-178; XIII, 4, 245 B, 179, 475-477. Giovanni Scoto riprende da Dionigi l'uso della preposizione ὑπέρ (in latino *super* o *plus quam*) per significare la trascendenza di Dio.

⁶⁷*Periph.* I, 443 A-C, 5-6, 53-83; III, 634 A-C, 23-24, 626-649; IV 757 D-758 A, 25, 654-666. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II, 3, 640 B; VII, 3, 872 A; *De mystica theologia* V, 1048 B.

⁶⁸*Periph.* I, 459 D-460 B, 28-29, 748-775. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II, 3-4, 640 B-641 B; *De mystica theologia* I, 1, 997 A.

⁶⁹«Quicquid [...] de ipsa [omnium causa] praedicatur et firmari et negari potest, quia super omne quod dicitur et intelligitur et non intelligitur est» (*Periph.* I, 500 B, 2486-2488).

⁷⁰«Haec enim omnia pulchra ineffabilique armonia in unam concordiam colligit atque componit» (*Periph.* I, 517 C, 103, 3232-3234).

di un ragionamento perfetto, vedrai in maniera sufficientemente chiara che queste due vie, che sembrano essere tra loro opposte, *non si contraddicono affatto*, quando si riferiscono alla natura divina, ma *si accordano l'un l'altra pienamente su tutto*»⁷¹.

Vediamo come si armonizzano, nel pensiero di Giovanni Scoto, l'affermazione e la negazione. La teologia affermativa dice che Dio si può chiamare con il nome di verità in un senso metaforico o traslato, che si fonda sul fatto che Dio è la causa di ogni verità; la teologia negativa nega che Dio sia in senso proprio verità, perché non è come la verità che si realizza nelle cose da noi conosciute. L'affermazione è posta solo in *sensu metaforico*, non in senso proprio; la negazione toglie questa stessa determinazione, ma la toglie solo in *sensu proprio*.

«Infatti la teologia catafatica che dice “Dio è verità” non afferma che la sostanza divina sia in senso proprio verità, ma che può essere chiamato con un tale nome per metafora dalla creatura al creatore. [...] Invece la teologia apofatica che dice “non è verità” non nega che la divina natura sia verità, ma nega che possa essere o essere chiamata in senso proprio verità, riconoscendo chiaramente che è incomprendibile e inesprimibile. [...] Una dunque dice “si può chiamare così”, ma non dice “è propriamente così”; l'altra dice “non è così”, benché si possa chiamare anche così»⁷².

La coincidenza degli opposti in Dio si riferisce qui chiaramente all'ordine logico della predicazione e del discorso; in altri testi sembra doversi interpretare anche nell'ordine ontologico, nella maniera che sarà più tardi sviluppata da Nicolò Cusano⁷³. Se infatti nella dimensione del finito l'affermazione e la negazione risultano incompatibili (qualora si riferiscano al medesimo oggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto), nella sfera dell'infinito possono e devono es-

⁷¹ «Intende igitur diligentius. Nam cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perueneris, satis clarum considerabis haec duo quae videntur inter se esse contraria nullo modo sibimet opponi dum circa diuinam naturam uersantur, sed per omnia in omnibus sibi inuicem consentiunt» (*Periph.* I, 461 B-C, 30-31, 823-827).

⁷² «Nam quae dicit “ueritas est” non affirmat proprie diuinam substantiam ueritatem esse sed tali nomine per metaphoram a creatura ad creatorem uocari posse. [...] Ea uero quae dicit “ueritas non est” merito diuinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens non eam negat esse, sed ueritatem nec uocari proprie nec esse. [...] Vna igitur dicit “hoc uocari potest”, sed non dicit “hoc proprie est”; altera dicit “hoc non est”, quamuis et hoc appellari potest» (*Periph.* I, 461 C-D, 31, 831-843). Sull'unità delle due vie cfr. anche I, 522 A-B, 109, 3418-3428; IV, 757 C-758 A, 24-25, 641-666; *Epistula ad Karolum Regem*, in *Ambigua*, 1196 A, 4, 42-47.

⁷³ Cfr. ad es. *Periph.* I, 510 D-511 A, 95, 2953-2955; 517 B-C, 103-104, 3227-3237. Sui numerosi punti di raccordo tra Cusano e Giovanni Scoto cfr. C. RICCATI, “*Processio*” et “*explicatio*”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliopolis, Napoli 1983; W. BEIERWALTES, *Eriugena*, cit., pp. 295-344 (Eriugena e Cusano).

sere concepite nella loro identità, proprio perché Dio trascende ogni opposizione. È in questa unità di entrambe le forme del linguaggio che Giovanni Scoto individua il vero metodo del pensiero teologico. Egli non avverte affatto tale tensione come «tragica», giacché non è l'azzeramento del pensiero nel vuoto nulla, bensì la sua elevazione al *sovraessere* di Dio. Soltanto nel mutuo correlarsi dei diversi gradi della teologia — *positivo, negativo, ipernegativo* — si può tentare di avvicinarsi a colui che rimane abissalmente lontano da ogni immagine, concetto o discorso.

4. Una teologia “superaffermativa”?

Rimane ora da affrontare una questione che è della massima importanza, dato che può prestarsi a interpretazioni divergenti. Abbiamo visto come, in Giovanni Scoto, la negazione non possa essere intesa senza un momento costruttivo nel quale entrambe le possibilità del discorso, l'affermazione e la negazione, sono ultimamente trascese. In questo modo la teologia apofatica è venuta storicamente a risolversi in una teologia dell'eminenza⁷⁴. Il problema che allora si pone, e di cui una ricerca sul significato preciso dell'*apophasis* nel pensiero erigeniano non può non tener conto, è se tale cadenza porti effettivamente al di là della catafasi, o se contribuisca piuttosto a ristabilire nella *via eminentiae* ciò che la negazione aveva apparentemente escluso. In altre parole, e più brutalmente: non potrebbe la teologia negativa essere solo una teologia affermativa dissimulata⁷⁵?

Si tratta di una domanda seria, che investe in pieno la teologia negativa, minacciandone la stessa coerenza interna. L'obiezione non sembra però tenere sufficientemente conto del fatto che, come si è visto, il momento dell'eminenza si fonda pur sempre sulla negazione, in Dio, di qualsiasi determinazione. È vero che l'affermazione viene in qualche misura recuperata nell'iperbole paradossale,

⁷⁴L'articolazione dell'ascesa a Dio in tre momenti, denominati rispettivamente via dell'analogia, via delle negazioni e via dell'eminenza, si fa tradizionalmente risalire a Dionigi (*Divinis nominibus* II, 4, 641 A; VII, 3, 869 D-872 A; *De mystica theologia*, I, 2, 1000 B; V, 1048 B). In Dionigi, tuttavia, l'eccellenza (ὕπεροχὴ) si configura come un aspetto particolare della via negativa piuttosto che come un momento a sé stante (cfr. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I: *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo* [1990], trad. it. di M. Fiorillo, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 49, nota 21). In ogni caso la dottrina delle tre vie risale alle fonti stesse della teologia apofatica, ossia alla scuola medioplatonica; cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris 1954, pp. 92-140 (con testi di Alcinoos, Apuleio, Massimo di Tiro, Celso, Numenio, degli Oracoli caldaici).

⁷⁵Un'obiezione di questo tipo contro la teologia apofatica si trova ad esempio in J. DERRIDA, *Il segreto del nome* [1993], a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997. Per una risposta a Derrida cfr. J.-L. MARION, *Au nom. Comment ne pas parler de «théologie négative»*, «Laval Théologique et Philosophique», 55 (1999), pp. 339-363.

ma, di nuovo, è opportuno ribadire che tale recupero avviene solo in quanto l'affermazione risulta *già superata* dalla negazione. Il punto di approdo della dialettica eriugeniana non smentisce dunque il carattere essenzialmente afairetico, negativo, dell'intero processo. La «terza via» non nasconde un'affermazione sotto l'apparenza di una negazione, perché intende precisamente oltrepassare l'opposizione tra l'affermazione e la negazione.

Da questo punto di vista si potrebbe anche osservare che l'espressione «teologia superaffermativa», tradizionalmente utilizzata per indicare il grado dell'eminenza, non sembra molto felice: essa suggerisce l'idea di un discorso posto semplicemente «al di sopra» di tutte le possibili affermazioni (una specie di affermazione rafforzata), laddove per Giovanni Scoto, come abbiamo detto, si tratta di oltrepassare ogni opposizione e quindi non solo le affermazioni ma anche le negazioni, e con esse ogni forma di sapere di tipo assertivo. Al riguardo sono perciò senz'altro preferibili le formule «teologia della trascendenza» o «teologia iperfatica», che meglio sottolineano lo sforzo di spingere il pensiero oltre ogni limite del linguaggio. In effetti, nella concezione eriugeniana è dato scorgere tutta la radicalità di una prospettiva nella quale il rapporto tra la creatura e la sua causa divina, lungi dal ricoprire quello tradizionale di un ente rispetto all'essere supremo, rinvia piuttosto alla medesima povertà del «non essere» sovraessenziale. Nello stesso tempo il carattere me-ontologico e iper-ontologico della causa creatrice indica l'oltrepassamento dell'opposizione finito-infinito, nella quale rimane confinato il pensiero che pone la trascendenza come oggetto radicalmente altro rispetto al finito (secondo il modello ontoteologico classico), mentre Giovanni Scoto pensa l'assoluto a un tempo come trascendente e immanente, in quanto non-opposto (o «non-altro», come dirà il Cusano).

Una conferma di quanto veniamo dicendo si può rinvenire nell'analisi che Giovanni Scoto dedica alle espressioni della teologia eminentiale. Sappiamo infatti che, per quanto tutti i termini siano esclusi, parlando strettamente, dalla predicazione teologica, l'essenza divina può tuttavia essere significata dai termini preceduti da *super* o *plus quam*, ai quali anche Dionigi ricorreva secondo il duplice procedimento dell'affermazione e della negazione. Qual è dunque il significato di queste formule?

Nel *Periphyseon* il problema della portata semantica dei superlativi in *super* o *plus quam* è posto in base alla consueta alternativa *proprium/translatum*: le dizioni iperfatiche hanno un valore letterale o metaforico?⁷⁶ Qui urtiamo nel dilemma che aveva angustiato Agostino, dato che se questi termini sono detti *proprie* della divina essenza, siano essi semplici oppure composti, allora Dio stesso non è, dopo tutto, ineffabile⁷⁷. E un un po' più avanti, discutendo questa dif-

⁷⁶ *Periph.* I, 460 C-D, 29, 785-794.

⁷⁷ «Quoquo modo enim diuina substantia, seu simplicibus orationis partibus seu compositis seu solutis graece seu latine tantum ut proprie proferatur, non ineffabilis esse videbitur [Deus]. Non enim ineffabile est quod quodam modo dari potest» (*Periph.* I, 461 A, 29-30, 802-806).

ficoltà, Giovanni Scoto precisa che le espressioni dionisiane configurano un linguaggio apparentemente affermativo, ma negativo secondo il significato e nella realtà:

«Infatti, quando considero che le denominazioni enumerate qui sopra mancano della particella negativa “non”, esito ad annetterle alla parte negativa della teologia. Ma se le annetto alla sua parte affermativa, devo riconoscere che il loro senso non corrisponde più. Infatti, quando si dice “Dio è sovraessenziale”, nient’altro mi si lascia intendere che una negazione dell’essenza. Colui che dichiara “Dio è sovraessenziale”, nega esplicitamente che Dio sia essenza. E di conseguenza, sebbene la negazione non si traduca nella formulazione dei termini, il suo senso non sfugge tuttavia a coloro che pensano bene. Così dunque, a mio avviso, sono costretto a riconoscere che le denominazioni sopra enumerate, che a prima vista non implicano negazione, per quanto è dato intendere, appartengono più alla parte negativa della teologia che alla sua parte affermativa»⁷⁸.

Per spiegare tale apparente anomalia dei nomi divini, Giovanni Scoto riprende da Gregorio di Nissa un’interessante teoria sul linguaggio e distingue tra l’espressione linguistica di una parola e il suo significato concettuale. Nella formulazione dei termini (*in pronuntiatione uocum*) le costruzioni con *super-* e *plus quam* hanno una forma affermativa, ma nel significato (*intellectu*) veicolano la forza della negazione. In tal senso le dizioni iperfatiche esprimono, per quanto è possibile, la segreta armonia delle due vie.

«Sia dunque, se vuoi, la soluzione del nostro problema in questi termini: questi nomi che si predicano di Dio con l’aggiunta delle particelle “sovra” o “più che” [...] contengono compiutamente in sé le due parti della teologia precedentemente menzionate. Sicché *nell’espressione hanno la forma dell’affermazione, nel significato invece il valore della negazione*. E concludiamo con questo breve esempio: “Dio è essenza”, affermazione; “Dio non è essenza”, negazione; “Dio è sovraessenziale”, affermazione e, nello stesso tempo, negazione. Se all’apparenza la negazione fa difetto, nel significato è la negazione a valere. Infatti chi dice “Dio è sovraessenziale” non dice *che cosa Dio è*, ma *che cosa non è*. Dice che Dio non è essenza bensì più che essenza, ma che cosa sia ciò che è più che essenza non lo

⁷⁸ «Nam cum praedictas significationes negatiua carere particula considero, quae est “non”, negatiuae parti theologiae adiungere eas pertimesco; si uero affirmatiuae parti easdem adiunxero, intellectum earum mihi non consentire cognosco. Nam cum dicitur “superessentialis est”, nil aliud mihi datur intelligi quam negatio essentiae. Qui enim dicit “superessentialis est” aperte negat quia essentialis est. Ac per hoc quamuis in pronuntiatione uocum negatio non appareat, occulte tamen ipsius intellectus bene considerantes non latet. Proinde, ut arbitror, fateri cogor has praedictas significationes quae negatione uidentur carere, quantum datur intelligere, plus negatiuae theologiae parti quam affirmatiuae conuenire» (*Periph.* I, 462 A-B, 31, 854-866).

esprime. Dice che Dio non è alcuna delle cose che sono bensì più di tutte le cose che sono, ma che cosa sia tale essere non lo definisce in alcun modo»⁷⁹.

In conclusione, i prefissi *super* o *plus quam* non implicano una logica dell'eminenza che reintrodurrebbe surrettiziamente l'affermazione nel cuore stesso della negazione; quando si enuncia che Dio è *sovraessenza*, non si suggerisce in alcun modo che Dio è un'essenza situata al vertice della gerarchia delle essenze, ma piuttosto che Dio è nulla d'essere, oltre ciò che è e ciò che non è. Dire infatti che Dio è sovraessenziale significa negare che Dio sia un essere di qualsiasi specie, anche il più originario o elevato. Pertanto le enunciazioni iperfatichiche non possono essere considerate come definizioni della divina essenza; lungi dal ricostituire l'affermazione, esse non dicono che cosa Dio è, ma soltanto che cosa non è: un tema, questo, carico di tanti e distinti echi in Filone di Alessandria, Plotino, Gregorio di Nissa, Dionigi e anche Agostino.

5. Eccelso nulla

Il movimento iperfatichico, nel suo arduo superamento di ogni determinazione e di tutto ciò che è dicibile, ci ha condotti infine alla designazione più universale e meno inadeguata di Dio: Dio è nulla, formula con la quale Giovanni Scoto eleva la teologia negativa al massimo grado. Non si tratta peraltro di una novità: nella tradizione neoplatonica il nulla è il nome per eccellenza di Dio, il nome che meglio ci permette di avvicinarci, per quanto è possibile alla misura umana, alla sua imperscrutabile essenza⁸⁰. L'originalità di Giovanni Scoto sta soprattutto nel *metodo*, nell'aver cioè ripreso e ripensato a fondo questa dottrina ponendola nel cuore della sua concezione di Dio. In tale approdo apparentemente «nichilistico» trova conferma l'istanza di fondo che anima tutta la prospettiva eriugeniana, ove il nulla non va infatti inteso come mera negatività, bensì come pienezza d'essere,

⁷⁹ «Fiat igitur, si placet, praesentis huius quaestionis solutio hoc modo: ut haec nomina quae adiectione “super” uel “plus quam” particularum de deo praedicantur [...] duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensua, ita ut in pronuntiatione formam affirmatiuae, intellectu uero uirtutem abdicatiuae obtineant. Et hoc breui concludamus exemplo: “essentia est”, affirmatio; “essentia non est”, abdicatio; “superessentialis est”, affirmatio simul et abdicatio, in superficie etenim negatione caret, intellectu negatione pollet. Nam quae dicit “superessentialis est” non quid est dicit sed quid non est. Dicit enim essentiam non esse sed plus quam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit» (*Periph.* I, 462 C-D, 32, 869-884).

⁸⁰ Giovanni Scoto si rifà direttamente a Dionigi: il divino è «nulla», in quanto «separato da tutti gli esseri in modo sovraessenziale» (*De divinis nominibus* I, 5, 593 C; cfr. anche I, 1, 588 B; I, 6, 596 C). A sua volta Dionigi attinge questo concetto da Proclo, cfr. ad esempio *In Platonis Parmenidem* 1075, 33 e 1076, 31 (Cousin). Ma già Plotino cercava di pensare l'Uno stesso come nulla di tutto (cfr. ad esempio *Enneadi*, III 8, 10; VI 7, 32).

oltre ogni affermazione e ogni negazione. Abbiamo quindi a che fare con una dizione volutamente paradossale e antifrastica, al pari di tutti i «nomi divini». Se infatti la concezione dell'unità degli opposti ha una radice apofatica, va tuttavia oltre l'apofatismo considerato come semplice negazione, essendo piuttosto l'esito del superamento di ogni opposizione e, dunque, di ogni logica del finito⁸¹.

Nel libro secondo del *Periphyseon* Giovanni Scoto giustifica la sua affermazione secondo la quale non si può comprendere che cos'è Dio nel modo seguente:

«Tutto ciò di cui si può predicare o comprendere che cos'è non può eccedere il numero delle cose che sono [...] e ciò è molto lontano dalla semplice e infinita verità della natura divina, che *non è nessuna delle cose che sono*. Non è infatti tutto né parte: tuttavia si dice tutto e parte, perché da lei sono stati fatti ogni tutto e ogni parte, e tutti i tutti e tutte le parti. Similmente non è né genere, né forma, né specie, né numero, né sostanza [...]; eppure tutte queste cose si predicano di lei, perché da lei ricevono la facoltà di esistere. E ancora si dice la totalità di tutte queste cose, mentre supera la totalità di tutto il creato per l'infinitudine della sua eccellenza, perché la totalità universale è stata creata da lei. In che modo dunque la natura divina potrebbe comprendere di se stessa che cos'è, *non essendo nulla*? Supera infatti tutto ciò che è, dal momento che *non è neppure essere*, ma da lei viene tutto l'essere, e oltrepassa ogni essenza e sostanza in virtù della sua eccellenza»⁸².

È appena il caso di notare come per Giovanni Scoto l'affermazione secondo cui Dio è nulla (o non essere) non voglia dire che Dio *non è* o *non esiste*, giacché Dio è nel modo più assoluto, è l'essere pieno e incondizionato, non già la realtà suprema (o la più perfetta), ma in certo senso la *sola vera realtà*⁸³. Il nulla non

⁸¹ Per le origini dionisiane di questa dottrina cfr. A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 23-42 (Il nome dell'assente. Alle radici della teologia negativa di Dionigi Areopagita).

⁸² «Omne enim, de quo potest praedicari uel intelligi quid sit, eorum quae sunt numerum non potest excedere [...] quod longe distat ex diuinae naturae simplici infinitaque ueritate, quae nihil horum quae sunt subsistit. Non enim totum est neque pars; totum tamen et pars dicitur, quoniam ab ea omne totum et omnis pars et omnia tota et omnes partes condita sunt. Similiter neque genus est neque forma neque species neque numerus neque OYCIA [...]; et tamen haec omnia de ea praedicantur, quoniam ab ea subsistendi facultatem accipiunt, necnon uniuersitas horum omnium dicitur, dum totius creaturae uniuersitatem infinitate suae excellentiae superat, quoniam ab ea uniuersalis uniuersitas creata est. // Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne quod est, quando nec ipsa est esse sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam uirtute suae excellentiae supereminet» (*Periph.* II, 588 D-589 B, 86-87, 2044-2064).

⁸³ «Nulla è contrario a Dio, se non il non essere, in quanto solo Egli è, Egli che disse: "Io sono colui che sono" [*Es* 3, 14]» (*Praed.* IX, 4, 391 C, 58, 76-77: «nec mirum cum nihil deo contrarium sit, nisi non esse, quoniam ipse solus est qui dixit: Ego sum qui sum». Cfr. IX, 1, 390 C, 56, 23-24). Nel *De praedestinatione* Giovanni Scoto concepisce Dio come *vere*

andrà dunque inteso come *puro nulla*, il vuoto e astratto niente (*omnino nihil*), e neppure come *nulla in senso privativo* (*per priuationem*), del tutto incompatibile con l'infinità di Dio⁸⁴. Il nulla riferito a Dio indica piuttosto la negazione e l'assenza di qualsiasi essenza e di qualsiasi sostanza, di tutto ciò che è stato creato nella realtà delle cose⁸⁵, la negazione di ogni essere determinato e circoscritto, di ogni «qualcosa», e persino la negazione di ogni essere qualcosa di uno⁸⁶. Si tratta di negare tutto ciò che l'intelligenza può in qualche modo e a qualsiasi titolo determinare, e dunque non solo ciò che conosce come qualcosa «che è», ma anche ciò che conosce come qualcosa «che non è»: *nihil eorum quae sunt et quae non sunt*⁸⁷. Dire che Dio è nulla è dire in termini equivalenti che Dio è puro e infinito essere al di là di ogni ente determinato, non reale negatività, ma totale e assoluta compiutezza.

L'essere infinito è altresì quel nulla da cui Dio trae tutte le creature. Nel libro III, Giovanni Scoto, trattando il problema della creazione dal nulla, ne dà un'interpretazione molto personale e particolarmente significativa⁸⁸. Il nulla da cui scaturiscono le cose non va inteso come una materia preesistente, coesistente e coeterna a Dio, e neppure come un principio a lui opposto, nel senso del dualismo manicheo⁸⁹. Il nulla da cui sono create tutte le cose è Dio stesso, la Nega-

esse e non pensa ancora che si possa parlare di lui come del non essere (cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit, p. 323). Nel *Periphyseon* i testi che affermano che Dio è nulla si alternano a quelli in cui si dice che Dio è essere, eccellenza d'essere e l'essenza di tutte le cose (cfr. ad esempio III, 5: *divinae superessentialitatis excellentia*; II, 29: *divina natura deus est excellentia essentiae*). Altri testi mostrano un'altra antinomia simile: Dio non è ed è, oppure non è essere ed è essere (cfr. ad esempio III, 681 B-C, 89, 2569-2575).

⁸⁴ *Periph.* III, 634 B-C, 24, 638-649; 663 C, 64, 1846-1847.

⁸⁵ «Eo igitur nomine, quod est nihilum, negatio atque absentia totius essentiae vel substantiae, immo etiam cunctorum, quae in natura rerum creata sunt insinuat (Periph. III, 635 A, 24, 655-657). Si uero quis dixerit neque priuationem habitudinis neque absentiam alicuius praesentiae nihili nomine significari, sed uniuersalem totius habitudinis et essentiae vel substantiae uel accidentis et simpliciter omnium quae dici et intelligi possunt negationem, concludetur sic. Eo igitur uocabulo deum uocari necesse est, qui solus negatione omnium quae sunt proprie innuitur, quia super omne quod dicitur et intelligitur exaltatur, qui nullum eorum quae sunt et quae non sunt est, qui melius nesciendo scitur» [cfr. AGOSTINO, *De ordine* II, 16, 44] (*Periph.* III, 686 C-687 A, 96, 2793-2801).

⁸⁶ «Et illud unum multiplex uirtute est, non numero, et non aliquid unum est, sed uniuersaliter et infinite unum, et super omne unum quod dici uel intelligi potest» (*Periph.* III, 687 D, 97, 2837-2840).

⁸⁷ *Periph.* III, 687 B, 97, 2816; cfr. I, 510 C, 95, 2943; II, 574 A, 66, 1511; 599 C, 101, 2452; III, 683 B, 91-92, 2655-2656; 686 D-687 A, 96, 2799-2800; ecc.

⁸⁸ *Periph.* III, 634 A-638 C, 23-29, 626-808; 680 D-688 A, 88-97, 2541-2843. Giovanni Scoto avverte di non voler respingere l'interpretazione tradizionale (*Periph.* III, 684 C-D, 93, 2712-2716). La concezione erigeniana della creatio ex o de nihilo era già stata preparata da Agostino (*Confessiones* XI, 5, 7-9, 11). Cfr. G.A. PIEMONTE, *Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena*, «Sapientia», 23 (1968), pp. 38-58; 115-132; É. JEAUNEAU, *Néant divin et théophanie. Érigène disciple de Denys*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, a cura di A. de Libera, Paris, 1997, pp. 331-337.

⁸⁹ *Periph.* III, 634 C, 24 (glossa marginale); 663 C-D, 64, 1839-1852.

tività assoluta, già descritta come pienezza d'essere sovraessenziale o al di là dell'essere e del non essere (*super omnia quae sunt et quae non sunt*)⁹⁰.

Si giunge qui a un passaggio logico decisivo e conviene soffermarvisi. Dio è nulla rispetto all'essere (finito) delle cose, ma è un nulla *per sovrabbondanza d'essere*, un «nulla per eccellenza» (*per excellentiam, per infinitatem, per excessum*) rispetto al nulla *per privazione o per assenza d'essere*, che è invece semplicemente opposto all'essere. Infatti, alla domanda del discepolo, se il nulla dal quale Dio crea tutte le cose significhi privazione di ogni essenza, sostanza o accidente (*priuatio totius essentiae uel substantiae uel accidentis*), o piuttosto l'eccellenza della sovraessenza divina (*diuinae superessentialitatis excellentia*)⁹¹, il maestro così risponde:

«Non concederei facilmente che la divina sovraessenza sia *nulla*, o che si possa chiamare con tale *nome di privazione*. Benché infatti i teologi dicano che essa *non è*, tuttavia non sostengono che sia *nulla*, ma *più che essere*. [...] Pertanto se la natura divina si dice *non essere per la sua ineffabile eccellenza e incomprendibile infinitudine*, segue forse che sia *totalmente nulla*, quando per nessun'altra causa si chiama *non essere sovraessenziale* se non perché la vera ragione non permette che sia enumerata tra le cose che sono, quando si intende che è *al di sopra di tutte le cose che sono e che non sono?*»⁹².

È facile scorgere l'acrobazia logica e linguistica dell'espressione «non essere sovraessenziale», che riprende il linguaggio dionisiano, segnato da analoghe arditzze⁹³. Queste formule e altre consimili vogliono saldare l'estrema purezza concepibile solo per via negativa, mediante la rinuncia a tutto ciò che è determinazione o individuazione, con l'oltrepassamento della pura negazione, sì da ave-

⁹⁰*Periph.* II, 598 A, 99, 2379; III, 634 C, 24, 648-649; 681 B-C, 89, 2570-2571 («ultra omnia quae sunt et quae non sunt»); ecc.; Prologo, I, 9, 5-6 («ultra omnia quae sunt et quae non sunt»). Cfr. anche *Periph.* I, 500 B, 80, 2487-2488 («super omne quod dicitur et intelligitur et non intelligitur»); 512 C-D, 3025-3029 («Qui omnem essentiam, substantiam, omneque accidens [...], et quodcunque de talibus dicitur et intelligitur, et quodcunque nec dicitur nec intelligitur et tamen eis inest incomprehensibili ineffabilique suae naturae excellentia superascendit»); III, 689 B, 99-100, 2904-2905 («super omne quod potest intelligi et non potest»).

⁹¹*Periph.* III, 634 A-B, 23, 636-637; cfr. IV, 825 C, 120, 3595-3597.

⁹²«Non facile concesserim diuinam superessentialitatem nihil esse, uel tali nomine priuationis posse uocari. Quamuis enim a theologis dicatur non esse, non eam tamen nihil esse suadent, sed plus quam esse. [...] Si igitur propter ineffabilem excellentiam et incomprehensibilem infinitatem diuina natura dicitur non esse, nunquid sequitur omnino nihil esse, dum non aliam ob causam praedicetur non esse superessentialis, nisi quod in numero eorum quae sunt numerari uera non sinit ratio, dum super omnia quae sunt et quae non sunt esse intelligatur?» (*Periph.* III, 634 B-C, 24, 638-649). Sulla negazione per eccellenza cfr. inoltre 680 D, 88, 2545-2546; 681 A, 88, 2549-2550; 681 D-683 B, 90-92, 2584-2657; 686 D-687 A, 96, 2798-2801; V, 897 D.

⁹³DIONIGI AREOPAGITA, *Diuinis nominibus* V, 816 B; 817 C-820 A; 821 D-824 B, ecc.

re un concetto complessivamente *iper-ontologico* e *iper-teologico* del divino. Completando la risposta alla domanda del discepolo circa il nulla divino, il maestro infatti aggiunge:

«Credo che con questo nome sia significata l'ineffabile e incomprendibile e inaccessibile chiarezza della bontà divina, sconosciuta a tutte le intelligenze, sia umane sia angeliche — è infatti sovraessenziale e sovranaturale — la quale, quando la si pensa per se stessa, *non è né era né sarà*. Infatti non la si intende in nessuno degli esseri esistenti, poiché li supera tutti. [...] Pertanto la divina bontà [...] si dice *nulla perché non si trova in nessuna essenza, ma al di là di tutte le cose che sono e che non sono*»⁹⁴.

Il nulla è dunque il sovraessere esistente in sé e da se stesso: *superessentialis* e *per excellentiam nihil* significano la stessa cosa⁹⁵. Dio è oltre gli opposti essere e non essere, e li ricomprende in sé. La sovraessenzialità non esclude infatti né l'essere né il non essere, se è vero — come s'è visto — che nulla è opposto o estraneo a Dio, e Dio può essere indicato soltanto per negazione-oltrepassamento di *tutto ciò che è* e di *tutto ciò che non è*. Dio non è un qualcosa che possiamo intendere con le nostre categorie (non è genere né forma né specie né numero né tutto né parte), né lo possiamo nominare in base alle categorie; Dio non è qualcosa che si possa annoverare in alcun genere di esseri temporali (che *sono, erano o saranno*), né si può collocare nel numero delle cose che sono o di quelle che non sono. In questo senso il nulla è l'immagine dell'assoluta trascendenza noetica e ontologica di Dio rispetto agli enti.

D'altra parte Giovanni Scoto afferma anche che il nulla divino è *tutte le cose*, o *l'essenza di tutte le cose*, perché è la causa da cui tutte le cose procedono⁹⁶. Se l'affermazione che Dio è nulla significa l'eccellenza di Dio, l'affermazione che è tutte le cose equivale alla pienezza dell'essere divino. Si può notare che la coin-

⁹⁴ «Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus siue angelicis incognitam — superessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine significatam crediderim, quae, dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. [...] Diuina igitur bonitas [...] quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia inuenitur» (*Periph.* III, 680 D-681 C, 88-89, 2541-2571).

⁹⁵ In un testo del commentario a Dionigi Giovanni Scoto offre la stessa spiegazione del nulla sovraessenziale dal quale Dio crea tutte le cose: *Ier.*, IV, 1, 67, 55-82.

⁹⁶ Sull'idea erigeniana di Dio come l'essenza e l'essere di tutte le cose cfr. G.A. PIEMONTE, *Acerca de la fórmula erigeniana «Deus est omnia» y sus fuentes neoplatónicas*, «Patristica et Mediaevalia», 13 (1992), pp. 23-60. Giovanni Scoto giunge alla concezione secondo cui Dio è tutte le cose fondandosi sull'universale causalità di Dio (*Periph.* III, 642 C-D, 36, 983-996; 645 C, 40, 1119-1123; 677 C-D, 83, 2400-2413; 681 A, 88-89, 2549-2558; 681 D, 89-90, 2582-2590; 682 D, 91, 2629-2632) e sul principio: «Causa [...] omnia perfectissime quorum causa est in se ipsa praeambit (II, 547 A, 29 [glossa marginale]). Applicato a Dio il principio porta alla conclusione: [...] ipse qui causalis est essendi et bene essendi omnia et in omnia procedit et in omni creatura fit et continet omnia» (III, 646 A, 41, 1132-1134).

cidenza paradossale della formula secondo cui Dio è nulla ed è tutto contiene tutte le possibili affermazioni e tutte le possibili negazioni che si possono fare di Dio. È dunque una conferma della suprema conciliazione tra la teologia affermativa e quella negativa.

6. La divina ignorantia è vera sapienza

Con la considerazione del divino come “sublime nulla” la teologia negativa eriugeniana giunge alle sue estreme possibilità concettuali ed espressive. Giovanni Scoto è ben consapevole dei molti paradossi che questa tesi inevitabilmente comporta. Torniamo così al punto da cui siamo partiti. Dio non può essere definito né da un altro né da se stesso, perché per poter essere definito dovrebbe essere un oggetto, un “qualcosa” di determinato, di finito, riconducibile a un genere. Ma Dio non è un “qualcosa”, è infinito, illimitato, e come tale non possiede nessuna delle condizioni necessarie alla definizione⁹⁷. Parimenti Dio, in quanto assoluto nulla, non conosce (o ignora) che cosa egli stesso sia, la sua *essenza*. Se Dio potesse pensare o conoscere se stesso diventerebbe un’*essenza*, un *quid*, una forma determinata. Siccome Giovanni Scoto ha già stabilito che Dio non è un “qualcosa”, ne viene che egli è *assolutamente* impensabile e inconoscibile (e non solo per i limiti dell’intelligenza delle creature).

«In che modo dunque la natura divina potrebbe comprendere di se stessa *che cosa* s’è, non essendo *nulla*?»⁹⁸.

Non si tratta per Giovanni Scoto, così come non si trattava per Plotino, di ammettere una vera ignoranza, un’assenza o una privazione di conoscenza in Dio, o nell’Uno. Ciò costituirebbe effettivamente un limite inconciliabile con l’infinità del primo principio. Al contrario si deve dire che in Dio il non comprendersi nei termini di una realtà determinata, cioè il non comprendere «che cosa» egli sia, equivale alla consapevolezza di essere al di sopra di tutte le realtà determinate. In altri termini: la soluzione di questo difficile problema è da trovare ancora una volta nella concezione eriugeniana del conoscere attraverso la negazione. Non sapere ciò che Dio è (o sapere ciò che egli non è) significa sa-

⁹⁷ *Periph.* 586 B-C, 83-84, 1955-1992.

⁹⁸ «Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit cum nihil sit?» (*Periph.* II, 589 B, 87, 2061-2062). Sul tema dell’ignoranza di Dio cfr. *Periph.* II, 586 A-598 A, 82-99, 1936-2386. La tesi secondo la quale Dio non può conoscere se stesso non è originale di Giovanni Scoto, ma proviene dalla critica neoplatonica, e in particolare di Plotino, alla concezione aristotelica di Dio quale pensiero che pensa se stesso. Secondo Plotino, se l’Uno pensasse se stesso, avrebbe in sé una dualità, in quanto sarebbe ad un tempo soggetto e oggetto di pensiero, ma ciò è incompatibile con la sua assoluta semplicità (cfr. *Enneadi* III, 8, 9, 15).

pere che Dio è oltre tutto ciò che è, al di là degli enti nella loro finitudine. Solo in questo caso, infatti, possiamo dire di comprendere veramente qualcosa della divina natura, quando non comprendiamo che cos'è (o comprendiamo ciò che non è), e quindi neghiamo di lei ogni cosa. Ecco perché Giovanni Scoto afferma che la *divina ignorantia*, il non sapere che è proprio di Dio e in virtù del quale egli ignora che cosa egli stesso sia, è la forma più alta di sapere, una «ineffabile intelligenza», precisamente perché Dio sa di non essere nessuna delle cose della creazione⁹⁹.

Il discepolo accetta la spiegazione del maestro e dichiara:

«Le cose che hai detto di questa *mirabile ignorantia divina*, secondo la quale Dio non comprende che cosa egli è, per quanto oscure, nondimeno non mi sembrano false ma vere e verosimili, lo riconosco. Non suggerisci, infatti, che *Dio ignori se stesso*, ma soltanto che *ignora che cosa egli sia*, e con ragione, perché *Dio non è qualcosa*. Egli è, infatti, infinito rispetto a se stesso e a tutte le cose che dipendono da lui»¹⁰⁰.

E come in Dio così anche nell'uomo il non sapere, relativamente alla divina essenza, coincide con la forma suprema di conoscenza. Questa consiste nel riconoscere che la causa di tutte le cose non è da comprendere nell'orizzonte delle realtà create, e perciò nel negare di lei ogni possibile determinazione. Giovanni Scoto ha ereditato da Agostino e da Dionigi un principio, espresso in diverse formule («Dio si conosce meglio non conoscendolo», «l'ignoranza di Dio è vera sapienza»): principio paradossale, e proprio per questo fondamentale per capire il significato e il valore della teologia negativa.

«Quello che i santi padri, Agostino e Dionigi, affermano veracemente di Dio — Agostino: “lo si conosce meglio non conoscendolo”, e Dionigi: “la sua ignoranza è vera sapienza” — *non solo si deve intendere delle intelligenze che lo cercano con devozione e impegno, ma anche di se stesso*, per quanto credo. Come infatti coloro che indagano per il retto cammino del raziocinio non possono intenderlo in alcuna di quelle cose che sono incluse nella natura, ma lo conoscono innalzato al di sopra di tutte le cose, e per questo *la loro ignoranza è vera sapienza*, e non conoscendolo nelle cose che sono lo conoscono meglio al di sopra di tutte le cose che sono e di quelle che non sono; così anche di lui, non senza ragione, si dice: in

⁹⁹ «Ipsius enim ignorantia ineffabilis est intelligentia» (*Periph.* II, 593 C, 93, 2208-2209). Cfr. *Periph.* II, 590 B-D, 89, 2095-2115; 594 A, 94, 2213-2214; 596 D, 98, 2334-2336; 597 D-598 A, 99, 2369-2386.

¹⁰⁰ «De hac mirabili diuina ignorantia, qua deus non intelligit quid ipse sit, quae a te dicta sunt, quamuis caliginosa, non tamen falsa sed uera uerique similia mihi uideri fateor. Non enim suades deum se ipsum ignorare, sed solummodo ignorare quid sit, et merito, quia non est quid. Infinitus quippe est et sibi ipsi et omnibus quae ab eo sunt» (*Periph.* II, 590 C-D, 89, 2110-2115).

tanto egli comprende di essere al di sopra di tutte le cose, in quanto non comprende di esistere nelle cose da lui create, e per questo *la sua ignoranza è vera intelligenza*; e in tanto egli sa di essere esaltato al di là di tutte le cose, in quanto non sa di essere compreso nelle cose che sono, e pertanto, non conoscendo se stesso, meglio egli si conosce. È meglio infatti sapere di essere separato da tutte le cose che sapere di rientrare nel novero di tutte le cose»¹⁰¹.

Il non sapere proprio di Dio diviene in tal modo la misura di quel non sapere consapevole di sé che l'uomo deve custodire come la sua suprema possibilità conoscitiva. Possiamo dire che l'ignoranza di Dio è vera sapienza precisamente perché comprendere che egli non è nessuna delle cose che conosciamo è già conoscere qualcosa di caratteristico ed esclusivo di Dio, cioè che egli trascende infinitamente «tutte le cose che sono e quelle che non sono»; dire pertanto che Dio non è alcuna delle cose significa affermare che Dio le supera tutte.

Ma allora la ricerca di Dio che scaturisce da questa docta ignoranza non potrà mai pretendere di esaurire e ancor meno di “sequestrare” il proprio “oggetto”, di appropriarsene. Occorre invece approssimarsi a Dio senza violarne l'abissale indicibilità nell'assurda pretesa di catturarla nella rete del proprio argomentare. Il compito dell'uomo consisterà, anzitutto, nel risalire al Dio nascosto attraverso le teofanie (*per theophanias*), ossia i simboli rinvenibili in tutti i fenomeni della natura, nella Scrittura e nei gesti della vita cristiana illuminata dalla grazia. Decifrando questi segni il credente percorrerà a ritroso il processo discensivo della creazione. Si tratta di un cammino eminentemente anagogico, purificatore di ogni immagine e concetto — un' *ascensio mentis in diuina mysteria*¹⁰², per usare il linguaggio di Dionigi — nel quale s'impone una preci-

¹⁰¹ «Nam quod sancti patres, Augustinum dico et Dionysium, de deo uerissime pronuntiant — Augustinus quidem: “Qui melius”, inquit, “nesciendo scitur”, Dionysius autem: “Cuius ignorantia uera est sapientia” — non solum de intellectibus qui eum pie studioseque quaerunt, uerum etiam de se ipso intelligendum opinor. Sicut enim qui recto ratiocinandi itinere inuestigant in nullo eorum quae in natura rerum continentur ipsum intelligere possunt, sed supra omnia sublimatum cognoscunt, ac per hoc eorum ignorantia uera est sapientia, et nesciendo eum in his quae sunt melius eum sciunt super omnia quae sunt et quae non sunt, ita etiam de se ipso non irrationabiliter dicitur: In quantum se ipsum in his quae fecit non intelligit subsistere, in tantum intelligit se super omnia esse, ac per hoc ipsius ignorantia uera est intelligentia; et in quantum se nescit in his quae sunt comprehendi, in tantum se scit ultra omnia exaltari, atque ideo nesciendo se ipsum a se ipso melius scitur. Melius enim est se scribere ab omnibus remotum esse, quam si sciret in numero omnium se constitui» (*Periph.* II, 597 D-598 A, 99, 2369-2386). Cfr. *Periph.* I, 510 B-C, 94-95, 2932-2950; II, 593 C, 93, 2208-2209; 594 A, 94, 2213-2214; III, 686 D-687 A, 96, 2797-2801; IV, 771 C, 45, 1207-1211; *Commentarius in euangelium Iohannis* I, 25, 98-99, 302 B, a cura di É. Jeuneau, Cerf, Paris 1972, p. 126. Per la citazione di Agostino cfr. *De ordine* II, 16, 44; quanto a Dionigi cfr. *De diuinis nominibus* VII, 3, 872 A-B; *De mystica theologia*, II, 1025 B; *Epistula* I, 1065 A-B. Il motivo della *docta ignorantia* sarà centrale nella riflessione di Niccolò Cusano.

¹⁰² *Ier.* I, 2, 132 D, 8, 262-263.

sa gerarchizzazione delle funzioni spirituali, fondata su una corrispondente purificazione dello sguardo¹⁰³.

Sulla scorta delle sue fonti, Giovanni Scoto insiste in particolare sul carattere inesauribile, trascendentale e non superabile del vedere *per theophanias*. Il cammino attraverso i simboli risulterà per sua natura asintotico rispetto a Dio perché il suo punto di approdo resterà sempre oltre il conosciuto, anche se le teofanie lo avranno manifestato in mille modi e sotto infiniti nomi. L'ascesa non avrà dunque mai termine e dovrà fondarsi sulla consapevolezza che Dio è sempre oltre tutto ciò che l'intelligenza può in qualche modo comprendere. Dio resta inaccessibile anche alle intelligenze angeliche più vicine a lui; così, il conoscere nelle teofanie non configura soltanto una condizione propria della natura umana decaduta, ma una condizione universale, comune a tutte le intelligenze create¹⁰⁴.

È noto, poi, come l'apofatismo condiziona tutto il discorso eriugeniano sulla visione beatifica. Secondo il maestro palatino, infatti, il velo della teofania, insormontabile nello stato presente (*adhuc*), non cadrà neppure nella visione beatifica. Nella finale *resolutio*, nella quale l'universo intero sarà ricondotto in Dio, né gli uomini né gli angeli potranno comprendere la divina essenza svelata, ma sempre attraverso una teofania, proporzionata alle capacità e ai meriti di ciascuno¹⁰⁵. E persino la fase suprema della deificazione (*deificatio*, *θέωσις*), la forma suprema di conoscenza riservata ai soli giusti che conduce un intelletto creato al limite ultimo concesso alla creatura, rimane una visione teofanica¹⁰⁶. Nell'autentica tradizione neoplatonica la beatitudine si traduce non in uno statico vedere, ma nella tensione assoluta dell'intelletto, in un progresso inesauribile, sempre più perfetto e beatificante, nell'infinita realtà di Dio. È il tema dell'*ἐπέκτασις*, l'approssimazione infinita dell'irraggiungibile unione, che è centrale nell'antropologia e nella spiritualità di Gregorio di Nissa.

¹⁰³ In primo luogo il *sensus interior* (ο *διάνοια*) coglie la molteplicità degli effetti; la *ratio* (ο *λόγος*), poi, contempla questi effetti nella semplicità delle loro cause; e infine, al di là di ogni causa, l'*intellectus* (ο *νοῦς*) si approssima al Dio ineffabile e trascendente, non perché possa conoscere ciò che egli è, ma solo perché può affermare che egli è (*Periph.*, II, 578 C-D, 71-72, 1649-1666; cfr. 570 A-C, 60-61, 1388-1399). Cfr. R. ROQUES, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*, Miscellanea André Combes, I, «Divinitas», 11 (1967), pp. 245-329 (pp. 312-315).

¹⁰⁴ *Ier.*, I, 2, 134 A-B, 9, 314-323; VII, 4, 190 B-194 B, 113-117, 820-987; Cfr. *Periph.*, I, 448 C, 12, 265-269; V, 905 B-C; V, 919 C.

¹⁰⁵ *Periph.* I, 447 A-448 D, 10-12, 204-280; IV, 773 C-D, 48, 1275-1286; V, 905 C; 920 A e 926 C.

¹⁰⁶ «Ministri igitur ipsius super omnia sunt, coeteri vero, qui virtutem purae contemplationis (de ordine theophaniarum) non attingunt, inferiores ordines obtinent [...] quoniam nec intellectuales nec rationales naturae eodem modo veritatem contemplaturae sunt, sed unicuique earum secundum propriam analogiam altitudo theoriae distribuitur atque definitur. Hoc autem dicimus, non quod ulla creatura prater Verbi humanitatem, ultra omnes theophanias possit ascendere [...] sed quod theophaniarum quaedam tantae altitudinis sunt, ut supra omnem creaturam proxima Deo contemplatione intelligatur exaltari, ac veluti theophaniarum theophaniae creduntur esse» (*Periph.* V, 905 B-C).

Il punto di approdo di questo complesso itinerario, in Giovanni Scoto come già in Dionigi, non potrà che guardare oltre la teologia, intesa come sforzo d'indagine da parte di un'intelligenza guidata dalla fede, per tendere alla venerazione silenziosa di una verità che travalica ogni tentativo di esprimerne e scrutarne il nome. È solo nello spazio della preghiera, sia essa d'invocazione o di lode, che è legittimo attribuire dei nomi a Dio¹⁰⁷. Non si tratta di cercare definizioni della sua essenza, quanto piuttosto di trasformare il riconoscimento della natura ineffabile del fondamento divino in celebrazione e glorificazione di ciò che si mostra come sovrabbondanza¹⁰⁸. Il carattere evocativo o allocutorio della preghiera riconduce la verità come adeguazione, tipica del discorso assertivo, alla verità come manifestazione, come dono. Giovanni Scoto può così riscoprire, con accenti nuovi e profondi, il motivo agostiniano del *quaerere/invenire Deum*, che certo non casualmente ritorna nella bella orazione posta quasi al termine del *Periphyseon*:

«Sempre ti cercano, e sempre ti trovano e non ti trovano. Ti trovano nelle tue teofanie, nelle quali ti mostri in molteplici modi e come in specchi alle menti che ti comprendono, nella maniera in cui tu permetti che ti si conosca: non in ciò che tu sei, ma in ciò che non sei e nella tua esistenza; non ti trovano nella tua sovraessenzialità, in virtù della quale tu oltrepassi e superi ogni intelligenza che si muove e si eleva per conoscerti. Tu offri dunque loro la tua presenza, nella maniera ineffabile della tua apparizione; tu sfuggi loro in virtù dell'incomprensibile eccellenza e infinità della tua essenza»¹⁰⁹.

* * *

¹⁰⁷ Tutta la tradizione neoplatonica, in ambito sia pagano che cristiano, insisteva sulla stretta connessione tra discorso non-predicativo e discorso di lode. Per Proclo la preghiera di lode è il culmine del pensiero; cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo*, cit., pp. 347-361; 422-425. La ricerca di Dionigi è finalizzata all'invocare e al lodare Dio e ha il suo centro nella celebrazione; cfr. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, cit., p. 48.

¹⁰⁸ «Verius enim negatur deus quid eorum quae de eo predicantur esse quam affirmatur esse. Deinde super omne quod de eo praedicantur superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est» (*Periph.* I, 522 B, 109, 3424-3428). Cfr. II, 614 C-D, 122, 3092-3095; III, 682 A-D, 90-91, 2595-2632 (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, V, 4-5, 817 C-820 A; V, 8, 821 D-824 B).

¹⁰⁹ «Quaeris enim ab eis semper, et semper inveniris, et non inveniris semper: inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mantibus intelligentium te, eo modo quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es, et quia es; non inveniris autem in tua superessentialitate, qua transis et exuperas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae; transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae» (*Periph.* V, 1010 C-D). Cfr. V, 919 C.

Abstract: *The thought of John Scotus Eriugena can be interpreted on the whole as one of the most rigorous efforts to express that which in itself is absolutely transcendent, and therefore unthinkable and inexpressible. “Negation” (negatio, ἀπόφασις), understood in the global sense of a way of access to the super-existent nothing, is a key concept for understanding the theoretical framework of the Periphyseon, Eriugena’s principle work; and it is a theme that runs throughout his writings. However tied he is to the long tradition of apophatic theology, it is safe to say that Eriugena is the first Western philosopher to draw out all of the implications of the “via negativa”, and in a more radical way than even the ps.-Dionysius, giving it a fully central place in the presentation of his thought.*

note e commenti

Thomas Aquinas and Being as a Nature

LAWRENCE DEWAN*



1. Introduction¹

My paper concerns what I would call the transcendental influence of essence in natural theology, as conceived by Thomas Aquinas. Even the act of being requires that it be seen in the light of essence. I will call attention to the crucial role of created being, considered as a *nature*, in the solution of such key problems of natural theology as the existence of evil and human freedom. Knowledge of such a chapter in the history of natural theology is crucial for present-day reflection.

To bring out what I mean by the transcendental influence of essence, I wish first to cite a text about our view of God. In the *Summa contra gentiles* we read:

... those things which in creatures are divided are unqualifiedly one in God: thus, for example, in the creature essence and being [*esse*] are other; and in some [creatures] that which subsists in its own essence is also other than its essence or nature: for this man is neither his own humanity nor his being [*esse*]; but God is his essence and his being.

And though these in God are one in the truest way, nevertheless in God there is WHATEVER PERTAINS TO THE INTELLIGIBLE ROLE [*ratio*] of the subsisting thing, or of the essence, or of the being [*esse*]; for it belongs to him not to be in another, inas-

* College Dominicain, 96 Empress Ave., Ottawa, ON K1R 7G3, Canada

¹ Abbreviations: *CM* = *Commentary on the Metaphysics*; *CP* = *Commentary on the Physics*; *EE* = *De ente et essentia*; *Quodl.* = *Quaestiones quodlibetales*; *SCG* = *Summa contra gentiles*; *ST* = *Summa theologiae*. - An earlier edition of this paper was originally read at the Gifford Conference on Natural Theology held in Aberdeen, Scotland in May 2000.

much as he is subsisting; to be a what [*esse quid*], inasmuch as he is essence; and being in act [*esse in actu*], by reason of being itself [*ipsius esse*]².

This is to say that even in the divine simplicity, essence as an ineluctable metaphysical dimension or contribution is not left behind. There is need to insist on this from the outset because some renowned interpreters have sometimes spoken as though the God of Thomas's natural theology were "beyond essence", an approach which limits the conception of essence to its created mode, rather than treating it as an unqualified transcendental perfection³.

We should recall the teaching of Thomas in his *De ente et essentia*, that essence is found *more truly* in simple substances, just as *esse* is found more truly in them. This can be seen *especially* in the case of God who is cause of all. I.e. essence is most truly essence in God⁴.

Thus, essence as such is a perfection, and the fact that in creatures the essence is potential with respect to the act of being is something that *happens* to essence inasmuch as it is *such* essence⁵.

² SCG, 4.11, ed. Pera #3472-3473.

³ In a paper published in 1943, Jacques Maritain warned against this error, but we see É. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, Garden City, N.Y., 1960: Doubleday, p. 134, insisting on the view that Thomas sees God as "beyond essence". Cfr. L. DEWAN, O.P., *Étienne Gilson and the Actus essendi*, «Maritain Studies/Études Maritainniennes», 15 (1999), pp. 70-96. Cfr. É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960: he says [p. 198, my small caps]:

«LE PROPRE DE L'ESSENCE, mode fini de participation à l'être, est de rendre possible l'existence d'une *natura rerum* qui ne soit ni le néant ni Dieu».

Clearly, for Gilson, "essence" means a *finite participation* in being. Thus, at p. 170 of the same work, he speaks of God as "transcending the order of essence". - The Maritain paper is *L'Aséité divine*, in *Oeuvres Complètes XIII*, pp. 547-572; originally published in «Medieval Studies», 5 (1943), pp. 39-50, and republished in «Nova et Vetera», 1967, pp. 189-206. It is in *Oeuvres Complètes XIII*, as figuring in *Approches sans entraves*, which was in the works when Maritain died. At p. 25 of *Partecipazione e Causalità* (Società Editrice Internazionale, Torino 1960), Cornelio Fabro takes the position that *esse* can be without essence: «l'essere è l'atto semplicemente e può essere (atto) senza l'essenza, mentre ogni essenza materiale o spirituale è nulla se non riceve in sé, come atto in una potenza, l'atto di essere». (I am indebted to David Twetten for this information.)

⁴ Cfr. *De ente et essentia*, c. I (ed. Leonine, lines 53-63. My italics.):

«...But because "*ens*" is said absolutely and primarily of substances, and posteriorly and in a somewhat qualified sense of accidents, thus it is that *essentia* also properly and truly is in substances, but in accidents it is in a certain measure and in a qualified sense. But of substances, some are simple and some are composite, and in both there is *essentia*; but in the simple *in a truer and more noble degree* [*ueriori et nobiliori modo*], inasmuch as they also have more noble *esse*; for they are the cause of those which are composite, at least [this is true of] the first simple substance which is God».

⁵ Thus, in *ST*, 1.3.4 (second argument in the body of the article), it is reasoned that, because *esse* is the actuality of form, *if* the form or essence is other, *then* it must be potential relative to the *esse*. Since in God there is no potency, his essence must be identical with his *esse*. Cfr. the sort of argument one finds in 1.26.1.ad 2: it *happens* to beatitude that it be the re-

2. *Esse* as a Nature

So important is this ineluctable dimension of beings that it makes its presence felt in the strongest way even in the treatment of the act of being⁶. Take an early text in which Thomas is aiming to show that there must be one and only one unqualifiedly first principle. He argues as follows:

... This is apparent ... from the very nature of things [*ex ipsa rerum natura*]. For there is found in all things the nature of entity [*natura entitatis*], in some [as] more noble [*magis nobilis*], and in some less [*minus*]; in such fashion, nevertheless, that the natures of the very things themselves are not that very being itself [*hoc ipsum esse*] which they have: otherwise being [*esse*] would be [part] of the notion of every quiddity whatsoever, which is false, since the quiddity of anything whatsoever can be understood even when one is not understanding concerning it *that it is*. Therefore, it is necessary that they have being [*esse*] from another, and it is necessary to come to something whose nature is its very being [*ipsum suum esse*]; otherwise one would proceed to infinity; and this is that which gives being [*esse*] to all; nor can it be anything else but one, since the nature of entity [*natura entitatis*] is of one intelligibility [*unius rationis*] in all, according to analogy [*secundum analogiam*]: for unity in the caused requires unity in the proper [*per se*] cause. This is the route taken by Avicenna in his *Metaphysics* 8⁷.

Thomas here uses “*entitas*”, “entity”, abstractly, just as one would use a word such as “whiteness”; and in speaking of “the nature of entity” which each things has, he is signifying its very act of being [*hoc ipsum esse*]. What interests me is the language of “nature” here, inasmuch as it is applied to the *esse* of things, *esse* taken as having a common *ratio*, a common intelligibility, even though only analogically common, i.e. according to more and less nobility.

While in the above we have an ascending presentation, from creatures to the first principle, we know how generally fundamental to *Summa theologiae* I the above line of thinking is⁸, not only for that ascent but also for viewing all things

ward for virtue (inasmuch as happiness is acquired), just as it *happens* to being [*enti*] that it be the terminus of generation, inasmuch as the being comes forth from potency into act. God has being [*esse*] though he is not generated, and has happiness though not as a reward. So also, he has essence, though it is not really distinct from his act of being.

⁶ For this way of indicating the meaning of “*esse*”, i.e. “*actus essendi*”, cfr. *ST*, 1.3.4.ad 2.

⁷ *Commentary on the SENTENCES*, 2.1.1.1, ed. Mandonnet, pp. 12-13. Thomas actually presents three arguments, that cited being the second. It is of interest that the first concludes to a supreme final cause [*unum summum bonum ultimum*]; the third concludes to some one supreme thing in the order of immateriality, having the perfection of fullness and the purity of act [*perfectionem complementi et puritatem actus*].

⁸ I mean the viewing of *esse* as found with a unity according to greater and less nobility; I am not so much concerned here with the argument for the distinction between *esse* and the proper nature of the thing, as found in the *Sent.* text (an argument which I would call “early *St.*”).

in the light of the divine being. We should remember not only the 4th Way in 1.2.3, but also 1.4.2 (the second argument in the body of the article): since God is the subsistent act of being, he is comparable to such *natures* as whiteness or heat⁹, which if they were pure, would have all the power of the nature¹⁰. God must contain all the power of being, all the perfections of being; and this means all the perfections of all things. The act of being, subsisting in God, is treated as a nature¹¹, and, like all natures, it is a self-diffusing source¹². It is through this line, further, that the divine being [*esse*] turns out to be unqualifiedly infinite: it has most of all what characterizes form as form¹³. Still in the same line, it is con-

Thomas”). For the hierarchy of *esse* or *entitas*, cfr. also e.g. *CM*, 2.2 (295-298), where, with Aristotle, Thomas considers the parallel between hierarchy of truth and hierarchy of being.

⁹ In *ST*, 1.4.2, Thomas uses for his thought experiment a hypothetical subsistent heat, which is particularly apt for the imagery of diffusion of influence; in *SCG*, 1.28 (#260), he conjures a hypothetical whiteness separate from any subject.

¹⁰ On the notion of perfection as pertaining to the quantity of power [*quantitas virtutis*] proper to a nature, cfr. *CM*, 5.18 (1038), commenting on Aristotle at 5.16 (1021b20-23). Cfr. also *ST*, 1.76.8 (462a8-13), where Thomas speaks of the sorts of “totality” which pertain properly to form and essence. As Thomas recalls, *CM*, 5.18 (1033): “The “perfect” and the “whole” either are the same thing or signify almost the same thing, as is said in *Physics*, 3 [c. 6; 207a12-15; Thomas, *CP* 3.11 (Maggiolo #385)]”.

¹¹ For the terminology, cfr. *EE*, c. 1, Leonine lines 36-52, speaking of what is called “*essentia*”:

«This is also called by another name, “nature”, taking “nature” in the first way of those four which Boethius assigns in the book *On the Two Natures*; inasmuch, i.e., as “nature” names every item whatsoever which can be grasped by intellect to any extent for a thing is not intelligible save through its definition and essence; and thus also the Philosopher says in *Metaph.* 5 that every substance is a nature. However, the word “nature” taken in this way seems to signify the essence of the thing inasmuch as it has an order towards the operation proper to the thing, since no thing is lacking a proper operation; but the name “quiddity” is taken from the fact that it is signified by the definition. But it is called “essence” inasmuch as through it and in it the being has being [*per eam et in ea ens habet esse*]».

¹² Cfr. *ST*, 1.19.2:

«...the natural thing not only has a natural inclination with respect to its own good, that it acquire it when it does not have it, or that it rest in it when it has it, but also that it diffuse its own good into others inasmuch as this is possible: hence, we see that every agent, inasmuch as it is in act and perfect, makes something like itself».

And cfr. *DP*, 2.1:

«...the nature of any act whatsoever is that it communicate itself to the extent that this is possible. Hence, each agent acts inasmuch as it is in act...».

¹³ Cfr. *ST*, 1.7.1: there it is seen that an infinity pertains to form as such. More generally, the notion of “form” is closely tied to that of the first grade of actuality, which is conceived as being “in” its subject: cfr. *CM*, 9.5 (1828); thus, Thomas, in *ST*, 1.4.1.ad 3, calls *esse* “*formale et receptum*”, and in 1.7.1 he speaks of it as “*maxime formale omnium*”; most clearly, however, in 1.8.1:

«Being [*esse*] is that which is most “within” [*magis intimum*] each thing, and what most deeply inheres [*quod profundius inest*], since it is formal [*formale*] with respect to all [the items] which are in the thing... [41b46-49]».

Again, we should note that form is one of those things which is found according to priority

cluded that there can only be one such being, one being which is a subsisting act of being¹⁴. Ultimately we see that all other being must *be* by participation, and thus requires to be caused by *ipsum esse subsistens*¹⁵.

The use of the language of “nature” in this context, here synonymous with “essence”,¹⁶ could well be seen as stemming from Aristotle. Thus, in *Metaphysics* 4.1, Aristotle proposes a science of being as being, in contrast to sciences which have as their field of study only some part of being. It is a science that seeks the highest causes and principles, and these must be causes of *some nature*. As Thomas paraphrases:

... Every principle is the essential principle and cause of some *nature*. But we seek the *first* principles and the *highest* causes... therefore, *they* are the essential cause of some *nature*. But of no other nature than that of *being [entis]*...¹⁷.

As presented by Thomas, the field of metaphysics has a *per se* unity. Nevertheless he insists that its unity is one of “analogy” or imitation. In the *ST* 1 our most important text is perhaps 1.4.3, on the way in which creatures can be said to

and posteriority. “Form”, like “act”, is said analogically of diverse things. Cfr. Thomas AQUINAS, *De immortalitate animae, ad 17* [in Leonard A. Kennedy, *A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul*, «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 45 (1978), pp. 205-208 (introduction) and pp. 209-223 (text); at p. 222]:

«...forma et actus et huiusmodi sunt de hiis que analogice predicantur de diversis».

¹⁴Cfr. *ST*, 1.11.3 [second argument]. - In an earlier paper, “St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence”, «The Modern Schoolman», 61 (1984), pp. 145-156, I have argued that the reduction of *esse subsistens* to one alone can succeed only if *esse* is already grasped in the multiplicity of things as something like a *common nature*. As I there note, my use of such an expression of “being as a nature” to apply to Thomas’s treatment of the *esse* of creatures is rather different from Owens’ use of that expression, which applies *solely* to the case of God’s own *esse*.

¹⁵Cfr. *ST*, 1.44.1.

¹⁶Notice a text such as *ST*, 1.60.1, on the presence of natural love in all beings, including angels or intellectual beings:

«...that which is prior is always maintained in what is posterior. But nature is prior to intellect, because *THE NATURE OF EACH THING IS ITS ESSENCE*. Hence, that which pertains to nature must be maintained even in those things having intellect...».

¹⁷*CM*, 4.1 (533), on Aristotle at 1003a26-32. Italics mine. In *ST*, 1.45.5.ad I (288b35-38), Thomas qualifies his use of the term “*natura*” for the field of reality as falling under the cause of being as such:

«...sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, *UT ITA DIXERIM, NATURAM ESSENDI*; quia solus Deus est suum esse...».

«[...]as this man participates human nature, so also each created being whatsoever participates, *if I may so speak*, the nature of being, because God alone is his own being...».

Lest anyone question the appropriateness of my equating Thomas’s “*natura essendi*” with the “*natura entis*” of which he speaks in *CM*, 4.1 (533), I might recall *ST*, 1.5.1.ad 1: “...*per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter*.” [It is through its substantial act of being that each thing is called “a being” in the unqualified sense.]

be “like” God. The role of the notion of form is to be stressed. Thomas begins his reply with a definition of likeness:

... since likeness is caught sight of [*attendatur*] as a function of agreement or community [*communicationem*] as to *FORM*, likeness is multiple in accordance with the many levels of having *FORM* in common [*secundum multos modos communicandi in forma*]. [25b40-44]

This is the basis for the entire discussion. We then have a presentation of three grades, levels, or measures of likeness: two things may be (1) perfectly similar, as two equally white things; or they may be (2) imperfectly similar, as two things, one whiter than the other. And then we are told:

On a third level [*tertio modo*] those are called “similar” which have the same form in common [*communicant in EADEM FORMA*], but not according to the same *ratio*, as is evident in [the case of] non-univocal agents. [25b44-26a10]

At this point Thomas sees the need to launch into an explanation of levels of agency and the likeness that they involve. We are still working with a form and the way it can communicate something of itself. Sameness of form is fundamental, but the degrees of specific and generic likeness provide us with a schema for speaking of sameness of “*ratio*” or its absence. Sameness of *ratio* is primarily seen in communication of specific likeness. Mere generic communication already provides a conception of sameness of form with difference of *ratio*. - We now come to the point of it all:

If, therefore, there is some agent which is not contained in a genus, its effect will still more remotely acquire *A LIKENESS OF THE FORM OF THE AGENT*; not, indeed, in such a way that it participate the likeness of the form of the agent according to the same *ratio* of the species or the genus, but *ACCORDING TO A KIND OF ANALOGY* [*SECUNDUM ALIQUALEM ANALOGIAM*], AS BEING ITSELF IS COMMON TO ALL [*SICUT IPSUM ESSE EST COMMUNE OMNIBUS*]. And in this way those [things] which are from God are rendered like him inasmuch as they are beings [*entia*], as to the first and universal principle of all being [*totius esse*]. [26a19-26]

Obviously, *esse* is here being treated once more after the manner of form. The whole section on agents and the likeness in their effects is meant to spell out the general point made concerning the third level of likeness, having generally to do with “non-univocal agents”. The likeness of creatures to God is a case of having in common the *SAME FORM*, but not according to the same *ratio*, if by “sameness of *ratio*” one means the sort of community of form one finds in members of the same species, or even members of the same genus. Here the difference involved in unity of form is even more extreme than in the case of mere generic communi-

cation of form. And the example of this sameness of form is the community as to *esse*.

In this presentation of ST 1.4.3 I have not translated the word “*ratio*”. It refers to an intelligible character, such that one can say that, e.g., an incorruptible substance has being, and a corruptible substance has being, but the being of the one has *more* of *that intelligibility* [*ratio*] than the being of the other¹⁸.

3. Cause of the Nature of Being

This approach to the real, as having such a *per se* unity, is used in the solution to certain crucial issues in natural theology. Take the question: why does the bad¹⁹ exist in a universe created by an infinitely good and omnipotent God? It is established that the *raison d’être* of creatures is to represent the divine goodness²⁰. This requires a certain perfection of the universe. We read:

... the perfection of the universe requires that there be inequality in things, *IN ORDER THAT ALL THE GRADES OF GOODNESS BE BROUGHT TO COMPLETION*. Now, one grade of goodness is that something be good in such a way that it never can fail.

¹⁸Consider the conceptual approach in *De substantiis separatis*, c. 7, Leonine lines, *Opera omnia*, t. 40, Rome 1969: Ad Sanctae Sabinae), pp. 47-52:

«It is evident that while being [*ens*] is divided by potency and act, act is more perfect than potency and has *MORE* of the *ratio* of being [*MAGIS habet de RATIONE essendi*]; for we do not say “is” [*esse*], unqualifiedly, [of] that which is in potency, but rather [of] that which is in act».

So also, above in n. 4, we have quoted *EE*, c. 1, on simple substances having more noble *esse* than composites: now, nobility itself is a dependent variable of *esse*: cfr. *SCG*, 1.28 (ed. Pera, #260); indeed, intelligibility itself is a dependent variable of *esse*: cfr. *ST*, 1.5.2 (read in the light of 1.5.1.in *corp.* and *ad* 1), and also 1.87.1. Consider also *In De anima*, 2.5, Leonine lines, pp. 49-68:

«...the operation of the soul is the operation of the *living* thing. Since, therefore, to each thing is befitting a proper operation according as the thing has being [*esse*], because each thing operates inasmuch as it is a being [*ens*], it is necessary to consider the operations of the soul according to the being [*esse*] which is found in *living* things. Now, the lower sorts of living thing whose act is the soul, about which we are now studying, have twofold being [*duplex esse*]: one which is material, in which they share with the other material things; but the other is immaterial, in which they have something in common, in a way, with the higher substances; now, the difference between the two beings is, that according to material being, which is confined by matter, *EACH THING IS THIS ONLY WHICH IT IS*, as, for example, this stone is nothing else but this stone; but according to immaterial being, *WHICH IS FULL AND IN SOME RESPECT INFINITE*, inasmuch as it is not confined by matter, *A THING NOT ONLY IS THAT WHICH IT IS, BUT ALSO IS IN A CERTAIN WAY OTHER THINGS...».*

¹⁹I am inclined to use the term “bad” to express the Latin “*malum*”, rather than “evil”. In English, “evil” seems to mean almost exclusively the morally bad, and indeed in an extreme form. “The bad” covers the many ways in which the good can be absent.

²⁰Cfr. *ST*, 1.47.1 (300b8-11); for the background, cfr. *ST*, 1.44.4, and 1.19.3 and 5.

But another grade of goodness is that something be good in such a way that it can fail. *THESE GRADES ARE ALSO TO BE FOUND IN BEING ITSELF [in ipso esse]*: for some things are, which cannot lose their being, such as incorporeal [beings]; but some are, which can lose being, such as corporeal [beings]. Therefore, just as *THE PERFECTION OF THE UNIVERSE REQUIRES THAT THERE BE NOT ONLY INCORRUPTIBLE BEINGS, BUT ALSO CORRUPTIBLE BEINGS*, so also the perfection of the universe requires that there be some which can fail as to goodness, and thus it follows that they do sometimes fail. But the note of the bad consists in this, i.e. that something fail as to goodness [*deficiat a bono*]. Hence, it is evident that the bad is to be found in things, just as corruption [is]; for corruption itself is an instance of the bad²¹.

It is the *nature* of being and goodness that requires that there be these grades in the universe²².

However, there is no need to focus exclusively on as troubling an issue as the existence of the bad. Understanding the existence of human free choice, quite apart from its being the sort of thing which can fail, still involves the need for a vision of the causality of being as being. We might recall that the exercise of human free choice, according to Thomas, requires God as a prior agent²³. Furthermore, it is an instance of contingency, and raises the question: can con-

²¹ *ST*, 1.48.2 (305a34-b4). Notice that Thomas affirms the proposition that it belongs to the best agent to produce his total effect as something best [*optimum*]. Thus, God established the entire universe as best, in accordance with the mode of created being: 1.47.2.ad 1. And the bad does not pertain to the perfection of the universe, nor is included within the order of the universe, save through association [*per accidens*], by reason of the associated good: 1.48.1.ad 5.

²² It should not be thought that this discussion is only about the so-called “physical” as contrasted with “moral” evil. Thus, in the *ad 3*, we get a rapid but complete picture. The objector held that God, as making what is best, would admit no evil to his effects. The reply is: «...God and nature and any agent whatsoever makes what is better in the whole, but not what is better in each part, save as ordered to the whole, as has been said [1.47.2.ad 1]. But the whole which is the universe of creatures is better and more perfect if in it there are some things which can fail as to goodness, and which indeed do sometimes fail, given that God does not impede this. For [one reason, he does not impede since] “it belongs to providence, not to destroy but to preserve”, as Dionysius says, in *On the Divine Names*, ch. 4: now, the very nature of things has this [feature], that those which can fail sometimes do fail. For [another reason], since as Augustine says in *Enchiridion*, “God is so powerful, that he can bring out good from the bad”. Hence, many good things would be done away with if God did not permit any bad to be. For there would not be generated any fire if air did not suffer corruption; nor would the life of the lion be maintained if the deer were not killed; *nor would one praise vindicating justice and longsuffering patience if there were no injustice*». [my italics]

One sees the extent to which the doctrine of God as cause of being and its proper modes plays a role here, and how certain modes of the good can only exist as a response to the bad.

²³ *ST*, 1-2.9.4 and 1-2.9.6; *DM*, 6, ed. Leonine, lines 381-415, in transl. Jean Oesterle, pp. 241-242.

tingency exist in a universe conceived as the product of an almighty and omniscient God?

Consider the question of providence and contingency in *SCG*. We see once again the basic argument:

It pertains to divine providence that *THE GRADES OF BEING WHICH ARE POSSIBLE BE FULFILLED*, as is clear from what has been said [in the preceding chapter on goodness]. But *BEING IS DIVIDED BY THE CONTINGENT AND THE NECESSARY, AND IT IS A PROPER DIVISION OF BEING* [*Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis*]. If therefore divine providence excluded all contingency, not all the grades of beings would be preserved²⁴.

In the next chapter, on free choice and providence, it is argued that if the contingency which relates to the *imperfection* of creatures is fittingly preserved by providence, the contingency coming from the will's freedom, which results from its *perfection*, is still more worth preserving²⁵.

These texts are not exceptions. Rather, this is the constant teaching of Thomas Aquinas²⁶. In Thomas Aquinas's *Commentary on Aristotle's METAPHYSICS*, one finds a remarkable treatment of the implications of divine providence. It occurs in Book 6, where Aristotle has just set aside from his theological

²⁴*SCG*, 3.72 (#2481).

²⁵*SCG*, 3.73 (#2488). The created will's freedom of choice is linked to the contingency present in the things on which it operates: cfr. *ST*, 1.83.1:

«Reason with respect to contingent things can conclude to opposites [*habet viam ad opposita*], as is clear in dialectical syllogisms and rhetorical persuasions. Now, particular things to be done [*operabilia*] are contingent things...».

²⁶We have the same doctrine in *ST*, 1.22.4: does providence impose necessity on the things cared for? In fact, what we see here is an answer to a very common error, that a universal and omnipotent providence necessarily results in everything happening of necessity. We get again an appeal to the doctrine of the final cause of creation:

«It pertains to providence to order things towards an end. After the divine goodness, which is the end separated from things, the principal good existing within things themselves is *THE PERFECTION OF THE UNIVERSE; WHICH [PERFECTION] WOULD NOT BE [NON ESSET], IF NOT ALL THE GRADES OF BEING WERE FOUND IN THINGS* [*si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus*]. And so for some effects God prepared necessary causes, so that they might occur necessarily; but for some contingent causes, that they might occur contingently in accordance with the condition of the proximate causes». [1.22.2 (157a49-b11)]

Once more, we have the appeal to what constitute the grades of being. And we should remember the added point in the *ad 3*:

«...the necessary and the contingent properly accompany being as such [*consequuntur ens in quantum huiusmodi*]. Hence, the mode of contingency and necessity falls under the provision of God, who is the universal provider of all being [*totius entis*], but not under the provision of any [merely] particular providers».

Here we come to the ultimate metaphysics of the situation. God is the cause of being as being, and these are proper differences of being as a nature. Cfr. also the later *De substantiis separatis*, c. 15 (ed. Spiazzi, #137).

philosophy²⁷ the study of being by coincidence [*to on ... to kata sumbebékos*]²⁸. Does not this position of Aristotle's, in that it acknowledges the existence of mere haphazard, destroy the doctrine of providence? Does not "providence" suggest that everything happens of necessity? After all, divine providence cannot fail.

Thomas solves as follows:

[1219] But one must know that on the same cause depends the effect and all those [items] which are essential accidents [*per se accidentia*] of that effect. For example, just as man is [caused] by nature, so also are all his essential accidents, such as capability of laughter, and susceptibility to mental discipline. But if some cause does not make man, unqualifiedly, but [makes] man such, it will not belong to it to constitute those things which are the essential accidents of man, but merely to take advantage of them. For example, the ruler [*politicus*] makes a man a good citizen [*civilem*]; still, he does not make him to be susceptible to discipline of the mind; rather, he makes use of that property of [man] in order to make of him a good citizen.

[1220] But, as has been said, *BEING INASMUCH AS IT IS BEING [ENS INQUANTUM ENS EST] HAS AS CAUSE GOD HIMSELF; HENCE, JUST AS TO THE DIVINE PROVIDENCE BEING ITSELF [IPSUM ENS] IS SUBMITTED, SO ALSO ARE ALL THE ACCIDENTS OF BEING AS BEING, AMONG WHICH ARE THE NECESSARY AND THE CONTINGENT.* Therefore, to divine providence it pertains, not merely to make this being, but that it give to it contingency or necessity...²⁹

And Thomas goes on to make the point that no other cause gives to its effects the modes of necessity and contingency; this is proper to the cause of being as being³⁰.

²⁷ Cfr. ARISTOTLE, *Metaph.*, 6.1 (1026a19).

²⁸ *Ibidem*, 6.2 (in its entirety).

²⁹ *CM*, 6.3 (1218-1220).

³⁰ The *CM*, 6 treatment is Thomas's most elaborate presentation of this point, but he does teach it in many other places. Thus, in his *Commentary on Aristotle's PERIHERMENEIAS*, he raises the question of providence and necessity. After dealing with it from the viewpoint of the problem of certain *knowledge* of future contingents, he takes up the problem of the divine *willing* of events. There is a parallelism of conceptions which we might note. In order to convey the stance of the divine *observer* relative to the flow of history, he had said:

«...God is altogether *OUTSIDE THE ORDER OF TIME, AS ESTABLISHED IN THE FORTRESS OF ETERNITY*, which is altogether at once, beneath which the entire course of time is laid out... and so in one look he sees all things that are done in the entire course of time, each one existing as it is in itself...».

And so, coming to the difference of the divine will from human wills, he says:

«...the divine will is to be understood as standing *OUTSIDE THE ORDER OF BEINGS [UT EXTRA ORDINEM ENTIIUM EXISTENS]*, AS A CAUSE POURING FORTH BEING IN ITS ENTIRETY [*TOTUM ENS*] AND ALL ITS DIFFERENCES. Now, the possible and the necessary are differences of being [differen-

This is what I wish to stress, this unique feature of the divine cause, as argued for from its being cause of being as such, i.e., cause of the *nature* of being, and thus of the essential properties of that *nature*. The answers to the most difficult questions of natural theology are here tied to the conception of the cause of a *nature*, and to the doctrine that *being* is a nature caused by the first cause. Without the development of such a view, it is hard to see how one could have systematic answers to those questions. One would certainly not have the mode of answer favoured by Thomas Aquinas.

4. Must God create all the grades of Being?

This is a premise we have seen used. Given that God is free to create, or not to create anything at all³¹, once he has decided to create, must he create *both* necessary being and contingent being? If we were speaking merely of the divine *power*, Thomas could say, I suggest, that God might just have created necessary being or contingent being (particularly if we simplify the issue by limiting it to substantial being). A universe containing only necessary beings involves no contradiction. It is inasmuch as we consider the divine *wisdom* that we rightly approach the contention that if he creates, he must create being and its proper differences³².

tie entis], and so it is from the divine will itself that necessity and contingency in things have their origin, and the distinction of both in virtue of the proximate causes: [thus] for the effects that he willed to be necessary he established necessary causes, and for the effects that he willed to be contingently he ordered causes acting contingently, i.e. able to fail; and according to the condition of these causes, the effects are called “necessary” or “contingent”, even though all depend on the divine will as on a first cause which transcends the order of necessity and contingency. But this cannot be said of the human will, nor of any other cause, because every other cause already falls under the order of necessity or contingency, and so it is necessary that either the cause itself can fail, or that its effect is not contingent but necessary. But the divine will cannot fail, and nevertheless not all its effects are necessary, but some are contingent....» [*Expositio libri Peryermenias*, 1.14, ed. Leonine, t. 1*1, Rome\Paris 1989: Commissio Leonina\Vrin, lines 438-461.]

Cfr. also *Compendium theologiae* I, cap. 140, ed. Leonine, Rome 1979, lines 12-23: Editori di San Tommaso [t. 42], concerning the efficaciousness of the divine will and the existence of contingency in creatures. To quote only the key point:

«He wills that some things come about necessarily and some contingently, because each is required for the complete being of the universe [*quia utrumque requiritur ad completum esse universi*]» [lines 17-19].

³¹For a very explicit statement to this effect, cfr. *SCG*, 3.97 (#2735).

³²Notice that in *ST*, 1.47.1 (300b21), the cause of the distinction in things is the divine *wisdom*. Cfr. *Quodl.*, 12.2.2, where it is argued that, while an actual infinity of things is not self-contradictory, and therefore not beyond the absolute power of God, nevertheless it would have the character of matter without form, and so be in disaccord with the mode of action of God, acting through intellect and through his Word. God acts through the Word through which all things are *formed*.

Something said by Cajetan commenting on *ST* 1.50.1, which argues for the need that there be incorporeal creatures, is relevant here. The argument of Thomas is that God primarily intends that creation be like himself. Moreover, the perfect likeness of an effect to its cause is likeness as to the active power of the cause. God produced creatures through his intellect and will. Thus, the perfection of the universe requires intellectual, and so incorporeal, creatures³³.

A counter-argument is noted by Cajetan³⁴. When it is said that the universe must be perfect, and this means *perfectly similar to God*, this is denied. There is always some creature that God can make but has not made, whose existence would make the universe even more like God than it actually is³⁵.

Cajetan, in reply, distinguishes between the *grades* of being [*gradus essendi*] and the many *special modes* which can divide up these grades. The makeable grades are finite, actually and potentially, and supreme among them and most similar to God is the intellectual. And he continues:

But the modes of being [*Modi autem essendi*], though they are also unqualifiedly finite actually, nevertheless speaking of logical potency and [the power] of God, they are infinite: because there is no such thing as a supreme creature makeable by God. *HENCE, THE PERFECTION OF THE UNIVERSE INDEED REQUIRES THE CONTAINING OF ALL CREATABLE GRADES, BUT NOT ALL CREATABLE CREATURES*³⁶.

Speaking of the specific kinds of things, “best possible world” names an impossibility. But speaking of the “grades of being”, as Cajetan calls them, - i.e. intellectual and non-intellectual, or incorporeal and corporeal - in this sense any world God creates must be a perfect world, perfectly representing the nature of being (in the way that such representation is possible for created being).

5. Conclusion

My aim has been simply to put on display the role of the notion of essence in the presentation of the intrinsic nature of the act of being, as conceived by Thomas. I hope that it is clear that this has an importance for natural theology,

³³ *ST*, 1.50.1.

³⁴ I have simplified it for the sake of brevity.

³⁵ The objector is thus using Thomas’s own position on the question: can God make something better than those which he has made? Cfr. *ST*, 1.25.6:

«...speaking unqualifiedly, God can make something else better than any thing whatsoever made by him». [178a18-20]

³⁶ Cfr. Sancti THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, t. V, Rome 1889: S.C. de Propaganda Fidei (this is the Leonine edition of the *Summa theologiae* 1.50 ff.). Cajetan’s commentary is contained therein: cf. 1.50.1 (Cajetan, para. V).

most obviously as regards the existence of the necessary³⁷ and the contingent, human freedom, and the bad. It is only as cause of the nature of being that God can be cause of the necessary and the contingent, the corruptible and the incorruptible, the infallible and the fallible. It is only in the light of these properties or differences of being as being that the presence in the created universe of the bad or of choice can be understood.

³⁷A line which I have not here explored is the way in which Thomas's doctrine *rejects* the rather common assumption that a created universe is "radically contingent"; against this, cfr. *ST*, 1.44.1.*ad* 2; and see L. DEWAN, O.P., *St. Thomas and Creation: Does God Create 'Reality'?*, «Science et Esprit», 51 (1999), pp. 5-25.

La filosofia analitica oggi

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA *



1. Morte o rinascita dell'analitica?

In un'intervista in occasione del suo centesimo compleanno¹, Hans Georg Gadamer, uno dei più importanti filosofi del XX secolo, rispondeva così ad una domanda riguardante la filosofia del terzo millennio:

«Una cosa è chiara: la filosofia analitica si sta affermando ovunque. In Germania, in Italia, in tutta l'Europa. Parlerei di una vera e propria occupazione delle università da parte dei filosofi analitici. L'Europa sembra essere diventata l'America, per lo meno l'America che io ho conosciuto all'inizio degli anni '70. Mentre noi qui siamo, o sembriamo essere, *passé*, negli Stati Uniti, al contrario, è la filosofia analitica che sta passando di moda».

Senza alcuna intenzione di valutare tale affermazione da una prospettiva più generale, vogliamo ora semplicemente sottolineare uno strano paradosso: mentre in America i principali filosofi si allontanano dalle loro origini analitiche (tutti infatti si sono formati in un ambiente analitico), in Europa invece il pensiero analitico guadagna terreno.

È vero che negli Stati Uniti molti affermano che la filosofia analitica sia morta, e che quindi si è aperta una nuova epoca, quella post-analitica². Sono diverse

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

¹ H.-G. GADAMER, intervista di D. DI CESARE, *Corriere della sera*, 7.2.2000, p. 25.

² Per quanto ne so, la diffusione dell'espressione "post-analitica" è dovuta al libro di J. RAJCHMAN - C. WEST (a cura di), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985. Il titolo fa chiaro riferimento al pensiero post-moderno (non a caso in quarta di copertina si presenta un elogio di Lyotard al libro). Nel libro si raccolgono articoli di filoso-

le espressioni icastiche che si usano per riferirsi alla presunta morte: secondo Rorty³ si è trattato di un lento suicidio; e Rescher si mostra d'accordo, quando afferma che essa non fu uccisa dai nemici, ma morì in piena giovinezza, per le ferite che lo stesso programma analitico inflisse a se stesso⁴.

Ci sono diverse manifestazioni di tale *morte*; principalmente, la fuga dalla filosofia, in un duplice senso: alcuni fuggono *materialmente* dai dipartimenti di filosofia, altri solo *intellettualmente*, nel senso di cercare l'ispirazione altrove.

Un caso paradigmatico di fuga dai dipartimenti di filosofia è Rorty, che, dopo molti anni trascorsi nel dipartimento di filosofia a Princeton, si trasferì in un dipartimento interdisciplinare dell'università della Virginia⁵. Ed ecco la spiegazione che dà Danto di questa *fuga* di Rorty: «Non ne poteva più di stare a Princeton, che ancora oggi è la culla del pensiero analitico in America, e a Princeton non ne potevano più di lui»⁶.

La fuga di altri è meno spettacolare, ma non meno reale: si cerca infatti l'ispirazione fuori dalla stessa filosofia. In questo senso Rescher⁷ ha segnalato che dagli anni '90 tanti filosofi hanno smesso di cercare l'ispirazione della loro filosofia nella logica e nel linguaggio, e la cercano in altri ambiti del sapere: storia, scienza, calcolo computazionale, intelligenza artificiale, filosofia della mente, scienza cognitiva, letteratura, misticismo orientale, ecc.

Il contrappunto paradossale di questa fuga è la crescente diffusione dell'analitica in Europa. Così, ad esempio, dal 1990 al 1995 sono state fondate società nazionali di filosofia analitica in Germania (1990), Italia (Sifa, 1992), Francia (1993) e Spagna (Sefa, 1995), tra le altre. E nel 1992 nacque la "European Society for Analytic Philosophy" (Esap), per diffondere la filosofia analitica in Europa continentale, e promuovere la mutua conoscenza e la collaborazione tra le società dei diversi paesi e i loro membri, organizzando convegni, pubblicazioni e colloqui annuali. La Società Europea è oggi una realtà assai vitale, a giudicare dal numero dei suoi membri, che, nel maggio del 2002, erano 361, senza contare i membri delle diverse società nazionali.

Allo stesso tempo, sono nate diverse riviste di filosofia analitica: alle già classiche «Erkenntnis» (vicina per impostazione al neopositivismo⁸) e «Analysis»

fi americani che in qualche modo si allontanano dalle loro stesse origini analitiche (Rorty, Putnam, Davidson, Rawls, Kuhn, ecc.). Al riguardo è anche assai interessante un libro di interviste ad alcuni di questi filosofi: G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991.

³ R. RORTY, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, p. 227.

⁴ N. RESCHER, *The Rise and Fall of Analytic Philosophy*, in *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*, Rowman & Littlefield, Landham 1994, pp. 31-42, in p. 39.

⁵ G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, cit., p. 127.

⁶ A.C. DANTO, *L'alfabeto cosmopolita dell'arte*, in G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, cit., pp. 105-125, in p. 112.

⁷ N. RESCHER, *The Rise and Fall of Analytic Philosophy*, cit., p. 40.

⁸ Nel 1930 Carnap e Reichenbach assumono la direzione della rivista *Annalen der Philo-*

(nata a Cambridge nel 1933), si sono unite poi «Dialectica» (dal 1996 è organo della Esap, sebbene cominciò nel 1947), «Acta Analytica» (Slovenia, dal 1985) e «Disputatio» (Portogallo, dal 1996); nate in momenti e paesi diversi, sono tutte esplicitamente legate alla filosofia della tradizione analitica.

In queste pagine tenterò di spiegare perché, mentre molti dichiarano di allontanarsi dall'analitica, altri invece si avvicinano o almeno continuano a considerarsi analitici. Come vedremo, uno degli elementi essenziali è rendersi conto che per analitica si intendono cose ben diverse. Senza fare un elenco completo dei sensi in cui si può parlare di filosofia analitica, mi preme ora sottolineare una grande differenza: mentre la prima filosofia analitica nasce nello spirito della modernità, con una smisurata *fiducia* nelle capacità della ragione, buona parte della filosofia successiva è piena di *sfiducia* nella ragione (anche nella ragione *scientifica*); ciononostante, tante volte conserva ancora la *forma* di scrivere e ragionare della prima analitica, e può quindi sembrare che ci sia una grande continuità.

2. Lo stile analitico

Alla fine degli anni '90 nacque nell'Università di Southampton il "Centre for Post-Analytic Philosophy". Nella sua presentazione programmatica, dopo aver ricordato i diversi sintomi della crisi dell'analitica, e aver segnalato i suoi punti deboli, si fa un'osservazione interessante: al contrario del postmodernismo, i filosofi che promuovono il Centro non intendono rifiutare le *virtù* analitiche della chiarezza, rigore e onestà intellettuale. Infatti, anche se l'analitica è una realtà troppo ampia e varia perché possa essere definita, e non c'è una dottrina comune, alcune *virtù* sono state particolarmente curate e promosse, al punto di diventare alle volte tratti definitivi. Per poter fare quindi un *ritratto di famiglia*, il metodo più efficace sarà guardare alle caratteristiche esterne, formali, della speculazione degli analitici.

Da questa prospettiva esterna, possiamo dire che la filosofia analitica è un *movimento* all'interno della filosofia angloamericana, che ruota all'inizio intorno a due gruppi di filosofi: il positivismo logico che si organizza nella Vienna degli anni '30 e alcuni filosofi delle università di Cambridge ed Oxford (il movimento poi si estenderà a molti altri luoghi, in particolare negli Stati Uniti).

Uno dei tratti comuni ai filosofi che appartengono a tale movimento è il particolare interesse per alcune *tematiche*, per alcune *nozioni* e *distinzioni* (come la distinzione fregeana di senso e riferimento), che hanno assunto un valore para-

sophie, che cambia il suo titolo con quello di «Erkenntnis». Fu usata per esporre le idee del Circolo di Vienna, ed ebbe sede a Lipsia-L'Aia fino al 1939, e nell'università di Chicago dal 1939. Fu diretta da loro fino al 1940, anno in cui si chiuse. Dal 1974 riprende la pubblicazione, per i tipi di Kluwer. L'abbonamento annuale costa 602 euro per le istituzioni, e 208 se individuale: ciò dà un'idea del prestigio della pubblicazione.

digmatico e sono oggetto di costante discussione, e per alcune *problematiche*. Più che un insieme di dottrine, hanno in comune una mentalità, un modo di lavorare, un interesse per alcuni argomenti e alcune domande; cioè, uno stile di far filosofia. Usando l'espressione di Wittgenstein, essi hanno una *rassomiglianza di famiglia*, conseguenza in parte di avere una *tradizione comune*: hanno imparato a filosofare soprattutto attingendo agli autori *classici* dell'empirismo continentale o britannico, e ai creatori della logica matematica. Essere analitico vuol dire anche adoperare una *terminologia* simile e avere la consuetudine di citare alcuni filosofi invece di altri, come conseguenza dell'aver alcuni libri come punto di riferimento, come classici che non si possono non leggere.

Le caratteristiche più proprie di questo *stile* filosofico sono:

– un grande *rigore* argomentativo: si evitano sempre le conclusioni troppo affrettate, e si cerca di assicurare fin nei minimi particolari la validità logica dei propri ragionamenti. Ne è conseguenza la scarsità di *libri* che pubblicano gli analitici: è più comune l'*articolo* su un argomento circoscritto che la lunga opera di carattere più sistematico;

– si evita l'uso di un *linguaggio* ambiguo, metaforico o retorico, e anche i paroloni dal suono attraente ma dal significato dubbio, o i trattini che uniscono parole che già da sole mettono il nostro intelletto in difficoltà;

– mancanza di interesse per la *storia della filosofia* e per altri modi di far filosofia (ciò ha fatto sì che l'analitica sia stata per lunghi anni indifferente verso quanto capitava nell'ambito di ciò che era chiamato "filosofia continentale");

– si crede nella comunità di ricerca, e si esige quindi che le argomentazioni possano essere discusse: la cooperazione sarebbe infatti un requisito nella ricerca della verità.

Nella presentazione della "European Society for Analytic Philosophy" (Esap), scritta nel 1992, si afferma esplicitamente che la rinascita dell'analitica nel continente europeo ha la sua origine proprio nell'universalità di queste caratteristiche formali che persegue l'analitica: il desiderio di chiarezza, l'insistenza nell'argomentazione esplicita e la richiesta che qualsiasi opinione sia esposta alla valutazione e discussione rigorosa da parte dei colleghi. Possiamo presupporre che queste virtù sono, di fatto, le condizioni che la rivista «Erkenntnis» esige dai suoi collaboratori, e che chiamano l'*atteggiamento (attitude)* della filosofia analitica⁹. E si capisce allora l'indicazione che la rivista rivolge a filosofi di altre tradizioni di pensiero: vi si dice che recentemente alcuni di essi hanno curato in modo particolare la precisione concettuale e di linguaggio, e i fondamenti solidamente costruiti; e la rivista si dichiara aperta ai *non* analitici che curino tali aspetti (presupponendo che chi non adotta tali canoni resti escluso).

La rivista «Analysis» è ancora più esplicita nelle sue esigenze. Nel suo promemoria per i collaboratori troviamo diverse indicazioni interessanti, per capire l'atmosfera dell'analitica oggi: si chiedono articoli nello *stile (style)* analitico,

⁹ Non si dice esplicitamente in che consista tale atteggiamento.

scritti con grande chiarezza e brevi (normalmente meno di 4000 parole, preferibilmente meno di 3000): di fatto i fascicoli sono di sole 94 pagine, e contengono di solito 16 o 17 articoli. Un'ulteriore osservazione interessante è che nel 2001 sono stati ricevuti 444 articoli, di cui solo 58 sono stati accettati. Si vede, quindi, che sono tanti oggi i filosofi che scrivono nello stile analitico. Ma, sebbene siano riviste pubblicate in Europa, non si deve pensare che le richieste formali di «Erkenntnis» e «Analysis» non siano anche di moda negli Stati Uniti: basta vedere quali sono i loro collaboratori per renderci conto che molti provengono dall'altra parte dell'Atlantico.

Stando così le cose, ci possiamo chiedere: come mai allora si parla di post-analitica, se lo stile analitico è ancora tanto di moda? La considerazione delle critiche rivolte all'analitica, per così dire *dall'interno*, negli ultimi decenni, ci permetterà di comprendere il senso del *post*, qualora si parli di post-analitica. E verificheremo che ciò che si mette in dubbio non è affatto lo stile chiaro, preciso e rigoroso.

3. Critiche all'analitica

3.1. Contro lo spirito della modernità

Il positivismo logico era pieno di ottimismo *razionalista*; certamente la ragione era intesa in un modo assai ridotto: appunto come ragione scientifica, ma si credeva ciononostante che fosse capace di risolvere tutti i *veri* problemi, anche quelle questioni sociali, etiche o politiche che fossero *veri* problemi.

La reazione contro tale eccessiva fiducia nella ragione porterà alcuni filosofi a rifiutare una ragione tanto *forte*, proponendo delle forme alternative di ragionare: invece di parlare di *argomentazione* (che si considera propria del positivismo scienziato razionalista) si parlerà piuttosto di *spiegazione* (Nozick); allo stesso modo, all'espressione "realismo", per ammorbidirla, si aggiungerà "dal volto umano" (Putnam); oppure si parlerà addirittura chiaramente di *scetticismo* (Stanley Cavell).

Nozick eredita da Hempel la nozione di *spiegazione*, e la contrappone alla nozione di *argomentazione* perché, secondo lui, il metodo argomentativo, originario dell'analitica, sarebbe *coercitivo* (in quanto si avvale di argomenti che si considerano *inconfutabili*¹⁰), e quindi sarebbe anche incompatibile con il pluralismo¹¹.

Col suo "realismo dal volto umano", Putnam critica «il sogno di descrivere la

¹⁰ «La lingua della filosofia analitica "forza" il lettore alla conclusione, avvalendosi di argomenti cosiddetti *inconfutabili* (*knock-down arguments*)» (R. NOZICK, *Un'anarchia harvardiana*, in G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, cit., pp. 85-104, in p. 90).

¹¹ Cfr. R. NOZICK, *Un'anarchia harvardiana*, cit., p. 104.

realtà fisica così come essa è in se stessa a prescindere dall'osservatore, di fornire una descrizione che sia oggettiva nel senso di non essere "da nessun punto di vista particolare"¹², e sottolinea che col tempo evolvono «le nostre norme e i nostri standard d'asseribilità garantita»¹³, e che «le nostre norme e i nostri standard riflettono sempre i nostri interessi e valori»¹⁴, e quindi sono sempre suscettibili di riforma. Putnam riassume così la sua posizione:

«Quel che sto dicendo, pertanto, è che gli elementi di ciò che chiamiamo "linguaggio" o "mente" permeano così profondamente ciò che chiamiamo "realtà" che l'idea stessa di immaginarci nelle vesti di "cartografi" di qualcosa di "indipendente dal linguaggio" è fatalmente compromessa fin dall'inizio»¹⁵.

La rinuncia alla concezione scientifica della filosofia arriva al suo estremo nel pensiero di Rorty. La filosofia si considera ora come una disciplina *umanistica*, in particolare come un genere di scrittura, con uno stile proprio. Lontano da qualsiasi dogmatismo, Rorty descrive la filosofia semplicemente come *ciò che fanno i professori di filosofia*¹⁶, insistendo anche nella particolare abilità argomentativa che li caratterizza¹⁷, sicché il filosofo diventerebbe una sorta di specialista, al modo dell'avvocato.

3.2. Critica alla vacuità dell'analisi linguistica

Ma ci possiamo ancora chiedere: perché questa opposizione allo spirito scienziasta dell'analitica neopositivista? La reazione di alcuni non è altro che conseguenza della più generica opposizione contro l'illuminismo, e della mancanza di speranza nella ricerca della verità che ne deriva. Ma altre volte, come ha segnalato von Wright, è dovuta alla percezione dell'incapacità neopositivista di risolvere i problemi sociali e vitali sorti come conseguenza dello sviluppo della scienza e della tecnologia¹⁸. Non sono pochi i filosofi infatti che, non volendo rinunciare alla possibilità di trovare risposte alle domande importanti, cercheranno altre vie per raggiungerle. Ed essi considerano buona parte dell'analitica come una forma *vuota* di argomentare.

Ecco due testimonianze particolarmente significative, di due filosofi che furono, nella loro giovinezza, allievi dei più grandi positivisti logici arrivati in Ame-

¹²H. PUTNAM, *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 116.

¹³H. PUTNAM, *Realismo dal volto umano*, cit., p. 129.

¹⁴H. PUTNAM, *Realismo dal volto umano*, cit., p. 129.

¹⁵H. PUTNAM, *Realismo dal volto umano*, cit., p. 138.

¹⁶R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, cit., p. 220.

¹⁷R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, cit., p. 223.

¹⁸Cfr. G.H. VON WRIGHT, *Analytical Philosophy. A Historico-Critical Survey*, in *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Brill, Leiden-New York-Köln 1993, pp. 25-52, in p. 25.

rica dall'Europa centrale. Putnam, che fu allievo di Carnap e di Reichenbach, afferma:

«La filosofia analitica parte come rispetto per l'argomentazione. Il problema è che dopo un po' non si è cominciato a fare che questo, e non si è più saputo su cosa argomentare. Allora emersero gli oggetti immaginari: i mondi possibili, quanto i mondi possibili o potenziali sono diversi o uguali al mondo reale e così via [...] La filosofia analitica è vuota»¹⁹.

E Robert Nozick, allievo di Carl Hempel, dichiara:

«Per me fu sempre importante la combinazione tra *clear thinking* e grandi temi. Il problema della filosofia analitica è che si è dimenticata di questo secondo aspetto»²⁰.

Ma non solo il neopositivismo fu per alcuni una delusione: anche il linguismo oxoniense (l'altro modo principale di fare analitica) fu accusato di vacuità per non affrontare le questioni *importanti*. Cavell, ad esempio, racconta che dopo una prima impressione positiva di Austin (paradigma dell'analisi fatta ad Oxford), alla fine restò molto deluso:

«Trovavo deludente che Austin, alla fine, anche lui rifiutasse la filosofia. O meglio, rifiutasse la filosofia in modo non filosofico. Quando era messo in difficoltà, ricordo che si difendeva dicendo: l'importanza non è importante; importante è solo la verità. Allora, io gli rispondevo dicendo: no, "lei" sta parlando dell'importanza. È lei che si sta chiedendo qual è l'importanza di dire una certa cosa. E Austin, messo alle strette, rispondeva gesticolando, rifiutando di portare oltre il confronto filosofico»²¹.

In questo modo, preoccupandosi troppo delle parole e avendo rinunciato ai problemi più reali, che per Popper «è la via più sicura per la perdizione intellettuale»²², l'analitica si vide sempre più incapace di trovare risposte ai problemi etici, politici, sociali, ecc. Al riguardo è interessante la testimonianza di Putnam: egli confessa che il suo distacco dall'orizzonte della filosofia analitica si produsse quando «si lasciò coinvolgere dall'impegno politico», e si convinse che la filosofia non era «semplicemente una disciplina accademica»²³. Per lui quindi

¹⁹H. PUTNAM, *Tra New Left ed ebraismo*, in G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, cit., pp. 67-84, in p. 83.

²⁰R. NOZICK, *Un'anarchia harvardiana*, cit., p. 103.

²¹S. CAVELL, *Apologia dello scetticismo*, in G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, cit., pp. 147-168, in p. 159.

²²K. POPPER, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1978, p. 21.

²³H. PUTNAM, *Tra New Left ed ebraismo*, cit., p. 71.

l'impegno sociale esige l'abbandono dell'analitica, e la ricerca di altre forme di filosofare. E certamente non è difficile capire questa sua decisione, poiché l'analisi meta-etica (l'unica cosa che nel campo dell'etica può fare l'analitica, con il suo metodo) è solo una descrizione di usi del linguaggio, e quindi non ci fornisce nessuna informazione su ciò che ci interessa di più: che cosa dobbiamo fare, e non semplicemente che dice la gente che dobbiamo fare²⁴.

È interessante la spiegazione che MacIntyre offre di un altro fatto paradossale: tanti filosofi analitici, che in base al loro metodo non erano capaci di raggiungere delle certezze nell'ambito dell'etica o della politica²⁵, erano invece ferventi sostenitori di alcune dottrine etiche:

«Quando i filosofi analitici raggiungono conclusioni sostanziali, queste conclusioni derivano soltanto in parte dalla filosofia analitica. C'è sempre qualche altra strategia sullo sfondo, talvolta nascosta, talvolta esplicita. Nella filosofia morale è spesso una strategia politica di tipo liberalista»²⁶.

4. L'assioma fondamentale dell'analitica

Ci dobbiamo ora chiedere: il fatto che alcuni filosofi formulino queste critiche, ma tante volte continuino ad usare uno stile analitico, ci impedisce di continuare a chiamarli analitici? Prima di rispondere, credo conveniente chiarire ciò che si deve intendere per analitica.

È evidente che l'aspetto formale che in buona parte è sopravvissuto — lo stile analitico — non è sufficiente per mantenere viva la filosofia analitica. Perciò Putnam dice:

«Se il mio io degli anni Cinquanta si risvegliasse di colpo, dopo un lungo sonno, e si guardasse intorno, non credo che definirebbe "analitici" quei filosofi che oggi si definiscono tali»²⁷.

Cosa si intende dunque per filosofia analitica? C'è un accordo abbastanza comune su un fatto: è impossibile trovare una dottrina comune a tutto ciò che di so-

²⁴ Cfr. N. RESCHER, *The Rise and Fall of Analytic Philosophy*, cit., p. 38.

²⁵ «Ciò che la filosofia guadagna in chiarezza e rigore, lo perde nel fornire risposte sostanziali alle grandi questioni filosofiche. È vero che ci insegna ad articolare alcune possibilità concettuali, ma mentre riesce a identificare, per ciascuna delle alternative che restano, quali passaggi bisogna seguire in termini di presupposti e conseguenze, non è in grado di produrre da se stessa nessuna ragione per asserire una cosa anziché un'altra» (A. MACINTYRE, *Nietzsche o Aristotele?*, in G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, cit., pp. 169-187, in p. 178).

²⁶ A. MACINTYRE, *Nietzsche o Aristotele?*, cit., p. 178.

²⁷ H. PUTNAM, *Tra New Left ed ebraismo*, cit., p. 71.

lito si chiama analitica. Si può però segnalare, come ha fatto Dummett, un'istanza fondamentale della *svolta linguistica*, che si può esprimere in un duplice convincimento: «che una spiegazione filosofica del pensiero sia conseguibile attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio», e «che una spiegazione comprensiva sia conseguibile solo in questo modo»²⁸.

Si ammette quindi una *priorità* del linguaggio sul pensiero, che va intesa «dal punto di vista esplicativo»²⁹. Ma che significherebbe, in pratica, una tale spiegazione filosofica del pensiero attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio? Lo stesso Dummett offre queste due considerazioni, che fanno rispettivamente riferimento all'*origine* dei nostri pensieri e alle loro *strutture*:

1. I pensieri si possono considerare «non semplicemente trasmessi bensì generati dal linguaggio»³⁰: i concetti non si genererebbero a partire dalla conoscenza sensibile (l'analitica di solito non ha saputo superare lo iato stabilito dall'empirismo tra conoscenza sensibile e ragione), e neanche si può dire semplicemente che «vengono alla mente»³¹ come caduti dal cielo. Allora, se non vogliamo negare che ci siano concetti, né ammettere che siano una semplice combinazione dei dati sensoriali, non sembra facile spiegare la loro genesi. Una delle soluzioni possibili a questo «*problema della connessione*»³² tra i pensieri e i nostri atti conoscitivi sarà collegarli con il linguaggio, che li presenterebbe alla nostra mente perché siano pensati. In questo modo, «il problema di come afferriamo i pensieri si trasforma nel problema di come capiamo gli enunciati»³³ o di come comprendiamo la lingua.

2. «L'unico cammino che porta all'analisi del pensiero passa attraverso l'analisi del linguaggio»³⁴: ogni spiegazione del contenuto — della struttura — del nostro pensiero esige quindi l'analisi di alcune proposizioni (quelle che contengono tali pensieri).

La prima questione — l'origine dei nostri pensieri — non sarà tanto considerata dai filosofi analitici quanto la seconda, più pratica; così l'analisi del linguaggio si intenderà soprattutto come mezzo per l'analisi della *struttura* del pensiero in esso contenuto, sicché qualsiasi indagine sulla verità, la ragionevolezza o la giustificazione dei nostri pensieri consisterà fondamentalmente in una ricerca sul linguaggio. In ogni caso, le questioni fondamentali ora saranno, da una parte, la costruzione di una teoria del significato, nella quale si stabiliscono le condizioni che devono rispettare gli enunciati perché siano significativi; dall'altra, l'applicazione

²⁸M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, a cura di E. Picardi, Einaudi, Torino 2001, p. 4.

²⁹M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, cit., p. 154.

³⁰M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, cit., p. 37.

³¹Espressione molte volte usata da Dummett nel cap. 13 di *Origini della filosofia analitica*.

³²L'espressione è di Barry Smith. Cfr. M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, cit., p. 77.

³³M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, cit., p. 77.

³⁴M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, cit., p. 144.

dell'analisi ad alcune proposizioni particolarmente rilevanti (questioni come “Che vuol dire l'*affermazione* che...?”), non preoccupandosi tanto della verità delle proposizioni quanto della chiarificazione del loro significato³⁵. Il filosofo analitico dunque si occuperà, in genere, di vedere se le diverse espressioni adempiono le condizioni di significatività e, inoltre, si occuperà anche di considerare quale significato abbiano i termini più tipicamente filosofici: causa, conoscenza, essere, ecc.; cioè, svolgeràà l'analisi dei significati delle espressioni rilevanti in filosofia³⁶.

Orbene, a che serve l'analisi della struttura del linguaggio e del significato dei termini *filosofici*? I seguaci del metodo analitico credono che esso serva al chiarimento, risoluzione o *dissoluzione* di problemi. Ma di quali problemi? E quali sono i pensieri che vengono chiarificati grazie al metodo analitico? Tutti i pensieri (anche etici, metafisici, teologici, ecc.), oppure solo alcuni di essi? La risposta a queste domande è, secondo me, la chiave per comprendere perché oggigiorno alcuni parlano di post-analitica.

5. I problemi filosofici nell'analitica

Per rispondere a queste domande, dovremo tener conto che l'analisi del linguaggio, lungo il ventesimo secolo, ha percorso una duplice strada: alcuni prescindono dai linguaggi comuni, ordinari — quelli parlati nelle circostanze più normali — e si impegnano nella costruzione di linguaggi perfetti, con cui evitare tutti i disguidi che accompagnano l'uso ordinario delle nostre lingue; altri si occuperanno invece di descrivere i linguaggi ordinari, sia per migliorarli e renderli più utili a diversi scopi, sia per trarre profitto dalle idee che vi sono contenute. Entrambi i modi di far analitica erano accompagnati da atteggiamenti diversi riguardo alla scienza: mentre i costruttori di linguaggi formali erano di solito interessati a tutti gli sviluppi scientifici, e vi trovavano ispirazione per la loro filosofia, i filosofi più attenti al linguaggio ordinario, in genere, non erano né esperti né particolarmente interessati ai problemi scientifici.

Tutto ciò a sua volta si rifletteva sulla diversa opinione su quali fossero i problemi che la filosofia dovesse risolvere o aiutare a risolvere. In buona parte della filosofia analitica si accettava l'esistenza di problemi da risolvere (non parlo ora di problemi *filosofici*), ma si pensava che essi dovessero ricevere diversi destini, a seconda di quello che meritassero: alcuni problemi semplicemente si dovrebbero lasciare da parte, riconoscendo che *la scienza* non ha ancora raggiunto lo sviluppo necessario per risolverli; si dovrebbe invece ammettere che altri problemi si possono risolvere, riconoscendo però che si risolveranno solo *nell'attività scientifica*, cioè dandone una soluzione scientifica.

³⁵Cfr. G.H. VON WRIGHT, *Analytical Philosophy. A Historico-Critical Survey*, cit., p. 30.

³⁶Cfr. M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 18.

Ma ci sono dei problemi *reali* che la *filosofia* (e non l'attività scientifica) sia in grado di risolvere? L'opinione più comune³⁷ è negativa. Dunque, nell'ambito analitico è assai diffuso il rifiuto di tentare di rispondere a molte di quelle domande che lungo la storia della filosofia si consideravano *filosofiche*, poiché ora si pensa che i *veri* problemi filosofici sono ben altri: sono quelli che sorgono nell'attività scientifica (nell'impostazione scienziata dell'analisi), oppure problemi che riguardano solo l'uso delle parole (nell'impostazione dell'analisi linguistica).

Non ci sono dunque problemi filosofici? Per rispondere con precisione, bisogna distinguere tra diversi tipi di problemi: quelli che chiamerò di *primo grado*, cioè riguardanti la realtà, e quelli di *secondo grado*, riguardanti la nostra conoscenza della realtà. Non è facile trovare qualcuno che dica *chiaramente* che quelli di primo grado si possono risolvere *solo o nel miglior modo* attraverso l'analisi del linguaggio. Infatti, mentre i problemi riguardanti la realtà si considerano, nella prospettiva analitica, ambito delle diverse scienze, la filosofia avrebbe a che vedere con i problemi di secondo grado, intesi come riflessioni sulle nostre formulazioni dei problemi, e sulle loro risoluzioni.

Non bisogna pensare però che la filosofia, così come è intesa dall'analitica, non aiuti a risolvere dei problemi non filosofici di *primo grado*: il metodo analitico è utile in quanto aiuta ad impostare alcuni problemi, considerati reali, allo scopo di poterli risolvere. Tale risoluzione però si svolgerà attraverso altri metodi, cioè attraverso metodi propri di altre scienze.

Ma allora, non è la filosofia, così intesa, molto simile a ciò che prima dell'analitica si intendeva per logica? Certamente, poiché ciò che può servire di aiuto alle scienze è proprio il rigore e la precisione del pensare, cioè l'abilità nell'uso della logica. Ma ciò non ci deve stupire, poiché, se si crede che i dati sensibili e le costanti logiche sono le due sole fonti di conoscenza diretta (e questo presupposto empirista è stato presente in buona parte dell'analitica), resta poco spazio per la filosofia intesa nel senso tradizionale, ed essa dovrà ridursi alla logica.

Qual è allora il rapporto fra quei problemi *reali* che il metodo analitico aiuta a risolvere, e la filosofia? Evidentemente, la risposta dipende da ciò che intendiamo per filosofia. Alcuni — Russell tra gli altri — dicono che tali problemi erano filosofici *prima* che ne dessimo una risposta, ma poi sono diventati scientifici; infatti, i problemi sono chiamati *filosofici* quando non ci sono ancora metodi per risolverli. Lo stesso Russell, alla fine del suo *Lectures on Logical Atomism* (1918), segnala che la filosofia si distingue dalla scienza per essere il regno di ciò di cui si dubita ancora, ciò di cui ancora non si hanno conoscenze, ma solo *opinioni*³⁸. La filosofia, in questo senso, sarebbe una sorta di regno delle tenebre,

³⁷ «Analytic philosophy has become increasingly dominated by the idea that science, and only science, describes the world as it is in itself, independent of perspective» (H. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mas.-London 1992, pp. ix-x). Putnam stesso cita come esempi dell'impostazione contraria Strawson, Kripke e Dummett.

³⁸ «I believe the only difference between science and philosophy is, that science is what you more or less know and philosophy is what you do not know. Philosophy is that part of

delle risposte inadeguate e dubbiose a problemi che non si riesce neanche a formulare in modo chiaro.

Se si accettasse questa nozione di problema filosofico, si darebbe dunque un paradosso: l'analisi aiuta a *trasformare* i problemi filosofici in problemi scientifici. Ciò è stato ben espresso da von Wright, quando dice che la filosofia è “madre delle scienze”: infatti, attraverso la trasformazione del pensiero speculativo (filosofico) in ricerca empirica sono nate la fisica, la psicologia, la sociologia e, nel secolo XX, la nuova logica³⁹.

Secondo questa concezione, il compito del filosofo sarebbe dunque quello di favorire tale trasformazione: con l'aiuto dell'*analisi* e dello strumento logico-linguistico che ci mette a disposizione, si possono infatti formulare in modo sempre più preciso i problemi, e usare in modo corretto le parole⁴⁰. In questo modo, ci si può aspettare, allo stesso tempo, di dare alla luce i metodi per risolverli. Tali metodi fonderanno nuove scienze, che si allontaneranno sempre più dalla filosofia, madre nella quale ebbero la loro gestazione.

6. Due tendenze post-analitiche

Tenendo presente quanto ho detto nella sezione precedente, possiamo capire ora due diversi atteggiamenti che possiamo trovare oggi nei pensatori della tradizione analitica.

6.1. Lo scientismo postmoderno

Alcuni filosofi sono chiaramente da inserire nella tradizione scienziata dell'analitica, e si preoccupano fondamentalmente di depurare lo strumento logico-linguistico necessario per la scienza.

science which at present people choose to have opinions about, but which they have no knowledge about. Therefore every advance in knowledge robs philosophy of some problems which formerly it had» (B. RUSSELL, *The Philosophy of Logical Atomism*, in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 8, a cura di J.G. Slater, George Allen & Unwin, London 1986, pp. 160-244, in p. 243).

³⁹ «Physics was born of natural philosophy; in some English and Scottish universities it still bears that name. The second half of the 19th century witnessed the birth of psychology and sociology through a transformation of predominantly speculative thinking into experimental and empirical research. In our century something similar happened with logic» (G.H. VON WRIGHT, *Logic and Philosophy in the Twentieth Century*, in *The Tree of Knowledge and Other Essays*, cit., pp. 7-24, in p. 23).

⁴⁰ Così ad esempio, una delle cose che *Sense and Sensibilia* ci insegnerebbe è «something about the meanings of some English words ('reality', 'seems', 'looks', &c.), which, besides being philosophically very slippery, are in their own right interesting» (J.L. AUSTIN, *Sense and Sensibilia. Reconstructed from the manuscript notes by G.J. Warnock*, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1964, p. 5).

A questo riguardo è ancora interessante soffermarsi a considerare il promemoria per i collaboratori delle principali riviste analitiche. «Erkenntnis» dichiara che, sebbene si ammettano anche altre tematiche, le meglio accolte sono quelle particolarmente ispirate (*inspired*) dall'atteggiamento analitico. E si dà un elenco di tali campi, nel quale veramente è difficile trovare qualche mancanza: ci sono addirittura l'ontologia, la metafisica, l'etica, ecc. Non appare invece né la filosofia della religione né la filosofia di Dio; e ciò probabilmente è assai significativo di quello che in verità si intende per metafisica o per ontologia: più che di metafisica nel senso aristotelico — che può essere punto di partenza per fare poi una filosofia di Dio o teologia naturale — probabilmente ci si riferisce alla metafisica nel modo in cui la intende Strawson, e all'ontologia al modo quineano; cioè entrambe intese come descrizione del linguaggio — ordinario o formale — per scoprire i suoi presupposti metafisici.

Penso che se ne ha una conferma nel promemoria di «Analysis». Riguardo agli argomenti da sviluppare, si richiede che siano argomenti di interesse *attuale*, e aggiunge un chiarimento: la rivista non pubblica articoli sull'interpretazione dei grandi filosofi morti. Inoltre, guardano con particolare interesse articoli che continuano dibattiti aperti sulla stessa rivista «Analysis» (non invece su altre riviste); di fatto negli ultimi anni ci sono state diverse discussioni sviluppate sulla rivista. Ad esempio, un articolo sulla “Bella Addormentata” (*Sleeping Beauty*) ha meritato già almeno tre risposte (un problema di probabilità, riguardo ad una ragazza addormentata, che viene svegliata ed è interrogata sulla data del suo risveglio, che lei ignora); e un altro su “Superman” ha meritato almeno cinque risposte (si tratta di una questione sul rapporto tra nomi: in questo caso, tra Superman e Clark Kent).

Non si dà un'ulteriore indicazione su quali siano tali argomenti di interesse *attuale* (difficilmente si potranno dare in modo generale, poiché essi cambiano costantemente). Ma possiamo dedurlo dal contenuto dei fascicoli: vediamo allora che molti degli articoli che pubblicano sono di tipo logico o di filosofia del linguaggio (e bisognava certamente aspettarselo); ma ci sono anche altri argomenti: la *verità*, mettendo soprattutto in discussione le diverse teorie della verità (*revision theory*, *deflationist* e *correspondence theory*), il *tempo*, la *causalità*, la *probabilità*, l'*analiticità*, la *necessità* (un articolo intitolato “There might be nothing” ha meritato in questi anni almeno tre risposte). In definitiva, gli articoli pubblicati, se non sono di argomenti logici, sono di tematiche vicine soprattutto alla filosofia della scienza.

Ma allora ci possiamo chiedere perché mai, se la forma dell'analitica in buona parte permane, e le tematiche sono anche in buona parte quelle dell'analitica di stampo neopositivista, c'è ora in tanti una coscienza di crisi? Che è cambiato perché si possa parlare di crisi? Credo che la risposta sia che la filosofia analitica più diffusa, e che si estende nell'Europa continentale, non ha più lo spirito della prima analitica, la quale era convinta di poter risolvere con il nuovo metodo molti dei problemi tradizionali, o i nuovi problemi, della filosofia, ed era piena di

speranza nel poter dare risposta alle questioni che fossero *vere* questioni. Ora si è perso invece l'ottimismo, e si segue una nuova linea di pensiero, sulla scia di quella formulata da Quine: rifiuto di qualsiasi dogmatismo o sicurezza nel possesso della verità, possibilità di *scegliere* fra i diversi schemi concettuali, un'analisi che non pretenderà di essere ultima e definitiva, e la non esistenza di un confine preciso tra filosofia e scienza. Prevale quindi un atteggiamento assai più pessimistico sulle possibilità del metodo analitico, in perfetta armonia con lo spirito dei tempi, il pensiero debole e la postmodernità.

6.2. Post-analitica aperta ai grandi problemi

L'accuratezza di pensiero, che è un tratto fondamentale della tradizione analitica, si continua ad adoperare oggi per scrivere e parlare su due grandi argomenti: la risoluzione dei problemi più legati al mondo della scienza e la chiarificazione della storia del pensiero analitico (a questo secondo riguardo bisogna ricordare gli studi storici su Frege, su Wittgenstein e sulla *svolta linguistica* come radicalizzazione della filosofia trascendentale kantiana). Ma è anche vero che sono in tanti i pensatori che sentono il bisogno di respirare aria pura, fuori dalle troppo limitate risposte che offre la scienza e dalle questioni eccessivamente storiche. Hanno bisogno di trovare delle risposte ai grandi interrogativi, a quelli che hanno interessato tante persone lungo la storia, e che ormai sembra provato che con il metodo analitico non si possono né risolvere né dissolvere. Che fare quindi? Dove trovare risposte?

Coloro che insistono sulla *vacuità* della filosofia analitica, e ciononostante sentono la necessità di dare risposta alle grandi questioni, dovranno cercarle in altre forme di filosofia, oppure al di fuori della stessa filosofia. Alcuni insistono perciò nella necessità di ammettere altro oltre l'argomentazione analitica; come Putnam, per il quale «non può esistere solo l'argomentazione, e soprattutto non può essere ammesso un solo stile di argomentazione: quello analitico»⁴¹. Egli stesso segnala altri tipi di argomentazioni che vanno ammessi: quelle tipiche di Kierkegaard e di Wittgenstein: «Molte, sono "argomentazioni pedagogiche", il cui obiettivo non è spiegare l'oggetto al lettore, ma far sì che il lettore se lo spieghi da sé. Questo, credo, è il vero compito della filosofia»⁴².

Altri invece trovano nelle religioni un modo non filosofico di avere delle risposte: basti pensare a MacIntyre, o allo stesso Putnam, che *in qualche modo* si convertì al giudaismo⁴³, oppure al crescente influsso, comune a tutta la società occidentale, delle religioni orientali.

⁴¹ H. PUTNAM, *Tra New Left ed ebraismo*, cit., p. 83.

⁴² H. PUTNAM, *Tra New Left ed ebraismo*, cit., p. 84.

⁴³ Non si può parlare propriamente di una *conversione*; si veda infatti questa sua affermazione: «La sola cosa che può rendere una persona religiosa credo sia l'esperienza interiore. Non ha senso convertire gli altri. Trovo che l'esser religioso sia molto compatibile con una

Inoltre, si cerca l'ispirazione anche in altre forme di pensiero. In America, prima e dopo la Seconda Guerra Mondiale, erano arrivate altre filosofie, oltre al neopositivismo. Ma la filosofia analitica aveva ricevuto poco influsso da esse, poiché erano state relegate ad altri dipartimenti delle università. Così, nei dipartimenti di letteratura si studiavano Marx, Freud, l'Idealismo, il Romanticismo, il secondo Heidegger e lo strutturalismo⁴⁴. Ora invece sono molti i pensatori di formazione analitica che si interessano di questi autori, e vi trovano spunti di riflessione e ispirazione.

Infine, un altro dato da tener presente è la rinascita dell'interesse per la storia della filosofia. L'analitica era nata in chiaro contrasto con la prospettiva storica. Ma dal 1962, quando Kuhn pubblica il suo libro sulle rivoluzioni scientifiche, cadde in buona parte questo pregiudizio: il fatto che la filosofia non abbia niente a che vedere con la sua storia.

7. Conclusione

Possiamo concludere che è senz'altro vero che negli ultimi due decenni del secolo scorso sono cambiate tante cose nei dipartimenti di filosofia di tradizione analitica, e nei filosofi formati in questa tradizione. Ma è anche vero che il cambiamento non è stato altro che uno sviluppo di alcuni germi che erano già all'interno di ciò che di solito si considera filosofia analitica.

Sia Wittgenstein che Quine, da prospettive diverse, avevano già tentato di minare i fondamenti della filosofia neopositivista, e quindi possono senz'altro considerarsi filosofi post-analitici⁴⁵. Il loro modo di argomentare, il rigore e la precisione, hanno fatto delle loro opere — che d'altra parte non sono di facile comprensione — modelli nel loro genere. Ciononostante, sono pensatori profondi e radicali, per niente superficiali. È però una profondità ben diversa di quella in cui si immerge la metafisica di tradizione aristotelica. Quine, infatti, dalla sua posi-

forma di scetticismo nei riguardi della rivelazione» (H. PUTNAM, *Tra New Left ed ebraismo*, cit., p. 78). E poi chiarisce che si trattò di una *scelta*: «La peculiarità della religione ebraica, quella per cui l'ho scelta quando mi si è proposta la possibilità (mia madre era ebrea e mio padre cristiano), è che non dice che tutti devono essere ebrei» (p. 80). Un nuovo segno di radicale *antidogmatismo*, in pieno accordo con lo *spirito dei tempi*.

⁴⁴Cfr. J. RAJCHMAN, *Philosophy in America*, in J. RAJCHMAN - C. WEST (a cura di), *Post-Analytic Philosophy*, cit., pp. ix-xxx, in p. xiv.

⁴⁵Il "Centre for Post-Analytic Philosophy", nella sua presentazione programmatica, si ricollega alla filosofia del secondo Wittgenstein, del quale si dice che non deve essere considerato analitico, in quanto smantella alcuni dei punti centrali dell'analitica: la nozione di forma logica, la ricerca di una teoria del significato, e la considerazione storica dei problemi. D'altra parte, lo stesso Quine ammette di essere post-analitico, e menziona altri filosofi che, secondo lui, anche lo sarebbero: Davidson, Gibbson, Goodman «e per certi versi Hilary Putnam» (W.V.O. QUINE, *La logica del ventesimo secolo*, in G. BORRADORI, *Conversazioni americane*, cit., pp. 31-46, in p. 44).

zione naturalista, rifiuta qualsiasi filosofia che intenda andare al di là della scienza empirica. La posizione di Wittgenstein è senz'altro ben diversa, e sembra imporsi sempre più l'interpretazione che legge la sua opera, compreso il *Tractatus*, in chiave etica e religiosa. Ciononostante, è anche vero che in Wittgenstein si trova una concezione troppo negativa della filosofia, incapace di risolvere i veri problemi, che sono invece lasciati in balia dell'intuizione, della tradizione, o del sentimento.

Sono perciò convinto che la profondità di cui oggi ha bisogno la filosofia è quella che deriva dall'accettazione di un modo di pensare non empirista (scartato *a priori* da tanti filosofi contemporanei, come reazione agli eccessi del razionalismo e dell'idealismo); che prenda spunto senz'altro dalla nostra conoscenza sensibile, ma che sappia anche trovare il modo di superarla, cercando i principi che diano spiegazione della stessa esperienza. Solo così si potranno trovare risposte *filosofiche* — che siano vere risposte, anche se parziali — ai grandi interrogativi.

cronache di filosofia

a cura di FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA

Opere di filosofia medioevale e rinascimentale

Nel primo fascicolo del vol. 11 (2002) di «Acta Philosophica» abbiamo presentato la nuova collana diretta dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Navarra (Spagna) e intitolata “Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista”. Finora sono stati pubblicati dalla casa editrice Eunsa (Pamplona) ben trentaquattro volumi, dei quali menzioniamo qui i più recenti.

Di TOMMASO D'AQUINO sono stati pubblicati *El ente y la esencia* e il *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Il primo libro (2002, pp. 296) è stato tradotto, introdotto e annotato da Eudaldo FORMENT, docente di Metafisica dell'Università di Barcellona; nel secondo (2002, pp. 305), la traduzione, l'introduzione e le note a piè di pagina sono di Ana MALLEA e di Marta DANERI-REBOK. Pure dell'Aquinata è stato pubblicato il *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo* (2002, pp. 540), che fu completato dal suo discepolo Pietro di Alvernia; in questo caso la traduzione, l'introduzione e le annotazioni sono di Juan CRUZ CRUZ, che è tra l'altro il Direttore del Consiglio Editoriale della collana.

A Tommaso d'Aquino è dedicato il vol. 32 della collana, con l'edizione spagnola del saggio di Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002, pp. 439). L'autore è uno specialista in materia ed insegna all'Università di Friburgo, in Svizzera; il suo libro era comparso in francese nel 1993.

Un altro saggio su autori medioevali è quello di Ignacio VERDÚ BERGANZA, *Tomás Bradwardine. El problema de la libertad* (2001, pp. 280), in cui è esaminata la concezione antropologica di un pensatore che era chiamato *Doctor Profundus* e ha influito notevolmente sulla scienza e sulla teologia.

Menzioniamo, infine, altri tre volumi. Quello di JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Verdad transcendental y verdad formal (1643)*, introdotto, tradotto e annotato da Juan CRUZ CRUZ (2002, pp. 283); quello di GUILLERMO DE OCKHAM, *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, curato da Olga L. LARRE (2002, pp. 289); infine, PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*, con traduzione, introduzione e commento di Marcelo D. BOERI (2002, pp. 250).

Francesco RUSSO

CONVEGNI E SOCIETÀ FILOSOFICHE

• Nei giorni 12-14 settembre 2002 ha avuto luogo a Barcellona (Spagna) il Congresso della sezione locale della *Società Internazionale Tommaso d'Aquino* (S.I.T.A.), dal titolo **La síntesis de Santo Tomás de Aquino**. La relazione *Unidad según síntesis* (Francisco Canals Vidal, Pontificia Accademia Romana di San Tommaso) ha aperto i lavori, seguita dagli altri interventi: *Las principales tesis filosóficas de Tomás de Aquino según Cornelio Fabro* (Lluís Clavell, Pontificia Università della Santa Croce), *El derecho en Santo Tomás de Aquino* (Juan B. Vallet de Goytisolo, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), *Conciencia de sí, inmortalidad y búsqueda de Dios* (Bertrand de Margerie S.I.) e *El hombre, como síntesis de la creación en Santo Tomás de Aquino* (Abelardo Lobato O.P., Presidente della S.I.T.A.). Il programma prevedeva, oltre alle relazioni, la lettura di comunicazioni e tavole rotonde suddivise in sottosezioni (teologica, metafisica, cosmologica, antropologica, etica, politica, storica e giuridica).

• Il 19 settembre 2002, nell'ambito del seminario su *Il peccato originale nella storia della filosofia moderna e contemporanea*, promosso dal *Centro Studi Filosofico-religiosi "L. Pareyson"* di Torino, il prof. Giuseppe Riconda (Università di Torino) ha tenuto una conferenza dal titolo **Il peccato originale in Schelling**.

• **Filosofia e società della conoscenza** è l'argomento a cui è stato dedicato il convegno nazionale della *S.F.I. (Società Filosofica Italiana)*, svoltosi a Foggia dal 17 al 19 ottobre 2002, con il patrocinio della neonata Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Capitanata. Nella prima giornata sono state presentate le relazioni di R. Cordeschi (*Metafore della conoscenza*), M. Negrotti (*Conoscere per sapere, conoscere per fare*), G. Boniolo (*L'abuso della filosofia nella società della conoscenza*) e L. Borzacchini (*Il computer come macchina filosofica*). La giornata centrale dei lavori è ruotata attorno alle relazioni di M. Di Giandomenico (*Memoria storica e società della conoscenza*), E. Burattini (*Conoscenza e sistemi multimediali*), L. Floridi (*Programmi di ricerca in filosofia dell'informatica*) e R. Poli (*Scienze dell'informazione e ontologia*). Nella giornata conclusiva si sono succedute le relazioni di D. Di Iasio (*Ragione dialettica e ragione informatica*) e di S. Tagliagambe (*Intelligenze individuali ed intelligenza collettiva nella società della conoscenza*). Oltre ad una tavola rotonda sulle questioni didattiche della filosofia, il convegno è stato arricchito da momenti di discussione e da tredici comunicazioni, tutte molto pertinenti. La sera del 18 ottobre si è tenuta l'assemblea ordinaria dei soci dell'associazione.

• Il 26 ottobre 2002 ha avuto luogo la II Giornata di Studio Comune presso l'*Istituto San Tommaso* della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino. Il tema sviluppato dai proff. Alessandro Ghisalberti (Università del Sacro Cuore, Milano) e Joseph Ellul O.P. (Università San Tommaso d'Aquino) è stato **Presenza araba nell'Europa medioevale: Testi Interpretazioni Confronti**. Gli interventi

della mattinata hanno fornito le contestualizzazioni storico-teoretiche necessarie per le disamine testuali della sessione pomeridiana.

- Presso la sede romana del *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*, il 26 ottobre 2002 ha avuto luogo una tavola rotonda sul tema **Parola e incontro** in occasione della pubblicazione del libro di Gaspare Mura, *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro* (Urbaniana University Press, Roma 2001). La discussione del tema è stata affidata a Margarete Durst, Sabino Palumbieri e Gaspare Mura.

- Il 9 novembre 2002 ha avuto luogo il VI convegno di studio promosso dall'*Istituto Filosofico di Studi Tomistici* di Modena, il cui argomento è stato **Donazione e violenza nella riflessione filosofica e sociologica**. Al mattino, Riccardo Panattoni e Italo Sciuto (Università di Verona) hanno parlato di *Amore e violenza nel pensiero medievale e moderno*, Giuseppe Padovani (Università di Verona) e Domenico Seconduolo (Università di Parma) di *Violenza e Potere di fronte all'antropologia del dono e alla riflessione sociologica*. Nel pomeriggio si sono succeduti gli interventi restanti: *Dono e Alterità nel pensiero cristiano e nella riflessione filosofica di Emmanuel Levinas* (Emilio Botturini e Ferdinando Luigi Marcolungo, Università di Verona) e *Dono, relazione e violenza: riflessione sociologica, politica e filosofica a confronto* (Giacomo Marramao, Università Roma Tre, Umberto Regina, Università di Verona).

VITA ACCADEMICA

Attività

— Per la festa della patrona della Facoltà, Santa Caterina d'Alessandria, il 23 novembre 2001, il Prof. Angelo Campodonico, docente di Antropologia Filosofica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, ha tenuto la prolusione sul tema **Nichilismo, evoluzione e problema di Dio**.

— Il 20 marzo 2002, nell'Aula Magna della nostra Università, è stato presentato il libro di Nicolás GÓMEZ DÁVILA, dal titolo *Escolios a un texto implícito*, traduzione italiana *In margine a un testo implícito*, pubblicato da Adelphi. Ha presieduto il Rev. Prof. Juan José Sanguinetti, e gli interventi sono stati di Sua Eccellenza il Dott. Fabio Valencia Cossio, Ambasciatore della Colombia, del Prof. Franco Volpi, dell'Università di Padova, della Dott.ssa Maddalena Buri, dell'editrice Adelphi, e del Dott. Antonio Gnoli, di «La Repubblica».

— Nei giorni 11 e 12 aprile 2002 ha avuto luogo il X Convegno di studio della Facoltà: **Homo patiens: prospettive sulla sofferenza umana**, durante il quale è stato studiato in modo multidisciplinare il dolore che irrompe nell'esistenza della persona.

Durante la prima giornata, presieduta da S.E. Mons. José Luis Redrado Marchite, O.H., Segretario del Pontificio Consiglio per gli operatori sanitari, dopo il saluto ai partecipanti del nostro Rettore, Mons. Lluís Clavell, sono intervenuti il Prof. Felice Agrò, dell'Università Campus Bio-Medico (Roma), con la relazione *La malattia e la sofferenza dell'uomo, in quanto unità somatico-spirituale: inquadramento anatomico-fisiologico ed approccio clinico*; il Prof. Johannes Bonelli, dell'IMABE (Institut für medizinische Anthropologie und Bioetik, Vienna), con *Il significato della sofferenza dal punto di vista medico*; il Rev. Prof. Francesco Russo, della Pontificia Università della Santa Croce, su *Il dolore: autointerrogazione ed esperienza della prova*.

Nella seconda giornata, presieduta dal Rev. P. Luciano Sandrin, M.I., Preside dell'Istituto Internazionale di Teologia Pastorale Sanitaria "Camillianum", si sono avvicendati i relatori: Rev. Prof. Antonio Malo, della Pontificia Università della Santa Croce, su *L'angoscia come situazione limite della sofferenza umana*; il Prof. Luigi Alici, dell'Università degli Studi di Macerata, su *Essere, agire, patire: l'anomalia della finitezza*; e il Prof. Mons. Giuseppe Angelini, Preside della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, su *La sofferenza come "croce". La verità difficile di un'immagine abusata*.

La presentazione di numerose comunicazioni, le tavole rotonde e i colloqui con i relatori hanno concluso entrambe le giornate di lavoro.

— Nell'Aula Magna della nostra Università, il 26 aprile 2002, si è svolto un Colloquio per docenti e studenti, sul tema **La persona nella società postmoderna e nichilista. Aspetti storici, filosofici e giuridici**, tenuto dal Prof. Stamatis Tzitzis, dell'Université de Paris II – Panthéon – Assas e Direttore di ricerca del CNRS.

— È indetto per i giorni 27 e 28 febbraio 2003 l'XI Convegno di studio della Facoltà. Il tema scelto in questa occasione è: **Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica – Approfondimenti e dibattiti**. Scopo del convegno è quello di riunire studiosi autorevoli per un aggiornamento sull'interpretazione del concetto tommasiano di metafisica, e per una discussione sia del suo significato storico che della sua validità filosofica.

Seminari per professori

Nell'anno accademico 2001-2002, i seminari per professori sono stati i seguenti:

— Prof. Franco Volpi, Università di Padova, su *Heidegger e la filosofia pratica* (18 ottobre 2001).

— Prof. John Rist, Università di Toronto, su *Ethical Foundationalism* (31 ottobre 2001).

— Prof. Robert Spaemann, Università di Monaco, su *Problemi attuali circa l'idea di persona* (29 novembre 2001).

- Rev. Prof. Philippe Dalleur, Pontificia Università della Santa Croce, su *Filosofia della vita: le strutture fondamentali* (21 marzo 2002).
- Rev. Prof. Miguel Pérez de Laborda, Pontificia Università della Santa Croce, su *La filosofia analitica è ancora viva?* (16 maggio 2002).
- Rev. Prof. Antonio Livi, Pontificia Università Lateranense, su *La prova logica dell'esistenza del senso comune* (13 giugno 2002).

Nomine

In data 16 aprile 2002 il Rev. Prof. Luis Romera è stato nominato Decano della Facoltà di Filosofia al posto del Rev. Prof. Juan José Sanguinetti, il quale ha terminato il suo mandato.

Nuove pubblicazioni curate dalla Facoltà

- Stephen Louis BROCK, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, pp. 351.
- Mario FILIPPA, *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001, pp. 264.
- Marco PORTA, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, pp. 326.
- Martin RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001, pp. 572.
- Robert SOKOLOWSKI, *Introduzione alla fenomenologia*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, pp. 271.

Altre pubblicazioni dei docenti della Facoltà

- Juan Andrés MERCADO, *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 404.
- Miguel PÉREZ DE LABORDA, Introduzione, traduzione e note a *Proslogion*, di Sant'Anselmo (in spagnolo), in collaborazione con L.P. Tarín, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 121.
- Martin RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 398.
- Francesco RUSSO, Introduzione e scelta antologica del volume AGOSTINO, *La speranza*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 165.
- J.J. SANGUINETI - C. BAUER - V. MASSUH (a cura di), *La tecnología y el hombre*, Centro Argentino de Ingenieros, Buenos Aires 2001, pp. 24.

Corsi monografici di dottorato

- Prof. Juan José García-Noblejas, *Poetica, retorica e filosofia*.
- Prof. Mariano Artigas, *La strategia di Galileo*.
- Prof.ssa Angela Ales-Bello, *Il problema di Dio in E. Husserl ed in E. Stein*.
- Prof. Flavio Keller, *Il problema mente-corpo: un tentativo di sintesi interdisciplinare*.

Studenti

Gli studenti iscritti ai tre cicli della Facoltà nell'anno accademico 2001-2002 sono stati 139, così suddivisi: 37 al primo ciclo, 40 alla licenza e 62 al dottorato. Gli studenti che hanno ottenuto il baccellierato in filosofia al termine del primo ciclo di studi sono stati 11, quelli che hanno ottenuto la licenza sono stati 18 (11 studenti nella Specializzazione in Etica e Scienze, e 7 nella Specializzazione Metafisico-noetica), mentre sono stati 18 a discutere la tesi dottorale. Le tesi pubblicate nel periodo settembre 2001 - giugno 2002 sono state 19.

Tesi dottorali discusse

- ARROYO MARTÍNEZ FABRE, Mario Salvador, *El conocimiento de los principios del saber ético en Aristóteles* (Relatore: Prof. Ignacio Yarza).
- BANAL, José Vaughn, *Un'analisi del legame tra gli abiti e la libertà in S. Tommaso d'Aquino* (Relatore: Prof. José Ángel Lombo).
- BEUNZA NUIN, Manuel, *Visión del cristianismo en los primeros diarios de Sören Kierkegaard (1834-1842)* (Relatore: Prof. Mariano Fazio).
- FRANCISCO CAETANO, Siro, *A pessoa humana e a sociedade na filosofia política de Jacques Maritain* (Relatore: Prof. Mariano Fazio).
- GALLARDO DE LA TORRE, Francisco José, *La epistemología de Michael Polanyi: una perspectiva realista de la ciencia* (Relatore: Prof. Rafael Martínez).
- GUTIÉRREZ MARTÍ, Julián, *Las virtudes cardinales en la cuestión disputada "De virtutibus cardinalibus" de Santo Tomás* (Relatore: Prof. Ángel Rodríguez Luño).
- KAIS, Paul, *Punishment and the Common Good according to Saint Thomas Aquinas* (Relatore: Prof. Robert Gahl).
- LEIRENS, Jacques, *La théorie des vertus dans la question disputée "De virtutibus in communi" de Saint Thomas d'Aquin* (Relatore: Prof. Ángel Rodríguez Luño).
- MAKUMBA, Maurice Muhatia, *The Human Person in Edith Stein* (Relatore: Prof. Miguel Pérez de Laborda).
- MARTÍNEZ VIGIL-ESCALERA, José, *La existencia en Julián Marías* (Relatore: Prof. Juan Andrés Mercado).

- MASDEU MAS, Xavier, *Elementos para una fundamentación antropológica del concepto de trabajo* (Relatore: Prof. Francesco Russo).
- MIRANDA FERREIRO, Marta, *Lenguaje y realidad en la primera parte de la “Philosophische Grammatik” de Wittgenstein. Una confrontación con el comentario de Tomás de Aquino al “Peri hermeneias”* (Relatore: Prof. Juan José Sanguinetti).
- MORA ALTAMIRANO, Eduardo, *Desobediencia civil y esclavitud en Henry David Thoreau. Proyecciones de una filosofía política* (Relatore: Prof. Mariano Fazio).
- OREDIPE, Paul Kehinde, *The Interrelation of Faith and Reason in the Search for Truth: An Appraisal of John Paul II’s “Fides et Ratio”* (Relatore: Prof. Lluís Clavell).
- PAMBO, Alexandre Chuculate, *Teoria tomista da “species intentionalis”. Sua riqueza e pertinência gnosiológicas no processo da cognição* (Relatore: Prof. Juan José Sanguinetti).
- PIRIS DEL CAMPO, Pablo, *La Filosofía de la Historia en Jacques Maritain* (Relatore: Prof. Juan Andrés Mercado).
- PORTA, Marco, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede* (Relatore: Prof. Lluís Clavell).
- TARLO-JAWTOK, Marek, *L’esperienza della morte e l’antropologia. La novità della proposta filosofica cristiana* (Relatore: Prof. Antonio Livi).

bibliografia tematica

Fonti biografiche sui filosofi

Pubblichiamo una rassegna su alcune fonti biografiche e bibliografiche di carattere generale riguardanti i filosofi, curata dai proff. Francisco FERNÁNDEZ LABASTIDA e Juan Andrés MERCADO.

Biographical Dictionaries, Thoemmes Press

Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers, Bristol 2000, 2 voll., a cura di A. Pyle.

Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers, 1999, 2 voll., a cura di J.W. Yolton, J.V. Price e J. Stephens.

Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers, 2002, 2 voll., a cura di W.J. Mander e A.P.F. Sell.

Negli ultimi anni la Thoemmes Press ha iniziato questa collana, nella quale è prevista la pubblicazione di altre opere del genere: filosofi olandesi del diciassettesimo secolo, filosofi tedeschi dell'Ottocento, filosofi irlandesi. Ogni opera contiene più di quattrocento profili biografici e filosofici, con segnalazioni di letture per approfondire la conoscenza dei filosofi. La veste esterna, la tipografia e la qualità delle collaborazioni sono state molto ben curate. La casa editrice offre nel suo sito internet informazione particolareggiata su ogni singolo dizionario (collaboratori, autori classificati, ecc.: www.thoemmes.com).

Stuart BROWN - Diané COLLINSON - Robert WILKINSON (a cura di), *Biographical Dictionary of Twentieth-century Philosophers*, Routledge, London-New York 1996.

Questo dizionario contiene informazioni bio-bibliografiche riguardanti più di mille filosofi che hanno vissuto — in parte o del tutto — nel ventesimo secolo. I curatori del volume hanno voluto offrire un'opera di consultazione che informasse sui dati più rilevanti di pensatori di tutte le correnti più significative e di tutti gli ambiti della riflessione filosofica: dalla filosofia analitica al marxismo, dal neo-induismo allo Zen, dalla logica formale all'estetica, dall'area anglosassone fino al pensiero orientale. La lunghezza delle voci varia dalle 250 parole fino alle 1.250, rendendo quest'opera un agile strumento per avere una prima informazione. Oltre alle voci sui singoli filosofi, ce ne sono alcune che riguardano intere scuole filosofiche o movimenti di pensiero, come il Circolo di Vienna o il vitalismo. L'opera include diversi indici che per-

mettono di effettuare ricerche per nazionalità, per categoria, per temi, per nomi, e così via.

Edward CRAIG (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London-NY 1998, 10 volumi.

L'uso delle nuove risorse informatiche ha reso possibile che la ormai nota *Encyclopedia* della Routledge sia disponibile da qualche anno in CD-rom, e possa essere consultata previo abbonamento anche via internet (www.rep.routledge.com). Inutile a dirsi che queste due presentazioni offrono possibilità di ricerca e di salvataggio del materiale in supporto informatico. Come ogni enciclopedia, la Routledge comprende sotto le sue voci i concetti filosofici, i filosofi e le correnti filosofiche. I rimandi aiutano a collegare i diversi argomenti fra di loro. Le modalità per l'acquisto dei volumi cartacei, abbinati o no al CD-rom, sono illustrate anche nel sito internet della casa editrice (www.routledge.com/rep).

Gonzalo DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid 1980-1998.

Di quest'opera monumentale di Gonzalo Díaz Díaz, con la collaborazione del *Centro de Estudios Históricos* del CSIC ancora in corso pubblicazione, hanno finora visto la luce 6 volumi: A-B (1980), C-D (1983), E-G (1988), H-LL (1991), M-N (1995) e O-R (1998). Adesso è in preparazione il volume che conterrà le voci dalla S fino alla Z. Lo scopo che l'autore di questo catalogo bio-bibliografico si è prefissato è quello di fornire le informazioni più importanti di tutti gli autori che lungo i secoli hanno coltivato la filosofia in Spagna, sia perché sono nati nella penisola iberica sia perché vi hanno svolto le loro attività filosofiche, letterarie o scientifiche; sono compresi anche i pensatori di altre regioni, che sono stati però sudditi della Corona spagnola in Europa, America, Africa ed Asia prima della separazione o dell'indipendenza delle loro nazioni. Ogni voce, oltre all'informazione biografica, include una breve presentazione del pensiero di ogni filosofo e l'elenco delle sue opere.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Librairie Générale Française, Le livre de poche, Parigi 1999. Traduzione in francese a cura di Marie-Odile Goulet-Cazé, introduzioni, traduzioni e note di J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet e M. Narcy.

Non è facile ridurre la classica *Vita dei filosofi* a dimensioni "tascabili", ma gli editori di questa edizione sono riusciti a presentarla in un unico volume di meno di quattro centimetri di spessore (le altre dimensioni sono 19 x 12,5 cm). Si tratta ovviamente di una traduzione senza testo a fronte, ma le introduzioni e il ricchissimo apparato critico dell'*équipe* del "Centre Nationale de la Recherche Scientifique" e di altri docenti universitari la rendono un utile strumento per i primi passi della ricerca o per una revisione di molti luoghi comuni sui filosofi dell'antichità classica. I diversi indici alla fine del volume

(pp. 1328-1392) rendono molto agevole rintracciare le fonti, i nomi di persona e i luoghi. Ne è disponibile un'edizione italiana in due volumi a cura di M. Gigante, nella Biblioteca Universale Laterza (vv. 98-99), giunta ormai alla quinta edizione (2002).

José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid 1980⁶ (4 volumi: A-D, E-J, K-P, Q-Z).

Anche se si tratta di un dizionario filosofico generale, José Ferrater Mora ne ha dedicato più della metà delle voci a personalità (1.756 su un totale di 3.154). Quest'ottima opera di consultazione, oltre a fornire sia i dati biografici fondamentali sia le linee generali del pensiero di ogni filosofo, include una piccola bibliografia secondaria alla fine di ogni voce, che può servire come punto di partenza per ulteriori ricerche.

Richard GOULET (a cura di), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS Éditions, Parigi 1989-2000.

Vol. I: Abam(m)on à Axiothèa, 1989.

Vol. II: Babélyca d'Argos à Dyscolius, 1994.

Vol. III: Eccèlos à Juvènal, 2000.

L'opera monumentale guidata da Richard Goulet è arrivata nel 2000 al terzo volume, su un totale di sei. Il *Dictionnaire* presenta la vita dei filosofi greci e romani, i repertori delle loro opere e le testimonianze epigrafiche, letterarie e iconografiche in un modo esauriente e sistematico. Alla elaborazione di ogni volume hanno collaborato diverse decine di specialisti. I filosofi "minori" sono presentati da un singolo studioso, mentre le voci sui più noti — ad es. Aristotele — sono state scritte da diversi autori. Gli indici alla fine di ogni volume rispecchiano l'accurato impianto di tutta l'opera.

Denis HUISMAN (a cura di), *Dictionnaire des philosophes*, Presses Universitaires de France, Parigi 1984. Vol. I: A-J; vol. II: K-Z (la seconda edizione è del 1993).

L'opera curata da Huisman mirava nei primi anni ottanta a colmare una lacuna nella letteratura filosofica in lingua francese, per integrare in qualche modo il celebre *Vocabulaire de la Philosophie*, di André Lalande. Lo scopo è stato raggiunto e in questi due corposi volumi vengono offerti agli studiosi e al pubblico colto in generale centinaia di profili biografici e intellettuali di filosofi di tutti i tempi.

Bruno JAHN (a cura di), *Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen*, K.G. Saur, München 2001.

In questo dizionario enciclopedico si possono trovare i dati fondamentali su tutti quegli autori di area culturale tedesca, la cui opera — dal basso medioevo fino ai nostri giorni — abbia avuto influsso nella storia del pensiero filosofico, anche se non tutti possano essere considerati filosofi in senso stretto. Oltre alle 1370 voci, il dizionario possiede numerose tavole ed indici che agevo-

lano grandemente la ricerca di informazioni biografiche, partendo anche da indicazioni piuttosto generiche: un indice dei nomi citati, una tavola cronologica di filosofi, un'altra con le date di pubblicazione di opere filosofiche, e infine un utile indice geografico dei luoghi dove i personaggi biografati sono nati o morti, o dove hanno avuto soggiorni importanti.

www.epistemelinks.com

L'ultima segnalazione riguarda uno dei migliori siti internet dedicati alla filosofia, curato da Thomas Ryan Stone. In queste pagine virtuali si possono trovare puntatori utili e collegamenti su qualsiasi argomento filosofico, nonché informazioni su pubblicazioni, convegni, facoltà e scuole di filosofia, e così via.

Il sito dedica un'intera sezione a informare su oltre 400 personalità filosofiche (<http://www.epistemelinks.com/Main/MainPers.aspx>), offrendo inoltre innumerevoli links utili per ulteriori ricerche sulla rete.

recensioni

Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris 2000, pp. 374.



Cet ouvrage se trouve sur la ligne de développement d'une pensée propre, qui a placé Michel Henry parmi les auteurs du courant de la phénoménologie le plus en vue en France, ces dernières années. Nous en avons ici, peut-être, l'expression la plus accomplie. Il s'agit d'un essai original, longuement mûri, qui présente au moins un double mérite. D'une part, Henry fait un vigoureux plaidoyer en faveur d'une idée devenue l'un des principaux défis de la pensée philosophique après Descartes: l'idée de vie. D'autre part, il procède à une intéressante critique de la phénoménologie classique, de Husserl à Merleau-Ponty en passant par Heidegger. Toutefois, cela ne va pas sans problème et les solutions proposées ne sont pas toujours évidentes.

Notre auteur dénonce, pour l'essentiel, la «confusion» husserlienne entre l'intentionnalité et l'impression, au lieu qu'elles devraient être préservées et traitées dans leur distinction. Il critique l'apparaître pur entendu comme *Vor-Stellung*, chez Kant (intuitions pures et catégories de l'entendement) et chez Husserl (intentionnalité comme conscience de) qui manquent le réel lui-même, tel qu'il est atteint dans le vécu, sensation ou impression (la *noematische Farbe* se distingue de la *Empfindungsfarbe*).

Pour Henry, cette réduction vient de loin; elle remonterait à Descartes lui-même qui, après avoir reconnu l'originalité de l'impression comme *cogitatio*, laisse insuffisamment exploitée cette intuition. Descartes a écarté finalement l'affectivité radicale comme pur apparaître, c'est-à-dire la *cogitatio* comme pathos, car il l'a rattachée au corps disqualifié comme le hors de soi d'une *res extensa*, alors même qu'elle résiste à l'épreuve de l'hypothèse du malin génie mieux que la *cogitatio* comme vision. Notre auteur estime que Descartes s'est coupé de la sorte de la possibilité de développer l'heureuse intuition de la réalité poignante de l'affectivité (par exemple, la passion toujours réelle de la tristesse ou autre crainte au milieu même de l'irréalité du cauchemar) en rapportant finalement celle-ci à l'au

dehors du corps, qui n'a pas droit de cité dans l'activité du soi, dans la *cogitatio* qui est pur apparaître, fondement même du réel. Or Husserl, estime-t-il, va encore plus loin, en érigeant la *clara et distincta perceptio* en fondement de la *cogitatio*, en principe phénoménologique du réel, s'obligeant du même coup à substituer la multiplicité opaque et évanescence des *cogitationes* singulières, des impressions, par la forme ou l'essence (abstraite) de la vie en général, la manquant elle-même comme *factum* et en ce qu'elle a d'originnaire. La réduction méthodologique conduit ainsi à une réduction thématique. Pour s'assurer d'une *clara et distincta perceptio*, les impressions singulières sont remplacées par l'essence de la vie; un mode d'apparaître spécifique est ainsi supprimé sous couvert d'une simple distinction d'objets, à confier exclusivement au *voir*, qui est désormais le seul mode d'apparaître reconnu. Par contre, l'auto-impressionnalité de la chair dans la vie, qui n'est jamais donnée que dans le présent vivant, la vie transcendante, est alors manquée comme telle. La phénoménologie classique s'efforcera vainement de la saisir dans l'horizon du monde où nos sensations ne se trouvent jamais et dans le flux du temps où elles deviennent sans cesse irréelles.

Henry assume alors le défi d'élucider ce mode d'apparaître de l'auto-impressionnalité de la chair, la vie comme apparaître originnaire, dans une philosophie de la chair, et même dans une phénoménologie de l'incarnation qu'il s'efforce de formuler, avec la nette conscience d'effectuer ainsi un renversement de la phénoménologie classique. Mais il le fera en assumant sans réserve le principe phénoménologique de l'exploration du réel du point de vue du sujet transcendantal. Un peu comme Emmanuel Lévinas, Michel Henry critique le Husserl des *Méditations Cartésiennes* et veut remonter jusqu'à Descartes lui-même. Mais il maintient résolument la méthode héritée du maître de Göttingen; c'est de l'intérieur qu'il cherche à critiquer la phénoménologie de façon à porter un peu plus loin le mode classique de la faire, même quand il croit opérer un véritable retournement: *cogito ergo sum*, autant d'apparaître, autant d'être, soutient-il encore. Seulement pour Henry, il n'y a pas de phénoménalité que dans l'apparaître de la *clara et distincta perceptio* d'une vision dans l'horizon du monde. Il distingue ainsi une autre phénoménalité qui tient de l'invisible et fonde le visible. En effet, la certitude d'une évidence donnée ne s'éprouve que dans l'ipséité d'un ego qui est en vie, ainsi qu'on peut le déduire de l'irrécusable tristesse que l'on éprouve au réveil en sursaut d'un cauchemar; une remarque judicieuse de Descartes au § 26 des *Passions de l'âme*, timidement développée dans la «deuxième méditation» mais, en fin de compte, insuffisamment exploitée, au dire d'Henry.

Au début, soutient-t-il, nous ne trouvons pas une évidence de vision mais une certitude, qui s'éprouve non pas dans l'évidence, laquelle n'est conquise qu'au terme d'un procès de doute, mais dans l'existence comme chair, antérieure à la pensée qui vient à soi comme un mode de la vie, antérieure à une vision fondée sur ce qui n'est pas accessible comme vision. L'erreur de Husserl fut, semble-t-il, d'espérer résoudre la difficulté de la pensabilité de la vie transcendante en traduisant celle-ci en termes d'essence, en termes d'idéalité, manquant du même coup sa spécificité phénoménologique. Toute phénoménalité n'est pas intention-

nalité. Toute conscience n'est pas conscience de. La vie est une *cogitatio* sans *cogitatum*, un mode originaire de phénoménalité, mutuellement opposée à la *cogitatio* comme vision.

Henry a le mérite de montrer, de l'intérieur, les limites de la phénoménologie. Mais il est douteux que la prétention de surmonter ces limites puisse réussir en partant des présupposés purement phénoménologiques. En plaçant la phénoménalité au point de départ de la pensée, il y a encore chez lui du reste de cette absorption de la philosophie dans l'épistémologie scientifique qu'il a pourtant décelée et critiquée comme une perte supplémentaire sur le chemin de réduction thématique qui va de Descartes à Husserl, au moment où Galilée conduit à cet important glissement – qui est passé dans la culture, à la faveur du triomphe de la civilisation scientifique: le corps n'est jamais que corps scientifique. «La décision galiléenne – nous explique l'auteur – d'instaurer une connaissance géométrique de l'univers matériel ne procède pas seulement à la fondation de la science moderne. Sur le plan de la réalité, et non plus de la connaissance, elle opère la substitution au corps sensible d'un corps jusque-là inconnu, *le corps scientifique*» (p. 141). L'auto-révélation de la vie dans l'épreuve de la chair est alors systématiquement disqualifiée ou tout simplement ignorée par la mise au dehors du monde dans la lumière du sujet transcendantal qui cherche à voir. La réduction *géométrique* du monde par Galilée est comparée à l'analyse eidétique de Husserl, qui a aussi réduit la vie et ne la comprend plus tel que nous la vivons – tel que nous l'éprouvons – mais sous la forme de l'image pâle de son corrélat noématique.

Henry veut justement récupérer la spécificité – l'originalité – de la vie. En phénoménologie classique, les présuppositions demeurent totalement indéterminées. Par contre, «le renversement de la phénoménologie est le mouvement de la pensée qui comprend ce qui vient avant elle: cette auto-donation de la Vie absolue en laquelle elle advient elle-même en soi. Le renversement de la phénoménologie pense la préséance de la Vie sur la pensée. La pensée de la préséance de la vie sur la pensée peut bien être le fait d'une pensée – de celle que nous développons maintenant – elle n'est cependant possible que parce que, dans l'ordre de la réalité et par conséquent de la réflexion philosophique elle-même, la vie s'est d'ores et déjà révélée à soi» (p. 136). «La pensée ne connaît pas la vie en la pensant. Connaître la vie, c'est le fait de la vie et d'elle seule» renchérit-il (p. 135). Mais puisqu'il ne saurait jamais y avoir d'être que dans l'apparaître, il faut admettre alors qu'il y a un double apparaître, même si l'apparaître de la vie se distingue radicalement de l'apparaître du monde.

Toutefois, pensons-nous, si une phénoménalité précède une phénoménalité, fussent-elles d'ordres différents, nous ne ferons que tourner en rond. C'est peut-être le cas de rappeler ce mot d'Aristote: *Vivere viventibus esse*. Quant à Plotin par exemple, il distingue trois niveaux: être, vie et pensée. La pensée est un mode de la vie. Or s'il faut admettre, avec Henry lui-même, que la vie est ce qui est au fondement de tout phénomène, il y a lieu de dire que l'être en tant que vie n'est précisément pas visible dans la phénoménalisation du phénomène. Notre

auteur serait encore d'accord, croyons-nous. Mais on peut aller plus loin en soutenant que l'intuition de l'être (vivant) n'est précisément pas un apparaître. Sans crainte de le réduire à un pur impensable en le rejetant ainsi hors du domaine philosophique. Au contraire, nous le concevons alors – par-delà l'apparaître – comme le présumé toujours à nouveau manqué par les inévitables prétentions de la réflexion à l'enfermer totalement dans une pensée, par les propositions que nous formulons mais que, d'autre part et sans dessèchement aucun, il stimule et ouvre encore à une richesse noétique spécifique, qui garde un rapport étroit avec notre situation dans le monde – l'épreuve de la chair dont parle justement Henry – car elle a une portée morale en général.

Cependant, notre auteur ne se satisfait précisément pas de présupposés grecs. Il ne se satisfait pas du dualisme d'un Logos qui se trouverait toujours hors du monde ni de celui d'un homme dont une moitié seulement – l'âme – peut prétendre se sauver en *s'abîmant* avec le *noûs* dans la contemplation alors que l'autre moitié – le corps – n'a guère de possibilité de participer à cette élévation. Il fait alors intervenir la thèse principale du christianisme, qui se trouve être en réalité son inspiration dès le début: «Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous» (*Jn* 1, 14). Henry distingue d'emblée la chair du corps. Il ne suffit pas de distinguer le corps-objet du corps-sujet. Le corps est dans le monde alors que la chair est le soi dans le pathos de la vie. Notre auteur s'appuie sur la conception juive de l'homme tout entier comme chair contre le dualisme grec. Mais, en un sens, il la récuse aussi en tant qu'elle se limite à désigner l'identité de celui chez qui le salut n'advient que de l'extérieur, pour souligner l'originalité du christianisme qui proclame le salut par la chair, par la venue du Logos dans la chair: une thèse incroyablement audacieuse, répète-t-il: une affirmation manifestement folle en contexte grec; une prétention vraiment scandaleuse pour la croyance juive.

Or c'est à partir d'ici que Henry se livre à une suite de surinterprétations. Il y a d'abord la définition de l'homme comme chair dans le judaïsme, contre le dualisme grec (il faudrait peut-être dire platonicien, quand on sait les difficultés de l'aristotélisme à affirmer l'immortalité de l'âme). En effet, dans le contexte ascético-religieux du judaïsme, l'homme tout entier est désigné comme chair pour souligner la fragilité de notre condition face au Tout-puissant et non certes pour nier les distinctions. Il n'est pas étonnant que Henry reprenne la vieille accusation d'hellénisation de la foi dans les formules des grands conciles œcuméniques alors qu'il soutient que la parole de Jean, citée plus haut, signifie tout simplement que le Verbe est désormais chair, et rien que cela, semble-t-il. Toutefois, s'il en est ainsi, il faudrait soupçonner aussi de dualisme des formules telle celle de saint Léon le grand, quand il affirme du Christ: *totus in suis et totus in nostris* (c'est nous qui introduisons ce précis exemple). L'allusion à l'idée de personne, qui fut pour les Pères l'explication de l'union sans confusion des deux natures strictement distinctes dans une même identité numérique, ne sert à Henry que pour renchérir l'accusation d'un insuffisant dépassement de l'univers conceptuel grec et de son ontologie. «Il n'y a rien de tel chez Jean» répète-t-il, avec autorité. Et il en arrive même à identifier chair et esprit (cf. § 48), en contradiction ouver-

te avec des affirmations explicites rapportées précisément dans l'Évangile selon saint Jean. En fait, il ne fait plus vraiment attention à la notion de pré-existence que comporte celle de l'Incarnation du Christ : pour notre auteur, la déification en quoi le salut consiste se joue, en fin de compte, sur l'auto-révélation de la chair car le Logos lui-même n'est plus que chair.

Finalement, avec Henry, il n'est plus possible de faire la part entre la génération éternelle du Fils et la création de l'homme, ni entre l'abaissement du Fils dans l'Incarnation et l'élévation de l'homme par la grâce. La distinction entre la nature et la grâce disparaît pour laisser place à une sorte d'auto-sublimation de l'homme, qui a enfin découvert sa condition naturellement divine – par droit de naissance, par génération. L'immanence radicale que développe notre auteur rend franchement problématique son affirmation de l'altérité comme altérité, puisque le monde, le hors de soi du monde est réputé inaccessible et d'autant que le soi ne peut proprement prendre la place de l'autre. En outre, il devient mal aisé de comprendre une notion aussi importante pour le judaïsme et le christianisme que la notion de péché. «Le saut dans le péché» comme résolution possible de l'angoisse ontologique n'est qu'une pure possibilité, autrement dit une possibilité comme une autre, à l'égard de laquelle nous ne sommes pas proprement outillés pour effectuer quelque chose comme une évaluation morale; le vertige qu'implique la situation en solitaire sur la crête du temps étant notre possibilité la plus propre.

C'est une gnose qui nous est proposée. Une gnose qui a du panthéisme comme de l'émanationisme. L'Archi-intelligibilité johannique est une gnose, et Henry l'admet sans ambages. L'auteur n'a guère cure des distinctions. Il ne distingue pas philosophie et théologie non plus, puis il déclare, tout bonnement: «Le christianisme, il faut le reconnaître, est une Archi-gnose» (p. 372). Il est vrai que la dernière phrase du livre apporte cette nuance que «l'Archi-gnose est la gnose des simples» (p. 374). Toutefois, l'absorption de la créature dans le processus de génération éternelle intra-trinitaire symétrique à l'absorption du Verbe dans la chair, empêchant la distinction du niveau propre de la grâce, ne garantit plus son universalité en tant que salut offert par la libéralité de Dieu, à travers l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus. Dans ces conditions, quoi qu'on en dise, le salut se trouve réduit à une certaine connaissance initiatique dont l'efficacité repose entièrement dans les pouvoirs propres du sujet, l'initié privilégié, simple soit-il, pour qui se découvre le secret d'une divinisation d'ores et déjà à l'œuvre en lui.

Si Michel Henry a le mérite de réussir une critique intéressante de la phénoménologie en attirant vigoureusement l'attention sur la condition de possibilité du phénomène même, c'est-à-dire sur la vie – réclame d'autant plus importante que la civilisation rationaliste dominante en piétine la dignité – il reste que, en fin de compte, il nous livre un essai un peu éclectique, en particulier à partir du moment où il développe sa philosophie de l'Incarnation. D'autre part, il tombe lui aussi, nous semble-t-il, dans une certaine confusion, qui n'admet pas de distinction des niveaux de la réalité; l'extériorité – le hors de soi – étant déclarée d'emblée irréalité, à partir des présupposés exclusivement phénoménologiques,

puisque non seulement elle n'est pas comme telle une cogitatio au sens de l'intentionnalité mais elle n'est pas non plus, évidemment, une *cogitatio* sans *cogitatum*. Elle n'est pas tout simplement un apparaître (dans le champ de *vision* ou, même avec l'élargissement thématique introduit par notre auteur, dans le domaine de l'épreuve affective du sujet transcendantal qui *vit*): elle vient avant toute *cogitatio*.

Ainsi donc, l'expectative suscitée de nous porter plus loin que la phénoménologie husserlienne reste au moins en partie déçue. Car Henry ne nous permet pas de franchir le seuil des présupposés essentiels de la phénoménologie, où l'être se trouve réduit à l'apparaître et la métaphysique à l'*ontologie* phénoménologique.

Paulin SABUY

Vittorio HÖSLE (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Collegium Philosophicum, Bd. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 222.



La sorte della metafisica si presenta paradossale negli ultimi decenni del secondo millennio e nei primi anni del nuovo secolo. Se, da un parte, è ancora assodato in non pochi ambienti culturali e filosofici che essa abbia perso definitivamente il suo diritto di cittadinanza, dall'altra parte, in contesti non meno significativi del pensiero contemporaneo, si è ripresentata la questione della sua rilevanza, legittimità e, addirittura, del suo carattere ineluttabile. Il volume curato da V. Hösle offre un interessante contributo al dibattito intorno alla possibilità e alla necessità della metafisica; vi sono raccolti otto interventi sulle sfide rivolte ad essa e sulle opportunità che le si potrebbero dischiudere nel panorama attuale.

Il presente libro pubblica i risultati del Convegno interdisciplinare organizzato dal "Collegium Philosophicum" del *Forschungsinstitut für Philosophie* di Hannover nel giugno 2001. Con questo quarto volume si continua la serie di pubblicazioni dei convegni del suddetto istituto. L'interdisciplinarietà si manifesta nelle diverse prospettive in cui l'argomento è considerato nei vari saggi riuniti.

Il volume si apre con le riflessioni di K.O. Apel, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie* (pp. 1-29) e con il testo di R. Schönberger (professore presso l'università di Regensburg), *Das Verstehen und seine Grenze. Über die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysikkritik* (pp. 31-57). I primi due contributi permettono di introdursi nella tematica discussa e di coglierne la portata e l'orizzonte che la inquadra. Apel riprende la sua ermeneutica delle trasformazioni del paradigma della filosofia prima nella modernità e nel secolo XX, indicando che, a suo avviso, la filosofia prima come metafisica trascendente — primo paradigma — è stata sostituita dalla filosofia trascendentale della soggettività kantiana (*Transzendentalphilosophie des Bewusstseinssubjekts*) come secondo paradigma e, in seguito, da una filosofia in cui l'istanza trascendentale è costituita dal linguaggio (*Transzendentalphilosophie der Sprache*), come terzo paradigma della filosofia prima.

Le riflessioni di Apel segnalano il rilievo delle trasformazioni rilevate, giacché corrispondono all'istanza ultima, oltre la quale non si può procedere e su cui poggia ogni pensare e ogni agire responsabile. Apel, da parte sua, ritiene che il paradigma linguistico, che eleva a orizzonte definitivo — e quindi normativo — il linguaggio storico, rende problematico l'uso responsabile e critico del *logos*, nella misura in cui riconduce la comprensibilità dell'essere al linguaggio culturalmente determinato in cui il pensiero si trova. Sia in una visione ermeneutica, in cui il linguaggio delimitasse totalmente la comprensione dell'essere (con la corrispondente *Übermacht der Seinsgeschichte über den Logos*), sia in un contesto decostruttivista o neopragmatico (Derrida, Rorty), in cui ogni discorso fosse possibile soltanto all'interno del gioco interattivo con l'evento storico della cultura, l'istanza di verità perde spessore e capacità di controllo teoretico e pratico. Apel propone, anziché un ritorno a una metafisica della "cosa in sé", di recuperare le linee di forza del pragmatismo di Peirce, per sviluppare un *sinnkritischer Realismus*, che permetta una logica della ricerca sotto la guida di un concetto di verità non impositiva ma consensuale (e tuttavia verità).

Da parte sua, Schönberger si sofferma a considerare se, nonostante le critiche che si sono succedute alla metafisica, essa corrisponda a un'esigenza, la cui inevitabilità emerge quando si percepiscono due problemi: la delucidazione dei presupposti presenti in ogni pensare e agire umani, non tematizzati in altri ambiti del pensiero; e la necessità d'integrare in un quadro coerente e affidabile, sia i risultati delle diverse scienze, sia le impostazioni pratiche. Riprendere queste due sfide, chiarisce l'autore, non significa dimenticare la finitezza del pensiero umano, proponendo un concetto definitivo e assoluto. La finitezza non significa, nemmeno, l'impossibilità di confrontarsi con tali tematiche; così come la critica a un certo modo di intendere storicamente la metafisica non costituisce di per sé una critica alla metafisica *tout court*.

Il dibattito così introdotto mette nella giusta luce gli altri contributi: V. Höslé (Università di Notre Dame, Stati Uniti), *Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik. Betrachtungen in kritischem Anschluss an Schopenhauer* (pp. 59-97); T. Buchheim (Università di Monaco di Baviera), *Was sind metaphysische Fragen?* (pp. 99-115); M. Olivetti (Università di Roma "La Sapienza"), *Metaphysik, Intersubjektivität, Theologie* (pp. 117-131); P. Koslowski (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), *Metaphysik und Philosophie der Offenbarung* (pp. 133-162); W. Schweidler (Università di Bochum), *Induktion als Lebensform. Zum Zusammenhang von Lebensart und Sein* (pp. 163-196); M. Lutz-Bachmann (Università di Francoforte sul Meno), *Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik* (pp. 197-213).

Il volume, benché evidentemente non esaustivo, offre un interessante contributo alla discussione intorno alla metafisica, sia in sede di filosofia teoretica, sia per quanto riguarda il suo valore nell'ambito della filosofia pratica e della filosofia della religione.

Luis ROMERA

Salvador PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo* [Colección Filosófica, 166], Eunsa, Pamplona 2001, pp. 478.



Tras la edición del cuarto y último tomo del *Curso de teoría del conocimiento*, una obra que representa un hito importante en la trayectoria filosófica de su autor, Leonardo Polo se ha dedicado a la redacción de la que considera la parte culminante de su proyecto filosófico: la *Antropología trascendental*. Como fruto de este trabajo, en 1999 vio la luz la primera parte de la empresa, que aborda el estudio de la persona humana. En él el autor propone una ampliación del orden trascendental, pues sostiene que los trascendentales que corresponden al ser humano son distintos de los del ser no personal.

La filosofía de Polo, y en especial la Antropología trascendental, es una de las propuestas filosóficas más ambiciosas y rigurosas del pensamiento contemporáneo. De todos modos, las aportaciones verdaderamente novedosas, en filosofía, como en todos los ámbitos, no siempre son fáciles de comprender, pues, al desbordar los antiguos esquemas, escapan al intento de reducirlas a las categorías acuñadas para orientarse en la historia de la filosofía. Por otra parte, comprender estas aportaciones y las virtualidades que encierran suele exigir un estudio reposado, algo que sólo se suele conceder a las obras que han alcanzado reconocimiento. Estos problemas afectan, en mi opinión, a la obra de que hablamos: un libro en el que se condensan observaciones y desarrollos cuyo alcance no resulta a veces fácil de valorar sin un conocimiento suficiente de la trayectoria intelectual de su autor.

En mi opinión, el presente libro constituye una inmejorable ayuda para realizar esta tarea de acercamiento. Su autor, Salvador Piá, es seguramente la persona más autorizada para hablar sobre la antropología de Leonardo Polo, pues le ha ayudado a lo largo de toda la redacción definitiva. De esta manera, no sólo ha podido asistir al nacimiento del texto, sino que ha podido comprobar cuáles son los problemas con que el autor se enfrentaba y aportar sus propios puntos de vis-

ta. A este contacto habitual se debe, sin duda, tanto la profunda sintonía con el pensador que estudia como la altura intelectual que, a pesar de la juventud de su autor, posee el trabajo que nos ofrece.

Por otra parte, su intención no es la de la mera glosa. Esto queda claro desde el inicio de la introducción del libro, que comienza con una frase del aún inédito segundo tomo de la *Antropología trascendental*: «Los temas buscados por la libertad no se agotan nunca (...). Triste cosa sería que la libertad se acabara o que los discípulos incurrieran en repetición». Esta convicción ha sido el acicate para hacer una aportación original que pretende completar la obra poliana. De todos modos, esto no quiere decir que el libro presuponga la lectura de la obra de Polo, pues su contribución pretende ser, al mismo tiempo que una continuación de lo alcanzado por Polo, una ganancia en claridad expositiva. En este sentido, el libro se sostiene por sí mismo, y a lo que invita es a ser pensado con calma y a confrontarlo con la obra en que se apoya.

La aportación central de Salvador Piá es de carácter metódico. En esta preocupación por el método demuestra también el influjo de su maestro. Toda la obra de Polo se vertebra en torno al aprovechamiento de un método, que denomina el *abandono de límite mental*, y que consiste en abandonar la suposición que introduce en sus temas el pensamiento objetivo. Por otra parte, la exigencia de que el método sea congruente con el tema que estudia, es uno de los hilos conductores del *Curso de teoría del conocimiento*, y es el modo en que Polo ajusta cuentas con el pensamiento de otros autores.

Es preciso advertir que esta preocupación por el método no incurre en la denuncia de anteponer la epistemología a las otras partes de la filosofía. El método no es tratado por Polo al margen de los temas que alumbra. En otras palabras, no podemos estudiar los actos intelectuales antes de haberlos ejercido. Pero esto no es óbice para afirmar que la preocupación por el método es esencial a la filosofía, y que, en mi opinión, es uno de los rasgos que la diferencia, tanto a ella como a todas las ciencias que en ella encuentran su origen, de otras modalidades sapienciales. En otras palabras, no basta con saber, sino que el filósofo precisa saber cómo se sabe.

Según Polo, la antropología trascendental señala el máximo rendimiento de su investigación, pues «el método que la ha conducido –es decir, el abandono del límite mental– no da más de sí». Lo que Salvador Piá propone es un método que, sin anular lo alcanzado por el anterior, permite proseguir en el estudio de la persona humana. Se trata del método de las dualidades.

El método de las dualidades se basa en algo que el abandono del límite mental alumbra. Según Polo, el acto de ser humano, es decir, la persona, no se puede estudiar como el acto de ser del universo. Por eso el estudio de la persona exige un método distinto –en concreto, una forma distinta de abandonar la suposición–. Un estudio adecuado del acto de ser humano revela que existe un acto de ser distinto del que estudia la metafísica. En concreto, el acto de ser humano no se limita a existir, sino que coexiste. Pero la co-existencia no es algo que se le añade desde fuera, porque, de entrada, la persona coexiste respecto de sí: «Para el hom-

bre, ser segundo es intrínseco. Si el realismo metafísico se amplía con el realismo antropológico, el monismo es excluido. No tan sólo de la metafísica, sino primariamente de la antropología, porque el ser humano es ser segundo, ante todo, respecto de sí; y no sólo respecto de los actos de ser extramentales» (*Antropología*, I, 142, nota 144).

Precisamente porque el hombre es dual hacia dentro, puede serlo hacia fuera. Ahora bien, lo que pretende ante todo Salvador Piá es estudiar cómo se da esa dualidad interior al acto de ser humano. Esto desemboca necesariamente en un estudio trascendental. Para Polo los trascendentales metafísicos no son conceptos sino actos, y estudiar su conversión no se puede reducir a una identificación lógica entre conceptos, sino que exige el estudio de su mutua actividad. Así pues, la distinción de la antropología respecto de la metafísica estriba en que los trascendentales antropológicos y su conversión son distintos.

La obra de Salvador Piá se estructura en dos partes. La primera se titula *Planteamiento del carácter dual del hombre*. En ella se ponen las bases para entender el estudio de los trascendentales que se pretende abordar. En él se aborda la comparación entre lo que Polo denomina mismidad y la identidad. La mismidad constituye el carácter del objeto pensado y no se encuentra en modo alguno en lo real. Si la realidad se entiende como mismidad, su condición creatural se oculta y, de este modo, no cabe la consideración de su acto de ser. La identidad en cambio es real, es más, se trata de un primer principio metafísico, que Polo denomina también Origen: es el modo en que aparece Dios en la metafísica.

Si Dios se caracteriza por la identidad, toda criatura, en la medida en que es distinta de Dios, es inidéntica, y en primer lugar consigo misma. Puesto que la persona es criatura segunda, el autor estudia en primer lugar el acto de ser extramental, es decir, el del universo. Polo prefiere reservar para su estudio el término de metafísica. Por otra parte, su tesis es que la metafísica se puede axiomatizar. Pero los axiomas de la metafísica no son proposiciones, sino primeros principios reales: el de identidad, el de no contradicción y el de causalidad trascendental. Una aportación de Salvador Piá en este punto es su intento de aclarar uno de los puntos más difíciles de la metafísica de Polo, que ha dado lugar a diversas exposiciones e interpretaciones: el principio de causalidad trascendental.

Tras una breve exposición de la metafísica de Polo, se pasa a abordar la carencia de identidad en la criatura humana. Para eso se recorren las dos interpretaciones que han dominado el pensamiento moderno. El pensamiento tradicional entiende la persona desde la categoría de sustancia. En cambio, el pensamiento moderno defiende que la persona no puede reducirse a sustancia, porque quiere hacer hincapié en su índole activa. En último extremo, este intento se explica por la importancia que se concede a la libertad. Los pensadores modernos, consideran insuficiente entenderla como una mera propiedad de la voluntad y pretenden convertirla en fundamento. Para ellos, entender al hombre como sustancia conduce a un fijismo que recorta el alcance de su iniciativa, pues ésta nunca le puede afectar en su núcleo. Además, si el hombre es radicalmente libre, no puede estar subordinado a un primer principio externo, sino que debe ser una acción espontánea.

nea y originaria. La solución moderna estriba en supeditar el acto a la potencia y en sostener que el hombre es primero como potencia. Polo considera que en este intento no se alcanza un estudio adecuado del sujeto humano porque se le aplican las categorías metafísicas y, además, de un modo distorsionado. En último extremo, el ser de la metafísica tradicional es fundamento, pero, para intentar desligar al sujeto de un fundamento externo, la libertad acaba entendiéndose como fundamento. Se trata de una simple simetrización, que, además de perder muchos de los logros de la metafísica tradicional, no alcanza una aproximación adecuada a la persona humana, y una consideración acertada de la libertad.

El segundo capítulo se dedica a estudiar el ser humano como co-existencia y la distinción real del ser con la esencia como dualidad. En él se subraya la imposibilidad de alcanzar la co-existencia desde la mismidad. En el tercer capítulo, se afronta la aportación fundamental del autor, que va a ser el hilo conductor de la segunda parte del trabajo: el carácter temático-metódico de la dualidad. Para el autor, la dualidad como característica del ser humano, que se descubre abandonando el límite mental, ofrece la guía para prolongar los hallazgos que dicho método posibilita. Esto se traduce en una axiomática, que consta de axiomas temáticos y de axiomas metódicos.

Este punto, por otra parte central, puede ser polémico. Es cierto que la axiomática es importante para Polo. Su teoría del conocimiento se presenta como una axiomática del conocimiento humano. Y su metafísica, como hemos visto, es también axiomática. Pero, ¿cabe axiomatizar el estudio del ser humano? ¿Se puede aspirar a axiomatizar la libertad? De hecho Polo, a la hora de hablar de los trascendentales humanos no los considera axiomas de la antropología. Pero también es cierto que negar cualquier tipo de axiomática en el estudio del hombre significa resignarse necesariamente a la falta de rigor. En mi opinión, la axiomática que propone el autor se distingue suficientemente de la metafísica, y revela que el axioma no tiene un solo sentido. Por otra parte, los axiomas que nos ofrece no pretenden clausurar el estudio de lo humano, pues no engloban el tema que estudia, sino que tan sólo ofrecen un criterio para avanzar en su conocimiento. Esto muestra el carácter realista del método. El modo en que el hombre es creado, tal como se conoce desde el abandono del límite mental, es como ser dual. El método de las dualidades sólo pretende aprovechar este hallazgo para progresar en el conocimiento de las dualidades humanas. Pero las dualidades no se deducen de los axiomas, sino que aparecen al confrontarse con la realidad.

La segunda parte del trabajo se titula *Las dualidades trascendentales*, y en ella se expone lo que mediante el abandono del límite mental y su prolongación con el método de las dualidades se puede alcanzar de los trascendentales personales.

Como hemos dicho, los trascendentales no son para Polo conceptos sino actos. Este descubrimiento es posibilitado por el método, que consiste en eliminar la suposición que introduce el pensar al objetivar la realidad. A esta suposición responde tanto la concepción del ente parmenídea como, por ejemplo, la concepción de la sustancia como un en sí estático y cerrado. La suposición, por otra par-

te, es un límite para conocer las distinciones de la realidad. En este sentido, como bien advierte Piá, la distinción es un tema prioritario en Polo, que, por otra parte, lo conecta con la tradición aristotélica. Incluso se puede decir que la distinción es para él primera, puesto que el ser de la criatura no se puede discernir de su distinción respecto del creador, y no cabe reducir el ser de la criatura y el del creador a una totalidad que los incluya en virtud de algo común, a no ser en su calidad de objetos pensados. Pero en este caso estaríamos confundiendo su carácter de pensados con su actividad existencial.

Conviene advertir que, al hablar de distinción, Polo no se refiere a la diferencia, que, para él, corresponde a lo cualitativo y no a lo trascendental. Por eso, al decir que la criatura es distinta del creador, no pretende afirmar que Dios sea el totalmente Otro de la criatura, algo que, por otra parte, implica determinar a Dios por referencia a la criatura y, por tanto, imposibilita comprender a Dios como Dios y el modo en que la criatura depende de él.

En este sentido, una de las tesis centrales de Polo es que no cabe un único modo de distinguirse de Dios. Uno es el modo en que lo hace el universo, que es a modo de fundamento o primer principio, y otro el de la persona, que es, en expresión de Polo, criatura segunda, y que se caracteriza como co-existencia, y por tener, en virtud de ello, intimidad. El estudio de esa intimidad es el estudio de los trascendentales personales: el carácter de *además*, la libertad, el intelecto y el amar personal. A su vez, esa apertura íntima explica la apertura hacia fuera –hacia los demás hombres y hacia el universo material– y la apertura trascendente.

A lo largo del estudio, se aborda, entre otros temas, un estudio de la libertad que presenta una alternativa a la concepción moderna sin renunciar a la radicalidad que ésta invoca para ella y una presentación del conocimiento de sí que pretende rectificar la concepción de la autoconciencia. En este recorrido, Salvador Piá, además de poner orden y desarrollar algunos de los temas de la antropología de Polo, presenta también su propia tesis a propósito de la distinción: que aparte de las distinciones entre actos de ser, se puede establecer otro tipo de distinciones todavía mayores que son las distinciones intra-trascendentales.

Resulta difícil dar cuenta brevemente de una obra tan rica. De todos modos, espero que esta somera exposición permita vislumbrar su interés. Aunque no faltan en ella puntos que exigen un desarrollo más pormenorizado y otros que darán lugar a la discusión, su ambición y su rigor hacen de ella una importante aportación a la filosofía, y ofrece la ocasión de pensar renovadamente los temas perennes de la antropología.

José Ignacio MURILLO

Amalia QUEVEDO, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 269.



Non è facile trovare libri in cui uno studioso della filosofia spieghi senza pretese il pensiero di altri autori, specie se costoro sono contemporanei. La saggistica sulla postmodernità ha reso ancora più difficile la comprensione di un fenomeno culturale e filosofico che è in se stesso articolato e «atomizzato». L'autrice di *De Foucault a Derrida* presenta una descrizione attenta e precisa dei profili intellettuali degli autori studiati che sarà utile a chiunque voglia avere una idea completa delle correnti che confluiscono nel loro pensiero. Nello scritto si intravede l'interesse per arrivare al nocciolo delle posizioni intellettuali e si offrono al lettore le coordinate biografiche indispensabili per capire le diverse proposte filosofiche, mantenendo un equilibrio notevole per non indugiare eccessivamente sulle polemiche suscitate dagli autori o sui loro problemi personali. Senza appesantire le pagine del libro, Quevedo offre completi riferimenti bibliografici e riprende nel testo quasi tutte le osservazioni di rilievo, lasciando un apparato critico leggero senza far perdere di rigore l'esposizione. Lo stile è così chiaro e diretto che fa sembrare semplice la spiegazione di concetti e mentalità filosofiche assai complesse.

Nelle quattordici pagine dell'*Introduzione* si passano in rassegna alcuni termini fondamentali, come lo sviluppo del termine *postmoderno* e della mentalità che riflette e promuove. La tematica dello strutturalismo di de Saussure – le origini delle basi della lingua, il cui sistema è considerato permanente – si rinnova con l'introduzione del dinamismo, della mancanza di stabilità: i significati e gli usi del linguaggio diventano in questo modo relativi e mutevoli. Tale instabilità permeerà tutte le analisi sociali, politiche e morali intraprese dai postmoderni: è il rifiuto di ogni tipo di «assolutismo» (cfr. pp. 21-23).

Non mancano i riferimenti ad altri precedenti filosofici e si offrono alcuni cenni sui critici del pensiero postmoderno come Steiner (*Vere presenze*), Daniel Bell e Habermas, fra i quali si sarebbe potuto menzionare Charles Taylor.

Foucault (1926-1984) è presentato come la figura più poliedrica e tormentata del panorama postmoderno. La complessità del suo pensiero – erede della fenomenologia, di Nietzsche, di Freud, del marxismo... – si abbina a una personalità conflittuale, e a uno stile storico-sociale di fare filosofia. In questo modo, il pensiero di Foucault nelle sue prime opere è la storia del modo di considerare la follia e di agire davanti ad essa (cfr. pp. 32-34). Lo stile storico o «archeologico» è fondamentalmente una rilettura dei pregiudizi che si trovano alla base dei modi di capire i fenomeni lungo la storia: non esistono parametri fissi o precisi, tutto dipende dalle mentalità delle diverse epoche. La stessa critica passa alla medicina in generale (*Naissance de la clinique*, 1963). Il metodo si allarga alla valutazione delle scienze umane: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966). Il compito è quello di trovare le premesse o *a priori* storico (*episteme*, una sorta di inconscio collettivo) che ha condizionato in ognuno dei tre periodi fondamentali (Rinascimento, età classica, età moderna) la strutturazione degli schemi percettivi, culturali e valorativi. Le spiegazioni dell'autrice fanno vedere la capacità di Foucault di spiegare i suoi modelli con una narrazione semplificata della storia delle culture, fino ad arrivare alla «morte dell'uomo»: l'uomo non è altro che un effetto del linguaggio, del desiderio e dell'inconscio (p. 65): psicanalisi, linguistica ed etnologia sono le «controsienze» che smascherano questo costruito a tre diversi livelli. Verso il 1970 si dà in Foucault una svolta più decisamente politica, in cui la sua archeologia diventa una genealogia del potere, di chiara evocazione nietzscheana. A partire dal 1976 avvia la pubblicazione della sua *Histoire de la sexualité*, che rimase incompiuta.

Quevedo non nasconde nei commenti critici un problema fondamentale di ogni sistema relativistico e al quale diede non poca importanza Foucault: la necessità di presentarsi come veritiero e oggettivo, malgrado il rifiuto di una nozione di verità o di oggettività.

Il capitolo III è dedicato a Deleuze (1925-1995) e Guattari (1930-1992). Nel 1972 pubblicarono insieme l'*Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, una critica alle istituzioni che reprimono il desiderio e sono produttrici di personalità fasciste. La loro proposta fondamentale è di promuovere una liberazione del desiderio capace di capovolgere l'identità e la stabilità presenti, per generare esseri erranti e desideranti in continuo processo di divenire e di autotrasformazione (cfr. pp. 109-110). Benché i pregi letterari di Deleuze e Guattari siano inferiori a quelli di Foucault, anche loro fanno sfoggio di abilità nell'ideare giochi linguistici, in cui sovvertono le distinzioni fra arte e filosofia, e creano un vocabolario innovativo per descrivere i loro concetti.

Deleuze si presenta come interprete di Nietzsche in *Nietzsche et la philosophie* (1962): la critica di Nietzsche è la unica veramente radicale e, spazzando via la dialettica totalizzante di Hegel, offre una filosofia della differenza, del divenire e dei valori basata sulle forze naturali e biologiche, una filosofia della volontà – a colpi di martello – contro la filosofia dell'essere. Le opere successive, secondo Quevedo, ripropongono lo stesso pensiero ma senza appoggiarsi ad altri autori e in uno stile accattivante.

Guattari dal canto suo si dedica piuttosto all'analisi dei sistemi micropolitici delle associazioni cercando di descrivere i diversi livelli di manipolazione del potere all'interno delle istituzioni tramite le proposte di Marx e Freud.

A Lyotard (1924-1998) è dedicato il quarto capitolo. Marx, Freud, Nietzsche e gli scambi con Deleuze e Guattari sono i protagonisti delle sue prime opere. La sua posizione però è particolare in quanto incentrata sugli effetti dei testi, più che sull'atteggiamento teoretico davanti al testo stesso. Le sensazioni stanno alla base di una nuova estetica trasgressiva che fa dell'arte un'arma contro la teoria, e nella quale sono accolti con entusiasmo tutti i desideri e tutte le forze sia positive che negative. È l'eco dei movimenti del 1968.

Amalia Quevedo presenta la svolta nietzscheana di *Économie libidinale* (1974) come il tentativo di fare la critica più aggressiva e radicale possibile e al contempo offrire una teoria innovativa. L'esaltazione degli effetti testuali sui significati, la valorizzazione del corpo e del desiderio sono gli strumenti di questa teoria «della disperazione e della liberazione» (p. 145). Lyotard farà una critica esplicita della sua proposta e si impegnerà nella sperimentazione di nuove forme di espressione filosofica e discorsiva, nelle quali il desiderio lascia il posto principale al linguaggio. La politica è presentata piuttosto come retorica, uno stile di argomentazione volutamente sofisticato determinato dagli interessi immediati. Lyotard si distingue dagli altri autori postmoderni per l'attenzione che presta al rinnovamento della giustizia politica, che secondo lui dovrà provenire dalle piccole istituzioni e non dalla trasformazione delle macrostrutture di potere.

Lyotard aveva usato per la prima volta il termine «postmoderno» in *Au Juste* (1979) nel senso di «pagan»: assenza di regole, criteri e principi, il che rende indispensabile la sperimentazione, la produzione di nuovi discorsi e valori. Nello stesso anno pubblica *La condition postmoderne*, un'opera programmatica contro gli ideali della modernità, innanzitutto il razionalismo e lo strumentalismo. L'Illuminismo e tutti i tentativi di razionalizzare i processi storici devono essere sottoposti ad un severo esame.

Lyotard si occupa di questioni morali in una continua evoluzione delle sue posizioni linguistiche: *Le différend* (1983) è un tentativo di giustificare la ragione dopo Auschwitz. Kant e Wittgenstein sono gli interlocutori di quest'opera, considerata da Quevedo la più filosofica e più difficile di Lyotard.

Più un sociologo che un filosofo, Baudrillard (1929) è comunque un rappresentante a pieno titolo del pensiero postmoderno. È di lui che si occupa il capitolo V dell'opera. I suoi sforzi per caratterizzare la postmodernità come un'epoca a sé stante, le sue critiche ai nuovi sistemi di comunicazione e alla società consumistica sono passaggi irrinunciabili nello studio del movimento postmoderno. La sua tematizzazione delle simbologie del potere creata nel campo mediatico, le quali rendono sempre meno chiara la distinzione fra il reale e l'irreale lo allontanano da Foucault, secondo il quale dopo il secolo XIX non erano state create nuove tecniche per l'esercizio del potere.

L'ultimo capitolo è dedicato a Jacques Derrida (1930). All'inizio della sua formazione filosofica c'è il conflitto fra lo studio sistematico di Husserl e il desiderio

di mettere in dubbio il metodo accademico di fare filosofia, il che non gli impedisce di fare una brillante carriera universitaria. Nel 1967 pubblica tre opere che lo contraddistinguono come il nuovo pensatore post-strutturalista (dopo Foucault): *De la grammatologie*, *L'Écriture et la différence* e *La Voix et le Phénomène*.

Derrida si presenta come un grande critico dei movimenti contemporanei: le autorità governative e scolastiche, le identità nazionali, il femminismo, le rivendicazioni delle minoranze... La sua tattica critica è stata paragonata a quella dei virus, che entrano in possesso dei codici di funzionamento degli organismi per modificarli *a radice*. D'altra parte il virus è «indecidibile» perché non è né un essere vivente né un essere inerte: questi esseri intermedi o indecidibili mettono a repentaglio un mondo che ripone la sua confidenza in distinzioni nette e precise.

La pharmacie de Platon è una originale interpretazione della storia della metafisica che va da Platone fino a Hegel, pur avendo una matrice heideggeriana nella sua presentazione del *logos*: la voce (*phoné*) così come è presentata nel *Fedro* costituisce la fondazione del *logocentrismo* come *fonocentrismo*, e la scrittura è soltanto un palliativo per la debolezza della nostra memoria. Il linguaggio scritto conserva inoltre un margine di indecidibilità nei confronti di ciò che vuole indicare. Distacco, ritardo e opacità nei confronti della realtà, ecco le caratteristiche fondamentali della scrittura.

Derrida studia in parallelo lo strutturalismo e la fenomenologia, in un'epoca in cui i due movimenti erano considerati come opposti. La sua esplorazione segue il principio del virus: entra nel midollo delle loro argomentazioni per distruggerle dalla base. Heidegger e Saussure, malgrado i loro tentativi, sono rimasti rinchiusi all'interno del sistema che volevano distruggere. Altrettanto è capitato a Foucault. La critica antimetafisica di Derrida si sviluppa dunque nei limiti o ai margini del discorso filosofico per poterlo oltrepassare: non si tratta di chiudere i libri di filosofia, ma di continuare a leggerli in un modo preciso.

In questo modo la «decostruzione» non sarà una mera distruzione, ma un disordinare e riordinare a piacimento (come il virus), smontare e ri-montare i testi e le opere filosofiche. L'analisi atomistica della modernità non sa riconoscere i collegamenti fra le parti per poterle riutilizzare.

Quevedo considera Derrida il più profondo dei filosofi esaminati e pensa che la sua critica, inafferrabile com'è, meriti di essere rivisitata in un altro studio più approfondito: infatti, il suo impianto così decisamente corrosivo ce lo mostra come il più grande successore di Nietzsche e, paradossalmente, come il più profondo e metafisico dei filosofi dell'ermeneutica.

Accennavo all'inizio di questa presentazione alla scorrevolezza dell'opera di Amalia Quevedo. A chi sa quanto sia faticoso sviluppare in maniera chiara e ordinata il pensiero dei grandi autori non passerà inosservato il grande sforzo che comporta un libro del genere. La sua lettura sarà gradita ai docenti che devono spiegare con rigore e profondità aspetti fondamentali della filosofia contemporanea e soddisferà il lettore che, non essendo specialista di filosofia, si sia trovato a far fronte a una tematica tanto complessa e contorta da sconsigliarne un'esplorazione solitaria.

Juan Andrés MERCADO

schede bibliografiche



Bruno JAHN (Hrsg.), *Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen*, K.G. Saur, München 2001, pp. 718 + XIV.

Questa pregevole opera di consultazione, curata da Bruno Jahn, riunisce in un unico volume le informazioni biografiche riguardanti 1370 filosofi di ambito culturale tedesco, che sono apparse nella *Deutschen Biographischen Enzyklopädie* (DBE) negli anni 1995-2000 (10 volumi più due supplementi). Non si tratta però di una semplice raccolta degli articoli pubblicati nella DBE, perché il curatore ne aggiunge 170 nuovi, oltre ad aggiornarne in alcuni casi la bibliografia secondaria e rielaborare una buona parte degli articoli non firmati.

Lungo le pagine di questo dizionario enciclopedico vengono presentati i dati fondamentali di quelle personalità della cultura tedesca che, dal basso medioevo fino ai nostri giorni, hanno contribuito alle diverse discipline filosofiche, in senso ampio o per lo meno con una parte della loro opera. Se ne possono anche trarre informazioni sui teologi, giuristi, scienziati, ecc., la cui opera ha avuto delle ricadute in ambito filo-

sofico, com'è il caso, per esempio, di Meister Eckhart, Samuel Pufendorf, Johann Wolfgang Goethe, Hans Kelsen, Sigmund Freud e di Max Planck. Seguendo tuttavia gli stessi criteri della DBE, questa enciclopedia non include biografie o dati di filosofi ancora in vita al momento della sua pubblicazione.

Oltre ad essere ottimamente rilegata, l'opera non è troppo voluminosa ma risulta molto maneggevole. Tuttavia, il suo maggior pregio è il fatto di fornire numerose tavole ed indici che agevolano grandemente la ricerca di informazioni biografiche, partendo anche da dati frammentari: un indice dei nomi citati, una tavola cronologica di filosofi, un'altra con le date di pubblicazione di opere filosofiche, e un utile indice geografico dei luoghi in cui i biografati sono nati o morti, o in cui hanno avuto soggiorni importanti.

Questo dizionario biografico sarà di grande utilità per professori ed insegnanti di filosofia, che si misurano frequentemente con il pensiero tedesco, oltre ad essere un'opera di consultazione che non può mancare nelle biblioteche universitarie.

F. FERNÁNDEZ LABASTIDA

Sabino PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradossso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 434.

Su un precedente fascicolo di questa rivista (fascicolo I, volume 11, anno 2002, pp. 182-184) ho presentato il primo volume del trattato di antropologia filosofica di Sabino Palumbieri, professore ordinario della stessa materia nella Università Pontificia Salesiana. Ora mi soffermo sul secondo volume, che ha una sua autonomia, benché sia in piena continuità con la prima tappa dello studio svolto.

Anche in queste pagine, e forse in modo ancora più evidente, il tratto più rilevante della condizione umana appare quello dell'autotrascendenza, intesa come struttura dinamica di fondo dell'essere umano e acutamente distinta dall'autotrascendimento, espressione con la quale, invece, si indica il processo conseguente (cfr. p. 40). Tale struttura si manifesta già nella corporeità, ma emerge in modo palese nello studio dell'interiorità, che è irriducibile alla materia e che viene scandagliata in modo decisivo soprattutto da sant'Agostino, B. Pascal, G. Marcel e V.E. Frankl. La riflessione sull'interiorità permette di raggiungere il centro metafisico o «punto di *con-centrazione*» (p. 87) dell'uomo, ovvero la persona colta nella sua coesione ontologica, come luogo metafisico dell'unitotalità dell'uomo. A tale itinerario speculativo sono dedicati i primi cinque capitoli.

Con questo inquadramento di fondo, i temi qui analizzati da Palumbieri sono: l'inserimento dell'individuo nel

mondo, la storicità, la comunicazione linguistica, la cultura, la sessualità, l'azione umana in rapporto con la contemplazione, con il lavoro e con il gioco, il male e la morte, che inducono ad interrogarsi sulla speranza. Spiccano i copiosi riferimenti alla storia della filosofia, con alcune panoramiche molto efficaci, ad esempio sui vari materialismi, sulle radici e gli sviluppi del personalismo o sulle varie concezioni della morte. L'autore suffraga le tesi esposte attingendo sia alla filosofia classica sia alla filosofia moderna e contemporanea, con numerose citazioni. In qualche punto, però, non è facile dedurre fino a che punto quanto viene menzionato è condiviso da chi scrive il libro, soprattutto se non si conosce bene il contesto delle affermazioni (mi è sembrato che accada ciò, ad esempio, riguardo alla dimostrabilità dell'immortalità: cfr. p. 360). Comunque, non manca il vaglio critico delle varie posizioni, alla luce di un'antropologia integrale e non dualistica né monistica.

Le riflessioni teoretiche sono sempre ricondotte al livello esistenziale, ricorrendo anche a fonti non strettamente filosofiche, quali la narrativa e la letteratura religiosa. Ciò rende la lettura scorrevole e arricchisce la trattazione, in particolar modo riguardo a quegli argomenti che non possono essere esauriti con le risorse del raziocinio, come la morte o la speranza. Vengono tenuti presenti i problemi più attuali, tra cui l'intelligenza artificiale e il femminismo, proponendo soluzioni equilibrate e ben argomentate.

Vanno lodati, tra l'altro, l'insistenza sull'unitotalità della persona, l'opportuno inquadramento della sessualità (distinta dal mero sesso) nel-

l'ambito della relazionalità e lo studio della speranza come struttura dell'essere dell'uomo. Penso che questo volume, assieme al primo, sia non solo un esauriente manuale per chi studia l'antropologia filosofica, ma anche un valido strumento di consultazione per trovare le linee-guida sulle principali questioni riguardanti la persona umana che si è e si è chiamati ad essere.

F. RUSSO

Francesca PIAZZA, *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo 2000, pp. 206.

La trattazione delle problematiche riguardanti il concetto di entimema proposta da F. Piazza contiene l'avvio alla costruzione di una teoria del linguaggio. Il punto di vista assunto è quello per cui la persuasione, argomento specifico del saggio, potrebbe essere intesa come il tentativo costante del ragionamento naturale: se il linguaggio è, come voleva Aristotele, il tratto più specifico dell'uomo e lo strumento principe della comunicazione, e se gli esseri umani tendono, nella loro interazione cogli altri, a fare valere le *loro* ragioni, allora la retorica diviene l'accesso più proprio per lo studio del linguaggio quotidiano e dei fenomeni sottesi al tentativo di persuadere. Il forte intreccio fra i problemi della logica e i problemi della retorica che il saggio mette in evidenza sottolinea poi, in maniera inedita, la vicinanza fra pensiero e linguaggio: se parlare è "sillogizzare" allora il ragionamento umano può essere colto nella sua veste linguistica e il lin-

guaggio verbale risulta più comprensibile se guardato a partire dalle leggi che regolano il pensiero.

I primi tre degli otto capitoli in cui è articolato lo studio ricostruiscono la storia prearistotelica del termine entimema. In polemica con interpretazioni anche autorevoli, che però non tengono conto di importanti dati testuali (Scheppers, Reboul, George), viene fatto notare che l'identificazione fra entimema e sillogismo imperfetto non è dovuta ad una presunta debolezza scientifica dell'entimema stesso ma alla specificità del ragionamento retorico che segue regole diverse – e da un certo punto di vista più complesse – da quelle del ragionamento scientifico. Attraverso l'analisi dell'ascendenza semantica di *enthymema* ed *enthymèisthai* si assiste al passaggio da un significato non tecnico ad una progressiva tecnicizzazione del concetto di entimema: se ai tempi di Omero e di Erodoto l'*enthymèisthai* indicava indistintamente il turbamento dell'animo, lo scrupolo, o comunque un pensiero emozionale, nella *Rhetorica ad Alexandrum*, testo che precede di pochi anni la sistemazione aristotelica, l'entimema viene inserito in una riflessione sistematica sulla retorica.

Col capitolo dedicato alla *Rhetorica ad Alexandrum* si conclude la prima parte del saggio: i cinque capitoli che seguono sono interamente dedicati all'analisi della *Retorica* di Aristotele, il cui fulcro teorico, secondo l'interpretazione di Piazza, è rappresentato proprio dall'entimema. Lo scrupoloso lavoro dell'autrice è meritevole da più punti di vista: anzitutto la *Retorica* di Aristotele è un'opera pressoché dimenticata dalla ricerca filosofica contemporanea e l'attenzione che il saggio vi de-

dica colma un vuoto negli studi; inoltre l'analisi del concetto di sillogismo proposta getta una nuova luce su alcuni difficili passaggi degli *Analitici Primi*; infine logica, dialettica e retorica vengono sottoposte ad un punto di vista unitario che mostra la sostanziale unità di fondo dell'indagine aristotelica sul linguaggio e l'inscindibilità di ambiti che la ricerca attuale troppo spesso dimentica.

L'entimema, come dice Aristotele, è il "corpo della persuasione". Per comprendere e spiegare questa metafora F. Piazza propone quella che forse è la tesi più forte del suo libro – tesi per altro supportata con argomenti estremamente validi: l'entimema non è un argomento fra gli altri della *Retorica* di Aristotele, non è una figura fra le altre del ragionamento retorico, esso è il nocciolo stesso, il principio dell'attività persuasiva che si attua attraverso il linguaggio; l'entimema è dunque l'argomento specifico della retorica aristotelica. Servendosi della similitudine, cara alla riflessione greca sul linguaggio, fra *lògos* e vita, l'autrice intende l'entimema come una struttura vivente vincolata ma aperta, capace di adattarsi alle situazioni più disparate, che il parlante utilizza per convincere l'interlocutore; all'interno di tale struttura trova posto tanto la consequenzialità della logica quanto gli elementi che riguardano le aspettative dell'uditorio e il carattere dell'oratore. La struttura di cui parliamo è il sillogismo, l'entimema è infatti definito da Aristotele sillogismo retorico. Tale sillogismo, diversamente dal sillogismo scientifico trattato negli *Analitici Secondi*, ha la caratteristica di partire da premesse probabili (*eikòta* e *semèia*) ma non necessarie (se si escludono gli

entimemi che partono da *tekmèria*), e di avere conclusioni che valgono nella maggior parte dei casi ma non certe. L'ambito della retorica e del suo sillogismo specifico (l'entimema) è il campo del *per lo più* (*os epì tò polù*), è l'ambito della vita quotidiana, del probabile e dell'incerto. L'accostamento fra entimema e linguaggio ordinario funziona soprattutto per questa direttrice realistica che lega l'uso pratico del linguaggio all'esigenza di misurarsi con la vita di ogni giorno, con quella dose di scontro con l'imprevedibilità e necessità di adattamento che rendono l'atteggiamento retorico uno degli aspetti fondamentali del linguaggio umano.

G. LICATA

Servais Th. PINCKAERS, *La moral católica*, Rialp, Madrid 2001, pp. 134.

Rialp publica ahora en lengua castellana *La morale catholique*, libro editado en 1991 por *Les Éditions du Cerf*. Esta pequeña obra tiene su punto de arranque -como un intento más de respuesta concreta- en las líneas maestras -recomendaciones- apuntadas por el Concilio Vaticano II para la enseñanza de la moral (téngase en cuenta que cuando estas páginas fueron escritas todavía no había visto la luz la encíclica *Veritatis splendor*). El Concilio deseaba una exposición de la moral más radicada en la Escritura y en la Patrística, mejor ligada al dogma de la Trinidad y con un mayor fundamento filosófico y científico -en la línea de tratar de establecer un mejor y más fecundo diálogo con el mundo y los hombres- (cfr. *De-*

creto sobre la formación de los sacerdotes, n. 16).

Ante tal perspectiva, el prof. Pinckaers opta por dividir su exposición en dos partes claramente diferenciadas. La primera, presenta «las fuentes de la moral cristiana y las principales etapas de su desarrollo teológico. La segunda ofrecerá una exposición sintética de la moral católica, fiel a sus orígenes y conforme con las exigencias de dicha renovación» (p. 12).

Pinckaers comienza poniendo de relieve como el concepto de moral que se deriva de los textos evangélicos es «el de una respuesta al tema de la felicidad y de la salvación, y una descripción de las vías del saber en la práctica de las virtudes y los preceptos que conducen a la perfección y a la santificación» (p. 16). De ahí pasa a la patrística, donde encontramos una moral derivada directamente del Evangelio «leído y vivido por la Iglesia, y completada con una reflexión sobre los grandes temas humanos» (p. 33).

Tras una brevísima mención a los *Penitenciales* (s. VI-XII) y otras obras -otras “Sumas” que comienzan a aparecer como consecuencia del descubrimiento de las obras de Aristóteles y gracias al empleo del método escolástico-, el autor pasa a exponer escuetamente las grandes directrices de la moral tomasiana. Tomando como punto de partida la felicidad -fin último de la conducta humana-, Pinckaers constata la existencia de «una moral de la bienaventuranza, de las virtudes y de los dones. (Sto. Tomás) asocia de un modo notable la herencia cristiana, basada en el Evangelio y desarrollada por los Padres de la Iglesia, con la sabiduría humana cuyo mejor testigo, en

opinión común, ha sido Aristóteles» (p. 39).

A partir de aquí da comienzo la época moderna y, con ella, un planteamiento distinto de la moral. Muy sintéticamente se podría decir que se pasa de una “moral de felicidad” a una “moral de obligaciones”. Con el nominalismo de Ockham «la moral se centra cada vez más en torno a la relación entre la ley y la libertad bajo la forma de la obligación» (p. 44). El lugar central que antes ocupaban las virtudes, lo invade ahora la obligación moral (“moral de obligación” que posteriormente tomará la forma de los imperativos categóricos kantianos). Tras una breve mención del “probabilismo” (con los llamados “sistemas morales”) y la moral manualística de Trento, Pinckaers valora equilibradamente esta época: es verdad que los manuales de esta época perdieron de vista el tema de la felicidad y del destino del hombre, la gracia, la amistad, etc. y que «a causa de su insistencia en los deberes, la moral se apartó de todo lo que excedía las obligaciones legales» (p. 54) -de ahí deriva el protagonismo que tomó la conciencia, como intermediaria entre la ley y la libertad-; pero también hay que reconocer que «cumplieron en lo esencial la función encomendada: enseñar a los sacerdotes y a los fieles los principios fundamentales, los mandatos necesarios de la moral en el plano cristiano y en el humano, y el modo en que debían ser aplicados» (p. 53). Se entiende ahora mejor, tras estos breves trazos históricos, las grandes líneas de actuación propuestas por el Vaticano II.

La segunda parte del libro se divide en tres grandes temas. El primer gran argumento es, a la luz de la histo-

ria expuesta, el divorcio entre moral y felicidad. Según el autor, de ahí derivan esas dos visiones opuestas de la moral (la de obligaciones y la de la felicidad) que, en el fondo, responden a dos conceptos diversos de libertad. La “libertad de indiferencia”, que ha dado lugar a la moral de obligación y la “libertad de caridad” que, a su vez, dio lugar a la moral de la felicidad y las virtudes (cfr. pp. 77-93). En la última parte de este apartado tratará de explicar cómo es la *alegría* la que puede reconciliar, salvar, esta dicotomía entre moral y felicidad.

Los dos argumentos restantes son, de una parte, la reinsertión de la acción del Espíritu Santo en la moral, de acuerdo con la Ley evangélica. Ley evangélica (o ley nueva) que, para Pinckaers, consiste en la gracia del Espíritu Santo, recibida por la fe en Cristo y que obra por la caridad y que, además, tiene como texto específico el Sermón de la Montaña y como instrumentos los sacramentos (cfr. pp. 97-109). Y, de otra, la reafirmación de la doctrina de la ley natural a partir de las inclinaciones naturales. Inclinaciones o tendencias que fundamentan esa ley y que el autor reduce a cinco: la inclinación natural al bien, a la conservación del ser, al matrimonio, al conocimiento de la verdad y a la vida en sociedad (cfr. pp. 114-127).

Estamos ante una pequeña obra que, junto a ofrecer al lector una clara y buena síntesis histórica de lo que ha sido la moral a través de los siglos, proporciona también un esbozo de aquellos elementos que para el autor son esenciales de cara a la tarea de “relanzar” la enseñanza de la moral con fidelidad a las directrices del Concilio: una moral que se esfuerza por responder a las exigencias de verdad y bien que hay

en todo hombre, que parte de su deseo de felicidad y propugna conducirlo a su perfección.

E. CAMINO

Maria Teresa RUSSO, *María Zambrano: la filosofía come nostalgia e speranza*, Leonardo Da Vinci, Roma 2001, pp. 92.

Negli ultimi anni sono state tradotte in italiano diverse opere di María Zambrano e ciò è segno di una crescente attenzione verso una pensatrice originale e difficilmente catalogabile. Il saggio in esame ha il merito di unire una pacata presentazione del suo pensiero, con particolare riferimento agli aspetti esistenzialistici e alla concezione artistica, e una breve antologia di testi, completate da un efficace “ritratto” di E. Cioran e da un’appendice cronologica e bibliografica.

Zambrano (1904-1991) è stata discepolo di X. Zubiri e di J. Ortega y Gasset, dal quale desume l’interesse per la letteratura e per la vita, nonché la stima per Sant’Agostino, maestro dell’interiorità. È facile riscontrare in lei anche l’inevitabile influsso di M. de Unamuno, con la sua nozione tragica della vita e della temporalità, che però non esclude la speranza. Accanto a queste influenze vistose, vengono qui rilevati anche i collegamenti con Bergson, Seneca, Spinoza, i mistici castigliani e Cervantes.

La filosofia di Zambrano non ha un tono accademico e solenne, ma la caratteristica della ricerca sofferta di chi è consapevole di non poter «morire senza aver vissuto la verità» (p. 8). La sua antropologia ha al centro le idee di “nascita” e di

“cuore”: l’uomo è un essere che deve costantemente rinascere, aprirsi all’aurora di una vita nuova, e che “patisce la propria trascendenza” nello sforzo per acquistare il “sapere dell’anima”. Al di là sia di Ortega sia di Zubiri, viene messa a fuoco la vocazione trascendente della persona umana, la centralità del problema di Dio, sicché la speranza viene indicata come «il fondo della vita umana, quello che reclama ed esige la nuova nascita, il suo strumento, il suo veicolo. Per questo l’essere umano non riposa» (p. 20).

Su questo sfondo antropologico è facile comprendere perché l’arte, secondo Zambrano, è un mezzo che permette di conoscere e di rivelare qualcosa di sacro e di misterioso; in essa avviene una trasfigurazione della realtà e lo svelamento del suo intimo segreto. Ciò vale anche per la poesia, che è inconciliabile con la superbia della ragione e deve invece scaturire da un cuore innamorato del mondo, della natura e del divino (cfr. p. 77). Il saggio che presenta è quindi un’ottima introduzione al pensiero di María Zambrano, la quale evita la sistematicità ma scandaglia con stile accattivante i temi che hanno sempre appassionato i filosofi.

F. RUSSO

Juan Luis VIVES, *Introductio ad Sapientiam / Introducción a la sabiduría*, traducción, notas y estudio Ismael Roca – Angel Gómez-Hortigüela (Colección J.L. Vives 9), Ajuntament de Valencia, Valencia 2001, pp. 301.

Dentro de la colección de obras de Juan Luis Vives (1492-1540), el

Ayuntamiento de Valencia publica ahora una nueva edición española de la *Introductio ad Sapientiam* (1524). El volumen se compone de dos partes. En primer lugar, Ismael Roca ofrece la traducción y notas de la *Introductio* (pp. 14-93), a partir del texto latino de la edición de Burgos de 1544, que incorpora añadidos del propio Vives respecto a la primera edición de 1524. En segundo lugar se encuentra el estudio de Angel Gómez-Hortigüela, *La sabiduría como virtud en Juan Luis Vives. Estudio sobre la “Introducción a la sabiduría”* (pp. 98-301), resultado de su tesis doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La *Introductio ad Sapientiam* es obra que marca un giro en la producción literaria del humanista valenciano. Tras un periodo de trabajo dedicado a componer los comentarios al *De Civitate Dei*, siguiendo una petición de su amigo Erasmo, Vives decide dedicarse desde entonces al ideal de ayudar a sus conciudadanos el camino de la sabiduría. Era el año 1524. Su primera época inicial más literaria, deja paso a otra en la que los intereses pedagógicos y éticos ocupan el primer plano.

El lector puede gozar en la edición de Roca de una joya del humanismo centroeuropeo: escrito en forma de máximas, la *Introductio* es una síntesis original de humanismo clásico y espíritu cristiano. Escrito cuando la Reforma protestante aún no había tomado auge, destaca por la frescura de los pensamientos, el equilibrio entre la meditación profunda y los detalles prácticos, y la síntesis entre los planos humano y sobrenatural del hombre. Para Vives la sabiduría consiste en «juzgar rectamen-

te de las cosas, valorando cada una tal cual es, de modo que no secundemos lo vil como si fuera precioso, ni rechacemos lo precioso como si fuera vil, ni vituperemos lo que es digno, ni elogiemos lo que merece vituperio» (p. 15, n. 1). El camino que conduce a ella se desglosa en dos etapas: «el primer grado consiste en ‘conocerse a sí mismo’ y el último en ‘conocer a Dios’» (p. 92, n. 600). A lo largo de catorce capítulos el humanista, ajeno a toda sistematicidad, analiza cuestiones como “el sueño”, “el cuerpo”, “el alma”, “la comida”, “la caridad”, “Jesucristo”, “El comportamiento con los hombres”, etc. El abanico de máximas es verdaderamente rico. Desde asuntos tan materiales como «Te limpiarás siempre las manos y el rostro con agua fría y los secarás con una toalla limpia» (p. 28, n. 94), hasta su concepción de la religión expuesta en el punto 258: «Ningún don pudo otorgarse más noble y excelente al género humano que la religión, la cual es conocimiento, amor y veneración del Príncipe y Padre de la totalidad de este mundo» (p. 47). La *Introductio ad Sapientiam* es, pues, un compendio extraordinario de sabiduría humana y cristiana que señala el vigor del humanismo cristiano en Centroeuropa, antes de la penosa época de las guerras de religión.

La segunda parte del volumen, obra de Gómez-Ortigüela, es un complemento muy útil para apreciar el calado de la *Introductio*. Aunque la literatura vivista es abundante, se trata de un aporte original porque estudia directamente un tema clave en el humanista valenciano: el concepto de sabiduría. Para el autor, la sabiduría en Vives puede entenderse en cinco formas: 1) la

Persona que encarna la Sabiduría, Jesucristo; 2) la sabiduría como contemplación de la Verdad divina; 3) la virtud intelectual de la sabiduría infundida en el alma por la gracia y el Espíritu Santo; 4) la virtud natural de la sabiduría que reside en la inteligencia; 5) la virtud de la sabiduría práctica, que orienta para emplear las cosas de acuerdo con su propia función y en referencia al fin último del hombre. Como señala Gómez-Ortigüela, todas estas dimensiones se hayan integradas en el pensamiento de Vives, y muestran «la filosofía común de toda la obra del filósofo valenciano pues señala los rasgos esenciales de todo su pensamiento. Supone, así, la clave para interpretar y entender los aspectos parciales en los que Vives ha sido tratado» (p. 269). A lo largo de siete capítulos se repasan las concepciones de sabiduría, previas a Vives, y se analiza su tratamiento en el valenciano, con particular detenimiento en la *Introductio ad Sapientiam*, pero también en obras posteriores. Cierra el volumen un repertorio de fuentes y bibliografía vivista.

En una época tarada por el pensamiento débil, ayuno de certezas, la vuelta a los grandes humanistas cristianos de principios del Quinientos, y Vives es un ejemplo señero, puede ayudar no poco para afrontar con optimismo el futuro, sin miedo a falsas dicotomías entre fe y razón, o sabiduría profana y sabiduría sagrada. La lectura de la *Introductio ad Sapientiam* es hoy tan iluminante como lo fue en el siglo XVI, por lo que felicitamos a los autores de la edición presente, y hacemos votos por una importante difusión.

L. MARTÍNEZ FERRER

Publicazioni ricevute

- L. ALICI (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- San ANSELMO, *Proslogion*, introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda, Eunsa, Pamplona 2002.
- L. ALBANESE - E. DE PISI - M. FRAIOLI, *Popper e l'evoluzionismo*, Armando, Roma 2002.
- M. BALDINI, *Introduzione a Karl R. Popper*, Armando, Roma 2002.
- G. BARZAGHI, *Anagogia. Il Cristianesimo sub specie aeternitatis*, Edizioni TC, Modena 2002.
- I. CECCARINI - S. GROSSI GONDI - P. RASCHIELLI (a cura di), *Il significato del dolore nell'insegnamento del Beato Josemaría Escrivá*, Edizioni Universitarie della Associazione Rui, Roma 2002.
- P. CINER, *Plotino y Orígenes. El Amor y la Unión Mística*, Edición del Instituto de Filosofía, Mendoza 2001.
- G. DE OCKHAM, *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, introducción, traducción y notas de Olga L. Larre, Eunsa, Pamplona 2002.
- J.A. GALERA, *Sinceridad y Fortaleza*, Rialp, Madrid 2002.
- Z. GROCHOLEWSKI, *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Temis, Bogotá 2001.
- Z. GROCHOLEWSKI, *La filosofía del diritto di Giovanni Paolo II*, Falma Edium, Roma 2002.
- R. FULCO, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, Roma 2002.
- V. INVERNIZZI DESCALZI, *L'istintualismo. Verso una nuova psicologia*, Erga, Genova 2002.
- V. INVERNIZZI DESCALZI, *Il bambino frammentato. Scopri l'educatore che è in te*, Erga, Genova 2000.
- E. MALINVAUD (ed.), *Intergenerational Solidarity*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2002.
- M. MARIN - M. MANTOVANI (a cura di), *Eleos: «l'affanno della ragione». Tra compassione e misericordia*, Las, Roma 2002.
- A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid 2002.
- A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 2002².
- T. MORETTI-COSTANZI, *Il senso della storia*, Armando, Roma 2002.
- T. MORETTI-COSTANZI, *La donna angelicata e il senso della femminilità nel Cristianesimo. La terrenità edenica del Cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Armando, Roma 2002.
- A. NAPOLI, *Thomas Hobbes e gli Italiani 1981-2000. Bibliografia, Recensioni*, Cuen, Napoli 2002.
- G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Paoline, Milano 2002.

- V. POSSENTI, *Filosofía y Revelación. Una contribución al debate sobre razón y fe*, Rialp, Madrid 2002.
- M.A. PRANTEDA, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Leo S. Olschki, Firenze 2002.
- PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*, traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri, Eunsa, Pamplona 2002.
- L. SABOURIN (ed.), *Globalisation and Inequalities*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2002.
- M.E. SACCHI, *The Apocalypse of Being. The Esoteric Gnosis of Martin Heidegger*, St. Augustine's Press, South Bend (Indiana) 2002.
- T. STEFANELLI, *Filosofia e democrazia nella prospettiva laica post-cristiana*, Armando, Roma 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, Eunsa, Pamplona 2002.
- TOMÁS DE AQUINO - PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*, introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2002.
- J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona 2002.
- C. VAILATI, *Il segreto della materia*, Editrice Nuovi Autori, Milano 2002.