

ACTA PHILOSOPHICA

*Consiglio di redazione*

FRANCESCO RUSSO (*Direttore*), STEPHEN L. BROCK, MARCO D'AVENIA,  
GIORGIO FARO, JUAN ANDRÉS MERCADO

*Consiglio scientifico*

RAFAEL MARTÍNEZ (*Presidente* - Roma), SERGIO BELARDINELLI (Bologna),  
LLUÍS CLAVELL (Roma), ANTONIO MALO (Roma),  
JOHN RIST (Cambridge), MARTIN RHONHEIMER (Roma),  
CHRISTOF RAPP (Berlin-Tübingen), LUIS ROMERA (Roma),  
FRANCESCO RUSSO (Roma), JUAN JOSÉ SANGUINETI (Roma),  
JOHN WIPPEL (Washington, D.C.), IGNACIO YARZA (Roma)

*Segretario di redazione*

TOMMASO VALENTINI

★

*Redazione*

Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma,  
tel. 06 68164500, fax 06 68164600  
actaphil@pusc.it  
www.actaphilosophica.it

*Direttore responsabile*

FRANCESCO RUSSO

Autorizzazione del Tribunale di Pisa, n. 5 in data 17.02.2005.  
Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, n. 3873, del 29.11.1992.  
Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Gli articoli sono indicizzati da «The Philosopher's Index»,  
«Répertoire Bibliographique de la Philosophie», Dialnet-Universidad de la Rioja,  
Zeitschriftendatenbank (ZDB), GVK-Gemeinsamer Verbundkatalog

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

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

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare  
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,  
Pisa · Roma, Serra, 2009<sup>2</sup> (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit.,  
è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

www.libraweb.net

ISSN 1121-2179

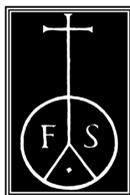
ISSN ELETTRONICO 1825-6562

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

# ACTA PHILOSOPHICA

*Rivista internazionale di filosofia*

FASCICOLO II · VOLUME 19 · ANNO 2010



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMX

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/ o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*Amministrazione*

FABRIZIO SERRA EDITORE

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa,

tel. 050 542332, fax 050 574888

[fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma

★

Rivista semestrale

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della

*Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

## SOMMARIO

### STUDI

- PIERPAOLO DONATI, *Le virtù sociali della famiglia* 267  
NATALIA LÓPEZ MORATALLA, *La búsqueda en el cerebro de la dotación ética innata y universal* 297

### NOTE E COMMENTI

- LEONARDO ALLODI, *Tra etica della libertà ed etica dell'ordine: persona, società e stato* 313  
UMBERTO GALEAZZI, *Il problema del dolore alla luce dell'antropologia di Tommaso d'Aquino* 321  
AMIR HOROWITZ, HILLA JACOBSON, *Externalism and the Resolution of Self-knowledge* 339  
JOSÉ MARÍA TORRALBA, *Bienes humanos y normatividad moral. La crítica de G.E.M. Anscombe al concepto de "moral ought"* 349

### CRONACHE DI FILOSOFIA

- La percepción contemporánea de la religión* (N. Gómez Alvarez) 365  
*Società filosofiche* 366  
*Convegna e Seminari* 368

### FORUM

- LUCA F. TUNINETTI, JOSÉ MORALES, GIUSEPPE BONVEGNA, JOSHUA P. HOCHSCHILD, *John Henry Newman: Epistemology, Ethics and Political Thought* 373

### RECENSIONI

- PIERPAOLO DONATI, *La società dell'umano* (E. Colom) 385  
ARTHUR MELNICK, *Kant's Theory of the Self* (A. Acerbi) 388  
GIOVANNI B. SALA, *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre* (A. Acerbi) 391  
NICOLÁS SALMERÓN Y ALONSO, *Doctrinal de Antropología* (A. Malo) 393

### SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

- PAOLA BINETTI, *La famiglia tra tradizione e innovazione* (A. Malo) 401  
CONCEPCIÓN NAVAL, *Teoría de la Educación. Un análisis epistemológico* (A.C. Theodoro) 404

PIER PAOLO OTTONELLO (a cura di), <i>Il problema educativo nella riflessione di Sciacca</i> (F. Russo)	405
PAUL RICOEUR, <i>Etica e morale</i> (P. Sabuy Sabangu)	405
MICHELE FEDERICO SCIACCA, <i>Lezioni di filosofia della storia</i> (F. Russo)	407
<i>Pubblicazioni ricevute</i>	409
<i>Indice del volume 19 (2010)</i>	411

PIERPAOLO DONATI, *La società dell'umano*, Marietti 1820, Genova 2009, pp. 376.

L'AUTORE, Ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Bologna, ha svolto con profondità un vasto lavoro di ricerca, di insegnamento e di pubblicazioni per promuovere la sociologia relazionale. Essa è un paradigma prettamente sociologico, in consonanza con un'antropologia integrale, che interpreta i fenomeni sociali ed indica linee di comportamento in questo ambito più a misura dell'umano di altri proponimenti sociologici. Il libro presentato si imposta, appunto, attorno ad un soggetto fondamentale: cosa c'è di umano nel sociale? Il tema si snoda in sei capitoli, preceduti da una lunga prefazione del Prof. Emmanuele Morandi; alla fine si aggiunge una lunga bibliografia di riferimento.

La percezione che ci troviamo in un momento storico in cui si sta realizzando un cambio epocale è sempre più diffusa; e viene sorretta dall'accertamento di una moltitudine di fenomeni, che vanno da quelli più materiali (benché causati dall'agire umano) come i cambiamenti climatici, a quelli più spirituali che riguardano i mutamenti che si producono in ambito morale e religioso. Questi sono i termini della questione, che l'autore affronta nel primo capitolo; egli parte dal rilevamento che la società contemporanea sperimenta una crescente disumanizzazione causata – paradossalmente – dal processo di modernizzazione: tra l'umano e il sociale si è instaurato un rapporto di estraniamento. Si è passato da una società in cui l'uomo si considerava "misura delle cose" a una società in cui sembra che siano le cose a diventare misura dell'uomo: così si dissolve il sociale e con esso si dissolve l'uomo. Le diverse teorie sociali che tentano di dare ragione, e forse anche soluzione a questo problema, non sono in grado di farlo oppure propongono progetti più disumani. Per valutare e risolvere adeguatamente la questione occorre elaborare una nuova rappresentazione della società, che sappia scorgere l'umano che è nel sociale come capacità di edificare una "società dell'umano" nel mondo odierno; vale a dire, una società in cui l'umano sia intenzionalmente perseguito e prodotto in un contesto dove le relazioni sociali non sono più immediatamente umane. Deve essere un quadro concettuale capace di distinguere per relazionare, senza separare né confondere umano (ciò che è *distintivo* dell'essere umano) e sociale (ciò che sta *fra* gli individui in quanto individui).

A tale riguardo bisogna assumere che l'umano racchiude in sé una modalità relazionale di essere, e ciò sottintende il sociale; ma, al contempo, bisogna accettare che il sociale non implica immediatamente l'umano, bensì solo mediamente tramite una specifica relazionalità tra le sue diverse dimensioni. Per chiarire questo punto, sembra opportuno ricordare quanto propone l'autore in altri suoi scritti, a cui rimanda nell'opera recensita: tali dimensioni sono fondamentalmente quattro e si rapportano secondo lo schema AGIL, che può considerarsi come quella "bussola della sociologia" in grado di impostare in modo idoneo la questione che ci occupa. Questi componenti sono: a) l'adattamento strumentale dei mezzi e delle risorse dell'azione (*adaptament*: A); b) il raggiungimento dei fini e delle mete sociali (*goal*: G); c) l'integrazione della

società tramite le norme sociali convenzionali (*integration*: I); d) il mantenimento del modello di valori che identificano il gruppo sociale (*latency*: L). Tale schema evidenzia che ogni sistema sociale viene formato dalla “rel-azione” dei quattro sottosistemi, tutti necessari, in cui la *latency* serve da guida etica della teoresi e della prassi.

Dopo aver spiegato gli estremi della questione, il capitolo II analizza in modo particolareggiato il “problema dell’umano” nella tradizione sociologica: sono pagine che evidenziano la padronanza dell’autore nella letteratura sociologica, che non si possono riassumere in poche parole e che meritano un’attenta lettura. Dopo questa analisi, il Prof. Donati arriva alla conclusione che le sociologie moderne e postmoderne si possono raggruppare in tre modalità di osservazione: i) tutto il sociale è sistema; ii) nulla del sociale è sistema; iii) nel sociale bisogna distinguere tra il “sistemico” e il “mondo vitale”. Questi modelli, però, perdono in tutto o in parte la distinzione tra umano e non-umano. Occorre quindi un nuovo paradigma che, senza annullare tale distinzione, dia ragione delle loro differenze; ciò è possibile tramite le mutue relazioni. La prospettiva relazionale non separa il punto di vista soggettivo da quello funzionale, ma neanche identifica la distinzione umano/non-umano con la distinzione mondo vitale/sistema sociale; ed inoltre sottolinea la qualità umana del sociale come sua intima relazionalità. Così l’umano e il sociale diventano più interattivi e le loro relazioni più istruttive.

Spiegare in cosa consista il paradigma relazionale è lo scopo del capitolo III. Si tratta di osservare la realtà nell’ottica della relazionalità, ma prendendo le distanze da una relazionalità sistemica, molto diffusa nella sociologia moderna. Il concetto basilare della metodologia proposta si può esprimere così: non è tanto esatto dire che la sociologia studia relazioni tra i fatti sociali, quanto piuttosto che essa studia i fatti sociali come relazioni. Ciò implica un codice simbolico proprio e dei *partners* reticolari, senza reticolarsi, senza avere una deriva relativista. Il “pensare relazionale” comporta una svolta epistemologica, cui corrispondono un paradigma e una pragmatica conseguenti. Questa epistemologia parte dal fatto che il processo sociale, con ogni sua caratteristica, procede per, con e tramite relazioni; più brevemente ed enfaticamente: al principio c’è la relazione. Il correlativo paradigma sottintende la società come una rete di relazioni. La prammatica viene impostata tenendo conto che ogni operazione incide su un insieme relazionale, vale a dire è una relazione di relazioni. Certamente, le diverse proposte funzionalistiche, da Durkheim a Parsons e a Luhmann, sostengono che la “sostanza” della società è quella di essere “relazionalità”. Tuttavia, tali prospettive, in quanto conferiscono il primato all’*adaptament* della bussola AGIL, perdono il senso dell’umano. Non si tratta di negare l’importanza dell’analisi sistemico-funzionale, ma di ricondurla ad un paradigma più generale, in cui la distinzione-guida sia la relazione. Così l’umano verrà scoperto in e mediante la relazionalità che esso implica ed esige.

Il capitolo IV mostra come il paradigma relazionale dia ragione più compiuta del fenomeno del cambiamento sociale e permetta di comprendere la “comprensione” di tale cambiamento. Per farlo, il Prof. Donati esamina diverse teorie sul cambiamento sociale, che si possono raggruppare in due grandi campi: il *paradigma olistico*, che spiega il cambiamento tramite un insieme di determinismi strutturali, dove l’azione individuale è considerata come risultato delle condizioni sociali; queste teorie, che

contengono una parte di verità, non raggiungono una soddisfacente spiegazione dei cambiamenti. E il *paradigma azionista*, che interpreta il cambiamento come prodotto di molteplici azioni individuali; anche esso ha una parte di verità, ma perde la comprensione del cambiamento e tende ad esasperare l'individualismo. Non sono mancati diversi tentativi di "combinare" i due paradigmi, che intendono superare le loro difficoltà. Tutte queste teorie però poggiano su una comune carenza: la relazione sociale si considera un residuo di altre variabili in gioco; di conseguenza non possono fornire una comprensione adeguata del cambiamento, anche perché non raggiungono un'adeguata conoscenza di tale cambiamento.

Da parte sua, una teoria autenticamente relazionale si mostra in grado di fornire una buona spiegazione dei cambiamenti sociali; per farlo, occorre modificare alcuni abiti mentali ed ammettere: una nozione di causalità sociale in cui non esiste un *primum movens*, sia esso soggetto o sistema, bensì una multidimensionalità di fattori interdipendenti; una concezione del tempo che non lo riduca a pura cronologia, ma includa il suo senso culturale e storico; una visione della contingenza come relazione di reciprocità tra determinismo e indeterminismo sociale. Tutto ciò implica capire il cambiamento sociale in categorie relazionali, vale a dire riconoscere il cambiamento in se stesso come una relazione. Il capitolo propone alla fine alcuni esempi di cambiamento sociale e ne indica la spiegazione-comprensione secondo il paradigma relazionale.

Se i capitoli finora presentati sono prevalentemente teorici, gli ultimi due hanno una impostazione pratica: analizzano, alla luce di quanto esposto, il "paradigma personalizzante" delle istituzioni sociali e la dimensione etica e religiosa del vissuto sociale. La questione del rapporto tra persona e istituzioni (cap. v) è il tema centrale di buona parte della sociologia classica, benché essa evidenzi limiti palesi: il soggetto è sottoposto alle dinamiche strutturali e facilmente si ricade nel paradigma olistico. Chi non accetta tale paradigma, ne propone uno individualistico, che implica anch'esso chiari limiti. I tentativi di superamento di entrambi sfociano nei sistemi *lib-lab*, senza però superare il punto di partenza. In queste teorie si presenta il dilemma della circolarità che lega la persona alla società: la persona è la figlia e la genitrice delle istituzioni. Ciò deriva dalla fallacia epistemologica che si trova alla base del pensiero moderno e contemporaneo: sostituire la realtà con ciò che si assume come reale secondo una razionalità strumentale. Occorre quindi "salvare" la singolarità di ogni persona e, al contempo, incorporare questa singolarità nella realtà sociale, tenendo conto che le due dimensioni (singolarità e socialità) non si possono separare né confondere. Tale operazione può essere realizzata mediante lo schema AGIL così come è riformulato nella teoria relazionale. È quanto mostra Donati nel resto del capitolo, indicando diversi esempi concreti che lo avallano.

L'ultimo capitolo parte dal fatto che il nostro tempo sembra riscoprire l'etica; ma indica "sembra" perché il fenomeno è assai ambivalente. Si diffonde la convinzione che ci troviamo in un momento in cui ci si sta giocando il destino ultimo della società e, pertanto, anche la felicità umana; si palesa un richiamo alla dimensione ultima in senso trascendente, ma tale riferimento è frequentemente tralasciato poiché – si dice – la nostra cultura è post-religiosa. Si propone, pertanto, un'etica che prescinde dai valori, si limita a riconoscere i problemi etici che emergono empiricamente, ed

elabora norme procedurali che evitino sia i comportamenti “perversi” in senso tecnico (non intenzionale) che le azioni dannose inconsapevoli. Così gran parte dell’etica odierna, che sintomaticamente si occupa soprattutto della vita e dell’ambiente, non è in grado di dare risposte dotate di senso e di significato umano, poiché considera quasi esclusivamente l’elemento A della bussola AGIL; di conseguenza la normatività che propone risulta tautologica. L’autore, seguendo una metodologia squisitamente sociologica, mostra le contraddizioni e gli equivoci di tale impostazione.

Per superare queste contraddizioni ed equivoci occorre un diverso punto di partenza: l’etica è un orientamento riflessivo dell’azione umana interno alla coscienza (personale e collettiva), che prende posizione di fronte al giudizio di bene/male; ma, siccome la persona è un individuo in relazione, l’etica non è mai un fatto individualistico, è piuttosto una dimensione costitutiva della relazione sociale, che si rapporta alle altre dimensioni secondo la componente L di AGIL. Questo paradigma non sottovaluta l’importanza dei criteri utilitaristici (di *adaptament*), ma li integra con gli altri criteri, anche essi necessari per una corretta vita sociale. Tuttavia, questa complessa integrazione propria della normatività come sostanza dell’etica sociale richiede il riferimento (*refero*) e la connessione (*religo*) con uno dei confini del sociale: il senso religioso. Perciò il capitolo, e il libro, finiscono analizzando le teorie più in voga della sociologia della religione e proponendone il paradigma relazionale, in cui la religione si trova al di là del sociale, ma non disunita da esso in quanto segnala la relazione fra immanenza e trascendenza in tutte le relazioni sociali.

Questa panoramica dei principali contenuti dell’opera recensita palesa l’importanza del lavoro compiuto da Donati. Oltre alla ricchezza di spunti proposti nell’ambito della sociologia, mostra l’idoneità del paradigma relazionale in questo campo del sapere. Tutto ciò fa sì che l’opera presentata sia una lettura molto utile per quanti sono interessati a studiare e risolvere le diverse questioni che propone la società odierna.

ENRIQUE COLOM

ARTHUR MELNICK, *Kant’s Theory of the Self*, Routledge, New York 2009, pp.

L'obiettivo della sua indagine consiste, perciò, nel precisare lo statuto intermedio assegnato dal filosofo di Königsberg alla realtà esprimendosi nell'"io penso". Si ricordi a tale proposito l'assunto fondamentale che l'autore variamente riprende e alla cui interpretazione è in larga parte dedicato il presente lavoro: «io ho coscienza di me stesso, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come io apparisco a me, né come io sono in me stesso, ma solo che sono» (B 157; Laterza, Roma-Bari 1995, p. 124).

La tesi interpretativa successivamente sviluppata dall'autore è che il soggetto non emerge al pensiero come un oggetto, sia un individuo empirico o un concetto, ma come il principio operativo soggiacente al variegato processo in cui lo stesso pensiero consiste. «My contention is that the thinking subject in the context of the cogito exists, for Kant, within a real action of intellectual marshaling. My elaboration of this idea is that the intellectual marshaling action in its various modes is always dynamical as either settling on a thought, coalescing about it, or holding it. It is this dynamism which divides the "I" from the focal thought and constitutes, in its sentiment, the character of being a conscious subject of thinking. The "I think" then is not something abstract but something real and concrete. It is our very being or existence as intellectual subjects» (pp. 8-9).

Per Melnick, la transizione dall'essere intelligente all'essere personale non comporta alcuna difficoltà metodologica o concettuale (per quanto egli avverta dell'astrazione che tale prospettiva di studio, esclusivamente concentrata sull'attività cognitiva, comporta). Il lavoro progredisce, dunque, in maniera lineare dalla descrizione dell'attività pensante alla teoria della persona, fino a toccare una questione di notevole attualità, l'*embodiment*.

In tal senso, l'esistenza dell'io non è un presupposto oggettivo del pensiero autocosciente, al modo di una sostanza, ma coincide con esso; precisamente, con la manifestazione del suo modo di essere: «our very being or existence as intellectual subjects» (Heidegger è citato, tra l'altro, a questo proposito). La sensibilità, del resto, è una funzione integrata nel complesso dell'attività rappresentativa; donde emerge la "corporeità" del pensiero, seppure tale conclusione, secondo l'autore, non avvalori anzi porti a respingere l'integrazione della materialità del corpo alla realtà dell'io (a tale riguardo, Melnick prende una posizione equidistante da Strawson e McDowell).

Una particolare concentrazione dell'analisi di Melnick è riscontrabile nella quarta sezione dedicata al rapporto tra l'appercezione e il senso interno, ed al concetto di persona. La sezione corrisponde rispettivamente ai capitoli 24 e 25 dell'*Analitica trascendentale* e al terzo paralogismo, secondo l'edizione A. In queste pagine l'autore sembra trovare particolare conferma dell'impostazione già anticipata nei due capitoli iniziali. Ne riportiamo le conclusioni: «For Kant there is existence which is neither phenomenal nor noumenal, and it is this existence which is appeared to, which grasps itself in transcendental self-consciousness, and which, through being thus appeared to, is fixed or identical or abiding. This existence is the accompanying intellectual action I am determining (unifying) my inner attending and is itself determined (fixed through variation) by being the identical intellectual action that keeps up with attending» (p. 125). Tale impostazione, come Melnick rileva, si oppone

a quelle interpretazioni della soggettività trascendentale che vengono a sostenerne in diverso modo il carattere a-temporale, o addirittura noumenico; infine si oppone alla sua diffusa lettura funzionale. Queste interpretazioni si troverebbero rispettivamente in Strawson, Carr e Howell.

La conclusione appena riportata appare decisiva per la fondazione della teoria della persona, come l'autore dimostra nella sua lettura del terzo paralogismo. Il punto focale dell'analisi è indicato nell'unitario principio potenziale («capacity») soggiacente al processo cognitivo, nella sua distensione temporale. Tale sorgente potenziale coordinante l'intera attività del pensiero sarebbe il rappresentante dell'essere personale, così come esso può venire convalidato all'interno della prospettiva trascendentale.

Come l'autore sostiene, tale impostazione pone sì dei limiti ad ogni problematica metafisica sull'essere della persona, poiché porterebbe anzitutto a respingerne il carattere sostanziale. Ma tale impostazione permette altresì di sciogliere le difficoltà insuperabili dell'empirismo (ad esempio di Locke) nel garantire l'unità della persona nelle varie complicazioni o interruzioni della continuità psicologica.

Passando ora ad una valutazione d'insieme, l'opera si distingue per la chiarezza con cui la dottrina kantiana è valorizzata intorno ad alcune questioni speculative che rappresentano ancora uno tra i fronti più stimolanti della filosofia contemporanea. L'esposizione di Melnick conferma senz'altro le inesaurite potenzialità della *Critica della ragion pura* nell'affrontare la questione moderna per eccellenza, la natura della soggettività, la quale non è affatto una questione già risolta ed archiviata.

D'altra parte è da rilevare anche una certa ripetitività: spesso le stesse formule sono ribadite senza un corrispondente avanzamento. Peraltro, le conclusioni raggiunte sovente non sembrano andare oltre un'illustrazione piuttosto generale del pensiero di Kant. Più precisamente, si avverte una certa evasività nell'esaminare le note oscurità del testo kantiano (specialmente rilevabili nelle parti selezionate nella presente indagine), nonché nell'esaminare le difficoltà storicamente emerse intorno alla soggettività trascendentale (specialmente sul rapporto tra l'io trascendentale e l'io empirico); e ciò anche solo nella tradizione fenomenologica cui l'autore si richiama. Del resto, nessun riferimento è fatto allo sviluppo idealistico della concezione di Kant, il che non era certo superfluo né senza interesse rispetto alla problematica affrontata.

In particolare, poiché il lavoro di Melnick mira a portare la lettura della *Critica della ragion pura* sul piano teoretico, potremmo sollevare due generi di obiezioni: l'una intorno alla finale plausibilità della teoria kantiana sul *Self*, ossia se essa è davvero soddisfacente, come l'autore incondizionatamente sostiene; l'altra intorno alla sua coerenza.

Quanto al primo punto, a nostro avviso, al termine della lettura del lavoro di Melnick rimane ancora inesausta la perenne questione circa l'inerenza della forma universale del pensiero, quale essa emerge da un'analisi intenzionale riflessiva, ad un esistente personale individuo (che in tale accezione elementare, corrisponde certamente alla nozione di sostanza). Tale individuo è sempre *presupposto* come l'ultimo termine dell'auto-attribuzione del pensiero in cui, secondo l'interpretazione kantiana di Melnick, l'essere personale dovrebbe consistere. Il principio potenziale da cui il pensiero emana dovrebbe infine *inerire* o riferirsi ad esso. Tuttavia, la modalità ed il contenuto di tale inerenza non sono mai esaminati. Questo problema non sembra

affatto marginale, poiché la “capacità” del pensiero espressa nell’“io penso”, l’ultimo risultato della teoria della persona sostenuta dall’autore, è in ogni caso, di per sé, una realtà generica e impersonale.

L’origine di tale lacuna nella trattazione ci sembra dipendere da un’insufficiente problematizzazione della “datità” esistenziale (antepredicativa) dell’io sorprendentemente rilevata da Kant nei capitoli centrali dell’*Analitica trascendentale* e segnata nel già citato capitolo 25, che Melnick troppo rapidamente ascrive alla manifestazione delle caratteristiche formali (o fenomenologiche) dell’attività pensante. In tal modo egli sembra aggirare la menzionata difficoltà di render conto, sul piano epistemico, della necessaria presupposizione dell’io personale all’“io penso”, quale condizione per la concreta individuazione di questo. Una tale osservazione andrebbe invece nel senso di riconoscere (con Jacobi e con Heidegger) l’“io sono” come precedente e più comprensivo dell’“io penso”. Del resto, bisogna chiedersi se la prospettiva fenomenologica, adottata dall’autore, in quanto unicamente condotta nell’ambito del *cogito*, possa spingere la problematica ontologica fino a questo punto, ossia se possa affrontare la questione sull’esistenza dell’io altrimenti che attraverso una tale riduzione formale.

È, invece, quella indicata, come pare a chi scrive, una difficoltà che Kant ha avvertito in tutta la sua gravità – e così passiamo al secondo punto –, sicché le pagine sulla percezione dell’io esistente sono tra le più ardue e tormentate della prima critica. Anche buona parte della letteratura recente insiste nell’interpretazione di quei passi difficili, e tuttavia di grandissimo fascino, in cui Kant ha tentato di affrontare dall’interno del suo apparato concettuale la problematica esistenziale connessa alla concezione dell’io. Come ha mostrato De Vleeschauwer, con la datità e con la percezione esistenziale dell’io introdotte nella edizione B, Kant intendeva arginare i paradossi derivanti dall’estensione del fenomenismo allo stesso soggetto, pur se tale datità e tale percezione non risultano coerentemente rubricabili sotto alcuna delle funzioni definite nella *Critica della ragion pura*.

Pur con i limiti appena segnalati, il lavoro di Melnick s’impone per la lucidità dell’esposizione e per il tentativo d’indubbio interesse di portare la lettura di Kant al di là dell’esegesi, su di un piano teorico capace di confrontarsi con una questione di peso qual è la concezione dell’io. L’opera sembra confermare come tale preoccupazione teoretica nell’approccio alla filosofia classica tedesca sembri sempre più interessare la letteratura di area anglosassone, forse più di quanto non sia dato riscontrare analogamente nell’ambito “continentale”.

ARIBERTO ACERBI

GIOVANNI B. SALA, *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre*, WBG, Darmstadt 2009, pp. 368.

L’AUTORE è noto per i suoi studi su Kant (l’ultimo, un commentario della *Critica della ragion pratica*). Nella prefazione al presente libro, Sala rende noto il suo debito nei confronti del filosofo e teologo canadese Bernard Lonergan. Il testo si presenta a tutti gli effetti come un commentario della principale opera epistemologica di questi: *Insight. A Study of Human Understanding* (1957). L’impianto ne condivide l’impostazione

zione e la stessa struttura, con frequenti rimandi. L'analisi del processo conoscitivo nelle sue parti, esperienza, concetto e giudizio, conduce infine al disegno di una metafisica. Le nozioni di materia, forma ed atto corrisponderebbero, infatti, alle tre funzioni che presiedono alla conoscenza e ai rispettivi oggetti: l'irriducibilità del dato, l'essenza, l'effettività. La riflessione sulla contingenza e sull'intelligibilità della realtà direttamente accessibile alla nostra conoscenza, il mondo, insieme alla considerazione della nostra apertura incondizionata verso l'essere, porterebbero infine all'affermazione dell'incondizionato sostanziale quale causa del mondo, Dio. La nozione stessa dell'essere è in tal modo configurata sin dall'inizio in relazione al dinamismo inquisitivo virtualmente infinito che sottende la conoscenza umana. L'essere è, in tal senso, definito come il termine ideale (*Zielobjekt*) del sapere, ossia come il correlato dell'insieme completo dei giudizi veri. E solo in relazione al giudizio la nozione di realtà acquisterebbe un significato valido e cognitivamente pregnante: «L'essere è definito dalla sua intelligibilità; l'essere è ciò che viene conosciuto attraverso una comprensione corretta» (Lonergan, citato a p. 44).

Del resto, la direzione verso l'essere è costitutiva della conoscenza ed è già virtualmente espressa nelle funzioni subordinate che l'atto del giudizio finalmente integra e conferma. Ad esempio, la domanda "che cos'è?" mira all'essenza del dato esperito, cioè al suo modo di essere. Ma né l'esperienza (esterna o interna) né la concezione dell'essenza avrebbero ancora una effettiva portata ontologica. La realtà del dato empirico e la realtà dell'essenza sono, infatti, condizionate in modo assoluto alla convalidazione dichiarata nell'atto del giudizio. A tale proposito l'autore sottolinea la connotazione critica del realismo che egli in tal modo propone. *Weg vom "Intuitionismus"!* via dall'intuizionismo: questo dovrebbe essere il suo motto. Più concretamente, Sala invita a superare la radicata tendenza ad identificare la forma e il vertice della conoscenza con l'immediatezza che è propria della visione sensibile. Invece, secondo l'autore, la realtà non è accessibile altrimenti che al termine del processo riflessivo di verifica dell'inerenza dell'intelligibile inteso nella materia di esperienza; così per la conoscenza del mondo come della stessa realtà del soggetto, distinguendo per quest'ultima, corrispondentemente, l'esperienza dell'io nella coscienza dal processo riflessivo che conduce all'auto-conoscenza. «Finché non sia giunto al giudizio, non sono ancora a conoscenza della corrispondenza tra l'oggetto esperito ed inteso ed un oggetto esistente in se stesso [...]. E come per mezzo dell'esperienza abbiamo appreso un oggetto come dato e per mezzo del comprendere e del concetto abbiamo pensato lo stesso oggetto come alcunché di intelligibile, così per mezzo dell'essere intenzionale del giudizio noi conosciamo l'essere reale dello stesso oggetto» (p. 139).

Questo processo è concretamente riscontrabile nell'operato delle scienze, di cui l'autore ribadisce, perciò, la portata veritativa (all'esame dello statuto delle scienze naturali e delle scienze dello spirito sono peraltro dedicati due appositi capitoli). Il realismo critico porterebbe tale medesimo processo ad un ulteriore grado di riflessione: precisamente quello dell'introspezione, sulla base del quale viene elaborata la presente dottrina della conoscenza: «per ogni affermazione su di un oggetto viene adottata la corrispondente operazione conoscitiva, riscontrabile nel nostro dinamismo cognitivo cosciente, per mezzo della quale tale oggetto è conosciuto» (p. 194). La conoscenza dell'essere non è dunque appannaggio di un'intuizione intellettuale né

è abbastanza garantita dalla ristretta visione veicolata dal senso comune. Sala critica perciò, piuttosto brevemente in verità, il modello alternativo di Gilson e, in generale, respinge l'attribuzione dell'essere ad un livello di comprensione ante-predicativo. La realtà va invece compresa a partire dalla mediazione cosciente del soggetto, come l'oggetto di un'interrogazione e di una conferma ogni volta determinata ma sempre aperta.

Forse un preliminare approfondimento della nozione di essere sul piano metafisico, al di là della sua connotazione veritativa o epistemica, avrebbe ampliato la discussione a tale riguardo; ad esempio approfondendone la connotazione esistenziale (il cui discernimento sembra presiedere alla stessa interpretazione del valore ontologico del soggetto e della copula del giudizio), la compenetrazione dei tre momenti del sapere, che l'autore talvolta sottolinea, e la funzione propriamente cognitiva (non già ipotetica o "tendenziale") della loro comune referenzialità all'essere. Ma ciò avrebbe altresì comportato una sensibile modificazione della concezione di fondo.

Da notare l'ordine e la rara qualità didattica dell'esposizione, con frequenti distinzioni concettuali ed ampi approfondimenti sulle questioni maggiori della teoria della conoscenza (l'intenzionalità, l'astrazione, l'induzione, etc.). Da notare infine il costante, puntuale confronto tra la gnoseologia aristotelico-tomista e la *Critica della ragion pura*. L'opera si presenta, in conclusione, come un ampio trattato sistematico di gnoseologia, che, con la precisione dell'analisi e l'ampiezza del confronto storico, ha il merito ulteriore di riportare all'attenzione il pensiero di un autore così stimolante come Lonergan. Con il filosofo canadese, Sala ripropone una questione decisiva, assai dibattuta nella filosofia neoscolastica ed ora invero un po' dimenticata: la conoscenza dell'essere.

ARIBERTO ACERBI

NICOLÁS SALMERÓN Y ALONSO, *Doctrinal de Antropología*, Edición, estudio preliminar y notas de A. Heredia Soriano, CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid 2008, pp. 548.

EL *Doctrinal de Antropología*, obra inédita de Nicolás Salmerón y Alonso (Alhama de Almería, 1837-Pau, 1908), se publicó hace dos años, con motivo del centenario de su muerte. Este libro descubre una faceta hasta ahora desconocida al gran público español. Salmerón es famoso por sus dotes de orador y su carrera política: ministro de Gracia y Justicia y presidente del Congreso de los Diputados y de la Primera República. Pocos saben, sin embargo, que, además de estos méritos, Salmerón ocupó la cátedra de metafísica en la Universidad Central de Madrid durante cuarenta años – interrumpidos sólo por un breve período de destierro – sucediéndole en ella otro personaje insigne, José Ortega y Gasset. Y son menos aún los que lo conocen como el primero que introdujo en los planes de Bachillerato español la asignatura de Antropología.

En 1868, Nicolás Salmerón empezó a escribir esta obra, en donde se recogen las clases que, durante los cursos que van desde 1868 a 1874, impartió en el Colegio Internacional (Madrid). Aunque incompleto, el *Doctrinal* ha podido publicarse gracias a los apuntes que algunos alumnos tomaron de esas clases y que, más tarde, fueron

revisados y corregidos por el mismo Salmerón. Antonio Heredia, editor de esta cuidada obra, cuenta en la introducción las peripecias por las que el *Doctrinal* pasó hasta que fueron encontrados por él en el archivo de la familia Salmerón en Alhama de Almería, los cuatro cuadernos, en que se conserva el texto.

Además de ser uno de los primeros manuales de Antropología en España, el principal mérito de la obra estriba en la capacidad sistematizadora del autor. Salmerón ordena y desarrolla las ideas que, sobre el hombre, proponía la filosofía krausista. Anticipando lo que más tarde se conocerá como Antropología filosófica, Salmerón usa un método multidisciplinar, bien asentado en lo que puede llamarse una metafísica del espíritu humano. En el *Doctrinal* no sólo están presentes los conocimientos de Fisiología y Anatomía de la época, sino también algunas nociones importantes tomadas en préstamo de la Psicología, Sociología y del Derecho.

El prólogo de Miguel Cruz y las notas de Antonio Heredia revelan con claridad el influjo que en esta obra tiene el pensamiento krausista de Sanz del Río, maestro de Salmerón. Entre los nombres que se han dado a la filosofía de Kraus-Sanz del Río tal vez el más adecuado sea el de *Racionalismo armónico*, pues «felmente ligada a su objeto, parte del hombre en la inmediata intuición de la conciencia para reconocer este mismo hombre en su objetiva realidad y en su objetiva relación con el mundo» (Kraus/Sanz del Río [1860] : xxxix). El *racionalismo armónico* se distingue, por tanto, sea del intelectualismo crítico de cuño kantiano, sea del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel).

En el *Doctrinal* se aprecia una tendencia realista y concreta, frente al carácter abstracto de las corrientes mencionadas. Por ejemplo, Salmerón acepta, en línea con la filosofía trascendental, que el ser humano se identifica con el yo: «en suma, pues, de toda la consideración presente podemos decir que el principio inmediato o analítico de la Antropología es que *yo soy hombre*; y que yo me conozco como tal, en unidad de ser en cuanto y por ser, esto es, ser de propia total intimidad en mí» (p. 185). Sin embargo, esto no le lleva a caer en el dualismo o en un monismo espiritualista, pues considera que el cuerpo, si bien no forma parte de esta intimidad, pertenece a este yo. «Mas si el hombre es íntimo de sí en la unidad de su ser como yo, es evidente para el que atiende a sí propio que hay toda una esfera de realidad en el hombre de la cual no somos propiamente íntimos, sino que la recibimos solo en parte y de una manera *mediata*: tal es el *cuerpo* que de sí afirma todo hombre» (p. 183).

Es verdad que Salmerón critica la neo-escolástica en diversos lugares de la obra, sin embargo su concepción de unidad del espíritu y cuerpo se halla más cercana a la doctrina aristotélico-tomista que a la filosofía trascendental. «Espíritu y cuerpo son unidos en *influencia y contrainfluencia recíprocamente*, pues el espíritu recibe mediante el cuerpo placer y dolor y forma conocimientos sensibles exteriores; se apropia los impulsos corporales y, según ellos, determina en parte su voluntad; y a su vez, el cuerpo realiza movimientos y cambios exteriores, conforme a la voluntad del espíritu, siendo debilitado o excitado por los afectos del espíritu» (p. 293). El papel que el cuerpo desempeña en el *Doctrinal* es decisivo, no sólo para reconocer el límite interior del propio yo, sino también el exterior, pues, a través de los sentidos, el yo conoce otros cuerpos. Y mediante la inferencia de sus acciones, sabe que esos cuerpos son de otros yoes: «de esta suerte, mediante los órganos del sentido de nuestro cuerpo

y a semejanza de cómo conocemos nuestro cuerpo, llegamos a afirmar otros seres corpóreos; y por analogía con los movimientos, sonidos, etc., que nosotros producimos, inducimos que hay seres y sujetos como yo en unión de espíritu con cuerpo» (*ibidem*).

La existencia de la unidad de espíritu y cuerpo es, además, una posible vía para alcanzar a Dios como fundamento y postular después la inmortalidad del alma. En efecto, puesto que en el hombre se da esta unidad sin que sea él su causa, se requiere un fundamento absoluto de la misma (cfr. p. 294). Por lo que se refiere a la inmortalidad, Salmerón sostiene que la filosofía sólo puede postularla y no probarla. Tal vez en este punto se encuentra cierto alejamiento de Salmerón respecto del krausismo. Salmerón es sí krausista, pero a la vez abierto a una trascendencia personal, que funda la condición humana y es capaz de satisfacer sus deseos de felicidad eterna.

Según el plan de la obra, que Salmerón no pudo llevar completamente a cabo, la Antropología se divide en dos partes: general y especial. La general consta, a su vez, de tres secciones: 1) la doctrina del hombre en su propia unidad; 2) la doctrina de la interior contrariedad; 3) la doctrina de la unión y composición de espíritu y cuerpo. La especial consta de otras tres secciones: 1) la doctrina de la determinación de la Humanidad universal en Humanidades particulares; 2) la doctrina de la determinación de la Humanidad en razas, naciones, etc.; 3) la doctrina de la Sociedad humana en la tierra.

Sólo las dos primeras secciones de la parte general reciben un tratamiento completo. Las otras secciones son simplemente bosquejadas o afrontadas en los apéndices con que se cierra la edición del libro. A pesar del carácter incompleto, la obra ofrece una serie de puntos interesantes, sobre los que vale la pena detenerse.

En primer lugar, el modo en que el autor entiende el saber, como la unión de verdad y certeza, es decir, como la presencia del sujeto en el acto de conocer. Salmerón sigue así el modelo cartesiano de una ciencia universal, dentro de la cual ocupa la Antropología un lugar señero. En efecto, puesto que la ciencia universal salmeroniana estudia el Ser-infinito absoluto y los seres fundados en Él, necesita de la síntesis que le ofrece la Antropología, pues sólo esta disciplina se ocupa a la vez del objeto y sujeto del saber.

En segundo lugar cabe destacar el papel que la *egología* o estudio del yo desempeña en la estructura de la obra. El valor sapiencial que Salmerón otorga a la unión de verdad y certeza lo conduce a comenzar el *Doctrinal* con la doctrina sobre el yo. Según el A. el ser conocido inmediatamente como unidad en sí es el yo, porque en él se da la unión de ser y conocer, es decir, en él el ser se conoce como ser de propia total intimidad en mí.

En tercer lugar, en la obra puede encontrarse cierta anticipación de algunas tesis de la fenomenología. Tal vez las más importantes sean las dos siguientes: a) la necesidad de dejar que el objeto aparezca en la conciencia, mediante la eliminación de prejuicios y la búsqueda de las características singulares de la esencia; b) no tener en cuenta la realidad del objeto: «bajo el criterio inmediato de la conciencia, donde sólo se afirma que en nosotros se da la presencia del objeto en la unidad del mismo (...) sin afirmar por tanto la realidad del objeto mismo» (p. 166).

No obstante la originalidad de estas ideas, el aspecto más interesante desde el punto de vista especulativo es lo que Salmerón llama *doctrina de la interior contrariedad en*

*el hombre*. Como según el A. la total intimidad del hombre está determinada por los estados por que atraviesa el yo, se concluye que el yo es en sí mismo contrario: es a la vez infinito (total intimidad) y finito (sucesión de estados). «Es pues evidente que yo soy *todo* y enteramente determinado a la par; y si a lo que es *todo en sí* lo llamamos *infinito*, y *finito* a lo que es determinado en límite, es claro que yo soy *infinito y finito juntamente*» (p. 219).

Otras contrariedades se observan en las propiedades del yo, como el espacio, el tiempo, la acción. Como Kant, Salmerón acepta su carácter de formas, pero no del conocimiento, sino del yo. Debido a estas formas o propiedades, la esencia humana es a la vez eterna o sobre-temporal y temporal, pues en tanto que el yo se conoce en el tiempo y conoce sus estados, sabe que en él comienza (nacimiento) y acaba (muerte). «Con lo cual se reconoce que la total relación de lo permanente a lo mudable en mí es la *continuidad*, pues que siendo yo permanentemente mudable en determinación de estados de mi inagotable esencia, y no pudiendo coexistir un estado con otro como recíprocamente exclusivos, se dan unos tras otros sin solución bajo lo permanente que yo soy y como singular determinación que son de [ellos]» (p. 226).

Otra propiedad del yo es la acción. A través del análisis de ella, Salmerón revela el planteamiento pragmático y voluntarista de su antropología, en oposición al especulativo del sistema hegeliano. «Reconstruyendo todos los términos hallados en el análisis de la actividad por razón del sujeto, podemos decir que es la *propiedad de relación del yo, como el todo y mismo que es, con sus estados mudables en cuanto que es el determinante de ellos como causa libre, según la esencia en que como fundamento se contiene lo esencial de cada estado*; siendo en todo esto el yo, como actor, dado propiamente en relación con su actividad misma para determinarla en relación de su objeto o de lo que ha de ser hecho, en lo cual consiste especialmente la *voluntad*, como la propia actividad dirigida a sí misma» (p. 253).

La obra termina con la pneumatología, el estudio del espíritu en sí mismo considerado, es decir, en tanto que absoluta intimidad. Salmerón, siguiendo aquí la distinción kantiana de las facultades, establece tres partes: noología o estudio del pensamiento; estética, del sentimiento; telematología, de la voluntad. El pensamiento, según el A., es la actividad que consiste en la unión con el objeto y la presencia de sí que termina con el conocer; el sentimiento es la actividad en que el espíritu se hace íntimo con el objeto y la voluntad es la acción en que el espíritu se mueve y determina hacia el objeto como propia causa. Entre estas tres actividades se da una relación tan estrecha que no puede darse una sin las otras: «Considerando las tres actividades de pensar, sentir y querer, según se dan en el organismo de la una y total actividad del espíritu, hallamos: 1.º Que cada una se refiere a sí misma en propia *reflexión*, v.gr., yo conozco que conozco; cuya reflexión puede ser doble, esto es, haciéndome íntimo de mi propia reflexión, que es el carácter de la *reflexión racional*. 2.º Cada una de estas actividades se da en *relación* a cada una de las otras dos, y a las dos juntamente, v.gr., yo conozco que siento, yo conozco que quiero y yo conozco que siento y quiero juntamente. 3.º Cada una de estas actividades se da con las otras en *recíproca condicionalidad*, de modo que es necesario que se den unas para que las otras se determinen conforme a lo que propiamente son en el organismo del espíritu» (p. 354).

Bastan estas pinceladas para darse cuenta de que nos encontramos ante un libro

de gran interés no sólo histórico y pedagógico, sino sobre todo filosófico. En este sentido son de agradecer las puntuales notas y los comentarios del editor, que ayudan a contextualizar la obra y destacar aspectos de profunda originalidad y alcance antropológico.

ANTONIO MALO

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA

FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.

STAMPATO E RILEGATO NELLA

TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Ottobre 2010*

(CZ 2 · FG 3)

