

RECENSIONI

MATTEO AMORI, *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Guida, Napoli 2012, pp. 328.

IL pensiero di Robert Spaemann è tra i più approfonditi e studiati attualmente, forse perché è in grado di riproporre, sotto veste rinnovata e con grande originalità, i temi cari alla tradizione filosofica continentale della natura, della finalità e di un'antropologia normativa, solo per citarne alcuni. Lo scritto di Amori si situa proprio in questa cornice di studi che riprende il pensiero di Spaemann per presentarlo, esaminato a fondo e ricostruito, ad un pubblico principalmente di specialisti.

Il volume si compone di tre grandi sezioni, nelle quali vengono analizzate le altrettante questioni essenziali della modernità (pp. 19-102), dell'antropomorfismo (pp. 103-203) e dell'etica (pp. 205-312), impreziosite da una ricca bibliografia e da poche pagine di osservazioni conclusive (pp. 313-316).

Il filo rosso che attraversa tali sezioni è quello quanto mai caro a Spaemann della teleologia naturale, ossia della possibilità di riabilitare la categoria metafisica del fine all'interno di una lettura filosofica della natura e dell'azione umana. Se, da un lato, la modernità si caratterizza come il tentativo riuscito di estromissione della causa finale aristotelica dall'approccio conoscitivo/scientifico, dall'altro Spaemann non può non ricordare come la categoria di fine sia sempre antropomorfa (meglio sarebbe forse dire "antropogenica"): è l'uomo che si esperisce come soggetto tendente ad un *telos*, e che, per questo stesso motivo, è capace di cogliere la presenza del fine anche in entità che propriamente umane non sono. Il fine permea e rischiarà così anche l'etica di Spaemann, come sottolinea Amori: «Il primato ineludibile della teleologia naturale è certamente un presupposto portante del suo recupero dell'idea classica, platonico-aristotelica, di *eudaimonia* come vita riuscita nella sua totalità» (p. 315).

L'incontro di Robert Spaemann con la modernità avviene grazie alla frequentazione delle speculazioni filosofiche del maestro Joachim Ritter, il quale apre la strada all'allievo per un approfondimento in particolare delle figure di Bonald, Fénelon e Rousseau, come mostra l'Autore in maniera molto ricca e approfondita nella prima sezione del volume. Proprio da tali letture l'impresa teoretica spaemanniana – connotata in maniera decisamente più metafisica di quella del professore di Münster – prende avvio, non tanto come un puro esercizio filosofico di ricognizione delle cause della "scissione moderna", quanto come un tentativo di risanamento di quella stessa frattura: «Il complesso lavoro di scavo storico-genetico che Spaemann inizia ad articolare nei suoi primi volumi a stampa prepara, in tal senso, un confronto a tutto campo [...] nel quale il tema della teleologia naturale, delle sue peripezie storiche, della sua valenza esplicativa in rapporto al mondo e del suo fondo ontologico, viene dissezionato e ricomposto per approdare non solo a una comprensione più adeguata della razionalità moderna e dei suoi effetti destabilizzanti [...] ma, soprattutto, a una ostensione e comprensione adeguata dell'essere uomo dell'uomo» (p. 102). La guarigione di tale frattura non può provenire, per Spaemann, dallo stesso pensiero moderno, orientato più al "dominio baconiano"

che alla contemplazione conoscitiva del mondo naturale: occorre mettere in dialogo tali posizioni con la tradizione aristotelico-tommasiana, al fine di guadagnare un pensiero metafisico più denso e fondativo. La domanda teleologica da rivolgere alla natura sarebbe dunque da ripensare e riformulare sotto la veste del “perché?” e non tanto del “come?”: la pretesa di dominio moderna ha, di fatto, eliminato la prima, amplificando la seconda, in vista di un potere allargato dell’uomo sui fenomeni naturali (e dunque anche su se stesso), alla luce di spiegazioni meccanico-causali sempre più convincenti. Di ben altra natura è invece la seconda tipologia di domanda: «Ciò che quindi la domanda circa il perché cerca, e in cui trova il proprio termine, è un senso inteso come “struttura intenzionale ripercorribile”, una “struttura del volere” nella quale il volere “non è esterno all’azione ma è esso innanzitutto a qualificare l’azione come azione”» (p. 110).

È proprio all’interno di tale dinamica che la domanda teleologica sul “perché” della natura si rivela profondamente correlata a quella sul senso della vita umana: «Il nesso profondo e costitutivo tra la concezione teleologica premoderna della natura e l’autocomprensione umano individuato – in particolar modo attraverso le ricognizioni dell’ontologia platonica e aristotelica – da Spaemann consente di svelare la radice profonda e generativa della reciproca coappartenenza del problema teleologico e di quello antropologico» (p. 155). Il punto di unione tra i due “problemi” è costituito proprio dalla nozione di natura, interpretata da Spaemann in maniera normativa, capace ossia di indirizzare tendenze ed azioni e di illuminare di senso ogni situazione. È la natura – intesa come fonte di senso e come storia (e memoria) del senso – il luogo a cui tornare ancora una volta per risolvere il dualismo moderno (base concettuale dell’idea moderna di scienza), incarnato da Cartesio prima e da Kant poi. Tale idea di natura – sottolinea Amori a più riprese – non si configura mai come neutra (come invece vorrebbe lo scienziato, ossessionato dal criterio dell’oggettività asettica), quanto come “necessariamente antropomorfa”: la comprensione delle dinamiche naturali si dà sempre all’interno dell’esperienza umana, tanto quanto il concetto di vita si manifesta sempre all’interno della coscienza. Si prospetta così l’ipotesi spaemanniana in tutta la sua drammaticità: «L’alternativa radicale [...] è quella tra, da un lato la rimozione dall’orizzonte dell’esperienza di ogni identità vivente che, in ultima analisi trascina con sé la possibilità che l’uomo possa continuare a comprendere, oltre al mondo, la propria stessa esperienza umana e, dall’altro lato, l’ancoraggio della prassi umana ad un fondamento, ad un essere, originariamente segnato dalla tensione al fine. Questo essere è l’uomo stesso, il vivente consistente nella cui autocomprensione, come si è visto, emergono e si costituiscono i concetti di coscienza, di vita, di essere» (p. 197). La frattura moderna, nella lettura che Amori ci consegna di Spaemann, dunque, non viene bypassata, ma risanata: il filosofo tedesco recupera la modernità in un orizzonte di pensiero differente, non-moderno, per l’appunto, capace di evidenziarne i guadagni speculativi ma anche di segnarne le criticità.

La mossa più evidente del superamento del riduzionismo e del funzionalismo moderni viene compiuta da Spaemann in ambito di filosofia morale: l’etica filosofica costituisce una nuova via per far riemergere la sostanza dell’uomo nel contesto particolare dell’azione, per rendere manifesto il fondamento sul quale si poggia la vita personale (e dunque anche politica – della *polis*). Di qui il filosofo tedesco muove

anche la critica al relativismo etico – posizione ingenua ed emergente da un disimpegno con il “fondamento” della vita morale – e ad un’idea di una morale “privata”, in senso egoistico ed edonistico: la cifra dell’etica spaemanniana è, invece, quella di dar voce alla tendenza alla felicità che muove ogni essere umano, e che perciò può accomunare le persone. Tale spinta eudemonistica si manifesta, praticamente, come vita riuscita nella sua totalità, come vita benevolente e perciò aperta all’altro da sé: è proprio in questo aspetto che si manifesta la persona “in tutta la sua personalità” e, dunque, nella sua sfaccettatura di essere responsabile. Il *Chi* dell’uomo, e quindi la sua singolarità qualitativa di essere personale – la persona spaemanniana è solo persona *umana*, al contrario di quanto sostengono diversi pensatori contemporanei, primo tra tutti Peter Singer – si rende massimamente evidente nelle due dimensioni compiute della responsabilità per gli altri, la promessa ed il perdono: «Come nell’esperienza del perdono giunge a una sintesi concreta il pensiero della relazione teleologica che la persona intrattiene con il proprio compimento – *eudaimonia* – poiché tale relazione incontra ciò che è in grado di riscattarla e rinnovarla nelle inevitabili cadute cui essa va incontro, allo stesso modo in esso si compendia in maniera definitiva lo stesso pensiero della responsabilità morale della persona» (p. 312).

Se l’impressione complessiva è quella di un lavoro che rasenta la perfezione filologica, molto ricco e curato nella bibliografia, nel quale Amori dimostra grande dimestichezza con le pagine del filosofo tedesco (è stato altresì traduttore del testo *Felicità e benevolenza*, edito per i tipi di Vita & Pensiero), d’altra parte non sempre emerge l’apparato filosofico critico proprio dell’Autore, che il lettore avrebbe forse avuto il piacere di conoscere più apertamente. La parabola spaemanniana viene così presentata nel volume in tutta la sua ampiezza e profondità: la teoresi di Spaemann – analizzata e vivisezionata in maniera quasi minuziosa – si manifesta come un prezioso *sistema di pensiero* (più che una rarità nel panorama filosofico contemporaneo), ramificato attorno a scie di concetti fondamentali (primi tra tutti i concetti di teleologia e di bene). Si percepisce tuttavia qua e là la mancanza di un approfondimento delle posizioni critiche nei confronti della speculazione spaemanniana, sia da parte dell’Autore, che, in particolare, da parte dei tanti detrattori di tale filosofia poiché “manifestamente fondativa”, come accennato dallo stesso Amori: «Il carattere ermeneutico del “tentativo” di etica proposto da Spaemann possiede già di per sé un forte elemento di inattualità in un contesto, come quello odierno, dove la preoccupazione dominante sembra essere quella di proporre accessi originali alla riflessione e alla discussione etica che finiscono poi per accettare con troppa facilità ridefinizioni meramente procedurali della posta in gioco. Il percorso della riflessione spaemanniana sull’etica [...], invece, punta in tutt’altra direzione» (p. 315). *L’irriducibilità del fine* – testo che deve necessariamente essere letto in maniera completa e trasversale, al fine di coglierne l’importanza – si configura pertanto come un ottimo testo di sintesi del pensiero di Spaemann, un efficace ausilio per il lettore che voglia comprendere le questioni essenziali messe in luce dal filosofo tedesco.

ANDREA LAVAZZA, VITTORIO POSSENTI (a cura di), *Perché essere realisti*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 252.

IL volume contiene dieci saggi su un tema che è tornato di recente alla ribalta, anche in Italia: il realismo (cfr., ad es., M. De Caro, M. Ferraris [a cura di], *Bentornata realtà*, Einaudi, Torino 2012). In opposizione alla sentenza relativistica di Nietzsche “non esistono fatti ma interpretazioni”, variamente echeggiata dai suoi epigoni post-moderni, si afferma ora schiettamente l’includibilità dei fatti che fondano la pratica della scienza (di contro alla sua immagine costruita nelle epistemologie di segno relativistico) nonché l’irrevocabile affidabilità dei fatti che sostanziano il senso comune. Il realismo al quale ci si appella è perciò quello epistemologico di marca anglosassone; l’antirealismo cui ci si oppone è quel corpo eterogeneo di scuole e autori associati al post-modernismo, ormai tradizionale nell’area continentale (un comune riferimento polemico nell’ambito nostrano è Gianni Vattimo). Gli autori del presente volume intervengono in questo dibattito, i più richiamandovi da più lati l’inosservata persistenza del realismo aristotelico.

Infatti, poiché nessuno ancora lo ha detto così chiaramente — sebbene molti autori, pur senza un vistoso “manifesto”, ne abbiano fatto per decenni il cardine della loro ricerca: si rammentino soltanto, tra i nomi qui citati, Maritain, Gilson, Livi e Agazzi —, è questa, a ben vedere, l’autentica novità o, se si preferisce, quanto di più solido rimane al termine del moderno e del post-moderno. Osservazione generale cui si aggiunge, attraverso un’accurata ricognizione del panorama contemporaneo, il rilievo dei nodi metafisici e gnoseologici ancora inevasi, ma già risolti o ben avviati, come è mostrato, nel realismo metafisico classico. Ad esempio: sul rapporto di pensiero, verità ed essere; sulla trascendentalità del vero, l’identità intenzionale, la funzione dell’astrazione nella genesi dei concetti, insieme al ruolo indispensabile dell’intuizione intellettuale e dell’evidenza per la fondazione della conoscenza.

Si leggano in tal senso i saggi raccolti nella prima sezione; precisamente quelli di Vittorio Possenti (il quale, a complemento di una diagnosi dettagliata sul realismo nei termini in cui oggi si propone, sviluppa un confronto tra Gentile, Heidegger, Maritain e Putnam), Enrico Berti (che affronta il rapporto tra verità e interpretazione, con una esemplificazione della sua stessa esegesi di Aristotele), Gabriele De Anna (l’autore offre una precisa ricognizione del percorso di Putnam nell’ambito della filosofia analitica, con particolare riguardo al problema sull’intenzionalità dei concetti), Paolo Musso (il quale, al termine di una disamina della epistemologia contemporanea, offre una critica ben calibrata ad uno dei più acuti tra i neorealisti contemporanei, Diego Marconi, per il suo mancato credito al criterio universale dell’evidenza), Dario Sacchi (che esamina le posizioni realistiche di Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Antonio Livi, Vittorio Possenti, giungendo a convalidare convincentemente la maggiore adeguatezza delle ultime due, per l’attenzione diretta al punto speculativo di fondo: la natura intenzionale del pensiero) e Franca D’Agostini (in un contributo di ampio respiro sulla dimensione trascendentale della verità). La seconda sezione raccoglie quattro saggi che riguardano il realismo dal punto di vista dell’etica e della teologia (Antonio Da Re, Pietro Barcellona, Andrea Lavazza, Giacomo Canobbio).

Nell'insieme del volume, per lo più ben informato e ricco di suggestioni speculative, chi scrive è stato particolarmente colpito dalle seguenti righe di Berti, su cui vale la pena di intrattenersi per un breve commento, se non altro perché la posizione qui espressa dallo studioso padovano vi rappresenta una notevole eccezione. Si riferisce sempre ad Aristotele, ma dichiara la sua perplessità sull'importanza metafisica del realismo. «[S]ono rimasto convinto della concezione aristotelica, secondo cui la filosofia deve ricercare le cause prime, o le spiegazioni ultime, vale a dire non bisognose di altre spiegazioni, del mondo dell'esperienza, ossia della realtà in cui noi siamo, ci muoviamo, viviamo. Se si assume come punto di partenza di questa ricerca, appunto, il mondo dell'esperienza, l'alternativa tra realismo e idealismo perde di interesse, perché nell'esperienza c'è tutto, ossia ci sono l'oggetto percepito, il soggetto percipiente e l'atto stesso del percepire. Non ha molta importanza sapere se il mondo dell'esperienza è una realtà indipendente dal nostro pensiero, come sostengono i realisti, o è l'espressione del nostro pensiero, come sostengono gli idealisti» (p. 66). Di seguito l'autore si appella alla peculiare interpretazione del neoidealismo di Gentile da parte di Gustavo Bontadini, secondo cui l'indagine metafisica deve anzitutto fondarsi sulla realtà unitaria ma non autosufficiente dell'esperienza, per essere quindi inferenzialmente condotta all'esistenza di una causa prima.

Al che potremmo osservare: in effetti la nozione di esperienza ben compresa raccoglie tutti gli elementi della relazione percettiva e ne rappresenta quel legame dinamico costantemente aperto in cui consiste la stessa vita cosciente (assumendo il termine "percezione" in tutta la sua profondità analogica). Nondimeno, è proprio questa originaria comprensione ontologica dell'esperienza, nella quale è contenuta l'effettiva realtà dell'io e del mondo nel loro continuo vicendevole rapporto, a chiudere il passo ad una sua lettura coscienzialistica o meramente fenomenologica. Si badi inoltre alle note aporie nelle quali una tale interpretazione dell'esperienza, appunto poiché tendenzialmente monistica, incorre per una coerente ricezione della realtà dello stesso soggetto dell'esperienza, la persona, in accordo alle medesime proprietà a cui lo Stagirita ha vincolato la priorità metafisica della sostanza esistente, l'individualità e la capacità di agire. Infine, l'assunta neutralità ontologica dell'esperienza rende problematica la stessa applicazione del predicato di esistenza, nella sua normale più ovvia accezione, così per il soggetto percipiente, come per il mondo percepito e per ogni altra realtà che si voglia da qui inferire. Si può vedere così confermato, ed è forse, come pare di poter leggere, uno dei principali risultati del presente lavoro collettaneo, il carattere anzitutto metafisico del problema del realismo, che non può essere, perciò, autonomamente fondato né risolto sul piano epistemologico. La tesi del realismo della conoscenza presuppone, infatti, una certa articolazione del concetto di realtà, quello appunto originariamente offerto dall'esperienza dell'essere "in cui noi siamo, ci muoviamo, viviamo".

Accenniamo infine ad un'ambiguità terminologica che attraversa diversi saggi qui raccolti, circa la definizione realistica di verità come rapporto con l'essere, ora da parte dell'intelletto, ora da parte della coscienza, poi del soggetto e infine della ragione. Ognuno di questi rapporti, poiché in effetti tra loro non equivalenti, invita a un approfondimento del realismo su territori vasti, di grandissimo fascino. Si pensi soltanto al problema metafisico (questa volta piuttosto platonico) evocato dal rapporto di

essere e ragione, di certo un problema non irrilevante per la concezione della verità e della stessa conoscenza.

ARIBERTO ACERBI

JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2013³, pp. 572.

IL pensiero filosofico di Jacques Maritain (1882-1973), annoverato tra i più rilevanti autori tomisti del xx secolo, continua ad essere fonte d'ispirazione nel XXI secolo. La sua opera *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, è considerata la più organica e riuscita del filosofo francese. Pubblicata a Parigi nel 1932, ebbe numerose edizioni ed ampliamenti fino alla morte dell'autore. Attualmente il testo è raccolto nel volume IV (pp. 257-1111) delle *Oeuvres Complètes de Jacques et Raïssa Maritain*.

La prima edizione in italiano apparve nel 1974; la seconda, nel 1981. La recente edizione (2013), ha come curatore Vittorio Possenti, buon conoscitore del filosofo d'oltralpe, il quale nella premessa introduce il contenuto dell'opera e mette in risalto l'opportunità della sua riproposizione sviluppato nel contesto filosofico e culturale odierno.

Secondo Possenti, *I gradi del sapere* rappresenta uno dei massimi tentativi del Novecento di presentare una panoramica della conoscenza in tutta la sua ampiezza, senza trascurare nessuna delle sue manifestazioni. Un progetto, quindi, precursore dell'invito di Benedetto XVI ad allargare la ragione.

Maritain si propone, in primo luogo, di indicare lo statuto epistemologico di ogni sapere, per procedere successivamente, nel necessario rispetto delle autonomie, a promuovere la loro integrazione in una sintesi unitaria. In questa mappatura della conoscenza, sono presenti le scienze empiriche e la matematica, la filosofia della natura e la metafisica. Al di sopra dei saperi di ordine naturale, troviamo ancora una scienza più alta, la teologia, i cui principi sono le verità soprannaturali della fede. Per Maritain, né la filosofia, né la teologia esauriscono l'orizzonte sapienziale, poiché la vita umana, al di là di un suo versante teorico, si protende verso la comunione con Dio e con gli altri. Questo desiderio di unione che filosofia e teologia destano nell'uomo può essere soddisfatto soltanto con un altro genere di sapienza –quella mistica– che proviene da un innalzamento soprannaturale dell'anima da parte di Dio, in modo da sentire non il proprio amore per Dio, ma quello di Dio per sé stessa.

“Distinguere per unire” è diventato il *leitmotif* della epistemologia maritainiana. Inizialmente, di fronte alla confusione dominante fra filosofia e scienze, egli sembra sottolineare di più la distinzione. Successivamente, senza tralasciare la distinzione, Maritain presta più attenzione al rapporto dialogante tra i saperi, che poggia in ultima analisi sulla loro comune aspirazione alla verità sottintesa nei diversi itinerari conoscitivi.

Il progetto di unità del sapere coinvolge sia il livello epistemologico sia quello antropologico. Maritain si occupa di tutti e due. Il primo riguarda l'unificazione attorno all'oggetto, nel rispetto delle diverse metodologie, e quindi, della reciproca autonomia. Alcuni autori considerano insuperata l'analisi di questo itinerario offerta da Jacques Maritain. Infatti, la distinzione dei livelli d'intellezione, piuttosto dimenticata

dalle attuali proposte d'interdisciplinarietà, sembra fornire una base per promuovere un dialogo aperto fra i saperi pur nel rispetto delle necessarie autonomie. Senza la premessa di una distinzione metodologica, non sarebbe possibile cercare l'armonia né la complementarietà. Ci sarebbe soltanto semplice identità o confusione dei saperi.

L'articolazione epistemologica non è però l'ultima parola sull'unità del sapere. Essa deve coinvolgere la persona, il soggetto. Maritain pensa alla molteplicità dei saperi e alla sua unità non soltanto staticamente ma, innanzitutto, come qualità intellettuali, come abiti virtuosi.

Tra i numerosi pregi di quest'opera, che riguardano la dottrina sul concetto, il giudizio, l'identità intenzionale tra conoscente e conosciuto, l'intuizione intellettuale e tante altre, vorrei mettere in risalto alcuni aspetti sul valore della scienza e della filosofia della natura, che sembrano di particolare interesse nella temperie culturale odierna.

Non c'è dubbio che all'interno del progetto di distinzione e unità dei saperi Maritain, sulla scia della dottrina tomista dei livelli d'intellezione, abbia saputo ottenere da questo strumento logico il massimo delle sue possibilità. Particolarmente profonda e sottile è l'elaborazione fatta da Maritain del primo grado di astrazione. In questo piano epistemologico, egli cerca di offrire un fondamento sicuro per la distinzione tra filosofia della natura (partecipativamente metafisica) e scienze empiriche, introducendo in quest'ultima una nuova distinzione con rilevanza epistemologica, a seconda che la matematica entri, o meno, a far parte della struttura stessa della scienza (scienze empirio-schematiche e scienze empirio-metriche, come egli le chiama con efficace coniazione di parole).

La stragrande maggioranza degli autori è concorde nell'affermare che la sistematizzazione maritainiana del primo livello d'intellezione stabilisce bene il *metodological gap* fra filosofia e scienze, sebbene le isoli in modo eccessivo. Bisogna considerare, comunque, che la distinzione tra analisi ontologica ed *empirilogica* prospettata da Maritain, riguarda soltanto il momento metodologico. Al riguardo si può dire, certamente, che l'approccio conoscitivo della scienza è radicalmente diverso da quello filosofico. Ma l'atteggiamento metodologico riguarda la scienza in astratto e tende naturalmente a proseguire in quella che possiamo chiamare la scienza vissuta, cioè, la scienza reale. In quest'ambito, pure la fisico-matematica, riflette in certo modo l'essere delle cose.

L'insistenza di Maritain nel sottolineare la differenza fra filosofia e scienza, mira piuttosto ad evitare *a radice* la confusione epistemologica di scienza e filosofia della natura, allontanando il rischio sia di nuove forme di monismo che di ripetuti tentativi di concordismo. Egli non intende affermare, quindi, che la scienza non dia a conoscere la realtà in assoluto, ma assicurare che non la fa conoscere nel modo della filosofia della natura.

Sebbene con il progredire della scienza e dell'epistemologia è stata necessaria l'introduzione di altre considerazioni, sembra che Maritain, per quanto riguarda lo statuto epistemologico della fisico-matematica abbia offerto un'espressione equilibrata, allontanandosi da un realismo ingenuo come pure dallo strumentalismo. Egli ha messo in risalto gli aspetti convenzionali e costruttivi della scienza moderna, senza

ritenerli un ostacolo alla conoscenza della natura. Possiamo dire che sostiene un realismo moderato, nel quale l'analisi epistemologica gioca un ruolo fondamentale. Tali precisazioni continuano ad essere valide pure oggi, con un valore soprattutto propedeutico. Certamente non si deve cercare in Maritain una soluzione definitiva del rapporto tra filosofia e scienza. Su questo terreno non sarà mai possibile dire l'ultima parola perché la scienza, così come la filosofia, rinnovano costantemente le loro procedure e il modo di lavorare.

La posizione di Maritain al riguardo, a volte fraintesa o, addirittura, dimenticata, sembra utile oggi per far fronte ad alcuni *trend* della cultura contemporanea. A mio avviso, la consapevolezza del *metodological gap*, sul quale ha insistito tanto Maritain, giova a dare risposta alle difficoltà poste alla filosofia dalle nuove forme dello scientismo odierno. Basti pensare alle opere di alcuni scienziati e ai numerosi testi di divulgazione scientifica che affrontano sempre più diffusamente domande filosofiche, esistenziali e talvolta, anche religiose, riproponendo posizioni unilaterali della conflittualità, del concordismo, o di una unificazione monolitica del sapere.

D'altra parte, Maritain è tra gli autori che ha indicato con più forza le conseguenze di una mancata filosofia della natura nella modernità e nella contemporaneità. Egli aveva la chiara consapevolezza che senza un sapere ontologico della realtà fisica, non sarebbe possibile una vera e propria conoscenza dell'essere in quanto essere, cioè, una metafisica realista. Sebbene egli non sia riuscito ad elaborare un trattato di Filosofia della natura com'era suo desiderio, alcune delle sue indicazioni hanno trovato spazio nei recenti sviluppi della filosofia della natura. Penso ad esempio al ricupero della visione teleologica e finalistica mediante la quale possono spiegarsi meglio le forme e i processi del mondo naturale; alla distinzione, con rilevanza epistemologica, fra fatti e teorie, e alla segnalazione dell'importanza dei presupposti filosofici della scienza, come punto nevralgico per il dialogo fra queste due discipline.

Non meno interessante è stato il suo richiamo ad introdurre come parte – e parte rilevante – della filosofia della natura, lo studio della vita, dei viventi. Questa impostazione era una novità assoluta e molto significativa, dato che la stragrande maggioranza dei manuali di filosofia della natura dell'epoca si limitavano allo studio della filosofia della natura inorganica. Ed è ben saputo come l'abbandono di questa prospettiva abbia finito con impoverire notevolmente la filosofia della natura.

La recente edizione de *I gradi del sapere* si profila come un invito a riscoprire nel pensiero di Maritain contenuti filosofici che meritano di essere sviluppati. In questo senso va lodato che nella premessa dell'opera, Possenti ci abbia offerto spunti preziosi per intraprendere questa ricerca.

MARÍA ÁNGELES VITORIA

PATRICIA MOYA CAÑAS, *El conocimiento: nuestro acceso al mundo. Cinco estudios sobre filosofía del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2012, pp. 198.

COMO señala el título, se exponen en este libro cinco puntos fundamentales sobre la temática del conocimiento. La perspectiva es tomista y en diálogo con autores contemporáneos. Los puntos son: el conocimiento como acto, las notas básicas del

conocimiento – forma de vida, immanencia, inmaterialidad, intencionalidad –, experiencia y conocimiento, la abstracción y los universales, el concepto. No son estudios separados, sino que están articulados de modo secuencial, según una progresiva profundización de las cuestiones. Cada capítulo va acompañado de un anexo con una serie de textos de Tomás de Aquino – algunos también de Aristóteles – traducidos al castellano. No es un manual de gnoseología ni un tratado, sino más bien una presentación de temas centrales del conocimiento, en la que se van alternando comentarios y reflexiones a propósito de otros autores contemporáneos, tomistas o no, como por ejemplo A. Llano, F. Inciarte, M. Boeri, C. Fabro, A. Millán Puelles, J.P. O’Callaghan, A. Vigo, J. Searle, H. Paissac, J. McDowell, A. MacIntyre, R. Rorty y otros.

Aprecio este estudio de un modo especial, porque la autora lo preparó durante un periodo de permanencia en la Universidad de la Santa Cruz y tuve ocasión de conversar con ella muchas veces a propósito de las cuestiones afrontadas. No es la primera vez que Patricia Moya reflexiona en sus publicaciones sobre estos temas.

El enfoque principal de estas páginas es el conocimiento como acto que se identifica intencionalmente con lo conocido según una modalidad representativa cuyo estatuto ontológico se intenta dilucidar. Es un tema difícil sobre el que hay muchas opiniones entre los tomistas, con sutilezas a veces necesarias para dar razón del alcance realista y metafísico del conocimiento intelectual. La visión de Santo Tomás al respecto, en su relativo laconismo, pero siempre con gran profundidad y a la vez flexibilidad, ofrece una base inigualable para seguir profundizando en este problema tan central de la filosofía actual. Moya pretende rescatar el valor del conocimiento conceptual, sin caer en el representacionismo tan criticado por autores modernos, y salvar así el conocimiento de su disolución pragmática en el caso de la visión crítica de Rorty, así como su reducción a evento meramente físico en las versiones que reducen el conocer a procesos neurofisiológicos.

El punto de partida es el conocimiento como acto, en el sentido aristotélico de la *enérgeia*. Es acto perfecto, no proceso que todavía no posee su fin. Implica una alteración en el sujeto cognoscente, pero perfecta, sin corrupción física. Es un acto que se identifica con lo conocido en cuanto éste es también llevado al acto inteligible. Es, por tanto, “coactualidad” entre el entender y lo inteligible, entre el sentir y lo sentido, en el que el cognoscente y la realidad comparten la forma conocida, haciendo así crecer al cognoscente no de un modo ni físico ni psíquico, sino intencionalmente. Hasta aquí el capítulo 1.

Parece que así queda pendiente aclarar mejor en qué consiste la intencionalidad cognoscitiva. Ese punto se afronta en el capítulo 2. Ante todo, el conocimiento se debe ver no como un registro informativo, sino como una modalidad alta de vivir y de ser, que en el caso del hombre pertenece, junto al amor, a lo más hondo de la persona y a su vivir personal. Entender es cierto “ser”, haciéndose cargo de las otras formas de ser, en un plano de posesión inmanente y no de producción transitiva de cosas o efectos. Tal entender vital supone la co-actualidad entre la operación cognoscitiva y su objeto, en unidad indisoluble.

La posesión de otras formas es posible gracias a la inmaterialidad, aun cuando haya una dependencia no accidental del ser corpóreo y de los actos de la sensibilidad, en los cuales ya se alcanza un primer nivel de inmaterialidad. La inmaterialidad es como

la otra cara de la moneda de la actualidad en cuanto emerge y se desvincula de alguna manera de la materialidad, aún sin abandonarla e incluso con un mayor dominio intencional sobre ella.

El carácter intencional, quizá el que, en mi opinión, más interesa a la autora, consiste en la remisión a “lo otro” para conocer su ser mismo, en el caso de la cognición intelectual, pero precisamente gracias a la superación del nivel físico. El *esse intentionale* no es una re-copia interior de las formas exteriores. Ni siquiera es “algo mental”, porque no es “algo” (p. 71). De alguna manera no tiene “realidad”. El punto es difícil. El esfuerzo está en no cosificar la forma entendida en acto, es decir, en no concebirla como si fuera una “pequeña entidad” que simboliza a las cosas de fuera. Hablamos ciertamente de un “ser intencional”, pero no es ni físico ni psíquico (si fuera psíquico, una idea sería como una afección psíquica del sujeto, pero no son así las ideas filosóficas, científicas, etc. de las personas).

En las pp. 71-73 se ahonda en este punto que deja siempre, a mi entender, como cierta insatisfacción, porque no se acaba de perfilar del todo el ser intencional como un acto que está en la mente sin ser, al mismo tiempo, nada más que una remisión que permite abrirse a los contenidos inteligibles de las cosas. De todos modos, Moya admite al final que se trata de una representación, pero no como un sustituto de la cosa (“vicaria” de la cosa), sino siempre como identidad co-actual, precisando a la vez que no agota la perfección de la cosa conocida.

A la vista de las últimas páginas de este capítulo, sobre cuyos temas se vuelve a lo largo de todo el libro desde nuevos puntos de vista, puede concluirse que la cuestión de cómo es posible conocer otras cosas sin caer en una gnoseología de imágenes especulares, criticada por Rorty, no es fácil. La insistencia está en el punto central del aristotelismo tomista de que el conocimiento es posesión inmaterial e intencional de la forma, lo que exige “elevator” la forma física al plano de la intencionalidad. Estos puntos son enucleados por Santo Tomás en su tesis del conocimiento por *especies intencionales*, lo que en este libro está presente, aunque no es tratado de modo sistemático. Pienso que el tema se enriquecería – no digo que se resolvería del todo – si se estudiara también el auto-conocimiento en Santo Tomás, que ya no es por especies y que no es intencional. Aquí se ha de dar, por tanto, otra versión del conocimiento, que no es ya la de posesión de la forma de otro, puesto que consiste más bien en que ser inmaterialmente conlleva de por sí conocerse y poder conocer otras cosas.

El capítulo 3 afronta la cuestión de la experiencia. Es una noción poco estudiada clásicamente, y sin embargo decisiva, porque permite superar la dicotomía, que tuvo tanto éxito en el pensamiento moderno y que fue preparada por cierta escolástica, entre la teoría de las sensaciones como si fueran un conjunto de datos – teoría empirista de *sense-data*, felizmente superada en la filosofía anglosajona – y la visión del pensamiento como operación de síntesis de los datos empíricos. La experiencia comprende a la vez los conocimientos sensibles e intelectuales, en la unidad de las percepciones inteligentes. Es inmediata, es decir, abocada pre-reflexivamente al mundo existente; es concreta, pues supone una vivencia de las cosas individuales y existentes; e implica la subjetividad, en el sentido de que madura en función de lo que cada uno aprende con la educación y la cultura.

A este respecto, Moya presenta una serie de páginas muy interesantes en las que confronta las tesis de McDowell y MacIntyre sobre la experiencia. El primero considera acertadamente que la experiencia humana es rica en contenidos pre-conceptuales y que en este sentido no debe asimilarse al conocimiento sensible animal. MacIntyre, por su parte, estima que en los animales superiores se da una experiencia del mundo más rica de lo que suele pensarse, y que por eso es correcto ver en las primeras experiencias humanas una cercanía con la cognición animal. La autora acepta en parte las sugerencias de MacIntyre, pero se declara más a favor de la visión de McDowell. La teoría de la cogitativa y del papel mediador entre la sensibilidad y el intelecto de los sentidos internos, tal como fue expuesta por C. Fabro, ayuda a la autora a perfilar este tema, que por lo general no fue planteado por los gnoseólogos tomistas tradicionales.

Sigue en el capítulo 3 una sección sobre la inducción en el sentido aristotélico, que tiene mucho que ver con la génesis de la experiencia y que podría relacionarse con la abstracción, estudiada en el capítulo 4. Moya hace ver con eficacia la complejidad de la inducción, que se coordina con procedimientos dialécticos y no debe plantearse en una perspectiva de simple búsqueda de certezas. La *epagogé* es un avanzar hacia el *noús* sin evidencias demostrativas. Considero que estas páginas permiten superar la desconfianza sembrada por Popper en muchos autores ante la fecundidad de la inducción experiencial, verdadera fuente de conocimientos reales y no “inventados”. La experiencia asegura el contacto del saber conceptual con la realidad. Pienso, en este sentido, que habría que reconocer una experiencia metafísica, es decir, un acceso al ser, a los trascendentales y a la causalidad, en el modo de la experiencia y no sólo según la abstracción conceptual en su “tercer nivel”. El conocer metafísico se alza sobre lo sensible, pero recibe en la contemplación misma de las cosas materiales el ser que no pueden captar los sentidos.

El capítulo 4 está dedicado a la abstracción y al conocimiento de los universales, y el 5 a su concreción en el concepto o verbo mental. En la explicación de la abstracción que lleva a captar universalmente un *quid* esencial de las cosas, se vuelve a la problemática central del libro, que es la del estatuto intencional de la “representación” o semejanza intencional. El término “representación” no es usado por Tomás de Aquino en el sentido gnoseológico de los modernos. Se busca cómo respondería el Aquinate a un problema que él no se planteó explícitamente. La respuesta de Moya se sintetiza en esta frase: «aunque la cosa es conocida tal como se manifiesta en la representación, es decir, no según su modo natural de existir, esta representación remite a la cosa tal como ella es» (p. 133). Ella remarca, al mismo tiempo, que la cosa real no es conocida perfectamente por nuestro intelecto abstractivo. La esencia conocida inicialmente admite ser captada de modo más profundo por la filosofía y las ciencias. Las nociones abstractas que usamos ordinariamente no son equivalentes a los conceptos científicos con los que conocemos la realidad más profundamente. Por otra parte, los conceptos adquiridos van sedimentando en nuestro intelecto al conservarse de manera habitual, lo que ayuda a nuevas captaciones inteligentes. Moya reconoce también ciertas aportaciones de P. Geach con relación a los conceptos, de modo que estos no se entiendan de un modo simplista.

La objetivación del entendimiento intencional de las cosas es el verbo mental. En polémica con J. P. O’Callaghan, la autora sostiene que el uso del concepto de *verbum*

en el Aquinate es filosófico, aunque en muchos casos sea teológico. Este uso procede de San Agustín, pero en este punto él a su vez depende de los estoicos. Moya comparte la tesis de F. Canals que ve en los verbos mentales una perfección del conocimiento intelectual y no una compensación a causa de la indigencia de intuición. Reconoce que los conceptos, aun siendo unidades significativas, se conocen en relación unos con otros y que en muchos casos se aprenden junto con el aprendizaje lingüístico. Incoativamente apuntan a la existencia, aun antes de la operación judicativa. Algunos responden al conocimiento ordinario de las cosas, «casi fenoménico» (p. 172), mientras que otros nacen de una investigación científica o filosófica. Volviendo a la problemática de la representación, Moya, a diferencia de escritos suyos anteriores, deja de lado el recurso a la teoría del signo formal (Juan de Santo Tomás y otros), al considerarla como una explicación *ad hoc* (cfr. p. 166, nota 329).

En las últimas páginas señala que por detrás del conocimiento conceptual existe un trasfondo (*background*) de hábitos cognitivos pre-objetivantes y pre-teóricos – conocimiento habitual – que permite comprender el sentido de los conceptos y su uso racional, y que facilita nuevas comprensiones. Dando un sentido analógico a la noción de concepto, el libro acaba proponiendo tres sentidos de conceptos: uno sería el concepto originario y fundante, más cercano a una intuición; otro el concepto objetivado y complejo, fruto de una elaboración intelectual, que puede expresarse en una definición; otro el concepto habitualmente poseído, parte del acervo intelectual, del que se dispone para poder pasar a las operaciones cognitivas.

Estamos ante un estudio serio y estimulante. Recoge de modo bien argumentado y con equilibrio la problemática filosófica del conocimiento en su núcleo más genuino, siguiendo las pautas de Tomás de Aquino y con matices señalados por diversos estudiosos, no siempre concordantes y por eso abiertos a ulteriores discusiones. Es un libro muy útil para profesores y estudiantes que quieran adentrarse en el tema del conocimiento con una aproximación metafísica y realista.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

MARIA TERESA RUSSO, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Giuliano Ladolfi, Borgomanero 2013, pp. 112.

«**M**A davvero si può fare a meno della differenza? È possibile ricondurre a un discorso le caratteristiche impresse nella nostra stessa corporeità e in definitiva ridurre la natura a cultura?» (p. 7), si chiede Maria Teresa Russo, dando così avvio al presente saggio, il cui titolo ricorda *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, scritto con cui la Butler negli anni Novanta gettava le basi per la radicalizzazione della teoria del *gender*. Da quel momento in poi, infatti, non solo le differenze di genere ma la stessa sessualità sarebbe stata considerata alla stregua di una costruzione discorsiva.

Tale richiamo vuol essere sottilmente provocatorio, in quanto, pur non disturbando l'obiettività e la lucidità del ragionamento, l'intento che anima l'intero saggio è chiaramente polemico: ribellarsi alla tirannica astrattezza del volersi presentare quali spiriti sprezzanti la carnalità, con il desiderio di recuperare al più presto tutta la pregnanza personale della corporeità, pena la perdita stessa dell'umano.

Così, anche se apparentemente il testo potrebbe fungere da “lettura critica” o “introduzione” a varie voci femministe, optando in particolare per quelle che dagli anni Settanta in poi animano il dibattito, in realtà presenta un’intelaiatura teoretica molto forte, che trova nella categoria della differenza il suo nucleo centrale. Tale categoria, in effetti, è vittima oggi di un paradosso che potremmo definire alquanto curioso. Da un lato, si legittimano tutte le manifestazioni più superficiali della differenza applaudendole come credenze individuali, dall’altro si condanna ferocemente quella più radicale, ovvero la differenza sessuale.

Da qui l’originalità dell’opera, rafforzata anche dalla particolare puntualità dell’analisi condotta. L’autrice, infatti, non argomenta le sue tesi assumendo un punto di vista esterno, “giudicante”, ma inserendosi delicatamente all’interno di un dialogo che lascia sufficiente spazio alle varie posizioni. Il lettore, dunque, lungi dall’essere stratonato e appesantito dalla diatriba polemica, rimane particolarmente colpito dalla precisione della trattazione condotta. Prova ne sia la chiarificazione concettuale che apre la *Premessa*, nella quale, pur riconoscendo innegabili punti di contatto tra le varie filosofie femministe, si invita alla prudenza riguardo alle visioni omologanti. L’autrice cerca di addentrarsi nella complessità di questo “pensiero molteplice”, che attrae soprattutto per la sua peculiare contraddittorietà. Infatti, se all’«inizio aveva scelto proprio la valorizzazione del corpo, in particolare del corpo femminile, come tema di riflessione e oggetto delle proprie rivendicazioni» (p. 7), adesso opta per la sua decostruzione. Come dire, all’esaltazione iniziale della differenza seguirebbe la sua “liquidazione”, sfociando in un’evidente impossibilità paradossale che Maria Teresa Russo tanta di evidenziare declinando il tema attraverso i tre nodi teoretici della bellezza, del genere e della maternità.

Per quanto riguarda il primo, l’autrice non ha dubbi nel lasciare intravedere il difetto di fondo in cui incorre l’interpretazione femminista del mito della bellezza femminile. Infatti, sia che essa venga considerata come *topos* politico, ovvero come costruito di un sistema culturale finalizzato a soggiogare la donna, sia come espressione somma di autonomia enfaticamente il desiderio e le scelte individuali, ciò che si dimentica è «il legame essenziale tra corpo e identità personale, su cui si radicano la sua dignità *naturale* e i significati universali ai quali riferirsi» (p. 42). In altri termini, il corpo non è materia grezza, variamente plasmabile, ora dal sistema culturale, ora dalle preferenze individuali, ma parte ineliminabile ed espressione dell’identità specifica della persona.

D’altra parte, anche la cosiddetta *Gender Theory*, che affonda le sue radici nel processo di denaturalizzazione dell’umano, sfocia nella considerazione della corporeità come prodotto simbolico di un discorso. Ma, così facendo, «la sessualità [...] diverrebbe questione non più fisica, ma semplicemente mentale, in cui l’identità di ciascuno sarebbe il prodotto di un’insindacabile autodeterminazione, [...] e dove di fatto si riproporrebbero nuove forme e forse più insidiose di potere» (p. 60). A tale movimento si oppone il “femminismo della differenza” che considera la specificità della differenza quale risorsa creativa di nuovi e più ampi orizzonti di senso. Per fare questo bisogna ripartire dalla valorizzazione del corpo come elemento strutturante l’identità personale, in quanto «l’essere umano non è una mente che governa un corpo e neppure materia grezza autoregolata da un istinto, bensì soggetto-corporeo

spirituale dotato di unità e complessità» (p.64) per cui la sessualità affetta l'individuo nella sua interezza. Inevitabilmente si fa strada, così, il discorso sul corpo "materno" e sull'esperienza della gravidanza intesa come «processo e scambio relazionale con l'alterità che vede nel corpo il suo ambiente privilegiato» (p. 92), da difendere contro chi considera la maternità e la paternità solo alla stregua di un ruolo culturale.

Il saggio di Maria Teresa Russo sottolinea che «ci sono *differenze che contano*» ed è quindi un'ulteriore risposta allo spasmodico capriccio dell'"Adamo di sempre" di mettersi all'origine di se stesso per raggiungere finalmente le sembianze dell'"Oltre uomo", che dell'uomo non ha più nulla, forse solo il pallido ricordo della sua distruzione. Risposta convincente, perché serenamente ricorda che la nostra grandezza sta nel nostro limite.

ILARIA MALAGRINÒ