

recensioni

Rafael ALVIRA, *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998, pp. 205; *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid 1999, pp. 112.



Rafael Alvira è autore di diversi titoli di carattere metafisico e antropologico e curatore di molteplici opere collettive. In questi due saggi raccoglie gli aspetti più importanti della sua visione dell'uomo, e anche se nel primo si offre una visione complessiva dei grandi temi della vita umana, non si può pensare ad un'opera di tipo manualistico. I quattro lunghi capitoli in cui è diviso il lavoro costituiscono profonde riflessioni dell'autore, che si ispira al pensiero di filosofi moderni e antichi per confrontare le loro posizioni e ricavare un insieme di nozioni con le quali ritrarre le sembianze della persona nel mondo contemporaneo.

Il primo capitolo — *Cómo se conoce el hombre a sí mismo* — presenta diversi approcci per la considerazione dei problemi umani. Siccome l'uomo non è un mero "oggetto" da studiare dall'esterno, bisogna sviluppare certe capacità di riflessione e di considerazione dei "fenomeni interni" dello spirito. È necessario imparare a riconoscerne e a riconoscersi nel proprio agire per capire gli altri e l'ambiente sociale di cui si fa parte. Inoltre, si propone un'armonizzazione dei diversi livelli di conoscenza, cioè quello razionale-filosofico, quello religioso e quello estetico. L'ultima parte del capitolo mette in rapporto questi tipi di conoscenza con la triade classica dei trascendentali, il bello, il bene e il vero.

El planteamiento antropológico filosófico, titolo del secondo capitolo, rispetta il suo scopo, che è quello di circoscrivere l'oggetto di studio della filosofia dell'uomo, partendo dal problema della posizione della persona come *argumento* per se stessa. Si passa in rassegna il problema della oggettività kantiana per esporre il rapporto realtà-conoscenza e infine l'approccio conoscitivo all'esistenza.

Nel terzo capitolo, Alvira presenta la sua *analítica antropológica*, e riprende i temi classici della composizione anima-corpo, dei rapporti fra il naturale e il soprannaturale, la storicità umana, la sessualità, e la cultura.

Il quarto capitolo intitolato *Sintética antropológica* presenta la dinamicità della vita umana sotto quattro aspetti: il processo di *diventare essere umani*, la proiezione umana davanti all'inevitabile questione del fine ultimo, la strutturazione della vita nell' "abitare" e nel "produrre", e infine un abbozzo di *filosofia del quotidiano* che è presentato come l'autentico palcoscenico dell'autorealizzazione.

È in occasione degli argomenti di questo quarto capitolo che mi sembra opportuno aggiungere una breve presentazione di una seconda opera di questo autore, *Filosofía de la vida cotidiana*. Pur essendo un libro basato su varie conferenze tenute negli ultimi dieci anni, riprende i grandi temi dello sviluppo della persona nel processo del *quotidiano*, e ripropone a livello filosofico gli argomenti dell'abitare e del produrre come ambiti di scambio della persona con la natura, che resta sempre *umanizzata* dopo questo commercio con l'umano.

Altri argomenti di non facile esame filosofico che l'autore riesce a tematizzare sono *l'arte di invitare* come punto di partenza del *donare* e dello scambio che ogni rapporto umano esige: *dire*, *insinuare*, condividere un festeggiamento, partecipare alla gioia di una nuova nascita, sono tutte manifestazioni della spiritualità umana.

Il gioco, i suoi rapporti con la festa, lo spirito sportivo — la *sportività* spiegata come una spinta nei diversi ambiti dell'agire umano oltre allo sviluppo delle virtù agonistiche — chiudono gli argomenti della prima parte.

Nella seconda si trattano la noia, la felicità abbinata alla sofferenza, lo spirito di *finesse*, e una reinterpretazione del tema del cuore. Sorprende come da una sola parola (la noia) si possa tessere un discorso filosofico sui desideri e i bisogni umani, visti nella prospettiva della storia e presentati ad un pubblico che oggi ha troppe cose da desiderare e poche idee direttrici per comprendere quali fra di loro siano all'altezza della sua condizione spirituale.

Negli altri temi si ritrova come filo conduttore il *condividere* (*compartir*), sia nelle forme dell'amicizia per quanto riguarda la felicità e la sofferenza, sia nella capacità di capire gli altri per comunicare e per andare incontro ai loro bisogni (la *finesse* ovvero *finura de espíritu* in spagnolo), nonché nella concezione del cuore come l'*ubi* della *mediazione*, della *conciliazione* con gli altri per poterli accogliere e servire. Tutti questi sviluppi mirano ad offrire elementi affettivi e razionali — nell'agire umano devono sempre andare insieme, secondo la prospettiva dell'autore — perché ognuno possa imparare a valutare criticamente e a *gestire* in prima persona i molteplici elementi di una società in continua evoluzione.

Juan A. MERCADO

Mariano ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia*, Eunsa, Pamplona 1999 pp. 291.



Vivimos en una civilización fuertemente modulada por la ciencia. Gran parte de los problemas humanos se encuentran mezclados con nuestras ideas sobre el alcance y el valor del conocimiento científico. Por eso comprender la naturaleza de la ciencia y su valor es hoy una exigencia ineludible. *Filosofía de la ciencia* de Mariano Artigas se nos ofrece como una ayuda para este cometido.

En los últimos decenios, la publicación de ensayos, manuales, monografías y artículos sobre filosofía de la ciencia se ha multiplicado. Sin embargo, la imagen de la ciencia que emerge de toda esta literatura es poco homogénea y, muchas veces, contrastante. En algunos casos prevalece un enfoque logicista, en otros se da primacía a los aspectos históricos o sociológicos y, en muchos trabajos, se advierten todavía residuos de la mentalidad positivista. Esta situación resulta poco favorable para formarse una representación cabal de la naturaleza de la ciencia. Especialmente en el sector de la manualística es donde más se advierte la ausencia de exposiciones equilibradas que reflejen —en lo sustancial— toda su riqueza y complejidad.

Reconociendo los méritos que indudablemente tienen algunos manuales, el de Artigas cubre una laguna importante que advertirán rápidamente quienes conozcan lo que se ha escrito sobre el tema.

Esquemáticamente, la obra se ajusta al siguiente plan. Una *Introducción* en la que se sitúa la importancia de la ciencia en la vida actual y se explican a grandes rasgos los temas y métodos de la filosofía de la ciencia. Los dos capítulos siguientes, que prolongan de algún modo la introducción, tratan del desarrollo histórico de la ciencia y de la filosofía de la ciencia, con especial atención a las corrientes más influyentes del período contemporáneo. Los capítulos IV y V se dedican respectivamente a la naturaleza y método de las ciencias. En el siguiente capítulo titulado *Las construcciones científicas*, se analizan los resultados a los que conduce la aplicación del método científico. Lo que hasta aquí ha considerado Artigas, puede entenderse como preámbulo necesario para el último capítulo

titulado *El valor de la ciencia*, en el que se estudian las tres cuestiones fundamentales de la filosofía de la ciencia: la verdad científica, la relación entre ciencia y filosofía, y la relación entre ciencia y valores.

Una primera característica que salta a la vista es su amplitud temática. Toca, en efecto, todas las cuestiones esenciales de la filosofía de la ciencia, y en su lectura se advierte, además, que combina de modo equilibrado los enfoques lógico, histórico y sociológico; el resultado es una presentación ordenada de la ciencia real en todas sus dimensiones.

A mi entender, el marco del manual parece estar constituido por dos ideas centrales. La primera es la concepción de la ciencia como actividad humana que se propone unos objetivos y utiliza para lograrlos unos métodos que, en su aplicación, producen unos resultados. Artigas supera así —incluyéndola— la perspectiva lógica de la ciencia, centrada exclusivamente en el ideal de pureza metodológica que, siendo válida, resulta parcial e insuficiente. Su enfoque, en cambio, permite abrir cauces para el encuentro recíprocamente beneficioso de las ciencias con las humanidades. Su concepción de la racionalidad científica no se presenta como algo cerrado que, sólo en un segundo momento, hay que relacionar o integrar con otras perspectivas; es en la misma racionalidad científica donde Artigas ve dimensiones filosóficas implícitas que no comprometen la legítima autonomía de las ciencias.

Estas consideraciones nos llevan a la segunda idea-marco que es precisamente la perspectiva filosófica con la que Artigas aborda el estudio de la ciencia. Se trata de una perspectiva realista en la que tienen cabida los aspectos convencionales y las construcciones de la ciencia, así como la enorme dosis de creatividad que comporta. Como ha desarrollado más ampliamente en otros escritos, el realismo al que se refiere Artigas no significa poner a la ciencia en dependencia de una base filosófica sobre la que existen discrepancias, sino que se trata únicamente del realismo filosófico implícito en la actividad científica.

Respecto a los contenidos, merece destacarse el espacio que concede a las ciencias humanas. Como es sabido, la mayor parte de los manuales existentes de filosofía de la ciencia se limitan a las ciencias de la naturaleza y, dentro de éstas, casi exclusivamente a las de método experimental-matemático, concretamente a la física. Mérito de esta obra de Artigas es presentar un panorama completo de la racionalidad humana, incluyendo también la teología e indicando cauces muy oportunos para el diálogo entre ciencia y fe cristiana. Asistimos aquí a una recuperación del concepto analógico de ciencia que comienza a revelar su fecundidad en el deseado diálogo interdisciplinar. Otro aspecto que merece destacarse —por ser tema poco contemplado en la mayor parte de los manuales— es el estudio de las dimensiones éticas de la ciencia, que el autor realiza desde la explicación de los valores constitutivos de la actividad científica.

Yendo más puntualmente a algunos temas, destacaría, entre otros, la excelente caracterización de la novedad de la ciencia moderna. También la argumentación que ofrece del carácter auténtico de la verdad científica, aunque se trate de una verdad parcial y contextual; en este punto —como señala explícitamente el autor

y lo evidencian las numerosas referencias— Artigas es deudor en bastantes de estas consideraciones de la obra de Agazzi. Por último, cabe mencionar también la sistematización que presenta de los diferentes niveles en los que las ciencias se articulan con la filosofía.

Desde el punto de vista pedagógico, la obra destaca por la exposición lúcida de los temas. Abundan los ejemplos, siempre oportunos. La sistematización está bien lograda y la división en apartados es equilibrada. Puede decirse que el manual tiene densidad científica y filosófica, pero no resulta teórico ni, mucho menos, formalista. Dentro de la sobriedad propia del género, tiene el vigor y la vitalidad que puede darle quien conoce bien y con experiencia personal el tema del que habla. Además, Artigas sabe ver en la ciencia un reflejo de la racionalidad del Creador y una manifestación de la capacidad cognoscitiva del hombre.

Se muestra también buen conocedor de los autores y planteamientos más significativos de la filosofía de la ciencia y sabe aprovechar sus aportaciones más valiosas. Da muestras con esto de lo que se ha considerado siempre característica de los buenos maestros: la apertura y la capacidad de aprender de todo aquél que tenga algo verdadero que decir.

Aunque buena parte del contenido del manual está recogido en otras obras de Artigas, principalmente en *Filosofía de la ciencia experimental* (2ª ed., 1992), *El desafío de la racionalidad* (1994) y *La mente del universo* (1999), el manual es una nueva síntesis que esperamos ver pronto traducido a las principales lenguas.

Por último, cabe añadir que el trabajo está en perfecta sintonía con una de las temáticas principales de la Encíclica *Fides et ratio*. En efecto, la Encíclica supone una llamada a recuperar el vigor de la razón, su capacidad de conocer la verdad, también en el ámbito de las verdades últimas. En esta desconfianza en la razón, tan característica de nuestra época, que ha abocado en el clima generalizado de relativismo y escepticismo, ha tenido históricamente mucho que ver la interpretación y valoración que se ha dado al conocimiento científico. Por eso, devolver al hombre la confianza en la capacidad de su razón ha de pasar necesariamente por la recuperación de la verdad científica. No cabe duda de que este manual de Artigas cumplirá una función especulativa y pedagógica importante en esta línea.

Por la síntesis que hace de muchas de las mejores aportaciones sobre el tema y por la originalidad de su enfoque y propuestas, esta obra de Artigas puede considerarse, a la vez, un manual clásico y de vanguardia.

Ma. Angeles VITORIA

Gabriel CHALMETA, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino* [Studi di Filosofia n. 19], Armando, Roma 2000, pp. 155.



Gabriel Chalmeta, professore di Etica e filosofia sociale della Pontificia Università della Santa Croce, ci offre un saggio molto originale su alcuni aspetti della filosofia politica di Tommaso d'Aquino. Il prof. Chalmeta aveva già dimostrato la sua originalità nel manuale *Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana* (Le Monnier, Firenze 1997), fondato sui principi della *philosophia perennis*, e con approcci propri della sociologia relazionale che permettevano un'analisi realistica dei problemi posti dalla società contemporanea. In questo caso, si tratta di un breve saggio che, partendo dalla consapevolezza della crisi dello Stato liberal-democratico, tenta di gettare nuove luci su una possibile nuova configurazione della società, ispirandosi ad alcuni principi presenti nella filosofia politica di san Tommaso.

Secondo Chalmeta, le due correnti di pensiero politico più influenti nell'attuale dibattito politico — e che sono elementi teorici indispensabili per capire la configurazione odierna della società —, sono l'utilitarismo e il contrattualismo. Entrambe le correnti rappresentano tentativi di fornire una razionalità etico-politica all'umano vivere insieme. Se la società del *Welfare* è in crisi, si tratta soprattutto di una crisi di questa razionalità. Le risposte dell'utilitarismo e del contrattualismo sono unilaterali, e non risolvono il problema di una razionalità etico-politica che possa fondare la vita in società.

Chalmeta afferma che la caratteristica specifica di ogni teoria utilitarista è la struttura teleologica del seguente ragionamento: «il bene del cittadino viene definito prima e indipendentemente dal politicamente giusto, e il politicamente giusto (lo Stato giusto) è definito successivamente come quel sistema di relazioni politiche (di leggi, di istituzioni, di costumi, ecc.) che massimizza il bene dei cittadini all'interno della società» (p. 13). L'utilitarismo identifica nozioni quali il “dover essere” o la “giustizia della società politica” con quelle di “massima soddisfazione dei nostri desideri” e di “benessere massimamente diffuso”. Secondo

tale teoria queste categorie ammetterebbero un'espressione in termini matematici tale che la loro realizzazione pratica si ridurrebbe fondamentalmente a un problema di natura tecnica. Chalmeta non nega che l'utilitarismo che si trova alla base del Welfare State abbia ottenuto importanti risultati riguardo alla libertà individuale e alla solidarietà politica, ma considera che l'esaurimento dell'attuale configurazione politica della società si deve all'impiego «della logica matematica per la determinazione di ciò che è politicamente giusto, quando, in realtà, la rilevanza in questo ambito umanistico delle nozioni ed i valori aritmeticamente espressa è molto secondaria, quasi esclusivamente indiziaria» (p. 15).

Per quanto riguarda il contrattualismo, Chalmeta lo considera alternativo all'utilitarismo. La sua essenza sarebbe costituita dall'applicazione analogica all'ambito politico della teoria del contratto propria del Diritto privato: la giustizia politica si basa sul consenso di tutte le parti. Ognuno è libero di seguire il proprio progetto di felicità; pertanto la società non deve privilegiare nessun concetto di vita buona. Secondo il contrattualismo che, al contrario dell'utilitarismo, difende la priorità del giusto sul bene, la giustizia politica si raggiungerebbe mediante il consenso e il dialogo razionale. «Di fatto, se nella visione utilitarista veniva riconosciuta una priorità assoluta alla nozione di bene su quella di giustizia politica, nel senso che l'ultima deriverebbe interamente dalla prima per via di semplice massimizzazione aritmetica, il neocontrattualismo sosterrà invece la priorità della nozione di giustizia su quella di bene; oppure, per dirlo con il significativo titolo di un'opera di Rorty, la priorità della democrazia sulla filosofia. Si vuole indicare, con questa idea, che i rapporti sociali dovrebbero essere ordinati secondo una serie di principi di giustizia politica tali da non presupporre alcuna concezione etica specifica nei cittadini; oppure, detto in forma positiva, occorre che i principi di giustizia che modellano la vita politica siano condivisi da tutti i cittadini, quale che sia la concezione etica professata, vale a dire, la rispettiva visione sulla vita buona e, in ultima analisi, sulla natura della felicità umana» (p. 18). Chalmeta valuta negativamente il neocontrattualismo perché, se si riconosce il valore autonomo delle pretese dei cittadini per il mero fatto di trarre origine dal loro volere, e non quali espressioni di un ordine etico oggettivo, è molto improbabile, se non impossibile, trovare un terreno comune su cui giungere all'accordo.

Se né l'utilitarismo né il contrattualismo presentano soluzioni soddisfacenti al problema politico contemporaneo, è legittimo volgersi indietro, al passato, per cercare motivi di ispirazione. Chalmeta lo fa guardando a san Tommaso d'Aquino, ma è consapevole che la filosofia politica di Tommaso non offre una risposta completa ai problemi contemporanei. L'Aquinate è condizionato dal suo tempo. Infatti, la cosmovisione dei suoi coetanei era molto diversa da quella di oggi, e inoltre, «la concezione politica di Tommaso, in quanto teologo cattolico, può essere pienamente compresa solo da quanti ne condividono la fede in Cristo, o perlomeno in un'altra vita cui è destinato l'uomo, mentre a tanti cittadini del Welfare State, che questa fede non hanno, tale concezione apparirà in tutto o in buona parte irrazionale» (p. 20). Ciononostante, Chalmeta considera che, da una

certa lettura di Tommaso, potrebbero scaturire alcuni principi molto generali di giustizia politico-giuridica idonei a superare l'alternativa utilitarismo-contrattualismo, nonché a contribuire positivamente alla soluzione dei problemi del Welfare State.

L'autore divide il suo saggio in tre parti. Nella prima — *Presupposti storici e dottrinali* — si descrive il panorama politico, giuridico e culturale del contesto storico di san Tommaso. Chalmeta, allontanandosi dai *clichés* storiografici che considerano il Medioevo come un'epoca oscura e intellettualmente sterile, situa san Tommaso in un periodo di rinascimento culturale (XII e XIII secolo), che lascerà tracce profonde nell'ambito delle teorie e delle istituzioni politico-giuridiche. Poi presenta brevemente la personalità del Dottore Angelico — un figlio del suo tempo, pienamente inserito nelle preoccupazioni e interessi dei suoi coevi — nonché i suoi scritti politici.

Secondo Chalmeta, nell'avvicinarsi all'opera politica tommasiana è necessario rispettare alcuni principi ermeneutici: fondamentalmente il principio d'interpretazione dei singoli testi alla luce del tutto, e poi la subordinazione delle opere di commento ad Aristotele alle dottrine espresse in opere completamente sue. Chalmeta conclude la prima parte presentando le fonti della filosofia politica di san Tommaso: oltre alla Sacra Scrittura — utilizzata, nelle opere politiche, con un approccio filosofico —, spiccano le figure di Aristotele e di Agostino, di cui Chalmeta sottolinea rispettivamente gli elementi tendenzialmente utilitaristici e contrattualistici. L'autore considera la filosofia politica di Tommaso d'Aquino una sintesi della concezione "utilitarista" di Aristotele e della concezione "contrattualista" di Agostino. Dunque, essendo presenti in germe le due dottrine politiche contemporanee, la filosofia politica di Tommaso può offrire elementi di riflessione sulla problematica politica attuale.

Nella seconda parte — *Determinazione dialettica della concezione tomista della giustizia politica* — Chalmeta adopera un metodo dialettico per arrivare alla nozione di giustizia politica secondo san Tommaso. Il metodo "deduttivo", o più strettamente filosofico, lo utilizzerà nella terza parte. Seguendo lo schema prefissato sin dall'introduzione, l'autore fa dialogare la teoria politica tomista con quella utilitarista e con quella contrattualista. L'elemento principale che accomuna san Tommaso all'utilitarismo è la concezione teleologica della teoria della giustizia politica. Fedele in questo aspetto all'insegnamento del suo maestro Aristotele, Tommaso considera l'uomo come naturalmente sociale e politico. Il fine ultimo della società è orientato alla felicità dei singoli. Se lo schema fondamentale delle due teorie è simile, il contenuto della felicità è diverso, dato che la concezione tomista è imperniata sulla dottrina aristotelica delle virtù. La somiglianza si ferma qui. La considerazione matematizzante dell'utilitarismo non ha nessun spazio nella teoria politica di Tommaso. La "massimizzazione del bene" di Stuart Mill e di altri utilitaristi misconosce il valore unico della persona umana, che trascende una trattazione meramente matematica della felicità. Secondo Chalmeta, il concetto di dignità della persona opera la più radicale rottura tra la posizione tomista e quella utilitarista. L'uomo *naturaliter liber e prop-*

ter seipsum existens — e ancora di più l'uomo in quanto immagine di Dio — non ammette l'oppressione delle minoranze e dei più deboli, inevitabile in un'ottica utilitarista matematizzante. L'uomo non è solo parte di un tutto: «non sarà mai eticamente razionale considerare l'uomo come una semplice unità al servizio del maggior bene per il maggior numero, una parte che si possa sacrificare al servizio del tutto sociale» (p. 77).

Riguardo al contrattualismo, Chalmeta considera che Tommaso d'Aquino riconosce alcune delle sue “buone ragioni”, ad esempio, nell'apprezzamento da lui dimostrato per la libertà o autonomia come un bene prezioso e irrinunciabile dell'uomo, anche quale membro della società politica. Se per Tommaso il fine ultimo di tale società è la vita virtuosa dei cittadini, la libertà o autonomia è una *condicio sine qua non* per l'agire secondo virtù. L'autore cita passi dell'opera tommasiana, da cui si evince una forte simpatia per l'assetto politico-istituzionale più favorevole all'autodeterminazione dei cittadini (ad es. *S.Th.* I-II, 97, 3, ad 3; ivi, 90, 3,c). San Tommaso non esita a far sua la definizione “contrattualista” di società in Agostino: “moltitudine legata da un accordo giuridico” (*S.Th.* I-II, 105, 2, c). Per Chalmeta, c'è un altro punto importante sul quale Tommaso si sarebbe trovato d'accordo con il contrattualismo: il fatto che «la libertà degli altri costituisce, in linea di massima, un limite all'esercizio della legittima libertà da parte di ciascun uomo. Anzi, proprio come in questa teoria moderna, nella filosofia dell'Aquinate tale esigenza si fonda su un'istanza morale oggettiva presente nella ragione umana: la legge naturale» (p. 82).

Malgrado questi aspetti comuni, la teoria politica di Tommaso si allontana dal contrattualismo in un punto centrale: Tommaso ha una visione della vita buona piena di contenuto e ricca di conseguenze sociali, e in ciò si oppone al rifiuto contrattualista di fondare la società su un concetto completo della vita buona. Per l'Aquinate, la vita buona individuale è rivolta essenzialmente alla promozione del bene comune di tutti. Tommaso dunque non può essere d'accordo con il contrattualismo che concepisce la vita sociale soltanto in base ad un consenso dove si devono rispettare le libertà individuali nella misura in cui non ledano le libertà altrui. Non basta un saggio “non fare”, poiché la giustizia implica favorire la vita buona delle altre persone, contribuendo così al bene comune della società. Dalla concezione di giustizia politica di Tommaso risulta «che la società dispone di un criterio razionale per valutare le varie rivendicazioni di libertà e per risolvere i relativi conflitti. Dovrà ritenere giuste quelle libertà dei cittadini che contribuiscano positivamente alla vita buona (virtuosa) degli altri, e dunque fare il possibile per garantirle e promuoverle di più o di meno, a seconda dell'importanza di questo contributo. Altre libertà, invece, perché a tale fine irrilevanti, dovranno semplicemente essere valutate non ingiuste, e comunque meritevoli di rispetto. Infine, le libertà contrarie alla creazione o sussistenza di questi rapporti di collaborazione positiva tra i concittadini, saranno considerate ingiuste, e verranno punite o, nel migliore dei casi, tollerate» (p. 86).

Una volta analizzata la concezione della giustizia politica di san Tommaso, a partire dalle “buone ragioni” e dai “torti” che il Dottore Angelico darebbe sia

all'utilitarismo che al contrattualismo, Chalmeta affronta l'ultima parte del suo studio, abbandonando il metodo dialettico. Nella parte terza, intitolata *La sintesi tomista: il bene comune politico*, l'autore cambia prospettiva: se prima ha sottolineato l'aspetto "umanista" della dottrina tomista, in cui si afferma che il fine ultimo della società politica dovrebbe essere la vita buona dei suoi membri, adesso si analizza la teoria tomista asserendo che il singolo, per vivere bene, dovrebbe proporsi come fine la realizzazione del bene comune della comunità, ossia la vita virtuosa di tutti i suoi membri. Secondo Chalmeta, entrambe le letture sono valide, sulla base del *De regno* I, 15, dove l'Aquinate scrive che "bisogna che il fine della comunità coincida con quello del singolo". L'autore dà grande importanza all'affermazione tomista *homo homini naturaliter amicus* (*S.Th.* II-II, 114, 1 ad 2): Tommaso considera il bene umano come bene comune in quanto tale. Non è solo l'utilità (ambito dei mezzi) che fa sì che l'uomo sia naturalmente socievole e politico, ma è la stessa natura umana ad implicare che la collaborazione fra gli uomini si dia persino nell'ambito dei fini: gli uomini desiderano una felicità comune, che deriva dal desiderio della propria felicità. Perché? Per il fatto che ciascun uomo è per natura amico di tutti gli uomini. «Per il nostro autore, l'amicizia, ossia l'amore verso l'altro che mette a frutto questa inclinazione naturale dell'uomo fa sì che la cosa (o la persona) stessa che è amata venga ad unirsi in qualche modo a chi l'ama: il bene o la virtù altrui diventa in questo modo un bene anche mio, un bene comune» (pp. 98-99).

San Tommaso si rende conto che c'è una distinzione ed una gerarchia nella costituzione dei vincoli di amicizia tra persone. Ci sono diversi sistemi di relazioni sociali, cui corrispondono diversi tipi di amicizia e diversi tipi di beni comuni. Per Chalmeta ci sono fondamentalmente tre tipi di beni comuni: il bene comune della famiglia, quello dei rapporti di lavoro, e il bene comune politico. Quest'ultimo, fondato sull'*amicitia concivium*, viene studiato nell'ultimo capitolo di questo saggio: *L'attuazione del bene comune politico: dall'ideale alla realtà*. Chalmeta sostiene che da un'ottica tomista, il compito di attuare esistenzialmente il fine ultimo della vita appartiene in modo incomunicabile a ciascuno. Nel contempo, la vita buona del singolo può crescere solo nel "clima" di una comunità amicale. Perciò, la realizzazione esistenziale della vita buona spetta anche ai gruppi amicali, in particolar modo alle famiglie. Poiché i legami amicali dell'uomo virtuoso non devono però escludere nessuno, tendenzialmente abbracciano tutti i membri della comunità politica. A sua volta, tale società è chiamata a contribuire alla vita virtuosa dei propri cittadini. Come agiscono sia i cittadini virtuosi, sia la società, per raggiungere lo scopo della vita buona? Principalmente creando le condizioni di possibilità della vita virtuosa, che sono l'unità della pace e il bene materiale. Inoltre, Chalmeta considera che il fine specifico del bene comune politico è, con parole di Tommaso, "stimolare i sudditi a diventare virtuosi". Questo fine specifico, «pur essendo incombenza principale di ogni cittadino in quanto tale e dell'intera società politica, lo è soltanto in modo sussidiario ed indiretto. Da parte loro, più che altro, richiederà un serio sforzo per creare quelle condizioni più idonee, affinché altri agenti sociali, specialmente le fami-

glie, possano occuparsene direttamente e con successo» (pp. 113-114). Chalmeta presenta i due strumenti fondamentali per creare tali condizioni: l'influsso benefico degli usi e costumi sociali e gli interventi mirati dell'autorità pubblica (soprattutto le leggi).

Dalla presente lettura della filosofia politica di san Tommaso emerge un progetto di società dove ogni membro della comunità gode di un valore incommensurabile, in virtù della sua dignità. Ma tale dignità è relazionale: la libertà umana è una libertà "per" gli altri, che deve creare reali possibilità di autodeterminazione. Il bene comune politico tomista ha compiti etici, ma san Tommaso non crea uno Stato etico *more* hegeliano: fa parte dell'essenza del bene comune politico favorire la libera autorealizzazione dei cittadini, uniti da legami di amicizia civica. Secondo Chalmeta, Tommaso oggi raccomanderebbe di applicare il principio di sussidiarietà per porre rimedio al malessere della società del benessere: lo Stato deve favorire l'iniziativa dei gruppi del Terzo settore (famiglia, volontariato, scuola), che creano le condizioni adeguate per l'amicizia civica (o solidarietà).

Il saggio del prof. Chalmeta è realmente profondo ed originale. Attraverso le frequenti analisi dei testi di Tommaso, e senza forzature, Chalmeta pone dei problemi di scottante attualità, quali il diritto alla vita, il rispetto delle minoranze, il problema del fondamentalismo. Questo saggio è un esempio di tomismo ben inteso: non è la semplice riproposta di teorie medioevali caduche, ma la riflessione, a partire dai principi tomisti, sui problemi della società attuale. Tommaso dialogò con tutte le correnti culturali del suo tempo. I discepoli dell'Aquinate dovrebbero seguire la stessa strada. Chalmeta lo fa e con successo.

Mariano FAZIO

Alejandro LLANO, *Humanismo cívico* [Ariel Filosofía], Ariel, Barcelona 1999, pp. 219.



La constatazione da cui muove questo saggio è ogni giorno che passa più palese: la crisi strutturale, e non puramente congiunturale, del *Welfare State* o Stato sociale classico. Tutti noi abbiamo purtroppo potuto sperimentare, in prima persona, le carenze che in numero sempre crescente manifesta questa forma di organizzazione politica: sia quelle più di fondo, che riguardano importanti aspetti della nostra libertà in quanto cittadini comuni oppure in quanto minoranze; sia quelle forse meno gravose, ma quotidiane, imputabili all'inflazione giuridica, al vecchio problema della burocratizzazione, ecc. Anzi, non è assolutamente da escludere che possiamo riconoscere in noi stessi i sintomi di quella grave "malattia", causata da tutte queste circostanze negative, che si è soliti denominare *anomia*: la disaffezione o persino il malcontento e la ribellione verso tutto ciò che è politico. Di conseguenza, diventa sempre più difficile trovare persone spontaneamente propense a sacrificare alcune delle loro libertà a favore dell'affermazione *attraverso gli automatismi dello Stato sociale* delle libertà degli altri.

Le più gravi conseguenze di questa malattia sociale sono state finora evitate grazie ad alcuni interventi trasformisti, miranti alla realizzazione del cosiddetto «Stato del *welfare* sostenibile». Esistono diverse interpretazioni sulle caratteristiche precise che dovrebbe avere questo Stato sociale in versione ridotta. Mentre alcuni (perché più socialisti, ossia "*lab*") chiedono solo il ridimensionamento di alcune prestazioni sociali, l'impedimento di abusi e duplicazioni, lo spostamento delle risorse dai gruppi sovraprotetti a quelli sottoprotetti, la migliore armonizzazione tra assicurazione statale, aziendale e privata, altri (perché più liberali, ossia "*lib*") vorrebbero invece che venisse operata una demolizione quasi totale dello Stato sociale, riducendo il sistema pubblico di sicurezza sociale alla garanzia dei minimi vitali ed a cure mediche assolutamente fondamentali.

Quando però si esamina il nocciolo filosofico e sociologico di ciascun programma, spesso, troppo spesso si scopre che in entrambi i casi si tratta di un

semplice tentativo di matrice ancora una volta utilitarista (con qualche spruzzatina di contrattualismo) volto mantenere in piedi alcuni degli elementi del vecchio impianto politico: infatti, «el planteamiento *lib/lab* no pasa de ser una fina reelaboración de la visión moderna que sitúa en el vértice y en el centro de la sociedad, respectivamente, al Estado y al mercado» (p. 13); l'ultimo nel ruolo di motore della società, il primo in quello di detentore del «monopolio de la benevolencia» (p. 17). Ma questo vecchio palazzo, secondo l'opinione (a mio avviso più che giustificata) di Alejandro Llano, sarebbe ormai inagibile, a meno di pagare un prezzo troppo alto in termini di diritti sociali (dei malati terminali, dei prigionieri, degli handicappati, degli anziani...) nonché, soprattutto, di *disumanizzazione dei diversi settori della vita*, a cominciare da quello del lavoro (con effetti negativi sul lavoratore e, di rimbalzo, sulla propria famiglia) (cfr. *Conclusión*).

Ci vuole, dunque, dirà il nostro autore, un impegno serio da parte di tutti per cambiare rotta; ma per operare questo cambiamento non sono più sufficienti le misure palliative: dobbiamo abbandonare definitivamente il moderno paradigma della giustizia politica e del Diritto, cercando da qualche altra parte un modello nuovo. L'augurio del prof. Llano è che il modello scelto sia quello che lui a voluto chiamare, sulla scia di Hans Baron e dei suoi studi sulla Firenze rinascimentale, *Civic humanism* o *Humanismo cívico*; un lemma che in italiano dovremmo forse tradurre come "Umanesimo civile". E esso, in estrema sintesi, propugna una società contrassegnata da tre caratteristiche inseparabili. «La primera y más radical es, sin duda, el protagonismo de las personas humanas reales y concretas, que toman conciencia de su condición de miembros activos y responsables de la sociedad, y procuran participar efectivamente en su configuración política. En segundo lugar figura la consideración de las comunidades humanas —en sus diferentes niveles— como ámbitos imprescindibles y decisivos para el pleno desarrollo de las mujeres y de los hombres que las componen, los cuales superan de esta forma las actitudes individualistas, para actuar como ciudadanos dotados de derechos intocables y de deberes irrenunciables. Por último, el humanismo cívico vuelve a conceder un alto valor a la esfera pública, precisamente porque no la concibe como un magma omniabarcante, sino como ámbito de despliegue de las libertades sociales como instancia de garantía para que la vida de las comunidades no sufra interferencias indebidas ni abusivas presiones de poderes ajenos a ellos» (p. 15).

Due autori contemporanei, fra tutti, sembrerebbero aver avuto un influsso più determinante nella configurazione di questo umanesimo civile: il sociologo italiano Pierpaolo Donati, senz'altro uno dei più attenti e penetranti osservatori della società attuale, ed il filosofo Alasdair MacIntyre. A quest'ultimo riguardo è però opportuno notare (anche se forse la stessa osservazione potrebbe essere sottoscritta da MacIntyre), che la proposta del prof. Llano si mantiene sempre lontana dai binari comunitaristi, «en cuyo curso acontece un error categorial consistente en la pretensión de aportar un sentido comunal y humanamente abarcable al propio aparato administrativo del Estado-nación; tarea indeseable, a fuer de contradictoria» (p. 192).

La riflessione scorre veloce, amena (a tratti, quasi ridente) e piena di spunti e suggerimenti che spronano continuamente il lettore a riflettere per conto proprio.

Il prezzo di tutto questo è un certa mancanza di sistematicità nell'esposizione, la quale però non è sinonimo di disordine né, tanto meno, di incoerenza o confusione. Avviene semplicemente che essa, come si suol dire, ha un suo ordine, che sfugge ad ogni tentativo di razionalizzazione.

In questo senso, i quattro capitoli attorno a cui appare strutturato il discorso non rispecchiano bene né il numero né la varietà e ricchezza degli argomenti trattati. Più che altro per dovere di cronaca, riporto i titoli dei capitoli in questione: Cap. I: «¿Qué es el humanismo cívico?» (pp. 15-53); Cap. II: «La razón pública» (pp. 55-97); Cap. III: «Democracia y ciudadanía» (pp. 99-143); Cap. IV: «Imagen humanista del hombre y del ciudadano» (pp. 145-193). Chiudono il saggio alcune brevi e molto gustose considerazioni conclusive (più che una vera e propria esposizione sintetica dei risultati raggiunti), riunite sotto il titolo: «El valor de la verdad como perfección del hombre» (pp. 195-207).

In questo panorama ricco e variegato, preziose mi sono sembrate le considerazioni che l'autore dedica specificamente a (ri)pensare la libertà moderna e post-moderna (specialmente nel capitolo II, nn. 3-4). Già Ch. Taylor, in un articolo non recentissimo al quale sembra riallacciarsi almeno idealmente il prof. Llano (*What's Wrong with Negative Liberty*, 1979), aveva indicato i limiti e le contraddizioni della concezione negativa della libertà (o "libertà da..."), tipicamente contrattualista, nonché di una determinata concezione positiva di questa capacità umana ("libertà di..."), che sarebbe invece tipica dell'utilitarismo. Ora, la proposta specifica del nostro autore, che in questo punto si spinge ben al di là di Taylor, appare così formulata: «aunque parezca inverosímil, este trance histórico [ossia, il nostro] nos ofrece una oportunidad única de alcanzar un sentido de la libertad que supere y englobe los que hasta ahora he venido considerando, o sea, la *libertad-de* y la *libertad-para*, [...] al que podríamos llamar *liberación de sí mismo*» (p. 87).

A prescindere dalla discutibile scelta terminologica (non ci piace davvero questa «*liberazione da se stessi*»), ritengo che la proposta di fare della libertà in questo terzo senso la struttura portante della società politica postmoderna sia più che plausibile, nel duplice significato (sociologico ed assiologico) di questa parola. Questa idea di libertà, segnala espressamente il prof. Llano, ha molto a che vedere con l'agostiniano «*amor meus, pondus meus*»; ma anche, aggiungerei io parafrasando V. Solov'ëv, col potere di conoscere la verità degli altri non in maniera astratta ma essenziale, e di trasportare effettivamente grazie all'amore il centro della propria vita al di là dei limiti della nostra particolarità empirica. In questo modo, infatti, «riveliamo e realizziamo la nostra verità e il nostro valore assoluto che consistono appunto nella capacità di trascendere i limiti della nostra esistenza fattuale e fenomenica, nella capacità di vivere non solo in noi stessi ma anche negli altri» (cfr. *Il significato dell'amore*: II, 3).

Utopia, sogno? Può darsi. È però altrettanto vero che l'incontro con la realtà (anche politica) avviene in modo compiutamente umano, solo se noi riusciamo ad avviarcì in essa senza abbandonare il sogno. La vita, infatti, dà risposte soddisfacenti solo a chi sa formulare le domande e le richieste giuste.

Gabriel CHALMETA

Alfredo Luigi TIRABASSI (a cura di), *Compendio di Semantica del Dolore. 7: Filosofia del dolore*, Istituto per lo Studio e la Terapia del Dolore, Firenze 1998, pp. XVI + 277.



Il prof. Luigi Zucchi sta coordinando, da ormai diversi anni, il programma di pubblicazione del *Compendio di Semantica del Dolore*, avvalendosi della consulenza di un Comitato Editoriale composto da settantotto studiosi di diverse nazioni. Finora erano stati pubblicati sei volumi: “Il dolore: basi anatomiche e fisiologiche”, “Bioetica”, “Teologia” (in due volumi), “Semeiologia del dolore” (in due volumi). Il settimo tomo è dedicato alla “Filosofia del dolore” ed è un importante complemento all’intero progetto del Compendio, che «affrontando l’articolata fisionomia del *sintoma dolore* sotto un profilo multidisciplinare, vuol considerare la complessità della persona umana nella sua unità psico-fisica inscindibile. È proprio per questo che compaiono nelle diverse sezioni anche le branche umanistiche che completano in maniera corale quelle scientifiche *sensu strictiore*» (p. 5). La convinzione del prof. Zucchi, che immagino sia condivisa dai suoi consulenti e collaboratori, è che per un corretto approccio medico-paziente siano necessarie nel primo un’adeguata formazione interiore e una visione globale dell’uomo (cfr. *ibidem*), raggiungibili grazie a una preparazione culturale non settoriale.

Al volume che sto recensendo hanno lavorato A. Benaglia, N. Della Casa, R. Melli e F. Negri, sotto la direzione di A.L. Tirabassi, autore dell’Introduzione. Come nelle pubblicazioni precedenti, tutti i testi, compreso l’indice dei nomi, sono in italiano e in inglese.

L’impostazione scelta è quella di un dizionario, che presenta in ordine alfabetico quarantuno concezioni del dolore umano, situate in un arco di tempo che va dalla cultura greca ad un libro di S. Natoli, pubblicato nel 1986. Ho utilizzato il termine generico di “concezioni” perché talune voci si riferiscono a un’intera corrente di pensiero, quali l’Illuminismo francese, il Mito greco, i Presocratici, lo Scetticismo e lo Stoicismo. Originale ed utile la conclusiva “Tavola sinottica sto-

rico-filosofica”, in cui sono inquadrati le concezioni esposte, accanto ad una colonna degli eventi storico-politici (comprendenti però anche alcuni fatti culturali e religiosi) e ad un'altra colonna con i momenti principali dell'evoluzione della scienza medica.

Nell'introduzione viene offerta un'utile chiave di lettura, ricordando che attualmente sta cambiando l'atteggiamento di fronte al dolore anche a causa della mentalità tecnologica imperante: «l'uomo contemporaneo non ha più la percezione immediata dell'ineluttabilità del dolore; di fronte alla eventualità del dolore la prima domanda non è più una ricerca di senso, la domanda di Giobbe, ma il quesito tecnologico sulla possibilità di eliminarlo o almeno di ridurlo. Si è aperta quella che, con un po' di enfasi, potremmo chiamare *era analgesica*, un'era in cui il dolore non è un dato ma una frontiera da spostare sempre più lontano» (p. 13). Malgrado ciò, il problema della sofferenza resta in tutta la sua profondità, perché comprende non solo il dolore fisico ma anche quello psicologico e morale.

Ma volendo anche limitarsi al dolore fisico, l'approccio esclusivamente “analgesico” «non può donarci nessun Giobbe perché impedisce quel corpo a corpo col dolore che solo può rafforzarci e renderci più solidi di fronte ad esso. Il paradosso di tutto ciò è che la tecnologia è meno forte di quanto vorremmo e la convivenza col dolore, benché occultata, è ancora quotidiana, mentre l'illusione di una battaglia già vinta ci ha spogliati molto più rapidamente delle nostre difese morali. Il dolore è poco meno forte e noi molto più deboli» (p. 15). Tale diagnosi si ricollega con le riflessioni di S. Natoli, secondo il quale la tecnica rimuove il dolore ma non lo supera e pertanto lo lascia emergere come ansia, in una cultura secolarizzata in cui viene meno l'offerta di senso all'esperienza dolorosa (cfr. p. 175).

Per inquadrare le diverse concezioni presentate in queste pagine è utile la panoramica storica dell'introduzione, sintetica ma precisa; rilevo solo una coloritura forse eccessivamente fosca dell'epoca medioevale (cfr. p. 19). In questa sezione viene spiegato che era oggettivamente difficile operare una scelta tra gli autori di circa ventisette secoli, ma mi sembra che quelli proposti siano effettivamente tra i più rappresentativi riguardo all'argomento in esame. Mi è parsa adeguata, inoltre, la formula adottata per le singole presentazioni: non una semplice antologia né una mera interpretazione critica, ma un'esposizione equilibrata in cui la parola è data soprattutto ai testi di alcune opere, sobriamente imbastiti. Trattandosi di un dizionario, non viene offerta una valutazione delle varie tesi, che talvolta, come nel caso di Nietzsche, appaiono in tutta la loro contraddittorietà.

Certamente, il periodo per il quale era più complesso operare una cernita è il Novecento, anche perché ci è più vicino; personalmente, alla presentazione della teoria di D.C. Dennett (che non appare molto significativa) avrei preferito quella delle opere di G. Marcel o di L. Pareyson; mi è sembrata, invece, quasi inattesa e sorprendente la forza dei testi di Simone De Beauvoir, almeno nella selezione offerta. A parte ciò, comunque, il risultato finale va giudicato senz'altro positiva-

mente, tenendo presente che si è trattato di un compito non facile. Lo studioso di filosofia potrà probabilmente trovare in talune voci qualche semplificazione o piccola imprecisione, ma va ricordato che l'opera non è stata concepita per soddisfare gli specialisti, bensì per rendere più agevole a quanti sono impegnati nello studio e nella terapia del dolore l'approccio con la visione filosofica del problema.

I volumi non sono in vendita; gli studiosi dell'argomento possono richiederli all'Istituto per lo Studio e la Terapia del Dolore, Via Venezia 10, 50121 Firenze.

Francesco RUSSO

Jeremy J. WHITE, *A Humean Critique of David Hume's Theory of Knowledge*, edited by John A. Gueguen, University Press of America, Oxford 1998, pp. IX+180.



Quest'opera è stata pubblicata postuma da John A. Gueguen che ne ha curato l'edizione e aggiunto una prefazione, in cui spiega che il suo intervento sull'opera di White si è limitato a piccole correzioni e miglioramenti stilistici senza nulla aggiungere o togliere al libro che, stando al progetto originale, avrebbe dovuto contenere altri due capitoli. Comunque, ci spiega lo stesso Gueguen, il manoscritto nello stato in cui lo lasciò l'autore — deceduto nel 1990 — si presenta come un'opera completa e coerente. Inserisce inoltre una breve nota biografica sull'autore, nato in Inghilterra nel 1938 e laureato a Cambridge e che volse la sua attività docente per più di venti anni in Kenya e in Nigeria.

L'opera parte dallo schema della *Enquiry Concerning Human Understanding* (*Ricerca sull'intelletto umano*, 1748), che si presenta come il lavoro fondamentale per capire la filosofia della conoscenza della maturità di Hume. I riferimenti al *Treatise of Human Nature* (*Trattato sulla natura umana*, 1739-1740) sono frequenti e dimostrano una dimestichezza notevole con la massiccia opera giovanile del filosofo scozzese. Sono anche frequenti i collegamenti con altre opere dello stesso Hume, ma il pregio maggiore di questo libro è la prospettiva aperta che ci offre delle idee humeane. Infatti, con le frequenti osservazioni sulla "filiazione" delle nozioni humeane rispetto alle diverse tradizioni filosofiche — che sebbene attingano principalmente alle correnti empiristiche non sono prive di un'importante eredità cartesiana — ci propone una "mappa" abbastanza riuscita della proposta globale di Hume, guidandoci sia dall'interno del sistema humeano che a partire dalla storia delle nozioni che condivide con i filosofi che lo hanno preceduto.

Allo studioso di Hume mancheranno i riferimenti alle interpretazioni più recenti dello scetticismo humeano (Norton, Baier), ma invece troverà spunti interessanti di altri critici di Hume, o di pensatori che vedono da prospettive diverse

i problemi fondamentali dell'empirismo, come Maritain, S.L. Jaki, Gilson, Fabro, Tommaso d'Aquino e Aristotele.

Ai tre brevi capitoli introduttivi — “Introduzione”, “Influenze su Hume”, “Il Trattato sulla Natura Umana nell'insieme della filosofia di Hume” — fa seguito uno molto lungo, che in realtà comprende dieci brevi capitoli, presentati come *sections*, riproponendo i titoli delle singole sezioni della *Ricerca sull'intelletto umano*. In realtà l'opera di Hume è composta da dodici sezioni, e White non arriva nella sua *critique* ad una valutazione indipendente delle ultime due, che trattano temi molto importanti: da una parte la considerazione della Provvidenza divina e della vita eterna, e dall'altra una valutazione della filosofia scettica (sezioni 11 e 12 della *Ricerca* di Hume). Ciononostante, White fa nelle sezioni precedenti molte osservazioni che riguardano questi problemi, perché sono intimamente collegati alle sezioni 4 e 5 per quanto riguarda lo scetticismo, e alla sezione 10 per i problemi di fondo della concezione della religione nelle opere di Hume.

Nel primo capitolo, White fa un riassunto della vita e delle opere di Hume, rintracciando i fatti fondamentali della biografia intellettuale del filosofo. I riferimenti alla tuttora insuperata biografia di Mossner (*The life of David Hume*, 1954) vengono complementati con informazioni tratte dall'autobiografia dello stesso Hume e dal suo epistolario.

Nel secondo capitolo — sulle influenze di altri filosofi sul pensiero di Hume — l'autore ripercorre sinteticamente le strade del nominalismo per rapportarle all'empirismo inglese, senza trascurare gli sviluppi dello scetticismo francese del seicento — dagli antecedenti in Montaigne fino all'Illuminismo, passando per Bayle —, i tentativi di superazione del razionalismo cartesiano, e il grande influsso della rivoluzione scientifica sui filosofi dei secoli XVII-XVIII. I diversi atteggiamenti dei filosofi nei confronti della fede, divenuti più un problema di *psicologia della religione* che di verità e di fondazione delle istituzioni religiose, sono affrontati direttamente.

Il capitolo sulle linee generali del *Trattato sulla natura umana* è una breve introduzione ai grandi temi della filosofia humeana (*custom, habit, belief*) con i quali il filosofo scozzese si oppone al razionalismo. Segue la spiegazione di alcune delle interpretazioni più importanti del pensiero di Hume.

Nel capitolo quarto si inizia lo sviluppo della *Ricerca sull'intelletto umano*, con la discussione sui diversi tipi di filosofia, tema di una sezione che non è altro che una dichiarazione di principi sulla superiorità delle filosofie di stampo pragmatico su quelle speculative. La *vera metafisica* dovrà avere una *missione morale* e lasciare da parte gli sterili problemi delle polemiche scolastiche (per Hume, *scolastico* vuol dire soprattutto razionalistico). Il ruolo dello scetticismo sarà fondamentale nella mentalità del filosofo, perché un giusto dosaggio di incredulità, abbinato alle tendenze della nostra natura che si traducono in un *senso morale* — molto vicino alle dottrine del *senso comune* dell'epoca — gli darà una visione equilibrata dei problemi umani. Con queste ultime annotazioni, White ricollega l'inizio della ricerca alla sezione conclusiva, che come si è detto non ha avuto un capitolo proprio. Vale la pena sottolineare la critica che White indica

nella nota numero 7, che riprende la nozione classica di facoltà per far vedere come si impoverisce lo studio della conoscenza se il punto di vista sono le idee come *cose reali*, e non come oggetti dipendenti dall'atto di conoscere, e quindi come *oggetti intenzionali*, che hanno una essenza semplicemente *polarizzata* verso le cose reali.

Nel capitolo successivo si entra nella discussione sull'origine delle idee, e si sottolinea il carattere cartesiano della nozione di *idea* in Hume, tramandata da Locke e molto legata alle funzioni dell'immaginazione, descritta da molti autori come una concezione *pittorica* (*pictorial*) della conoscenza.

L'associazione delle idee, principio rapportabile alla gravitazione della fisica di Newton, è descritta da Hume come una *gentle force* nel *Trattato*, e nella *Ricerca* mantiene il suo ruolo di *motrice* delle idee, che senza di essa resterebbero come esistenze isolate. Così i collegamenti causali — il *cemento dell'universo* — si possono spiegare in poche parole.

Nel capitolo sulle soluzioni scettiche ai problemi delle sezioni precedenti (corrispondente alla sezione quarta della *Ricerca*), vengono messe in relazione diverse critiche sui limiti della posizione humeana. Brentano, Anscombe, Flew e Aristotele offrono le basi per aprire il discorso della causalità e dell'induzione oltre i confini della proposta fenomenalistica di Hume.

Nel capitolo successivo si descrive il cosiddetto *naturalismo* humeano, che si presenta come uno sfondo metafisico indimostrabile che ci permette di fidarci della regolarità dei fenomeni perché è la natura stessa a provvedere una meccanica stabile. Così l'assuefarsi alla sequenza uniforme dei fenomeni trova un riferimento saldo e l'uomo può prevedere e calcolare i movimenti della natura, e degli altri uomini in quanto appartenenti alla stessa natura.

Il capitolo seguente, sulla probabilità, è molto legato a questa concezione della natura. Il carattere regolare dei processi naturali percepiti è il limite delle nostre ricerche. Da lì si passa al capitolo sulla *connessione necessaria*, nel quale si ricorda la concezione della libertà nel pensiero di Hume. Seguendo il filo del discorso delle sezioni 5 e 6, nella settima e nell'ottava si presenta la natura come limite alle nostre ricerche perché i fenomeni interni della mente sono misteriosi quanto quelli esterni, e dobbiamo assoggettarci ai risultati delle statistiche per "calcolare" il comportamento umano.

White rivolge una critica seria a questa nozione "provvidenzialistica" della natura, facendo vedere quanto sia vicina ad alcune posizioni classiche che però attribuivano tale qualità ad un Creatore della natura. Gilson è chiamato in causa in questo argomento, per sottolineare gli estremi cui è pervenuto Hume nel criticare la posizione malebranchiana e cartesiana, che svalutando la natura rende inintelligibile il rapporto anima-corpo. Per Hume, basta *sentire* (*to feel*) che abbiamo un dominio sul nostro corpo, senza moltiplicare le spiegazioni di tipo metafisico. La critica di Anscombe, che distingue fra *necessità* e *causalità* dimostra che la nozione humeana della causalità è riduttiva.

La sezione 9, *Sulla ragione degli animali* riprende quasi letteralmente la sezione 16 della parte terza del libro 1 del *Trattato*. Con il lavoro delle sezioni

precedenti si può affermare senza esitazioni che le differenze fra gli animali e l'uomo non sono qualitative, perché la ragione si trova al livello degli istinti e delle passioni. Sebbene le dichiarazioni di Hume in questo senso abbiano molte volte un carattere retorico, partendo dalle sue premesse è facile arrivare a posizioni comportamentistiche come quella di Skinner. White si limita a mostrare, seguendo Flew, come sia ancora una volta il dualismo cartesiano a produrre posizioni così divergenti dalla sua, e facendo riferimento a Fabro ricorda come una precisa analisi delle operazioni della mente umana porta alla scoperta della spiritualità come irriducibile ai fenomeni dipendenti dalla materia.

Nella sezione 10 — sui miracoli — si presenta la *credenza* nei fatti straordinari come qualcosa di inaccettabile secondo lo schema spiegato in precedenza: secondo Hume, le testimonianze su fatti che vanno contro “la media” sono da ritenere false, e l'uomo saggio sa di doversi regolare secondo quelle regole statistiche e di moderare le *credenze* in fatti che le contraddicano. Il popolino dovrebbe aderire a questa posizione, e non lasciarsi trascinare dal piacere che producono i racconti straordinari o le prediche di ferventi ministri delle diverse sette.

White riporta le critiche di Lewis e di Newman che vanno contro questa riduzione humeana delle credenze religiose alla nozione generale di *credenza*. Nella prima si denuncia il carattere *circolare* dell'argomentazione, e in quella di Newman si ribadisce la possibilità di trovare una regolarità nell'agire divino, se non si rinuncia *a priori* agli sviluppi di una teologia naturale.

White riassume i problemi collaterali della posizione humeana, che vuole togliere autorità alle religioni istituzionalizzate in quanto basate su fatti soprannaturali e miracolosi che si possono mettere assieme ai “miracoli” attribuiti agli imperatori romani o agli dèi del paganesimo antico, e collega il discorso della *Ricerca* alla *Storia di Inghilterra* in cui Hume esercita il suo criterio di interpretazione con i fenomeni religiosi, sulla scia delle concezioni illuministiche della storia. White non fa riferimento all'opera fondamentale di Hume a questo riguardo, la *Storia naturale della religione*.

Alla fine è stato inserito a modo di *Appendix* il testo della conferenza inaugurale del seminario della *Faculty of Arts* dell'Università di Lagos (Nigeria), sostenuta dall'autore nel 1986. Nel titolo — *Le scienze umane, strada verso la saggezza* — si rispecchia ciò che è ribadito nel contenuto della conferenza: la concezione della filosofia e degli altri saperi *liberali* quali poli di gravitazione per ridare all'insieme delle scienze una guida e una finalità coerenti.

Juan A. MERCADO

