

ALESSANDRO GIULIANI, JOSEPH P. ZBILUT, *L'ordine della complessità*, a cura di A. Giuliani, Jaca Book, Milano 2009, pp. 160 (tit. or.: *Simplicity. The latent order of complexity*, New York 2007).

«... **N**ON è che una cosa è complessa in sé, è che *ce n'è troppa*» (p. 50). Questa affermazione esprime la forma del legame tra semplicità e complessità: essa ha ispirato il titolo del libro e fornisce la prospettiva epistemologica dell'arduo compito che gli autori si propongono. Non si tratta, infatti, di uno dei tanti libri già pubblicati sul tema della complessità, che sta dominando la scena di gran parte del dibattito scientifico degli ultimi decenni, ma di un'analisi sulla scienza stessa quando deve affrontare la complessità del mondo reale. Di quale scienza siamo spettatori oggi? A che scienza dobbiamo aspirare? È dalla domanda sulla sua identità, messa in qualche modo in crisi dal confronto con la complessità soprattutto biologica, che emerge una proposta di "scienza semplice". La semplicità però che gli autori propongono non è quella matematica, ma qualcosa di molto più simile a quella di un giocatore di pallacanestro che conosce le regole fondamentali del gioco: sta nel «trovare l'insieme minimo di azioni fondamentali e facili da capire e da eseguire» (p. 29). Identificare la giusta prospettiva da cui studiare un fenomeno è, quindi, per gli autori una premessa necessaria all'attività di ricerca, saperla giustificare è condizione della sua credibilità e saperla rappresentare è la sfida di semplicità della scienza vera quando si confronta con fenomeni intrinsecamente complessi.

Nel corso della trattazione vari esempi sono riportati e discussi per dimostrare come la storia della scienza abbia più volte forzato ad un cambiamento di prospettiva per la necessità di superare il paradigma riduzionista che, erede dell'idealismo rinascimentale, ha mummificato l'attività scientifica entro rigidi schemi assolutisti. La presunzione di detenere la verità assoluta, che porta alla pretesa della scienza empirica di soluzioni ottimali per ogni problema, ha portato la scienza stessa a diventare paradossalmente sempre meno razionale e sempre più fonte di "miracoli": volta alla produzione, al dominio delle metodiche e agli aspetti comunicativi (perché fondamentali nella logica del mercato) l'attività scientifica finisce col perdere la propria identità specifica. Per questo è nella «confusione tra scienza e tecnica, adombrata nella parola tecnologia» (p. 23), che gli autori identificano un grave pericolo. Per l'influenza del paradigma riduzionista, volto alla ricerca del rigore per se stesso come garanzia dell'oggettività ed imparzialità, la scienza ha finito con l'identificarsi con la capacità di mettere ordine in un mondo confuso e disordinato, quale è quello prospettato per esempio da Cartesio, col risultato di ridurre solo a questo le condizioni di successo sulla natura. Quest'ultima però, non sembra lasciarsi rinchiudere entro rigidi schemi di predicibilità e misura; la complessità allora, intesa appunto come grado di imprevedibilità di un sistema (cfr. p. 62), è la sfida.

Alla tensione tra "conoscente" e "conosciuto" che ne deriva, gli autori riconducono la coesistenza nella nostra epoca di una scienza riduzionista e di una ricerca sempre tesa a nuove spiegazioni sulla complessità. Emerge allora più esplicito l'obiet-

tivo del libro: una nuova prospettiva sul mestiere della scienza, mediante una critica all'approccio idealista della stessa che ha creato un'alleanza talmente forte tra teoria e metodologia sperimentale «da negare il diritto di fregiarsi del termine «realtà» alle esperienze fenomeniche che il mondo ci propone in modo immediato» (p. 94) fino a tentare di definire «apparente» “tutto ciò che (gli scienziati) non potevano mettere a forza nei loro modelli, che pretendevano di essere perfetti e onnicomprensivi” (p. 98). Abbiamo bisogno di recuperare la capacità di guardare al «realmente reale» per andare avanti nella conoscenza, e la spinta che si percepisce all'interno della scienza sperimentale di ampliare le sue prospettive, (tenendo conto per esempio delle interazioni tra le parti, come nel caso della *Systems Biology*), sarebbe una prova dell'esistenza di quello e insieme dell'impossibilità del suo definitivo possesso. «Questo è ciò che salva la scienza dal relativismo assoluto delle sue posizioni e quindi dalla sua morte termica» (p. 105), per cui tutte le ipotesi sono equivalenti e quindi non avrebbe scopo continuare l'impresa. L'argomentazione per l'impossibilità di una scienza auto-costitutiva e auto-evidente è allora fondata.

Muovendo dalla considerazione che le definizioni matematiche e fisiche di complessità convergono nella ricerca di regole o equazioni necessarie a riprodurre un certo fenomeno, gli autori si cimentano poi nel tentativo di trovare una conciliazione tra questo approccio delle scienze dure, con quello necessario a dar ragione delle caratteristiche specifiche della complessità che emerge dalle scienze bio-mediche. In queste ultime «le «imperfezioni» della regola generale non possono essere considerate noiosi accidenti che si sovrappongono ad un ordine «reale» soggiacente, ma semplicemente corrispondono al diverso livello di «casualità» tipico della scala di osservazione utilizzata per un particolare fenomeno e quindi di quanto ci allontaniamo (o avviciniamo) al piano di integrazione collettiva degli atomismi coinvolti» (pp. 71-72). I passaggi di scala diventano critici e la scelta della prospettiva si fa cruciale. Gli autori riscattano così anche il ruolo della statistica, laddove le valutazioni di probabilità non sono surrogati di leggi che verranno scoperte in futuro, ma il «luogo dove vive la conoscenza scientifica del mondo. Se le cose stanno così, le condizioni al contorno, come nei duelli di spada, diventano la cosa più importante da considerare» (p. 82), elementi critici e fondamentali per il lavoro scientifico, per la sua validità intrinseca ed utilità applicativa. Particolarità e differenze non sono debolezze della mente, come avrebbe amato dire Cartesio, ma diventano importanti collaboratori del lavoro dello scienziato. Il mondo dei sistemi complessi «non è certo il posto ideale dove trovare leggi definitive e generali», la ricerca di semplicità dovrà essere pertanto intesa sempre come «economia descrittiva e mai come pretesa di stilare improbabili “teorie del tutto”» (p. 132).

In quest'ottica un pensiero e una metodologia olistici, in cui l'interdisciplinarietà diventa condizione necessaria per comprendere in modo semplice la complessità del reale, sono auspicati come stile di lavoro che ci consenta di “non dimenticare la vista d'insieme di ciò che stiamo studiando anche quando per necessità ci muoviamo al livello delle sue parti costituenti” (p. 88). Sebbene prima o poi avremo sempre bisogno di costruire un modello matematico delle nostre osservazioni, il dover fare i conti con le eccezioni e la realtà del rumore nei fenomeni biologici in concreto, ci porterà a cercare innanzi tutto proprietà emergenti, che portano con sé lo sviluppo di nuo-

vi paradigmi universali. A differenza di quelli della scienza newtoniana, questi non pretendono di entrare nell'intimo, nell'essenza delle cose, ma si fermano programmaticamente al loro comportamento rilevabile al particolare livello di osservazione che è stato scelto. La matematica, allora, non rivela qualche misteriosa proprietà universale soggiacente alle osservazioni empiriche, ma rimane un linguaggio capace di esprimere aspetti conosciuti del mondo, che matematico però non è. Da qui la nuova proposta avanzata dagli autori per incorporare elementi del pensiero probabilistico all'interno di una linea di spiegazione deterministica mediante il concetto di «determinismo a tratti» come scheletro fondamentale su cui costruire i nostri modelli. I sistemi biologici, infatti, possono essere rappresentati come «una storia infinita di punti di svolta in cui la scelta avverrà in maniera stocastica e largamente indipendente dal cammino passato fatto per arrivarvi e cammini largamente deterministici per spostarsi da un punto di svolta al prossimo» (p. 157). In questi sistemi pertanto la stocasticità non è in contrasto con le regolarità osservate a livello di diversi fenomeni collettivi.

L'orizzonte etico di una «semplicità senza semplificazioni» (p. 132), emerge infine dalla critica che gli autori muovono alla ricerca condotta da coloro che sperano in risposte definitive dalla scienza. L'auspicio è quello di uno stile il più possibile chiaro ed essenziale, scegliendo modelli descrittivi ed interpretativi che consentono di ridurre il più possibile il ricorso alla matematica. Con ironica simpatia gli autori mettono allo scoperto il ruolo che la valutazione anche soggettiva delle evidenze empiriche da parte dello sperimentatore, gioca nella strutturazione della proposta scientifica. Da qui l'insistenza sulla necessità di una «critica indipendente» (p. 133) della scienza, libera cioè da valutazioni autoreferenziali o legate al suo impatto sociale ed economico immediato e più sensibile invece alla componente anche estetica dove il confine tra il noto e l'ignoto rimane caratteristica intrinseca di quella peculiare attività umana che chiamiamo scienza. La componente estetica, intesa qui come capacità di stimolare nella mente del lettore o di chi ne fa uso sentieri nuovi e prospettive inusitate, diventa allora valore e virtù. La ricerca di senso, intrinseca ad ogni attività umana, sta alla base dell'attività scientifica, come perseguimento della verità, ma come nell'arte, che rimanda a qualcosa d'altro rispetto al suo significato apparente, occorre saperne scoprire i «valori duraturi» per comprendere il ruolo della scienza anche nella promozione della dignità umana (cfr. p. 43). Sono queste caratteristiche infatti che nella proposta degli autori giustificano l'analogia della scienza con l'arte. Altre capacità umane allora, oltre al rigore e alla formalizzazione matematica, entrano in gioco e in esse si coniugano la fiducia nella capacità dell'uomo di conoscere la realtà, con la fantasia, l'abilità statistica e lo spirito creativo.

Il saggio, pur mancando di una trattazione sistematica dei temi affrontati e di uno sviluppo lineare che ne farebbe un testo accademico di indubbio interesse, attesta un'innegabile padronanza della matematica e del suo utilizzo nelle scienze biomediche, ma anche la consapevolezza, mediata da una riflessiva esperienza professionale, dei problemi che derivano dal considerarla come unico autorevole sfondo interpretativo della realtà. La vivace esposizione fa del testo un piacevole spaccato dell'attività di ricerca e delle questioni ad essa collegate, quando costretta a confrontarsi con il paradigma della complessità. Il profondo realismo che pervade la redazione ne giu-

stifica e valorizza lo sfondo ironico che rende la dedica di uno degli autori ancora più eloquente dell'atteggiamento di semplicità che ha guidato la stesura del libro: "A mio padre, che mi ha insegnato a non prendere le mie idee troppo sul serio, e a mia moglie che continua a ricordarmelo". Lungi dal banalizzare il contributo che la scienza dà alla conoscenza umana del mondo e dell'uomo stesso, il saggio si presenta come strumento valido per stimolare un approccio critico al mondo della ricerca sperimentale. Utile da un punto di vista anche didattico per la disinvoltura espositiva, la ricchezza di esempi riportati e la chiarezza nelle definizioni dei principali concetti di riferimento assunti, è un libro consigliabile anche a quanti vogliono approfondire gli elementi di una visione estetica del lavoro scientifico, apprezzando le forti analogie che gli autori propongono con quelle discipline umanistiche più tradizionalmente considerate capaci di cogliere il colore e l'armonia del mondo e dell'uomo.

MARTA BERTOLASO

SAMUEL GREGG, JAMES R. STONER, JR. (editors), *Rethinking Business Management. Examining the Foundations of Business Education*, Witherspoon Institute, Princeton 2008, pp. x + 220.

LA presente obra se encuadra en un proyecto a largo plazo promovido por el *Social Trends Institute* (Barcelona - New York) que tiene como objetivo reflexionar sobre la situación de la enseñanza impartida por las escuelas de negocios, a la luz de los nuevos desarrollos que se están sucediendo en el entorno del mundo económico y financiero.

Este primer trabajo recoge trece comunicaciones que, en su mayor parte, fueron presentadas en un ciclo de conferencias organizado en 2007 en el *Witherspoon Institute* (Princeton), socio del *Social Trends Institute*, bajo el título *Rethinking Business Management*. Las comunicaciones se agrupan en las tres partes en las que está dividida el cuerpo de la obra – *Foundations*, *Practical Challenges for Ethical Management* y *Teaching Ethics in Business Schools* – y están precedidas de un prefacio de C. Cavallé, presidente del *Social Trends Institute*, y de una introducción de los editores. El volumen se cierra con una presentación de los editores y de los autores de las comunicaciones, un índice y sendas notas informativas sobre las actividades del *Social Trends Institute* y del *Witherspoon Institute*.

En lugar de pasar revista a cada sección del libro, nos ha parecido más funcional destacar los contenidos generales más sobresalientes. Vaya por delante que las distintas procedencias científicas de los autores – profesores de escuelas de negocios, economistas, filósofos, profesionales del mundo del derecho, de la medicina y de la ciencia política – así como su aproximación al objeto de estudio propuesto, hacen que los trabajos sean desiguales en cuanto a su contenido y en cuanto a la concreción de las propuestas, lo que hace muy conveniente la división formal elegida por los editores. Junto a esto, pensamos que los artículos de la parte segunda, *Practical Challenges for Ethical Management*, no alcanzan a mostrar una representación adecuada de los retos marcados a la ética de los negocios.

La caracterización del *business management* como acción humana está presente, de manera más o menos explícita y con diversidad de matices, en todos los trabajos

presentados. De este modo, para los distintos autores es claro que ética y *business* no pueden entenderse como esferas inconexas, sino más bien, y en consideración con la naturaleza de los negocios, puede postularse que, por ser acción humana, *ethics is native to business* (S. Kelsey y T.R. Krause). A la vez que se reconoce esto, también se señalan los distintos planos en los que se mueven la ética y las prácticas de dirección manageriales (A. Argandoña).

Con este marco doctrinal, se avanza en la reflexión: si entre la ética y el mundo del *business management* hay necesariamente puntos de contacto, ¿por qué gran parte de la investigación y de la enseñanza parece ignorarlos? La razón estriba en que el modelo imperante en las escuelas de negocios y en el entorno económico se sustenta en una visión científicista y determinista de la gestión empresarial (R. Scruton, R.E. Freeman y D. Newkirk), que desemboca necesariamente en la elección de la maximización del beneficio como el único objetivo marcado a la organización empresarial. En este modelo, las consideraciones éticas simplemente no pueden tener cabida.

Destacamos a este respecto el trabajo del profesor Argandoña que analiza la doctrina de la acción humana adoptada por el paradigma neoclásico del *homo oeconomicus*, de la que, a su vez, se nutre la teoría de la organización empresarial vigente. Argandoña muestra el carácter restrictivo de los enunciados antropológicos de este modelo y propone avanzar hacia un antropología más amplia, que incluya entre otras consideraciones la intencionalidad y el carácter dinámico de la acción humana, y que sostenga una teoría de la organización empresarial más compleja, menos limitada por dicho modelo y que le permita establecer, junto al objetivo de la optimización de beneficios, otros sustentados en la realidad misma de los procesos de decisión.

Así las cosas, los distintos autores postulan de un modo u otro la necesidad de un cambio en el mundo de los negocios. Junto a la propuesta de pasar a un fundamento antropológico más amplio, también se expresa la oportunidad de un cambio de cultura política (D. Novak) que incentive y proponga el desarrollo de la conciencia personal, o lo que es lo mismo el desarrollo de la ética de la ley natural, como vía de escape a la actual situación de degradación y de desconfianza en la que se encuentra la sociedad actual y a la que ha conducido la cultura política vigente. Detrás de esta consideración encontramos en los distintos trabajos una clara percepción de que la legislación de los gobiernos no puede sustituir el papel que debe jugar la ética en el mundo de los negocios (H. James, S. Kelsey y T.R. Krause, R.P. George, K.T. Jackson).

Junto al cambio de paradigma y de cultura política, también se postula una nueva cultura empresarial donde la centralidad de la persona esté salvaguardada y puesta de manifiesto. Así, los autores hablan de recuperar la confianza, como precondition de una efectiva participación en los mercados, a través de una ética de la responsabilidad personal que no sea agobiada por un vago sentido de cultura corporativa (H. James); o definen negocio ético como aquél que ante todo no ofrezca afrenta a la dignidad de la persona (S. Kelsey y T.R. Krause); o, por último, caracterizan la posible aportación del mundo de los negocios a una sociedad decente y dinámica por su contribución al enriquecimiento de la dimensión subjetiva de la persona -instrucción, creatividad...- y por su acción en defensa de las instituciones -familia y matrimonio- con capacidad de desarrollar las virtudes personales (R.P. George).

De este modo *Rethinking Business Management* implica, para los autores, reflexionar sobre el modo en el que la dimensión ética esté presente en la toma de decisiones de los distintos agentes que intervienen en el mundo de los negocios (C. Cavallé), ya que una eficaz gestión empresarial subyacería tanto en el buen conocimiento de las ciencias gerenciales, como en unas concepciones antropológicas y éticas sólidamente fundadas. Podemos clasificar las propuestas presentadas en dos grupos. El primero tiene como común denominador el relativizar el objetivo de la maximización de beneficios: puesto que el éxito en los negocios es parte del concepto de felicidad, el beneficio debe entenderse como un objetivo derivado de objetivos morales más altos (R. Scruton); junto a la optimización de beneficios, el *manager* debe controlar otras dos variables: lo que las personas aprenden y las aptitudes que desarrollan (atractivo) y la evaluación el impacto de su acción (unidad y consistencia): el beneficio es la condición necesaria para la supervivencia de la empresa, las otras dos variables son la garantía de su continuidad (A. Argandoña); junto a la pregunta por los *cash-flows*, mercados, productos..., deben aparecer otras consideraciones antropológicas sobre, entre otras, la complejidad del ser humano y el proceso de creación de valor e intercambio entre personas (R.E. Freeman y D. Newkirk; también el trabajo de K.T. Jackson).

El segundo grupo de propuestas pone la atención en el papel fundamental que juegan las escuelas de negocios en el proceso de hacer presente el razonamiento ético en el entorno de la gestión empresarial: en concreto, armando a los alumnos con fuertes expectativas de que negocio y familia son tareas que se pueden conciliar, apoyando a la institución familiar y ofreciendo modelos de conducta en sus propias instituciones: disminución de la edad de admisión para mujeres, preferencia en la admisión a candidatos con hijos, dando apoyo económico a padres estudiantes y mejores ayudas en préstamos,... (R.F. Wilson); enseñando la ética de la virtud como vía adecuada para que los alumnos adquieran la capacidad de reconocer argumentos éticos en la cultura corporativa y enriqueciendo la imaginación moral de los alumnos, a través de un lenguaje fluido de lo que es bueno y malo, y del estudio de casos que impliquen dar descripciones de significado moral (E.M. Hartman); recuperando el concepto aristotélico de sabiduría práctica -facultad de juzgar lo que es bueno y malo para el negocio o para la sociedad como un todo-, como prerrequisito de la excelencia moral y condición *sine qua non* del verdadero liderazgo (J. O'Toole).

De manera pedagógica, los autores fijan conceptos clave para dotar de dimensión ética el mundo de los negocios: ética de la responsabilidad personal (H. James); capital social dedicado a reconstruir la confianza y reintegrar el concepto de justicia en el seno de la actividad económica (R. Scruton); criterios para el *manager*: beneficios, atractivo y consistencia (A. Argandoña); introducir el humanismo en el mundo de los negocios (R.E. Freeman y D. Newkirk); capital de reputación (K.T. Jackson); cooperación entre individuos (S. Kelsey y T.R. Krause).

Una última observación; a la pregunta sobre qué ética enseñar, los autores responden: la ética de la virtud de Aristóteles (R. Scruton, D. Novak, E.M. Hartman, J. O'Toole) o el pensamiento ético aristotélico-tomista (A. Argandoña). La elección de tal modelo es justificada, aunque podría haberse explicitado más. Quizá también hubiera sido interesante encontrar algún desarrollo más sistemático sobre la relación, y, en su caso, diferenciación formal, entre la ética de la persona y la ética económica.

Nos parece que el conjunto de la obra ofrece un valiosísimo material para la reflexión académica, así como interesantes propuestas prácticas. Además la situación actual de incertidumbre en la que se encuentra el mundo de los negocios, hacen muy oportunos los contenidos abordados por los autores.

SANTIAGO DE APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA

FERNANDO INCIARTE, ALEJANDRO LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, pp. 382.

EL presente libro tiene una fuerte carga testimonial, como ha querido reflejar la editorial al poner en la portada una fotografía de los dos autores. Por un lado, Fernando Inciarte (San Sebastián, 1929 - Pamplona, 2000), español afincado en Alemania, especialista en la metafísica de Aristóteles y profesor de Filosofía en la Universidad de Colonia, Friburgo y Münster, donde también fue catedrático y decano de la Facultad. Por otra parte, Alejandro Llano (Madrid, 1943), profesor de filosofía en Valencia y catedrático de Metafísica en Madrid y Navarra, donde también ha sido rector, y a quien Inciarte le habría transmitido un peculiar estilo *analítico* de afrontar la metafísica, a raíz de los frecuentes contactos que ambos mantuvieron en Alemania. A su vez Llano en el *Prólogo* también explica cómo Inciarte le habría enviado el manuscrito original que ahora ambos publican, con aportaciones por su parte que no se quedan en una mera corrección de estilo.

Según los autores, la *paradoja del representacionismo* nunca habría alcanzado el poder destructivo que posteriormente adquirió, si previamente se hubiera llevado a cabo una verdadera recuperación de la auténtica relación de *intencionalidad* que las versiones más creativas de la filosofía clásica habían establecido entre los conceptos y las representaciones respecto de los objetos representados, sin concebirla ya al modo de una mera relación entre *cosa* y *cosa*. En este sentido se concibe la *intencionalidad* como un estricto *signo formal*, es decir, como una relación *sobrevenida* que a su vez la razón establece con la cosa misma, sin añadir ni quitar nada a su respectiva esencia.

En cualquier caso ahora se hace responsable a algunas corrientes de la *metafísica clásica* de la aparición de estos malentendidos. En primer lugar la aparición de la paradoja habría venido provocada por las grandes dificultades con que se encontró el punto de vista *formalista-abstracto*, adoptado por Duns Escoto en la polémica que a su vez mantuvo con Enrique de Gante, a la hora de interpretar la *intencionalidad* de los conceptos *universales*. En efecto, Duns Escoto trató de justificar las distinciones *formales abstractas* llevadas a cabo por el entendimiento en virtud de distintas *formalidades naturales* atribuidas a la substancia, a fin de poder establecer un paralelismo meramente mimético entre ellas. Los conceptos se entienden así como representaciones diferenciadas de las respectivas formalidades naturales, como si se tratara de dos *cosas* efectivamente distintas. En cambio la interpretación clásica de la *abstracción* estableció entre los conceptos universales una mera *distinción de razón* con *fundamento en la realidad*, en el caso de que fueran verdaderos, al menos según Aristóteles y Tomás de Aquino. Lo prioritario, para la interpretación *intencional* del conocimiento, era la *unidad del ser*, atribuida en este caso a la substancia primera, mientras que las demás distinciones tenían el carácter *sobrevenido* de una mera *dis-*

tinción de razón con fundamento *in re*, debido a su posible posterior consideración por parte del intelecto.

En cambio, el punto de vista *formalista* de Duns Escoto concibió los universales como una *formalidad* específica dentro de los seres naturales, diferente de la *actualidad* que pudiera recibir por su pertenencia a una *sustancia primera*. Por eso tampoco pudo concebir los universales como una mera *posibilidad*, cuya plena *actualidad* sólo sobreviene cuando las sustancias naturales, las únicas que propiamente existen, establecen a su vez unas meras *relaciones de razón* con el alma humana y más específicamente con el intelecto, que es a su vez quien juzga si tienen o no un *fundamento en la realidad*. Duns Escoto concibió al alma humana como una *forma de formas* en sí misma *representacionista*, interpretando la relación de *intencionalidad* como una mera función sustitutiva vicaria, como si la relación de los universales que a su vez mantiene con su respectivo correlato real se pudiera concebir como una mera relación entre *cosa* y *cosa*. Llegó incluso a postular la formalización previa de un *esse diminutum* correspondiente por parte del entendimiento divino, como si también la relación entre la ciencia divina y los seres naturales del mundo físico fuera una mera relación entre *cosa* y *cosa*.

Además, en segundo lugar se atribuye a Duns Escoto el haber introducido una *naturalización del entendimiento*, donde se asigna a los procesos de *abstracción* una mera función *pasiva* de reproducción de formas naturales preexistentes. Y algo similar también habría acabado ocurriendo en el pensamiento moderno y contemporáneo, ya sea en Locke o actualmente en Geach, seguidor a su vez de Wittgenstein. En estos casos se dejó de otorgar al entendimiento una función creadora *activa* de formas abstractas *ex novo*, en virtud de las peculiares relaciones de mera razón que a su vez el entendimiento puede establecer entre ellas. Por eso, a partir de entonces, el *entendimiento* pasó a concebirse como un mero entendimiento *pasivo* reproductor de formas ya dadas, dejando el ejercicio de la correspondiente *libertad fundamental*, respecto de la elaboración de los conceptos, en manos de la *voluntad*, a diferencia de lo que había ocurrido hasta entonces en el pensamiento clásico, donde una función especulativa de este tipo le correspondería en exclusiva al *intelecto agente*.

En cualquier caso, la metafísica de Aristóteles y de Tomás de Aquino habría evitado la aparición de este doble malentendido fundamental del *representacionismo* y de la *naturalización* del pensamiento, justificando a su vez un posible doble tránsito desde la generalidad de los conceptos a la concreción de cada ser particular, y desde la receptividad meramente pasiva de *lo dado* en la experiencia a la ilimitada *espontaneidad* de las ideas de la razón; o, hablando con terminología kantiana, la justificación de una posible *deducción* desde el *punto más alto* de reflexión transcendental que está sobreentendido en toda forma de conocimiento, hasta cada una de las representaciones sensibles o intelectuales en particular, y viceversa.

A este respecto ahora también se reconoce que Duns Escoto habría tratado de justificar el acceso a un *punto más alto* de reflexión especulativa, desde el que fuera posible justificar las relaciones de *fundamentación* y *creación*, que los seres naturales mantienen a su vez respecto de los conceptos en general, y el Ser Supremo en particular. Con este fin, propuso derivar todos los primeros principios y conceptos de la lógica de un primer concepto generalísimo de *ens comunis*, que en su caso se propu-

so como el *punto más alto* de especulación metafísica, desde el que se debían poder derivar todos los demás. Sin embargo su propuesta adoleció desde un principio de un planteamiento *formalista abstracto* a la hora de justificar el fundamento de los universales, incluyendo ahora también su concepto genérico de *ens comunis*. De hecho, Duns Escoto aplicó el *principio de plenitud* a la noción de *ens comunis* de un modo similar a como lo aplicó al resto de los conceptos, viéndose obligado a postular una “*totalidad del ser*” en sí misma indiferenciada, similar a la que se atribuye al resto de las *formalidades abstractas*.

Se generó así una mera *suma aditiva* de formas naturales, como también ocurre con la noción de masa o de materia, sin poder justificar de este modo el posible tránsito desde los entes a un Ser Supremo, como habría sido su propósito inicial. Se comprueban así las grandes dificultades con que se encontró la *metafísica creacionista* de Duns Escoto al tratar de justificar la *dependencia metafísica* existente entre cada una de las posibles formas naturales respecto del *Creador*, debido al mal uso que en su caso se hizo de la noción de *intencionalidad*. En efecto, para justificar la unidad indiferenciada que ahora se atribuye a las *formalidades abstractas* existentes, ya no se pudo recurrir a la posesión compartida de un mismo *ser*, sino que se tuvo que recurrir a la *arbitrariedad* de una voluntad divina que les habría dado el ser, aunque perfectamente podría haber hecho lo contrario, si así lo hubiera *querido* establecer. De este modo los primeros conceptos y principios metafísicos, como especialmente ocurrió con el propio concepto de *ser* y con el principio de no contradicción, pasaron a depender de la *voluntad divina* y a adquirir un carácter netamente *decisionista*.

Duns Escoto habría fomentado así un uso *unívoco* de la noción común de “*ser*”, cuya correcta intelección exigiría situarse en un momento previo a la creación, a fin de poderlo aplicar indistintamente tanto al Acto Puro como a las diversas formas naturales. Por eso en su sistema filosófico ni el propio Dios puede concebir la proposición “Dios existe” como una proposición estrictamente analítica, a diferencia de lo propuesto por Tomás de Aquino, que estableció a este respecto una clara separación entre el *ser veritativo* y *predicativo*; es decir, entre la verdad de una proposición un sentido absoluto y respecto de nosotros (p. 309). De este modo en la *filosofía moderna* se habría acabado haciendo presente un *voluntarismo teológico* muy similar que subvirtió las relaciones que a su vez Dios mantiene con el *ser* y con la *verdad*, haciéndolas depender de un modo arbitrario de la voluntad divina. En cualquier caso la noción de *ser* dejó de expresar para Duns Escoto una *segunda inmediatez* intelectual de suyo irrefutable, propia de la razón natural, haciéndola depender de una *voluntad divina* en sí misma arbitraria.

No ocurrió lo mismo con la aplicación del *principio de plenitud* a la noción de *ser* en la tradición aristotélica, incluido Tomás de Aquino. En primer lugar, el reconocimiento del carácter *intencional* del conocimiento se tuvo que aplicar también a la *triple* noción de *ser*, de *infinito* y de *perfección*. Hasta el punto que la atribución de este tipo de propiedades metafísicas no quedaba reducida a una formalidad más, que a su vez se contraponen a las demás, sino que de un modo *intencional* las incluye a todas. Se pudo así establecer una clara diferenciación entre dos posibles modos de aplicar el *principio de plenitud*: por un lado, la aplicación a la noción de *ser* en el así denominado plano *transcendental* y, por otro, su posterior aplicación al resto de los conceptos, for-

mas y naturalezas que ahora configuran el plano simplemente *categorial*. En efecto, a la noción de ser, de lo infinito o de lo perfecto, se debe hacer una aplicación estricta del *principio de plenitud* dado que incluyen en sí el resto de las formas y naturalezas, en la medida que actualmente también forman parte de la *plenitud de su respectivo ser*. De este modo se atribuye al Acto Puro una plena posesión de su ser (el *posset*, en terminología de Nicolás de Cusa), que a su vez sería capaz de comunicar el *ser* a lo que de suyo simplemente es *nada*. Se logra evitar así que la *totalidad de los entes* se siga concibiendo de un modo simplemente *unívoco*, reduciéndolos a una simple *cosa* o *suma de cosas*; o que se produzca una inadecuada absolutización de lo que adolece de un carácter en sí mismo contingente y finito. En cualquier caso la *posesión de su ser* sólo se puede atribuir de un modo estricto al Acto Puro o Ser Supremo, que ahora se concibe como el *punto más alto* de reflexión especulativa o metafísica.

El *principio de plenitud* también admitió una *segunda aplicación* muy distinta, en el caso de las *formas naturales*. En estos casos, los conceptos se remiten a esencias o naturalezas en sí mismas limitadas que nunca podrán ver realizadas plenamente todas sus posibilidades, ni podrán exigir una estricta aplicación del *principio de plenitud*, a diferencia de lo propuesto por Hintikka y Knuuttila. En estos casos, a las formas naturales sólo se les puede atribuir un *ser propio* o específico, en sí mismo limitado, sin poderlo concebir separadamente respecto del Acto Puro, salvo que se pretenda absolutizar lo que de suyo es finito y contingente. De todos modos, las formas naturales también admiten otra peculiar aplicación del *principio de plenitud* en virtud de las relaciones *intencionales*, que a su vez mantienen con el intelecto humano; y, en este sentido, siempre es posible atribuir a los seres naturales una común naturaleza, en virtud de su pertenencia a un mismo concepto.

En este sentido, Tomás de Aquino no concibe la noción genérica de ser como un concepto *vacío de contenido*, al modo como ocurrió en Duns Escoto, sino como un *ente de razón* cuyo fundamento en la realidad en cada caso se debe precisar. En cualquier caso, Tomás de Aquino estableció el procedimiento a seguir a fin de poder superar la *diferencia radical última* que primero la *metafísica clásica* estableció entre el Ser supremo, la noción de ente, los conceptos en general y las formas naturales en particular; o que más tarde la *filosofía trascendental* también proyectó entre el “punto más alto” de reflexión trascendental (o el “yo pienso”), los conceptos o categorías del pensamiento, las representaciones fenoménicas y el *noumeno*, o ser en sí de las cosas. Y en este sentido Tomás de Aquino también indicó el camino a seguir para superar la diferencia radical que primero Heidegger y más tarde la *postmodernidad* establecieron entre los *entes* y el *ser de los entes*, por más que en este último caso consideren que se trata de una diferencia en sí misma *intransitable*, ya se siga la vía trascendental o la estrictamente metafísica. Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en once capítulos, con dos objetivos claramente diferenciados:

a) En los primeros siete capítulos se trata de justificar la complementariedad existente entre la metafísica clásica y una posible versión *no representacionista* de la filosofía trascendental kantiana, siempre y cuando se superen los malentendidos a que dieron lugar las propuestas de Duns Escoto. Se concibe así el *final de la metafísica* como una oportunidad inmejorable para llevar a cabo una recuperación conjunta, tanto de la *intencionalidad* del conocimiento por parte de la filosofía trascenden-

tal, como de la capacidad de superar la *diferencia radical última*, que inevitablemente genera la localización de un *punto más alto* de reflexión especulativa por parte de la metafísica clásica.

b) Por otro lado, en la segunda parte, en los cinco últimos capítulos, se justifican unos *argumentos transcendentales* a favor de un *punto más alto* de reflexión, donde ahora también se sitúan la noción de ser, de ente y otras similares. Sólo así, se podrá otorgar un sentido claramente *intencional* y metafísicamente *bien fundado* al uso de los conceptos, sin volver a fomentar un uso meramente *representacionista* o simplemente *decisionista*, como ocurrió en Duns Escoto o más tarde en Kant. Para ello se defienden otras cuatro tesis: a) la necesidad de un *Acto Puro*; b) las relaciones de *creación* que a su vez el Acto puro mantiene con el resto de los seres; c) las posteriores relaciones de *intencionalidad*, que el alma humana mantiene a su vez con el conjunto de los seres naturales; d) el carácter *objetivamente indeterminado, histórico, analógico, conceptual* e ilimitadamente *creativo* de las ulteriores aplicaciones de estos principios a los respectivos productos culturales.

Para concluir, dos advertencias al lector. En primer lugar, Inciarte y Llano llevan a cabo una reformulación del argumento *transcendental* acerca de la posibilidad de alcanzar un punto más alto de reflexión especulativa; en su opinión, sólo así se podría superar el uso *representacionista* y *voluntarista* que Duns Escoto propuso de la noción genérica de *ente*, mostrando a su vez cómo sigue siendo posible una aplicación *intencional* y metafísicamente *bien fundada* del principio de *plenitud* respecto de la noción de “ser”. Por otro lado, Inciarte y Llano resaltan la necesidad de recuperar el carácter *intencional* del concepto de *ser*, a fin de poder justificar así la génesis a posteriori de los primeros principios de la metafísica, sin volver a fomentar la aparición de un *representacionismo* y *decisionismo metafísico* aún más paradójico. Es más, ahora se sugiere una posible formulación *intencional* del *principio de plenitud*, que permitiría superar la distancia, aparentemente intransitable, existente entre el plano *esencial* del “ser propio” de cada ente en particular y el plano *existencial* del “mismo ser” del que todos participan. De este modo, la *plenitud de su ser* propia del Acto puro implicaría a su vez un previo reconocimiento del carácter *creado* del resto de los entes y viceversa.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

GIULIANA KANTZÀ, *Il Nome-del-Padre nella psicoanalisi. Freud-Jung-Lacan*, Ares, Milano 2008, pp. 232.

ANCHE se tratteggia alcuni momenti salienti della storia della psicoanalisi a partire dalla vita e dagli scritti di questi tre autori, il libro di G. Kantzà non è un semplice saggio storico, ma il tentativo – a mio parere, riuscito – di valutare l’apporto della psicoanalisi freudiana allo smascheramento e all’interpretazione della malattia che segna la cultura occidentale.

Benché non esplicito, il punto di partenza di quest’opera è la situazione di degrado etico che attraversa la nostra società manifestata in molteplici modi: dai crimini commessi contro i propri genitori o i propri figli fino alla legalizzazione dell’aborto e dell’eutanasia, passando per una variegata gamma di comportamenti che riducono la sessualità ad un puro godimento o ad un puro gioco. Secondo l’autrice, che in questo

punto si ricollega a Freud a partire da un'interpretazione lacaniana della psicoanalisi, il disagio della cultura attuale non è il vero male, ma solo il sintomo della malattia. Il vero male si trova, invece, nella quasi scomparsa della figura del *padre*; al posto del *padre*, sempre più fragile, oggi c'è il "discorso da padrone" che fa la scienza, perché essa si crede la sola depositaria del sapere.

Ma che cosa è un padre e perché la figura del padre ha un ruolo così importante nella società? Nel tentativo di rispondere a questa doppia domanda, Kantzà analizza la visione che la psicoanalisi ha della paternità. Secondo Freud, il padre è uno dei soggetti che contribuiscono in modo decisivo alla formazione della psiche umana, in quanto si trova al centro del tabù dell'incesto. Oltre a strutturare la psiche del bambino, il tabù dell'incesto costituisce la prima norma in assoluto della relazione familiare e, quindi, della società. Ciò nonostante, il padre è concepito da Freud in un modo essenzialmente negativo, come un essere tirannico, che perciò è odiato dai figli. L'odio nei confronti del padre-padrone finisce per condurre i figli ad ucciderlo. Si tratta di un'uccisione che, sul piano simbolico, dà luogo ad una società destrutturata, senza leggi.

Secondo Kantzà in quest'interpretazione del complesso di Edipo ci sono dei paradossi su cui Freud si sarebbe arenato. I paradossi si riferiscono ad una lunga serie di elementi fondamentali nella teoria freudiana che non trovano facile armonizzazione: «la questione del Padre, poi l'Io, la questione femminile che è legata alla questione dell'amore. Ma l'amore porta con sé la sua ombra, l'odio: sistematizzate da Freud in pulsione di *Eros* e pulsione di *Thanatos*, risultavano opache e comportavano ricadute nel motore stesso della cura: il *transfert*» (p. 117).

Il tentativo di ecumenizzare la psicoanalisi aprendola al mondo cristiano per mezzo di C. Jung, finì in un insuccesso, perché lo psicologo tedesco non fu fedele al suo maestro. Nel trasferire il nucleo della psicoanalisi dalla sessualità e dai rapporti familiari ad un piano puramente mitico, Jung privò di valore la figura del padre. Toccò poi a Lacan rielaborare l'insegnamento freudiano, facendone la chiave di lettura delle società contemporanee.

È proprio l'analisi del contributo lacaniano alla psicoanalisi la parte più importante del saggio della Kantzà. L'autrice riesce a far capire la struttura del pensiero del suo maestro usando non un metodo genetico-storico che, tenendo conto della versatilità del magistero lacaniano (seminari, conferenze, discorsi e scritti vari), sarebbe stato troppo arduo e complesso, bensì un approccio tematico che permette di mettere in evidenza le sue principali scoperte: lo specchio, l'io ed il soggetto, il desiderio, il godimento e la legge. Kantzà riesce così ad articolare le diverse idee di Lacan in un modo dialettico e nel contempo ben strutturato.

La nostra epoca – sembra suggerire l'autrice – segnata dalla "morte del Padre", cioè dal rifiuto di Dio, ci dà la chiave per capire l'opera di Freud e la sua reinterpretazione da parte di Lacan. D'accordo con questa prospettiva, la psicoanalisi sarebbe nata e si sarebbe sviluppata per difendere la funzione paterna, senza tuttavia fornirne una lettura capace di superare il complesso di Edipo. La ragione di ciò sarebbe dovuta al fatto che, in Freud, la figura del padre è ancorata ad una lettura ebraica dell'Antico Testamento, quella cioè del padre che legifera, ma che non ama. Di qui il rifiuto della religione, che – in Freud – s'identifica completamente con quella ebraica.

La psicoanalisi freudiana, incentrata sulla figura del padre, indicava però una strada che doveva essere percorsa fino in fondo. Freud avrebbe scoperto il rapporto fra la legge ed il desiderio quando interpreta la figura paterna come sorgente della norma ed origine dei complessi, il primo dei quali è quello di Edipo. Jacques Lacan, secondo la Kantzà, corregge tale interpretazione: la funzione paterna, intersecata da desiderio, Legge e godimento perde i connotati del padre veterotestamentario per assumere quelli del Padre che è Amore, perché il padre non è primariamente colui che vieta e punisce l'infrazione, ma il Padre che manda suo Figlio al mondo per mostrarci la via di ritorno. Lacan trova, perciò, nel Vangelo di San Giovanni, la manifestazione piena della realtà: il Verbo, cui ogni malato aspira perché solo Lui è sorgente di pace e di gioia.

Ci sono, quindi, secondo Lacan, tre padri: quello immaginario (il padre padrone di *Totem e tabù*), quello simbolico (il padre veterotestamentario che ci dà la Legge) e quello reale (Dio Padre, l'Indicibile, perché si trova al di là del linguaggio). A presiedere questo passaggio dal padre simbolico a quello reale è «la donna» a cui Lacan ha dato un fondamentale luogo di eccezione (p. 232), perché in essa il desiderio si cambia in godimento.

«Che cosa è allora un padre?». La risposta di Lacan è molto chiara: «Un nome che implica la fede». Tutti i dati della scienza, della religione e della filosofia portano Lacan a questa conclusione, che costituisce anche la tesi del libro di Kantzà: attraverso il nome del Padre la catena di significanti che appartengono all'immaginario è ordinata simbolicamente e trasformata in desiderio. La morte del Padre porta con sé l'assenza dell'interdizione («se Dio non esiste, tutto mi è permesso») e, di conseguenza, l'angoscia di fronte all'ondata di un permissivismo che impedisce al desiderio di giungere al godimento.

Un altro aspetto importante di questo libro, soprattutto quando a leggerlo è una persona con interessi filosofici, è la confutazione che esso fa di una delle critiche più costanti a Lacan, secondo cui egli avrebbe dei pregiudizi contro la filosofia, in quanto essa sarebbe un sapere che non insegna nulla di quanto è importante. Come Kantzà mostra con dovizia di esempi, in tutta l'opera di Lacan i richiami ai filosofi sono numerosi ed intensi, in modo particolare quelli a sant'Agostino per la fase dello specchio e quelli a san Tommaso per la definizione delle passioni e per la scansione clinica della depressione.

Ancora più intensi sono i rapporti fra la filosofia moderna e la psicoanalisi, ad esempio fra il *cogito* di Cartesio e l'interpretazione lacaniana dell'Io. Nonostante le loro differenze, Cartesio e Lacan hanno in comune il fatto di partire dall'incertezza per trovare la certezza. Così mentre il dubbio cartesiano mette in chiaro il pensiero esistente e, quindi, la certezza che era assente diventa presente, il sogno psicoanalizzato mette in chiaro il pensiero e, quindi, il pensiero che prima sembrava assente diventa presente. La differenza fondamentale è, però, la mancanza di coincidenza fra la *res cogitans* e l'Io, poiché – come afferma Lacan – né tutto ciò che è pensiero è Io né tutto l'Io è pensiero.

Un altro autore che influisce grandemente su Lacan è Hegel. Il riferimento a Hegel sarà particolarmente importante per quanto riguarda l'analisi del desiderio. Come in Hegel, il bisogno lacaniano si trova alla base del riconoscimento dell'altro; solo

che in Lacan cambia il tipo di rapporto fra le coscienze e, quindi, anche il tipo di riconoscimento: la dialettica fra padrone e servo è sostituita dal rapporto esistente fra madre e figlio. Attraverso il pianto del bambino (significante), il bisogno del figlio è riconosciuto dalla madre, che tende a soddisfarlo. Secondo Lacan, il linguaggio (il livello simbolico della psiche) fa diventare il bisogno un desiderio che si esprime nella domanda, la quale da una parte va al di là del bisogno perché rivolta alla madre, manifestando così il carattere infinito del desiderio, e dall'altra resta al di qua dal bisogno, ovvero al di qua del suo non essere, come mancanza d'amore, come odio dell'altro che arriva fino alla sua distruzione. Perciò, in Lacan come in Hegel, il desiderio è sempre desiderio dell'altro.

La conclusione che si ottiene dalla lettura di questo saggio è semplice: il metodo psicanalitico mostra il carattere paradossale del passaggio dalla famiglia patriarcale alla lenta scomparsa della figura del padre. La psicoanalisi scopre il male e può guarire alcuni dei suoi sintomi, ma non distruggerlo. La cura che va alla radice del male non si troverebbe, secondo Lacan e Kantzà, nella psicoanalisi, ma nella religione, perché questa permetterebbe di accedere al reale nonostante esso sia aggressivo per la nostra malattia. Tale apertura alla religione da parte della psicoanalisi è senz'altro uno dei migliori contributi di questo breve ma importante libro.

ANTONIO MALO

ULRICH L. LEHNER, *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. ix + 532.

SIN dai suoi inizi nell'antica Grecia fino ai nostri giorni, il discorso filosofico è articolato su tre grandi temi: Dio, l'uomo e il mondo. Non sono mai arbitrari i modi della loro presenza (o assenza) in seno alla riflessione di ogni pensatore, perché queste idee si trovano in uno stretto rapporto concettuale. In effetti, ciò che il filosofo pensa di Dio condiziona necessariamente la sua concezione del reale e l'idea che egli si fa dell'uomo. Questa intricata dipendenza diventa ancor più evidente – e complessa – quando vengono trattati temi in cui essi sono in intimo rapporto, come quello della provvidenza divina, concetto al confine tra pensiero filosofico e riflessione teologica cristiana, e oggetto di studio di questa monografia.

Ulrich Lehner si è proposto, come evidenzia il titolo, di mettere a fuoco la concezione kantiana di provvidenza, tenendo sullo sfondo la scolastica protestante tedesca, sia filosofica che teologica, in cui essa è maturata. Tuttavia, la trattazione delle diverse dottrine della provvidenza divina che costituiscono il contesto del pensiero kantiano al riguardo è svolta con grande profondità, tanto da poter essere considerata di fatto uno studio storico-concettuale a sé stante.

I pochi paragrafi che seguono vogliono essere un invito alla lettura di questo lavoro, più che iniziare un dibattito sul tema o presentarne il riassunto. Siamo certi che chiunque si dedichi alla storia del pensiero filosofico o teologico del Secolo dei Lumi ne trarrà profitto.

L'opera è composta da quattro parti, tutte volte a dipanare la dottrina della provvidenza (*Vorsehungslehre*): la prima è dedicata ai seguaci della scolastica razionalistica leibniziana; la seconda ai rappresentanti di spicco della teologia luterana e riformata

del XVIII secolo che influirono sulla formazione intellettuale del filosofo di Königsberg; la terza al pensiero kantiano del periodo pre-critico e la quarta al suo pensiero critico e tardivo. L'unità tematica del trattato non è ostacolo per l'applicazione di approcci metodologici diversi ad ogni parte, per illustrare nel modo migliore materiali di natura molto varia.

L'analisi della dottrina della provvidenza nei filosofi razionalistici e nei teologi, sviluppata nelle prime due parti, è stata fatta dedicando un capitolo ad ogni autore. Invece, nella terza parte ci si accosta alla provvidenza divina analizzando una ad una le opere del periodo pre-critico in cui Kant in qualche modo affronta questo concetto. Infine, nella quarta parte della monografia il ruolo della provvidenza nel pensiero critico e tardivo di Kant viene esposto in capitoli tematici: nella filosofia della religione e nella metafisica, nella teleologia, nell'antropologia, nella filosofia politica e della storia.

Prima di affrontare singolarmente i principali rappresentanti della scolastica razionalistica tedesca, Lehner analizza brevemente la concezione di provvidenza divina di alcuni autori estranei ad essa, che però hanno esercitato un influsso notevole sul pensiero kantiano: Isaac Newton, Pierre Bayle, David Hume, Gottfried Leibniz, Gotthold Lessing e Johann Herder. Inoltre, compare ogni tanto sullo sfondo della trattazione l'influsso del monismo spinozista sul razionalismo del XVIII secolo. Vengono dedicati invece singoli capitoli a Christian Wolff, Alexander G. Baumgarten, Christian A. Crusius, Moses Mendelssohn, Hermann S. Reimarus e Johann F. W. Jerusalem. Nell'ambito della teologia, Lehner prende in esame soltanto un teologo luterano e uno riformato, ma in modo molto esteso. Il primo è Sigmund J. Baumgarten (fratello di Alexander G. Baumgarten), il secondo invece Johann F. Stapfer.

La lettura della prima parte offre una prospettiva più positiva di personaggi come Mendelssohn o Reimarus, il cui attacco alla rivelazione divina giudeo-cristiana ne ha segnato il pensiero, mettendo in luce la loro strenua difesa della ragione contro lo scetticismo di taglio empirista. Mendelssohn, diversamente dal suo correligionario Baruch Spinoza, afferma in modo energico l'agire nel mondo di un Dio vivente e personale, mai ridotto a mera attività delle leggi della natura, e la speranza di raggiungere la perfezione al di là della morte, in sintonia con la tradizione giudeo-cristiana. Reimarus, da parte sua, sostiene contro D'Alembert e La Mettrie che ogni ricerca scientifica presuppone l'accettazione del finalismo (teleologia) nella natura. Lehner sottolinea l'attualità delle riflessioni di Reimarus alla luce delle discussioni riguardanti la teoria darwiniana dell'evoluzione delle specie e del cosiddetto "intelligent design" (p. 130).

Un concetto che è presente in quasi tutti gli autori trattati nella prima parte, è la considerazione della provvidenza divina che si riflette nel collegamento (*Verknüpfung*) di tutto il creato (*nexus universalis*), opera della divina sapienza (*die Weisheit Gottes*). Come si vedrà più avanti, una radicalizzazione immanentista di questa idea sarà presente nella concezione kantiana della provvidenza. Con grande coerenza, i pensatori presentati in questa parte tendono a minimizzare fortemente il ruolo dell'agire straordinario (sopranaturale) di Dio nell'andamento del mondo, perché i miracoli sarebbero espressione di un bisogno di "aggiustare" l'azione delle leggi di natura, perfette in se stesse in quanto opera della divina sapienza, e ciò sarebbe contraddit-

torio. Appare con evidenza che quest'atteggiamento ostile al soprannaturale, anche se dalle ambigue – anzi deleterie – conseguenze, non è motivato in essi dalla voluta negazione dell'esistenza di Dio, come invece è accaduto in altri pensatori dell'illuminismo.

La seconda parte offre a chi si è formato nella teologia cattolica un interessante spigolio sulla dogmatica protestante, tanto dell'ortodossia luterana come del pensiero riformato, nel suo sforzo di venire incontro alle esigenze della modernità razionalistica. Nell'esposizione della dottrina della provvidenza divina in Stapfer, in particolare nella sua concezione del dovere, Lehner segnala una probabile fonte d'ispirazione dell'imperativo categorico kantiano: «Noi siamo obbligati a usare di tutte le creature, siano anche irrazionali o inanimate, come richiesto dai piani divini» (*Wir sind verbunden, alle Geschöpfe, es seyen unvernünftige oder leblose, so zu gebrauchen, wie es die göttliche Absicht erfordert*, p. 189).

Ancora una volta, questo studio di Lehner riesce a far vedere la “continuità nella discontinuità” che c'è in Kant tra il pensiero critico e quello pre-critico. Concretamente, sin dai primi scritti (si veda per es. il cosiddetto *Optimismusfragment*, datato tra il 1753 e il 1755) il filosofo di Königsberg si allontana dalla visione leibniziana del mondo come il miglior mondo possibile, sostenendo che la bontà del mondo risiede nell'*Universalnexus*, con cui Dio prevede meccanicisticamente tutto, anche quello che ci può sembrare un male o un difetto (pp. 223-224). Per il Kant pre-critico la sapienza divina è insondabile, come dimostra il terribile terremoto del 1755. Tuttavia, sebbene esso distrusse Lisbona, al contempo rese più abbondanti le sorgenti di acqua minerale di Teplitz, con grande convenienza per tutti quelli che ivi gioivano delle cure termali. Kant commentava che gli abitanti di Lisbona piangevano giustamente i loro morti, mentre quelli di Teplitz dovevano per contro cantare il *Te Deum* (p. 230). Sullo sfondo c'è una considerazione di Dio attivo e presente nel mondo attraverso le leggi di natura, e non come un fantomatico agente esterno con una funzione di “tappabuchi” (*Lückenbüßer*) delle imperfezioni del mondo. In esso si riflette anche la tendenza panteistico-mistica della concezione kantiana di provvidenza divina in seno a un mondo meccanicista, in cui Dio tende a confondersi con la razionalità e la bellezza delle leggi che lo governano. Nel mondo autarchico, Dio e il suo agire diventano qualcosa di interno. Affiancando l'espressione coniata da Robert Spaemann per questo fenomeno di “inversione della provvidenza” (*Inversion der Vorsehung*), Lehner chiama questa concezione kantiana “Idea meccanicistica di provvidenza” (*mechanistische Vorsehungsidee*, p. 252).

Questa “inversione della provvidenza” è intimamente legata alla immanentizzazione della teleologia che avrà luogo nel pensiero critico kantiano. Il Kant delle *Critiche* riporrà il finalismo nelle strutture della ragione trascendentale, negando la possibilità di conoscere l'esistenza di una finalità intrinseca alla cosa in sé. Lehner fa vedere come nella *Critica del giudizio*, traendo le conseguenze dalle intuizioni contenute nelle due prime *Critiche*, Kant espone con chiarezza il fatto che l'ordinamento a un fine (*Zweckmäßigkeit*) è un principio regolatore della ragione che è intenta all'azione, e che può essere colto attraverso il cosiddetto giudizio riflettente (*reflektierende Urteilskraft*). Così, in coerenza con il primato della ragione pratica a cui porta il trascendentalismo kantiano, la dottrina della provvidenza divina diventa più un argomento

fondato sul sapere pratico che sulla conoscenza teoretica. In effetti, la provvidenza è garante della speranza che attraverso l'azione buona si raggiungerà alla fine la perfezione del genere umano. Insieme con i postulati della ragion pratica, la provvidenza è il motore dell'agire morale. Qui Lehner fa vedere come il collegamento di Kant con Rousseau mostra in questo punto una divergenza notevole, perché il primo vede lo stato ideale dell'umanità alla fine della storia, il secondo invece all'inizio.

Lehner chiude l'esposizione con una breve citazione di Kant, che può anche servire qui come conclusione: «La provvidenza ha voluto che l'uomo debba creare il bene da sé stesso e si rivolge all'uomo così: "Va' nel mondo –in questo modo potrebbe pressappoco parlare all'uomo il Creatore–, Io ti ho provveduto di tutte le predisposizioni per il bene. A te tocca svilupparle, e perciò tutta la tua felicità o disgrazia dipende solamente da te stesso"» (*Pädagogik*, in *Akademie Ausgabe*, vol. IX, p. 446).

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA

GIUSEPPE PULINA, *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Zona, Civitella in Val di Chiana 2008, pp. 126.

EDITH STEIN è diventata una delle figure chiave del dibattito filosofico contemporaneo. Se così si può dire, ha assunto questa rilevanza non solo per il processo di canonizzazione condotto da papa Giovanni Paolo II, che ha comunque contribuito in misura notevole ad amplificarne la notorietà oltre l'ambito del campo accademico e specialistico, ma anche – e questo è il dato per noi più significativo – per la forza e l'attualità della sua opera. L'attualità della Stein consiste nell'essere una sorta di ponte tra mondi diversi (ebraismo e cattolicesimo) e indirizzi filosofici (tomismo e fenomenologia) che potrebbero incarnare due prospettive difficilmente conciliabili come la tradizione metafisica e la modernità. È sotto questo duplice riguardo che della Stein si è recentemente occupato Giuseppe Pulina (filosofo sardo, docente di antropologia filosofica, autore di saggi su Michelstaedter, Maritain, Jabés e Capitini). Nell'*Angelo di Husserl* ha voluto proporre, della filosofa ebrea convertitasi da adulta al cattolicesimo, un ritratto denso e ricco di risvolti problematici, ancorandone profondamente la vicenda biografica alla dimensione speculativa. Incentrato sulla ricca e complessa figura di Edith Stein, scomparsa ad Auschwitz nell'estate del 1942, *L'angelo di Husserl* mira in tutte le sue pagine a sottolinearne l'eccezionalità (di donna, pensatrice e religiosa). In poco più di 120 pagine, l'autore riesce a muoversi su più piani e a soddisfare diverse esigenze teoriche. Innanzitutto, il libro dà una chiara percezione della eco che l'*intelligenza* ebraica ebbe della *Shoah* durante la II guerra mondiale, facendo il punto sulle diverse prese di posizione di filosofi come Jankélévitch, Arendt e Jonas. Ne scaturisce (ed è questo il *leitmotiv* del primo capitolo) un confronto a più voci, in cui trova spazio anche la personale vicenda esistenziale di Edith Stein, di estrema utilità per comprendere il travaglio degli ebrei cattolici negli anni terribili della *Shoah*.

Il libro di Pulina intende proporsi come un'agile guida per chi voglia lasciarsi introdurre nel mondo speculativo di una pensatrice non facile che ha lavorato su molti campi. Tra i tanti interessi teorici di Edith Stein vanno, infatti, enumerati la questione dell'empatia, la mistica di S. Giovanni della Croce, l'ontologia tomista e l'esistenza degli angeli. Citando Cacciari, Pseudo-Dionigi e Benjamin, Pulina spiega con chiarezza

za la forza persuasiva dell'angelologia steiniana, la cui rilettura è uno dei contributi più originali del libro. Non sarebbe, questo, un interesse per così dire spurio, slegato dal resto degli altri scritti. Di angeli la Stein, guarda caso, si occupa proprio nella sua opera maggiore, *Essere finito e Essere eterno*, da cui necessariamente prende le mosse l'analisi di Pulina. Dopo aver ricordato quanto stretto sia stato il rapporto tra Edith Stein, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Pulina spiega perché quella dell'angelo sia una figura essenziale per comprendere il ruolo dell'uomo nel mondo. «Negli scritti dei due mistici spagnoli viene ripetutamente espressa la fiducia nella loro esistenza e dai loro testi si evince come la visione da cui l'*imago angeli* scaturisce non sia effetto di uno slancio fantastico che si annulla sterilmente nel deliquio» (p. 107).

L'angelologia steiniana mira, secondo Pulina, a «rimarcare la speciale condizione dell'uomo nel mondo e nella storia e i caratteri esclusivi del suo essere persona» (p. 117). Alla luce di quest'affermazione, si comprende bene perché l'angelo steiniano abbia in sé ben poco dell'*angelus novus* di Benjamin. Il confronto tra l'angelo steiniano e quello di Walter Benjamin dà corpo ad una delle pagine più belle del libro, attraverso la quale Pulina fa capire come gli studi di Edith Stein sugli angeli siano da intendere come sviluppi rigorosi della sua ontologia, perché l'angelo rientra nell'ordine dell'essere e, quindi, della creazione. «L'*angelus novus* di Benjamin vuole conservare la plasticità dell'originaria raffigurazione che ne aveva fatto Paul Klee in uno dei suoi quadri più celebri. In questo "si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto". L'angelo di Benjamin ha il viso rivolto verso il passato. Mentre se ne allontana, non può distorcere lo sguardo e dirigerlo altrove. È un angelo disperato, che assiste alla catastrofe di un mondo che cambia, si sgretola e scompare» (p. 115). Non gli resta, perciò, che assistere impotente al disastro che si compie. Disastro di cui non può nemmeno affrettare (non è, infatti, un angelo sterminatore) il tragico corso. Diverso è, invece, l'angelo steiniano, che «non si lascia irretire nello sguardo paralizzante verso il passato. Nella prospettiva complessa della nostra filosofa – annota Pulina – è impossibile, inaccettabile che Dio lo abbia creato per non poter essere poi d'aiuto all'uomo e per limitarsi ad assistere impotente alla sua distruzione. L'angelo non resisterebbe alla preghiera che gli verrebbe rivolta e che può prendere corpo con parole taciute e nemmeno mormorate dal cuore dell'uomo. L'essere parte della creazione impedirebbe all'angelo di abbandonare l'uomo ad un così tragico destino» (pp. 115-116).

Filosofa dell'empatia (è sempre più difficile prescindere dagli studi steiniani quando si parla di intersoggettività), acuta interprete dell'opera di Tommaso d'Aquino, mistica che ha saputo conservare e preservare l'integrità ed il rigore dell'indagine filosofica, Edith Stein è anche la pensatrice che ha tentato di rilanciare in pieno Novecento l'ideale di una filosofia perenne. Lo ha fatto perché convinta dell'attualità del pensiero tomista e dell'esigenza di agganciarlo ad una sensibilità filosofica più conforme alle tendenze della modernità. La prospettiva e la possibilità di una filosofia perenne porta direttamente al cuore della questione della verità. Di una verità che si tramanda di epoca in epoca e di cui diversi indirizzi di pensiero possono farsi titolari ed interpreti. È una questione, tuttavia, complessa, sulla quale i filosofi cristiani (ma ad occuparsene sarà anche Jaspers) non troveranno un facile accordo.

Tommaso ed Husserl, ma anche Scheler e Conrad-Martius, le si riveleranno fondamentali per regolare i conti con l'ontologia heideggeriana di *Essere e tempo*. Forse la migliore, o la più convincente, risposta della filosofia cristiana all'esistenzialismo di Heidegger è giunta proprio da Edith Stein. La filosofa carmelitana aveva riconosciuto l'originalità e lo spessore delle analisi heideggeriane, ma si lamentava dell'involucro terminologico, troppo astratto e pericolosamente oscuro, che le avvolgeva. Il punto critico sarebbe però la mancata spiegazione dell'Esserci, che Heidegger affida, se così si può dire, ad una originaria "gettatezza". L'errore di Heidegger, secondo la Stein, starebbe nell'identificazione di essenza ed esistenza. Essenza ed esistenza coinciderebbero nell'uomo e metterebbero fuori gioco Dio. Ma proprio l'esclusione di un Dio, secondo la Stein e sulla base della puntuale e lucida ricostruzione che ne fa Pulina, impedirebbe di comprendere e fondare quell'originaria gettatezza su cui si costituisce l'esistenza umana. «Gettato nel mondo, nel tempo e, infine, nella storia, l'uomo heideggeriano ignorerà l'origine del suo Esserci e, pur interpellato sul senso dell'essere, sarà costretto ad evadere la domanda» (p. 59).

ANNA RITA BROZZU

JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Filosofia della mente. Una prospettiva ontologica e antropologica*, EDUSC, Roma 2007, pp. 318.

L'OPERA si propone di recensire e valutare le posizioni più note e di riferimento nell'odierno dibattito sul rapporto tra mente e corpo, una tematica che è andata assumendo sempre più rilievo nel panorama filosofico contemporaneo, anche a seguito del suo riverbero in sede filosofica, antropologica, metafisica e morale.

Il lavoro si sviluppa nell'arco di sei capitoli, i primi due più propriamente descrittivi, sulle *posizioni filosofiche* nell'ambito del rapporto mente-corpo e sul *corpo senziente*. I successivi capitoli indagano i temi dell'*intelligenza umana*, la *causalità mente-cervello*, l'*intelligenza animale* e la *tecnologia dell'intelligenza*. L'architettura stessa dell'opera risulta felice, poiché accompagna il lettore ad un approfondimento progressivo della materia, partendo da una presentazione dello *status quaestionis* teoreticamente impegnato. I due capitoli descrittivi, infatti, presentano elementi di riflessione e valutazione epistemologica perspicui, che verranno poi esplicitati nel prosieguo della disamina.

Dopo una rassegna storiografica e filosofica delle diverse posizioni filosofiche assunte a fronte del tema mente-corpo si entra *in medias res* con l'analisi della percezione. Risulta molto interessante il rilievo gnoseologico tomista sul ruolo della *medietas* nell'attività percettiva: «in questo senso Tommaso d'Aquino, ispirandosi ad Aristotele (influenzato a sua volta dal pitagorismo), pose come condizione necessaria per la produzione della sensazione di una precisa proporzione matematica (*medietas*, qualità intermedia fisico matematica) tra la costituzione fisica dell'organo sensoriale e le caratteristiche degli stimoli ambientali, l'esistenza cioè di una fine sintonizzazione tra organo recettore e stimoli. Questo punto, pur legato alla visione fisica antica, è significativo. Si vede qui la ricerca di una certa intelligibilità nella strutturazione materiale, capace di dar luogo alla sensazione. Tommaso d'Aquino si serviva di questa tesi per spiegarsi perché i corpi celesti non sentissero, in quanto corpi non organici, capaci di avere la *medietas*» (pp. 77-78; la tesi è mutuata dalla prospettiva aristotelica

presente nel *De Anima* II, capp. 11 e 12, specialmente 424 a-b, III cap. 1, 42 a 27 427 a 15, con il correlativo commento tomistico. Sull'argomento vedasi anche C. FABRO, *Percezione e pensiero*, EDIVI, Roma 2007).

Questa notazione pone le basi per un approccio analogico al tema della percezione che non si può spiegare, se non facendo riferimento a questa medietà intrinseca ai termini della relazione percettiva. Il rilancio dell'analogia in tutta la polivalenza che questo concetto porta con sé, sarà un caposaldo costante della riflessione sviluppata dall'Autore.

Il principio di analogia permette infatti di dar conto del salto ontologico tra i vari gradini dell'essere, come quello tra l'animale e l'uomo ad esempio, secondo l'assunto del mistico Dionigi l'Aeropagita, per il quale sui gradini più alti sarebbero presenti le forme dell'ordine inferiore. Sotto il profilo gnoseologico è la possibilità di cogliere astrattamente gli universali che garantisce l'esercizio delle possibilità operative ulteriori nell'uomo. E in questa prospettiva l'uomo è superiore ai condizionamenti dell'*hic et nunc*. Questa apertura originaria al senso dell'essere, accessibile mediante l'astrazione dell'universale, permette all'uomo l'attività conoscitiva contemplativa e non solo orientativa, ed è l'attività speculativa che caratterizza ultimamente l'intelletto umano rispetto a quello animale; non solo, essa ne qualifica anche la successiva attività pratica, possibile nel solco di una ricognizione teorica disinteressata. È in questo contesto che sorge la domanda sulla verità.

Corollario di questa tesi è la trascendenza cognitiva sulla corporeità, e dunque la libertà, la quale risulta possibile poiché, da ultimo, nessun oggetto esaurisce la potenza desiderativa della volontà, la quale dunque non trovandosi mai del tutto vincolata ad un proprio atto, sempre esubera gli oggetti verso i quali si dirige. Questa trascendenza cognitiva ed esistenziale si traduce nella capacità simbolica universale che attraversa la costruzione semantica del linguaggio e dà luogo alla corrispettiva potenza tecnologica universale.

Vale la pena di rimarcare come queste acquisizioni siano un guadagno in sede metafisica e non altrimenti; ancorché esse siano accessibili al senso comune, non si possono dimostrare scientificamente e se ne può dar conto in modo stabile solo mediante il ragionamento filosofico.

Il nascondimento della struttura biologica nella facoltà cognitiva rende possibile il rilievo dell'oggetto nella sua datità, altrimenti compromessa dal procedimento materiale soggiacente al suo cogliimento; ciò non implica che questa non abbia una propria "visibilità" in sede di riflessione. Nella fattispecie, pur non conoscendo l'anatomia esatta del cervello, Tommaso ha potuto con buoni argomenti affermare la necessità della sensibilità per l'esercizio della facoltà intellettuale, la quale può esercitare la *vis abstractiva* solo su di una sensazione, secondo il celebre adagio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

Il ruolo causale del cervello, descritto nel secondo capitolo, all'interno dell'attività cognitiva è ascrivibile a quello della causa materiale che, nella quadruplici scansione aristotelica, è solo uno dei principi di causalità e non il più importante. L'attività cerebrale è dispositiva dell'atto cognitivo, il quale però sempre eccede il sostrato materiale e ne guida l'esercizio. C'è sì una causalità *bottom up*, ma ce n'è pure una *top down* non meno importante e del tutto integrata con la precedente.

La profonda integrazione tra atti psichici e componente biologica è tale da non permettere una concezione della morale *more kantiano*, tale per cui questa sia situata «alle spalle della dotazione psicosomatica della persona, così come la libertà non si realizza in opposizione alla natura, dualisticamente intese. I livelli ontologici sono integrati, e ciò che nell'animale non è ancora morale, nella persona si presenta come una base impulsiva psiconeurale sulla quale, con l'intervento attivo della libertà e la formazione delle virtù, si può costruire l'edificio della vita morale» (p. 180).

Una volta compresa la dimensione analogica della causalità le aporie di una posizione dualista e monista scompaiono e si rende disponibile un'interpretazione più adeguata, all'interno della quale trovano spazio sia gli elementi di ordine fisico naturale, sia quelli di ordine psichico spirituale integrati nell'unità dell'identità organica.

Questo rilievo di ordine fenomenologico permette altresì sulla scorta della riflessione tomista di rielaborare un modello di «interazione tra gli elementi dinamici della persona [...], purché si lavori con una nozione analogica della causalità. Gli attuali dibattiti sulla causalità mente/corpo soffrono purtroppo della restrizione della causalità alla visione scientifico naturale, dove i rapporti causali e le conseguenti leggi sono considerati in un modo particolare, non secondo tutte le loro dimensioni ontologiche» (p. 181).

L'accento posto molto opportunamente dall'Autore sulla povertà epistemologica, conseguente ad una carente ontologia, all'interno dell'odierno dibattito sui rapporti mente-corpo è illuminante e costituisce un ottimo criterio di lettura di tutto il dibattito in materia, effettivamente pregiudicato da una nozione di causalità parziale, appiattita per lo più sul solo aspetto materiale *bottom up*, laddove un'estensione analogica del principio di causa potrebbe dar ragione di diverse integrazioni e correlazioni tra gli aspetti biologici, psichici, affettivi e cognitivi tutti presenti e reciprocamente influenzantisi gli uni con gli altri.

Lo specifico umano emerge in continuità con il proprio sostrato organico (come già notato per via descrittiva nell'apposita sezione sul corpo senziente), distinguendosi dallo stato animale per l'attività di pensiero disinteressato, cui consegue la possibilità di deliberazione sull'azione da fare, che quindi conduce alla scelta e da ultimo all'azione. La razionalità umana si distingue anche dal fatto che non si limita ad esercitarsi sui mezzi per il conseguimento di un fine, quale che sia, ma si esercita propriamente sui fini stessi dell'azione, valutandone la congruenza con i mezzi.

Molto opportunamente viene considerata la libertà nella genesi dell'atto di scelta, che si trova sempre all'incrocio tra i due flussi ascendenti e discendenti del pensiero in rapporto con la sensibilità. Lo scambio tra flusso percettivo sensoriale e azione intellettuale e volontaria è sempre operante e la libertà presiede questo "metabolismo" esistenziale. Tale scambio è definito probabilmente come il nocciolo della questione mente-cervello, laddove occorre capire come la sensibilità contenga, al proprio interno, una certa qual spiritualità.

Da questa prospettiva si risponde agilmente alle obiezioni costituite a partire dagli esperimenti di Libet (cfr. B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, «The Behavioural and Brain Sciences», 8 (1985), pp. 529-566), il quale ritiene che la volontà sia di fatto un'illusione, poiché preceduta da stimoli elettrici inconsci atti a determinarne la direzione. Si può replicare a tale asser-

zione esplicitando la natura integrata dell'atto volontario, che pertiene già al livello fisiologico, che Libet presume estraneo alla dimensione propria della volontà.

Stante invece il guadagno speculativo conseguito in sede metafisico ontologica, relativo all'unità complessa dell'io e le sue dimensioni, si ricava ulteriormente una fenomenologia dell'atto volitivo, in cui viene a mostrarsi una volontà colorata affettivamente, e non un astratto principio deliberativo, operato dall'esterno da parte della volontà sul corpo. Proprio in forza della presenza di un rapporto biunivoco tra i due ordini di realtà, la volontà si trova inclinata e influenzata, ancorché non determinata dal livello sensibile, che è invece già inabitato dalla dimensione spirituale.

A questo livello si colloca un'interessante disamina sul ruolo della sensibilità superiore quale mediatrice tra volontà, spiritualmente intesa, ed il proprio esercizio, che è poi il rapporto più difficile da spiegarsi all'interno di prospettive dualiste e moniste, parimenti viziate dalla pregiudiziale accettazione di una causalità ristretta. Un errore frequente, nota l'Autore, quando ci si accosta a questo tema, è quello di compiere «la riduzione della volontà al momento "freddo" della scelta deliberata (freddo in quanto momento della ragione) o della pura mozione motoria [...]. La volontà principalmente ama, e quindi sperimenta affetti o sentimenti: desideri, speranza, gioia, timore, amore» (p. 203). Tale rilievo sfugge spesso per l'assenza di un vocabolario preciso riguardo a questa dimensione reale della volontà, sempre affettivamente connotata.

Esiste quindi una gerarchia di passioni/emozioni, a vario titolo umanizzate o umanizzabili a seconda della loro collocazione. Si distinguono pertanto le passioni organiche con una loro chiara autonomia fisica, la fame ad esempio, dove l'aspetto volitivo spirituale è sì presente, ma in misura minore rispetto agli altri livelli. Seguono quindi le emozioni sensitive intenzionali che «condivise con gli animali, pur avendo una dimensione cerebrale, nell'uomo sono più suscettibili di essere incorporate e fortemente trasformate dall'intenzionalità spirituale» (p. 205). Vengono poi gli stati psicosomatici come ansia, nervosismo, euforia etc. che, laddove siano stabili, configurano il temperamento personale, quindi le passioni nel senso classico del termine, che possono anche realizzarsi come predisposizioni abituali. Da ultimo, si trovano i sentimenti che sono specificatamente umani, come la gioia, l'ammirazione, il rimpianto etc. che, se molto intensi, possono diventare emozioni con correlati fisiologici, (alterazione arteriosa, variazioni ormonali), così che sentimenti spirituali possono avere effetti neurofisiologici simili a quelli sviluppati dalle passioni sensitive analoghe, coerentemente con il principio di gradazione della vita. Le virtù sono l'apice di questa graduale incarnazione della volontà e sono precisamente «le condizioni permanenti di eccellenza delle operazioni volontarie in riferimento a determinati oggetti, e come tali sono predisposizioni alla condotta volontaria» (p. 206). In questa scala si assiste ad una gradualità crescente della presenza dell'aspetto spirituale volontario che ha compimento pieno nella prassi umana.

A questo punto un'antropologia adeguata è più simile alla tripartizione classica piuttosto che alla bipartizione moderna mente-corpo; con un aggiornamento del vocabolario aristotelico si potrebbero distinguere: «dimensione psicosomatica vegetativa (sensazioni organiche), psichismo emotivo e volontà razionale (spirito)» (p. 211).

La disamina dell'Autore passa poi in rassegna il senso proprio con cui si parla dell'intelligenza animale, argomento di particolare interesse e su cui le posizioni dualiste

e moniste si sono spesso confrontate, talora antropomorfizzandone indebitamente l'intelligenza, altre volte riducendola a mero strumento di calcolo. È possibile riconoscere una certa intelligenza animale, predicata analogicamente, che «a partire dall'ordine "intelligente" della natura risaliva all'esistenza di un'Intelligenza superiore creatrice. Parlare di intelligenza animale vuol dire, quindi, riproporre la tematica della finalità nella natura» (p. 239). In questo senso si può accogliere anche la proposta darwiniana di evoluzione modulata sulla selezione naturale, laddove si sia attenti ad esplicitare come questa sia la causa materiale, non esclusiva, dunque contro le pretese di Darwin e dei suoi epigoni, del processo evolutivo. Si può cioè scansare sia la deriva vitalistico immanentistica, che vorrebbe leggere in ogni manifestazione vitale un'intelligenza convergente, così come quella meccanicista che pretende di escludere ogni forma di intelligenza finalizzata dal mondo del vivente. Diventa perciò possibile affermare un finalismo contingente, inerente alla dimensione animale, che mostra i caratteri di un'intenzionalità propria, orientata ad un fine, quello della sopravvivenza. Vale la pena considerare che questa posizione è possibile, a seguito del guadagno speculativo ottenuto in sede ontologica, laddove si è fondata la possibilità di riconoscere i molteplici sensi della causalità, operanti nei diversi strati dell'essere animato.

La differenza con l'intelligenza umana consiste nella capacità di questa di intenzionare non solo il mondo concreto ma anche quello immateriale. Altrimenti detta, è la facoltà dell'astrazione che segna il discrimine tra l'intelligenza propriamente umana e quella animale.

Il capitolo conclusivo riflette sul rapporto tra tecnologia e intelligenza, e il terreno su cui può impostarsi questa riflessione è quello guadagnato nelle pagine precedenti, ove si è affermata la capacità umana di ragionare per universali. Anche l'intelligenza animale, infatti, riesce a sviluppare una tecnica, ma non una tecnologia, che richiede in più la capacità di distacco rispetto al fine che si vuole perseguire tramite gli strumenti che si vanno costruendo, e che costituiscono così un orizzonte a parte, conoscibile per sé, dunque implementabile. In questo senso è possibile considerare una vera e propria ontologia degli oggetti, ancorché questi non siano materiali, come le istituzioni ad esempio.

L'opera offre una sicura e chiara interpretazione di un ambito tematico tra i più estesivi e complessi. Il cosiddetto *body-mind problem* costituisce ormai un filone letterario a sé stante, con implicazioni di livello gnoseologico, epistemologico, ontologico e metafisico forti, ma molto spesso neglette, se non addirittura ignorate. Il pregio di quest'opera, invece, che non vuole né potrebbe essere esaustiva in materia – stante la sua estensione –, è appunto quello di offrire un inquadramento teoretico chiaro e fondato per la comprensione delle complesse problematiche emergenti in tale campo d'indagine. Il criterio di lettura che viene offerto ha anche il vantaggio di porre discipline tendenzialmente impermeabili le une alle altre in dialogo diretto tra di loro, nel rispetto del proprio statuto epistemologico di pertinenza, mediante la decodifica del significato filosofico delle proprie acquisizioni.