

## *recensioni*

Juan Manuel BURGOS, *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain*, Peter Lang, Bern 1995, pp. 240.



Uno dei temi più accesi del dibattito contemporaneo nel campo dell'etica è quello riguardante gli stessi fondamenti epistemici della razionalità etica. Detto in termini meno accademici, il dibattito ruota intorno a questa domanda: come mai l'uomo è capace di cogliere spontaneamente, cioè senza una riflessione filosofica, la valenza etica delle sue azioni? La molteplicità di visioni etiche che si scontrano nella cultura odierna ha in sé una pluralità di visioni della razionalità etica, che a loro volta poggiano su concezioni antropologiche e metafisiche diverse. Tuttavia, trovare una risposta adeguata è di capitale importanza per poter impostare il dialogo tra i diversi sistemi etici. L'obiettivo di quest'opera di Juan Manuel Burgos è quello di offrire alla nostra considerazione la risposta di Jacques Maritain a tale quesito.

Innanzitutto, bisogna mettere in evidenza che la proposta maritainiana concernente la razionalità etica è poco conosciuta. Come rileva il nostro autore, ciò è dovuto sia alla scarsità e alla parzialità degli studi pubblicati che alla difficoltà oggettiva di attingere direttamente alle fonti, giacché le riflessioni fatte da Maritain a questo riguardo si trovano disperse lungo tutta l'ingente mole delle sue opere. Oltre a ciò, il pensiero del filosofo subì un netto processo di evoluzione. Infatti, come si rileva nell'introduzione, la concezione maritainiana dell'intelligenza etica prende le mosse da un'interpretazione molto vicina a San Tommaso, per poi via via acquisire chiari tratti di originalità.

L'esposizione dello sviluppo di pensiero di Maritain fatta da Burgos è strutturata in fasi successive, in modo tale da fornire la necessaria visione d'insieme del pensiero di Maritain che permette al lettore di contestualizzare gli apporti di questo filosofo. Si tratta quindi di uno studio di agile lettura, anche per i non specialisti, grazie anche a un graduale sviluppo dei temi lungo un filo conduttore chiaro.

L'autore fa già nel capitolo introduttivo una prima succinta inquadratura di Maritain nell'insieme della tradizione tomista, in cui vengono considerati a grandi linee i contributi di questo filosofo al processo di rinnovamento di questa corrente di pensiero in questo secolo. Nel secondo capitolo, descrive con precisione la concezione dell'intelletto pratico prospettata da Maritain, nel cui ambito generale si colloca appunto l'intelligenza etica. Già a questo livello Maritain presenta infatti delle novità rispetto alla precedente tradizione tomista. Egli applica in modo un po' diverso il concetto di verità al campo dell'intelletto pratico, ma restando sempre dentro l'alveo della corrente tomista.

Invece, il terzo capitolo ha il compito di mostrare le caratteristiche originali che Maritain scorge nell'intelligenza etica rispetto sia all'intelletto pratico che a qualsiasi altra esperienza conoscitiva. Per Maritain, fa notare Burgos, la conoscenza etica ha una sua originalità, perché poggia su esperienze proprie e specifiche, e non può dunque essere assolutamente ridotta a una mera propaggine della metafisica. Infatti, «l'etica maritainiana [...] muove direttamente dall'esperienza morale e trova in essa tutte le sue nozioni fondamentali: il sentimento di obbligazione morale, il valore, la norma, ecc. [...] L'etica è la riflessione sistematica attorno all'esperienza morale dell'uomo, ma quest'esperienza consiste fondamentalmente nel sentimento di tensione dinamica verso il bene e la sua effettuazione» (p. 83).

Ciò nonostante, sono i capitoli successivi quelli dedicati al nocciolo della proposta maritainiana riguardo all'intelligenza etica: vale a dire la conoscenza dei valori morali per inclinazione, concetto che egli trova già accennato nelle opere di San Tommaso. Tuttavia, Maritain ne sviluppa tutte le potenzialità, collocandola anche alla base della conoscenza spontanea dei principi generali della legge naturale. Tra le novità che prospetta il processo di conoscenza del valore *per inclinationem*, spicca il ruolo essenziale che Maritain attribuisce a ciò che egli chiama precosciente spirituale, nella cui sede avrebbe luogo la prima fase della conoscenza del valore. Maritain accetta infatti l'esistenza di una qualche «attività vegetativa dell'intelletto», che sarebbe non razionale proprio per il fatto di agire ad un livello precosciente. La conoscenza *per inclinationem*, oltre ad essere, a suo avviso, di carattere non discorsivo è anche la modalità di uso abituale dell'intelligenza etica, e su di essa poggia qualsiasi posteriore concettualizzazione o sistema etico razionale. Lo si accetti o meno, il concetto di precosciente spirituale fa però riflettere sullo stesso problema che tenta di risolvere: vale a dire l'esperienza nota a tutti della percezione spontanea della bontà o malizia di certe azioni, senza la mediazione di alcun ragionamento.

Burgos dedica l'ultimo capitolo all'esposizione degli aspetti più pratici dell'intelligenza etica. Infatti, è qui che vengono esposte le considerazioni maritainiane riguardanti i momenti culminanti del processo decisionale previo alla realizzazione dell'atto umano. Per primo viene illustrato il processo d'interiorizzazione della legge naturale, cioè quel processo per mezzo del quale ogni singolo uomo fa propria la legge naturale, scorgendone le esigenze nelle proprie circostanze personali. In un secondo momento viene trattato il cosiddetto giudizio pratico, che è già la presa di posizione della coscienza circa l'azione concreta da effettuare *hic et nunc*, e che precede immediatamente la decisione della volontà umana, la quale resta pur sempre libera riguardo al dettame del giudizio pratico. E infine, viene considerato il ruolo che la virtù della prudenza svolge in questi ultimi momenti che precedono l'azione. Tuttavia, il tentativo di sviluppare un contenuto tanto complesso in così poche pagine fa sì che questo capitolo sia la parte meno riuscita di questo lavoro. Ciò è però dovuto anche alla fragilità stessa di questa parte del costruito maritainiano, che mostra, come mette in evidenza l'autore, una qualche discontinuità metodologica nei confronti del resto della trattazione riguardante l'intelligenza etica.

Il trattato è chiuso da un breve bilancio conclusivo, in cui l'autore avanza alcune proposte per futuri approfondimenti nel campo dell'intelligenza etica, come ad esempio la possibilità di studiare sia gli aspetti ontologici sia quelli gnoseologici della legge naturale in quanto fenomeno intersoggettivo.

Lungo tutta la trattazione, il punto di riferimento dell'autore è sempre una visione antropologica unitaria. Egli vede infatti in Maritain lo sforzo di coinvolgere l'intera persona umana nella radicale apertura alla realtà, prospettiva che in seno al tomismo sembrava confinata all'ambito della ragione. A questo scopo, Maritain fa fruttare nozioni che si trovano già presenti nella tradizione tomista, ma non esita anche a introdurre nuovi elementi o sfumature là dove egli avverte la necessità d'integrare nel tomismo risposte valide a problemi che il pensiero moderno ha legittimamente messo in luce. L'autore è infatti convinto che le fatiche di questo filosofo hanno qualcosa da dire nel dibattito odierno sulla razionalità etica.

Tra i pregi che Burgos scopre nell'impostazione maritainiana circa l'intelligenza etica si trova in primo luogo la rivalutazione che Maritain fa della conoscenza etica spontanea, sia per mezzo dell'esperienza morale che per mezzo della conoscenza per inclinazione. Egli mette in risalto il fatto che la conoscenza etica centrale e determinante non è concettuale, cioè procedente da sistemi razionali-discorsivi, bensì trova la sua origine nell'esperienza interna della persona, che è in radicale tensione verso il bene. Essa è infatti frutto di un vissuto morale altamente complesso, con delle radici anche a livello incosciente. Detto in altre parole, Maritain afferma che «se un ragionamento determinato obbliga in coscienza non è senz'altro per via della sua forza e coerenza logica, ma perché il soggetto lo coglie come un'espressione adeguata e vera di ciò che sperimenta nel suo interno» (p. 140). Inoltre, Maritain tenta di rinnovare la nozione di legge naturale introducendo in essa mediazioni di tipo soggettivo, storico e culturale. Egli sostiene infatti che, anche se c'è una conoscenza per inclinazione dei principi fondamentali della legge naturale, si dà però un progresso storico della coscienza morale nei riguardi dei principi secondari. Per dirla in altre parole, è la vita storica dell'uomo, in mezzo alle proprie circostanze sociali e soggettive, l'occasione perché vengano sprigionati quei principi che sono ancora latenti.

Pur trovandoci di fronte a un'interpretazione che cerca di essere fedele alle concezioni del filosofo, non si tratta affatto di un'esposizione acritica del pensiero maritainiano. Burgos sottolinea infatti quei problemi in cui, a suo avviso, Maritain non perviene a una soluzione soddisfacente. Per esempio egli segnala, tra le altre, le difficoltà inerenti all'uso che Maritain fa del termine verità pratica; alcune incongruenze nella sua teoria del precosciente spirituale che gettano ombre sulla razionalità dell'agire umano; il fatto di mettere in questione, per via di un'eccessiva sottolineatura della sua passività, l'autonomia conoscitiva dell'uomo riguardo al bene e alla legge naturale; il modo d'impostare il rapporto fra intelletto e volontà nel giudizio pratico, ecc.

Insomma, la lettura di quest'opera ci sembra un ottimo punto di partenza per introdursi sia nel pensiero etico di Jacques Maritain, sia nel dibattito contemporaneo sui fondamenti dell'eticità umana.

Francisco FERNÁNDEZ

Christof RAPP, *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz* (Symposion, n. 103), Alber, Freiburg-München 1995, pp. 513.



Una delle ragioni che portano l'aristotelico a distinguere le sostanze dai loro accidenti è il fatto che le cose, pur mutando, continuano ad esistere rimanendo sé stesse (ovvero *persisto* - *no*). Che le cose continuino ad esistere significa però che noi possiamo riconoscere come *identiche* cose e persone che incontriamo per esempio a distanza di tempo e in luoghi diversi: se dico che il controllore che incontro adesso sul treno è stato mio compagno di scuola vent'anni fa, sottintendo che il controllore e il mio compagno di scuola di allora sono la stessa persona.

Per questo motivo Christof Rapp può legittimamente ritenere che uno studio attento dei giudizi di identità con gli strumenti e i metodi della filosofia analitica contemporanea possa fornire elementi utili ai fini di una più profonda comprensione della dottrina aristotelica della sostanza. La fecondità di questa intuizione è dimostrata in modo persuasivo da quest'opera che, sebbene si tratti "soltanto" di una tesi di dottorato (cui l'autore ha lavorato all'Università di München sotto la direzione di Robert Spaemann), si segnala per l'importanza del tema, per il rigore del metodo e per l'interesse dei risultati raggiunti. In questa nota non possiamo pretendere di esporre esaurientemente il contenuto del volume; dobbiamo limitarci ad accennare ad alcuni dei temi fondamentali in esso trattati, trascurando soprattutto i contributi particolari che esso offre per l'esegesi dei testi aristotelici.

Ciò che secondo Rapp rende i giudizi di identità particolarmente interessanti ai fini di un approfondimento della dottrina della sostanza è il ruolo insostituibile che in essi hanno i termini sortali. La parola *sortals*, è forse bene ricordarlo, è stata coniata da Locke e serve ad indicare quei termini che noi usiamo quando dobbiamo precisare che cos'è una data cosa, di che specie o "sorta" essa sia. Il calco dall'inglese non è forse particolarmente felice, ma sembra essersi imposto, sia in tedesco sia in italiano. Talvolta si fa dei sortali un genere che comprende sia i nomi numerabili (come uomo, tavolo, postino ecc.) sia i termini che indicano un certo tipo di materia o termini di massa (come acqua, legno ecc.), ma Rapp, come altri, preferisce riservare ai primi soltanto il nome di sortali, distinguendoli quindi sia dai termini di massa o continuativi sia dai termini attributivi (come bello, rosso ecc.), con cui descriviamo o caratterizziamo un soggetto già individuato altrimenti. Rapp si preoccupa di indicare quelle proprietà dei termini sortali che consentono di considerarli come una classe distinta rispetto agli altri termini universali. Un particolare rilievo viene dato al punto di vista "mereologico": se abbiamo a che fare con un oggetto cui si applica un termine sortale, dalla divisione dell'intero non deriva un altro intero e, quel che più conta, l'intero non è sostituibile con la somma dei prodotti che deriverebbero dalla sua eventuale divisione. Inoltre gli oggetti cui si applica

un termine sortale possono essere contati. I termini sortali, poi, presentano alcune caratteristiche particolari dal punto di vista grammaticale: consentono la formazione del plurale, possono essere usati insieme ad espressioni come ‘alcuni’ o ‘lo stesso/la stessa’ ecc. Una volta distinti in questo modo i termini sortali dagli altri termini universali è possibile studiarne i diversi usi. Diversamente dai termini attributivi i termini sortali possono essere usati a scopo di *classificazione* ovvero per indicare che il soggetto di cui vengono predicati è un esemplare di una determinata specie (“Questa è una trota”); i termini sortali, inoltre, possono venire usati, per esempio con l’articolo determinativo o insieme ad un pronome dimostrativo, a scopo di *individuazione* ovvero per precisare quale sia la singola cosa di cui parliamo (“La trota è in frigorifero”); quando poi il termine sortale viene usato per completare l’espressione “lo stesso/la stessa” esso serve per esprimere l’identità ovvero per un’*identificazione*.

Rapp insiste sulla necessità di non confondere, come invece spesso accade, individuazione e identificazione: l’identificazione presuppone in ogni caso l’individuazione, in quanto un’affermazione di identità richiede che noi abbiamo individuato un oggetto (e per essere vera senza essere una tautologia che abbiamo individuato uno stesso oggetto in modi diversi), ma per individuare (o per contare) degli oggetti è necessario porsi la questione di quali siano quelli identici tra loro soltanto se l’ambito entro cui li si considera ha una dimensione temporale; quando questa sia presupposta, però, non vi può essere individuazione senza identificazione o più precisamente senza *reidentificazione*. L’analisi dei giudizi di identità consente a Rapp di confermare la tesi, introdotta originariamente da D. Wiggins, della dipendenza dell’identità da un termine sortale, nel senso che un giudizio di identità rimanda implicitamente o esplicitamente ad un termine sortale che determina quali sono i fattori di cui si tiene conto nel formulare tale giudizio. Particolare attenzione viene dedicata da Rapp anche all’uso dei termini sortali nei giudizi d’esistenza. Rapp è consapevole delle difficoltà in cui si incorre se si intende l’esistenza come un predicato, così come hanno mostrato Frege e Moore e, prima di loro, Kant. In particolare egli ricorda il paradosso per cui, dato che l’esistenza di ciò cui attribuiamo un predicato deve essere data per presupposta, tutti i giudizi di esistenza affermativi sarebbero tautologici e tutti quelli negativi sarebbero contraddittori. Rapp non è però persuaso dalla spiegazione che si rifà a Frege secondo cui giudizi di esistenza con un soggetto universale (“Esistono delle auto sportive a trazione elettrica”) non dovrebbero essere visti come affermazioni sugli oggetti, ma invece come affermazioni sui concetti e propone, seguendo un altro spunto dello stesso Frege, di tradurli in proposizioni particolari in cui il termine sortale che fa da soggetto del giudizio di esistenza viene predicato di alcuni degli elementi di una classe di cui gli oggetti cui si applica il termine sortale costituiscono una sottoclasse (“Alcune auto sportive sono a trazione elettrica”).

Nel caso dei giudizi di esistenza con un soggetto singolare Rapp ritiene, seguendo l’indicazione aristotelica secondo cui l’essere del vivente è il vivere, che sia possibile e necessario considerare l’esistenza come un predicato il cui contenuto deve essere diversamente precisato nei diversi casi. Non è purtroppo possibile discutere qui nel dettaglio queste tesi stimolanti. L’interpretazione dei giudizi di esistenza con soggetto universale non appare del tutto convincente e probabilmente non è neppure necessario ricorrevi per evitare i paradossi ricordati. L’esistenza ha infatti diversi sensi e a tutto ciò di cui noi parliamo, per il fatto stesso che ne parliamo come se esistesse, attribuiamo una qualche forma di esistenza, ma l’esistenza così presupposta non ha lo stesso significato dell’esistenza che viene predicata; un giudizio di esistenza in effetti non è un giudizio predicativo, nel senso che non serve ad informare su una caratteristica dell’oggetto o degli oggetti a cui ci si riferisce, ma serve appunto a precisare in che senso riferendoci ad essi attribuiamo loro l’esistenza. Rimane in ogni caso da considerare attentamente il rapporto sottolineato da Rapp tra il modo d’essere di un oggetto e l’appartenenza ad una specie indicata dal termine sortale che ad esso si applica.

Le osservazioni cui abbiamo finora accennato mostrano come in diversi modi noi, con-

siderando una cosa singola, la consideriamo in ogni caso come esemplare di una specie indicata da un termine sortale, sicché ogni qualvolta si parli di un oggetto individuabile, identificabile ecc. è possibile formulare un'espressione che contenga il relativo termine sortale. Se consideriamo poi un oggetto che deve essere identificabile in ogni momento della sua esistenza dovremo rifarci a dei sortali "fondamentali" che si applichino all'oggetto in questione per tutta la durata della sua esistenza (come per es. "cavallo" a differenza di "puledro").

A questo punto si può capire in che cosa consista il parallelismo che Rapp vuole mettere in luce tra l'uso dei termini sortali e la dottrina aristotelica della sostanza. Per un verso, infatti, la distinzione di termini sortali e termini attributivi corrisponde a quella delineata da Aristotele tra predicati sostanziali e predicati accidentali. Per un altro verso, poi, il rapporto di sostanza prima e sostanza seconda tratteggiato nelle *Categorie* appare come un rapporto di reciproca dipendenza analogo a quello di individuo e specie emerso dall'analisi dei termini sortali. La *Metafisica* ripropone secondo Rapp la stessa struttura, ma chiarisce la funzione dell'*eidos* in modo che questo non sia visto come un semplice attributo dell'individuo determinato, ma sia inteso invece come ciò che lo costituisce in quanto tale, assumendo quindi una funzione analoga a quella di un termine sortale usato a scopo di individuazione.

In conclusione Rapp precisa in quale senso, alla luce di quanto si è detto, si possa parlare di "proprietà necessarie" delle cose. Per chiarire maggiormente la portata che un'indagine sull'uso dei termini sortali potrebbe avere rispetto a tale questione occorrerebbe però forse esaminare in modo più approfondito la distinzione accennata tra i sortali "fondamentali" e quelli che tali non sono. Rapp ha certamente presenti le obiezioni in cui possono facilmente incorrere certe posizioni essenzialistiche, ma se non sembra neppure impegnarsi a fondo su questo fronte è probabilmente innanzi tutto perché quello che a lui interessa non è tanto di spalancarci un mondo di essenze, quanto di rifarci attenti al mondo di cose in cui già da sempre ci troviamo — le cose che esistono perché sono quello che sono.

Se si dicesse che in questo libro Rapp utilizza la filosofia analitica contemporanea per meglio comprendere la dottrina aristotelica della sostanza si farebbe torto all'indubbio valore filosofico della sua opera. Innanzi tutto Rapp, pur dimostrandosi ottimamente aggiornato sulla letteratura filosofica di stampo analitico, non si limita ad assumerne alcuni risultati, ma ne riprende e ne sviluppa originalmente le analisi e le argomentazioni. In filosofia, d'altra parte, non vi sono partiti tra cui cercare un compromesso; una ricerca filosofica deve essere tesa piuttosto a cercare di capire come stiano davvero le cose ed è appunto un fondamentale interesse teoretico che consente a Rapp di trovare nel suo lavoro un rapporto equilibrato e fecondo tra l'analisi del modo in cui noi usiamo i termini sortali e l'interpretazione dei testi in cui Aristotele tratta della sostanza. Nel commentare i risultati della sua indagine l'autore appare per la verità estremamente prudente: ciò che da essa emerge è a suo avviso una certa quale corrispondenza strutturale tra i dati evidenziati dall'analisi linguistica e la dottrina aristotelica della sostanza. (Osserviamo per inciso che egli parla spesso a questo proposito di *modello* aristotelico, adeguandosi così ad un uso diventato purtroppo piuttosto comune negli ambienti che hanno sentito l'influsso della filosofia analitica; in realtà il termine "modello" è stato introdotto legittimamente per caratterizzare le teorie scientifiche, ma appare improprio quando ci si riferisca ad una dottrina filosofica). In realtà analisi linguistica e interpretazione di Aristotele procedono in questo lavoro parallelamente, senza però semplicemente giustapporsi l'una all'altra. La discussione delle dottrine aristoteliche emerge a più riprese sullo sfondo della discussione del tema trattato così che tra l'altro anche affermazioni ben note dello Stagirita, reincontrate in questo modo nel corso della discussione, danno la piacevole impressione di una risposta attesa a questioni altrimenti insolute. Alla fine non è facile dire se sia più l'interpretazione della dottrina aristotelica che trae vantaggio dall'analisi linguistica o non sia piuttosto la domestichezza con il pensiero aristotelico a dare vigore all'indagine analitica.

La ragione più profonda per cui è possibile questo convergere e reciproco compenetrar-

si di interpretazione dei testi aristotelici e di analisi linguistica secondo Rapp sta nel fatto che la metafisica di Aristotele è, come quella cui lui vuole arrivare a partire dall'analisi linguistica, una metafisica *criteriologica* (p. 57). Rapp è evidentemente ben lungi dal ritenere che l'analisi linguistica sia destinata a portare all'estinzione della metafisica e del resto, come egli stesso mostra in un capitolo introduttivo, non sono pochi ormai gli autori di tradizione analitica che per diverse ragioni la pensano in questo modo. Con Strawson, Rapp respinge l'idea di una metafisica "correttiva": la metafisica non deve aspirare a modificare e migliorare la lingua che noi già parliamo; ma, contrariamente a quanto Strawson afferma, la metafisica non può neppure, secondo Rapp, restare semplicemente "descrittiva", ovvero limitarsi a descrivere delle strutture già date nella lingua. La metafisica deve invece essere "criteriologica": la metafisica inizia propriamente quando al di là del momento descrittivo si cerchi di ricondurre i fatti osservati nell'uso linguistico a dei "criteri" che li spieghino e li giustifichino. Sulla natura di questi criteri e quindi sul rapporto di lingua e metafisica così delineato possono sorgere alcuni interrogativi, cui lo stesso Rapp accenna e che meriterebbero di essere ulteriormente approfonditi. Quello che la ricerca di Rapp, comunque, documenta al di là di ogni dubbio è che in questo modo si apre la strada ad una riflessione sulle nozioni metafisiche stimolante e feconda.

Luca F. TUNINETTI

Philippe ROGER (sous la direction de), *L'homme des Lumières. De Paris à Pétersbourg*, Vivarium [Biblioteca Europea, 6], Napoli 1995, pp. XVI+331.



Il volume raccoglie gli atti del *Colloque International*, tenutosi nel 1992, e organizzato sia dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici che dal Centre de Recherches sur l'Europe di Parigi, incentrato su diversi aspetti dell'uomo dei Lumi. I contributi ora editi costituiscono nel suo insieme una ricca ricostruzione di una figura umana che, forgiata soprattutto lungo la seconda metà del '700, sopravvive nei giorni nostri in diverse forme culturali e filosofiche, ma anche nel nostro inconscio. Il volume non si concentra solamente su tematiche filosofiche, ma percorre da diversi punti di vista e metodologie aspetti che si possono ritenere centrali nella configurazione di un tipo antropologico; è anche originale l'idea di descrivere l'uomo dei Lumi non soltanto a partire dai testi oppure dalle grandi idee interpretative coniate dalla storiografia, ma piuttosto di tracciare le coordinate culturali, in cui esso si sviluppa, come uno spazio creato intorno a due grandi simboli che danno all'uomo del '700 una particolare coloritura: in un certo senso questo modello umano nasce sotto due grandi simboli che sono Parigi e San Pietroburgo.

Come scrive Ph. Roger nella *Presentazione*: «era necessario vedere i Lumi da un altro punto di vista: non più solamente con quello della Filosofia, neanche con quello dei suoi avversari, ma con lo sguardo dell'avventuriere, del viaggiatore, del cavaliere di fortuna, del libertino, del mondano, dell'artista, del poeta — di tutti quegli attori di buona o mala fede che popolano la scena intellettuale, di tutti quelli che sono figure indispensabili per rappresentare i Lumi» (p. XII). Infatti, il risultato di questo volume è una efficace e colorita presentazione dell'uomo dei Lumi che permette di ricreare attraverso la considerazione di dimensioni culturali abitualmente trascurate nei diversi studi di carattere prettamente filosofico, un clima culturale che si trova alla base della nostra epoca. Ma per chi legge questo volume con un interesse filosofico, il paesaggio culturale che ne viene fuori coinvolge in maniera non secondaria anche le dimensioni più squisitamente filosofiche che trovano così un contesto storico in cui si inseriscono come parte di uno stesso fenomeno vitale.

I diversi contributi sono stati raggruppati intorno a quattro categorie che permettono di disegnare un quadro assai dinamico dell'uomo dei Lumi, dei suoi interessi e preoccupazioni, della sua cultura e dei suoi timori; la prima parte viene intitolata *Situazioni: i Lumi della città* (pp. 3-61); la seconda, *Circolazioni: viaggiatori, conversatori, avventurieri* (pp. 63-130); la terza, *Contorni: le nuove figure dell'umanità* (pp. 131-233); e la quarta, *Confini: l'uomo dei Lumi e il suo reverso* (pp. 235-331). «Da Parigi a Pietroburgo, scrive ancora Ph. Roger, ma anche da Hume a Herder, da Diderot a Potocki, dal principe de Ligne a Caterina II, i testi qui riuniti invitano a ripercorrere l'Europa dei Lumi. Essi non descrivono certamente il *Grand*



*Tour*; ma propongono piuttosto (ancora Diderot... ) “una bella escursione” di percorsi inaspettati» (p. XIII). Malgrado il notevole interesse di tutti gli articoli (che costituiscono fra l'altro una lettura assai piacevole), non possiamo soffermarci in modo particolareggiato in tutti, il che non implica un giudizio negativo sull'interesse e sulla validità storica e culturale dei restanti contributi.

Il primo articolo del volume è di Moïse Kagan, *Pétersbourg une ville née des Lumières* (pp. 3-13) in cui l'A. mette in risalto l'importanza di una città nata nell'Illuminismo e anche per l'Illuminismo; secondo l'A. Pietroburgo incarna ciò che di più rappresentativo e proprio c'è nell'Illuminismo come filosofia e ideologia, e si rispecchia anche nei tratti organizzativi e architettonici della città (p. 11), nonché nel nuovo tipo umano che appare nella città e che è chiamato a costituire l'*élite* intellettuale della Russia di quel periodo (p. 12). Il secondo articolo di Philippe Roger, *Paris, un embarras de la philosophie* (pp. 15-28), presenta invece come contrappunto alcune riflessioni su Parigi come capitale dei Lumi, e fra i due contributi vengono delineati i parametri entro i quali si muove il resto degli articoli del volume. Roger scopre che Parigi si poneva come un luogo cruciale per la filosofia, sia in quanto «ville capitale» (p. 15) che come luogo essenziale della cultura ideologica dei Lumi e quindi come rivelatrice delle tensioni culturali del momento: Parigi è tanto luogo dello sviluppo dei Lumi, quanto, allo stesso tempo, il posto in cui si manifestano anche le contraddizioni inerenti all'ideologia illustrata.

Nel suo intervento Arlette Farge, *Rumeur, ville et roi* (pp. 29-37), realizza una interessante analisi sociologica sulla trasmissione di informazione riguardante il re e la corte verso il popolo e cioè in che modo il “segreto” di alcune informazioni diventa e fa nascere una certa affascinante passione nel popolo come modo di partecipazione alla vita regale così lontana per altri versi dalla vita quotidiana dei cittadini. Si tratta di uno studio che coniuga una ottima informazione con una ben riuscita freschezza di stile che in buona misura ricrea l'ambiente del “rumore”.

Larissa Albina, *Lectures de Tzar: la bibliothèque personnelle d'Alexandre Ier* (pp. 39-50), incentra il suo articolo sulle annotazioni di propria mano con cui Caterina II aveva commentato a margine l'*Esprit des lois* di Montesquieu; l'A. mette in risalto sia l'attenta lettura della zarina quanto le difficoltà e in un certo senso le contraddizioni fra gli ideali illustrati e la azione politica di Caterina II. Da ciò risulta anche il fatto che Caterina II adoperava le linee maestre del discorso di Montesquieu nell'educazione del suo nipote Alessandro I.

L'articolo di Jean-Claude Bonnet, *Diderot et Falconet: le cavalier de bronze et la pyramide* (pp. 51-61), descrive le diverse vicende del viaggio di Diderot a San Pietroburgo, i suoi rapporti con Caterina II, e si concentra sull'idea di Diderot di dare una rappresentazione monumentale all'opera della zarina come riflesso degli ideali del secolo dei Lumi, soprattutto per quanto si riferisce alla destinazione dell'arte, la posterità e la riforma della società (p. 52). Il seguente intervento di Yves Hersant, *Sur les routes d'Europe* (pp. 65-78), prende anche in considerazione, benché in modo più ampio, la tematica del viaggio e realizza un'analisi descrittiva molto ben articolata sul senso, la finalità e il rapporto del viaggio con gli ideali illustrati, mettendo anche in risalto le differenze pedagogiche che ha avuto il viaggio nell'epoca dei Lumi rispetto soprattutto al viaggio durante il '600.

In *Aventuriers européens en Russie: masques et rôles sociaux* (pp. 79-103), Alexandre Stroeve continua la presentazione storico-culturale del viaggio ma accentuando fondamentalmente il ruolo ermeneutico dei diversi personaggi, come gli avventurieri, che interpretano proprio nel viaggiare una parte delle idee illustrate e rendono pubbliche queste interpretazioni col creare delle personalità specifiche da loro stessi incarnate. Allo stesso modo Chantal Thomas in una linea di analisi simile all'anteriore presenta in *Voyages à travers le cours: les témoignages du prince de Ligne et di Giacomo Casanova* (pp. 105-115), alcuni casi più concreti da cui si evince l'importanza e la portata ideologica del «viaggio illustrato». Mentre

Véra Miltchina nel suo articolo: *Le causeur, héritier russe des Lumières françaises* (pp. 117-130), affronta un argomento analogo per quanto riguarda il tema dell'auto interpretazione dei Lumi ma dal punto di vista non dei viaggi quanto della figura del conversatore come agente di interpretazione.

Keith Michael Baker nel suo articolo: *L'homme des Lumières: l'homme social* (pp. 133-152), traccia una efficace panoramica su alcune idee centrali della filosofia politica del tardo '700, mettendo in risalto, oltre che concetti specifici di teoria politica, la sua impostazione di confronto con la religione: secondo l'A. esiste un processo di globalizzazione di segno inverso fra teoria politica e religione in quanto la prima tende a sostituire la seconda originando in modo esplicito un processo di secolarizzazione cresciuto sotto l'ipotesi dell'*etsi Deus non daretur*; l'A. pensa che comunque questo processo verso l'individualismo sociale e la non-religiosità non arrivò ad estremi esacerbati e che il secolo dei Lumi si caratterizza fondamentalmente dall'ambiguità sia nell'affermare che nel negare tesi contrapposte.

Di grande vivacità è l'articolo di Maurice Lever, *Lumières et libertinage* (pp. 153-167), in cui descrive, soprattutto in chiave morale, costumi e idee sociali dei grandi protagonisti dei Lumi, segnalando le diverse "rivendicazioni" che, in nome della filosofia e di una libertà intesa appunto in maniera libertina, hanno avanzato diversi pensatori. Ne viene fuori un paesaggio un po' contrastante riguardo alla tesi di Baker esposta nell'articolo anteriore.

Questa terza parte del volume si conclude con gli interventi di Efim Etkind, *L'homme poétique français du XVIIIe siècle* (pp. 169-190); Elga Iourovskaja, *La femme des Lumières en Russie* (pp. 191-204); Marguerite Rasoumovskaïa, *Conception de l'homme et image de l'animal: Buffon en Russie* (pp. 205-212) e di Bronislaw Backzo, *Être citoyen* (pp. 213-233).

L'ultima parte di questo interessante volume si apre con l'intervento di Jacques Revel, *L'envers des Lumières: les intellectuels et la culture populaire en France (1650-1800)* (pp. 237-259), in cui realizza una ricostruzione della riorganizzazione dello spazio culturale che caratterizza il periodo fra metà '600 e metà del '700, mettendo in risalto la *popolarizzazione* del sapere filosofico — e non soltanto — che ha certe volte una portata devalorizzante, cioè, nella misura in cui categorie della vecchia filosofia vengono riviste, la critica è allo stesso tempo concettuale e sociologica; allo stesso tempo gli *intellettuali* acquistano un maggior peso nel ruolo di organizzazione del sistema sociale.

Cyril Tchistov, in *Le folklorisme dans la culture russe du XVIIIe siècle* (pp. 261-272), traccia un quadro ristretto della cultura popolare russa, giacché il tema è di una grandissima importanza ed è vastissimo dal punto di vista storico; l'A. sottolinea quindi alcuni risultati di una ricerca più ampia e alcuni aspetti metodologici. Il folklore designa fondamentalmente, nella tradizione scientifica russa, la letteratura orale, soprattutto quella di provenienza popolare.

Philippe Raynard, *Les philosophes et la civilté* (pp. 273-290), si propone di studiare una questione classica com'è quella del complesso rapporto fra Lumi e suoi critici, soprattutto dal punto di vista della continuità, o meno, fra tradizione e Lumi; il discorso viene impostato intorno al concetto di *civiltà* che viene studiato in Hume e in Rousseau come punti di vista critici riguardo ai Lumi, per poi considerare la *ricostruzione* kantiana della filosofia dei Lumi e del concetto di cultura. La critica kantiana, pur avendo una certa efficacia, non annulla ciò che l'empirismo filosofico, entro i suoi propri limiti, afferma e rende possibile, cioè la considerazione dei fatti talvolta paradossale anche se manchi una dimensione fondatrice del discorso.

Remi Forycki, *Lumières dans les ténèbres: Potocki et De Maistre en Russie* (pp. 291-305), afferma che «il crepuscolo del secolo XVIII è un momento di collusione fra l'eredità del Secolo dei Lumi e una ideologia conservatrice fondata sul desiderio fantasioso di restaurare l'*Ancien Régime*» (p. 291). Protagonisti di queste due tendenze sono Potocki e De Maistre che hanno, secondo l'A., una tipica mentalità di transizione anche se di segno opposto, che

scandisce anche due diversi ordini di realtà, cioè, il confronto fra la mentalità sacrale e quella liberale.

Da parte sua, Jutta Scherrer in *Herder, la Russie et l'Europe: de l'idée d'humanité à l'idée de nationalité* (pp. 307-317), segnala come una evidenza l'importanza del pensiero di Herder nella nuova organizzazione democratica dei paesi dell'Est europeo, in quanto permette di *esorcizzare* i fantasmi del nazionalismo retrogrado e aggressivo e, al contempo, di integrare i diversi valori etnici e culturali. L'A. mette in risalto che Herder entra molto presto nella cultura russa, il che si evince soprattutto in ambito letterario; ciò è dovuto in buona misura all'attenzione con cui lo stesso Herder guardava le diverse espressioni della cultura slava e anche per il ruolo culturale che assegnava alla Russia come un *mondo* proprio e allo stesso tempo mediatore fra l'Asia e l'Europa.

Di Iouri Lotman è l'*Épilogue: Le caractère spécifique des Lumières russes* (pp. 321-331), con cui si chiude questo volume; l'A. parte dallo schema che i Lumi sono soprattutto chiarezza davanti all'ignoranza e anche davanti alla oscurità e fanatismo religioso che hanno caratterizzato altri momenti storici come è stato il Medioevo. L'età dei Lumi, a detta dell'A., costituisce, nella tradizione occidentale, un momento in cui la dimensione della luce è stata contrapposta a quella del trionfo del dinamismo storico, mentre invece nella Russia entrambi gli aspetti si riuniscono sia cronologicamente che come alleanza contraddittoria.

Per finire si deve mettere in rilievo la fine presentazione del volume sia per la pregevole copertina, che riproduce un dipinto del Tiepolo, che per l'accurata veste tipografica.

Daniel GAMARRA

Javier VILLANUEVA, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 421.



Il I Congresso Internazionale su Xavier Zubiri tenutosi a Madrid nel 1993 rivela il crescente interesse negli ultimi anni per uno dei filosofi spagnoli più acuti del XX secolo. Più metafisico e di lettura più difficile di Ortega, senz'altro Zubiri (1898-1983) va annoverato insieme a quest'ultimo tra i filosofi rinnovatori del Novecento nell'area iberica. Basta dare uno sguardo alla vastissima produzione zubiriana, riportata alla fine del libro qui recensito (cfr. pp. 395-407), riguardante tematiche antropologiche, ontologiche e teologiche, per intuirne l'importanza. Zubiri lascia un'eredità ancora da approfondire, vista la sua difficoltà linguistica (come Ortega, Zubiri ha introdotto profondi cambiamenti nel linguaggio e nello stile filosofico spagnolo, così come Heidegger ha fatto col tedesco) e considerato anche il suo carattere esplorativo, di proposta e di continua rielaborazione (molte delle sue pubblicazioni sono lezioni o saggi di anni precedenti). La lingua italiana conosce soltanto la traduzione della sua prima opera importante, *Naturaleza, Historia, Dios* (raccolta di lavori pubblicata nel 1944; ed. italiana, *Natura, Storia, Dio*, Augustinus, Palermo 1985), ma sono da tener presente specialmente i suoi trattati *Sobre la esencia* (1962) e la trilogia *Inteligencia sentiente*, pubblicata tra il 1980 e il 1983 (*Inteligencia y realidad*, 1980; *Inteligencia y logos*, 1982; *Inteligencia y razón*, 1983). Non è da sottovalutare l'eco degli scritti zubiriani su molte aree filosofiche dell'America di lingua spagnola.

Il presente lavoro considera la gnoseologia (*noología*) e l'ontologia (*reología*) di Zubiri, parti fondamentali della sua filosofia, da completare ulteriormente con l'antropologia e con le tematiche su Dio e sulla religione. Ma non è questo uno studio storico, bensì una presentazione e discussione speculativa delle tesi zubiriane nelle sue linee guida (la ricerca dell'unità e il rifiuto dei dualismi: cfr. p. 28), elaborata con un sufficiente impiego di citazioni del filosofo e in confronto con autori vicini ai circoli zubiriani (Gracia, Ferraz, Ellacuría) e con altri studiosi della sua figura.

Lo studio di Javier Villanueva può considerarsi in qualche modo come una riflessione su certe tematiche gnoseologiche zubiriane in una prospettiva di fondo neoscolastica, dichiaratamente vicina non solo a Tommaso d'Aquino ma anche a Giovanni di San Tommaso e al pensatore tomista Canals. Questa prospettiva non è completamente estranea a Zubiri, il quale è partito da giovane dalla filosofia scolastica classica, con un notevole influsso di Suárez. La sua tesi di laurea a Lovanio su Husserl fu diretta da Noël (1920). Ma Zubiri non può considerarsi un filosofo scolastico. La sua posizione gravita intorno a Husserl, Heidegger e Aristotele. La vicinanza ad Aristotele è determinante in Zubiri (in questo punto si scosta dal suo maestro Ortega). Si potrebbe dire, e questa è anche l'impressione ricavata dalla lettura dello studio di Villanueva, che Zubiri è un fenomenologo realista che tenta di ripensare certi

concetti aristotelici fondamentali, come quelli di sostanza e di essenza, nel quadro delle conoscenze scientifiche naturali, a cui Zubiri dà una non lieve importanza per la filosofia della natura.

In altre parole, Zubiri tenta, come Heidegger, un' *ontologia fenomenologica* anche se, in contrasto con lui, cerca un'ontologia nella direzione dell' *essenza* e non del *Sein* heideggeriano, solo col preciso intento di trovare, con l'aiuto del metodo fenomenologico, l'essenza reale, fisica, quella che ci viene data con le conoscenze scientifiche, almeno in parte, e in questo senso in confronto polemico con l'essenza troppo logicizzata dall'aristotelismo scolastico (l'essenza come correlato della sintesi tra genere e specie logica). Ciò che risulta da queste motivazioni di fondo è il sistema zubiriano, non facile da capire dato l'uso di neologismi coniatosi dall'autore (come *sostantività* in rapporto alla *sostanza* aristotelica). In questo senso si potrebbe vedere nell'operazione zubiriana compiuta nel settore culturale spagnolo qualcosa di analogo all'operazione heideggeriana nell'ambito tedesco, non esente comunque da ambiguità e da interrogativi aperti, come pone ben in risalto Villanueva nella sua approfondita e laboriosa analisi dei testi di Zubiri. La difficoltà dell'analisi è in parte simile a quella che incontra il lettore di Heidegger. Solo che quest'ultimo non dispone di una filosofia dell'essenza. In Zubiri invece non c'è la pregiudiziale che porta alla condanna della filosofia occidentale per aver dimenticato l'essere. Zubiri crede nell'essenza fisica (non in quella ideale di Husserl) e perciò si comprende come trovi nel pensiero post-scolastico un interlocutore non privo di comuni risonanze.

Il primo capitolo di questo lavoro (in questa recensione ci riferiamo principalmente all'interpretazione di Zubiri data dall'autore) descrive a titolo introduttivo le principali coordinate della filosofia di Zubiri. Iniziatosi alla fenomenologia, Zubiri, come Ortega, ne accentua la versione realistica e si allontana dall'oggettivismo idealizzante dell'ortodossia husserliana. Dal 1919 al 1929 predomina in lui un orientamento *oggettivistico* ispirato a Husserl, ma il periodo compreso tra il 1929 e il 1931 può considerarsi un periodo *ontologico* in senso heideggeriano, mentre sin dal 1935 inizia il suo allontanamento da Heidegger e la maturazione della propria filosofia, che potrebbe vedersi come *meta-fisica* in paragone alle tappe precedenti.

L'intimo legame tra il conoscente e il conosciuto, tra *noésis* e *noema* consente di superare il problema critico: ma il *noema* non è un oggetto (ideale e inesistente), bensì la realtà stessa (dietro a questa concettualizzazione si cela la modalità suareziana del realismo, non quella tomistica). *Il primum cognitum* non è l'essere, bensì la realtà. L'uomo, anziché aperto all'essere, viene visto come *abbracciante la realtà* (cfr. p. 91). Non è un semplice trasferimento di trascendentali (dall'*ens* alla *res*): anche se quest'aspetto non viene sviluppato nel libro, ci sembra che l'accentuazione "reistica" zubiriana intenda installarsi nella concretezza delle cose ed evitare l'inizio forse più facilmente idealizzante dell'ente come contenuto universale e intelligibile al di sopra del mondo esistente (in definitiva l'ente della scolastica tradizionale).

L'"apprensione" originaria consiste in un'impressione o un *sentire il reale* come intima attualità all'interno del conoscente. A questo punto viene recuperato Aristotele con il suo primato della conoscenza sensibile. Inteso in un senso non empiristico, il primo atto della conoscenza, quello in cui si risolvono tutti gli altri, è l'esperienza primaria della realtà come costitutiva dell'atto stesso del *sentire-intelligente*. Siamo qui nel nucleo della tesi zubiriana: il "sentire intellettuale" in luogo della comprensione astrattiva come atto originario del rapporto dell'uomo intero all'essere reale.

Nel secondo capitolo si espone la *noésis* zubiriana, prima della sua triplice modalizzazione. L'intenzionalità realistica è precisata e al contempo Villanueva ne rivela certe ambiguità. Da una parte, la comprensione originaria in Zubiri è uno *starci* nella realtà, ma indubbiamente suppone anche una realtà così come viene (fenomenologicamente) data al conoscente.

te. A un certo punto è inevitabile distinguere tra l'*attualità*, cioè la realtà nel conoscente (per es. il colore nella vista), e quello che Zubiri chiama "attuità" (*actuidad*) ovvero la realtà come cosa indipendente (per esempio la base elettromagnetica dell'impressione visiva dei colori). L'*aldilà* trascendente sta però nell'*aldiqua* immanente, senza chiusure immanentistiche né spaccature tra il fenomeno e la cosa in sé kantiana.

Il punto gnoseologicamente rilevante è la tesi zubiriana dell'unità sensitivo-intellettiva dell'atto di conoscere dell'uomo (da qui il titolo della sua trilogia: *intelligenza senziente*). Zubiri non è soddisfatto della spiegazione scolastica "dualistica" che ricollega semplicemente l'intelletto astrattivo e universalizzante ai sensi intuitivi e concreti, per cui, nel ritorno del pensiero all'esperienza, risulta che l'individuo singolo è conosciuto solo "indirettamente". Il dato primario è la conoscenza sperimentale-intellettuale delle cose concrete. Questo punto trova un accordo di fondo (non però nelle spiegazioni di dettaglio) con la teoria della conoscenza tomistica. Villanueva ripete a più riprese che la filosofia di Zubiri in questo senso è un commento alla tesi tomistica per cui «non è l'intelletto che capisce né il senso che sente, ma è l'individuo umano che capisce e sente mediante il suo intelletto e i suoi sensi» (p. 120). La nostra percezione è intelligente ovvero la nostra intelligenza è concreta e percettiva: nell'uomo c'è un'intima compenetrazione tra i sensi e il suo pensiero, per cui, si osserva giustamente, «la dottrina dell'Aquinata sulla cogitativa è il maggior punto di contatto con l'intelligenza senziente zubiriana» (p. 389).

Villanueva trova una sorprendente coincidenza con la teoria di Zubiri dell'intelligenza senziente in un autore francescano francese poco posteriore a San Tommaso e predecessore di Scoto, Vital de Four. Le sfumature sono diverse ma si può vedere in quest'autore fino a che punto nella filosofia scolastica il problema della conoscenza intellettiva dell'individuo singolo fu messo a fuoco e, insieme alla tematica del carattere *quod o quo* della mediazione concettuale, sta al centro delle divergenze epistemologiche e ontologiche fondamentali della plurivalente filosofia scolastica del XIV secolo.

Nel terzo capitolo si considera la triplice modalità della conoscenza umana: apprensione primordiale, logica e razionale. L'*apprensione primordiale* è la percezione immediata, unitaria e ancora indivisa della realtà come unità compatta, momento eminentemente realistico previo alla predicazione linguistica. La seconda modalità è l'*apprensione logica* ovvero il *logos* predicativo incentrato nelle formulazioni enunciative. Il predicato è una focalizzazione nel campo del soggetto: questo soggetto, colto unitariamente al momento primordiale, diventa ora ciò di cui si giudica ("questo è a, b, c..."). L'articolazione a, b, c... è l'*enunciazione apprensiva* di Giovanni di San Tommaso (molto ben individuata da Villanueva), cioè un intreccio predicativo da riferire alla realtà nell'atto del giudizio veritativo, prima del quale può essere visto solo come un'ipotesi. Noi riteniamo che quest'intreccio, esplicito nella logica di Frege, si comprenda meglio alla luce della teoria wittgensteiniana di Searle degli atti linguistici: le catene a, b, c... (cioè le predicazioni  $S \text{ è } P$ ) vanno in definitiva incorporate in contesti pragmatici (l'atto umano di parlare) quali l'affermazione della verità, la domanda, l'ipotesi, la lettura ecc., dove acquistano il loro senso ultimo.

Il terzo momento della *noësis* è l'*apprensione razionale*, che intende giungere al fondamento di quanto nei momenti precedenti rimaneva a livello di presentazione fenomenico-reale. La ricerca degli strati fondamentali della realtà corrisponde alle scienze e alla filosofia, sulla cui distinzione metodologica non si insiste particolarmente. Il calore viene risolto così nei movimenti molecolari, l'acqua nella sua costituzione molecolare ecc., a seconda dei diversi tipi dei fondamenti causali. Ma le teorie scientifiche arrivano a fondamenti penultimi, aperti, incompleti, e tali da essere sempre superati da nuove teorie (l'essentialismo zubiriano ci sembra concordare in certi versi con quello di Popper, il quale è stato un altro critico dell'essentialismo troppo grammaticale d'origine platonica). In definitiva, ciò che rimane privilegiata è la comprensione primordiale della realtà, base del realismo (*reismo*) zubiriano.

Nel capitolo IV è precisata la *noésis* dal lato del *noema*, cioè si esaminano i correlati della conoscenza come una triplice modalità dell'essenza. Siamo di fronte all'ontologia zubiriana. La corrispondenza isomorfica tra operazioni conoscitive e aspetti rivelatisi nella realtà potrebbe suggerire, ci pare, un paragone con l'isomorfismo tra conoscenza e realtà nella filosofia di Lonergan. Ma il paragone finisce qui, dal momento che il trascendentalismo lonergiano privilegia l'intelligibilità mentre il realismo di Zubiri prende una piega più aristotelica. Ciò che vuole quest'ultimo è soprattutto delineare il passaggio dalla prima presentazione compatta dell'essenza fino alla sua frammentazione linguistica in un "campo predicativo" e al suo ulteriore sviluppo nel sapere scientifico, il passaggio cioè dalla conoscenza fenomenica a un al di là mediato e profondo, sia pure non definitivo (il transito dall'essenza *nominale* all'essenza profonda scoperta nell'analisi causale anche da Aristotele e dall'Aquinate).

All'apprensione primordiale corrisponde l'*essenza compatta*, un intreccio unitario di note costitutive e di momenti, per cui possiamo parlare di cose, dei loro rapporti dinamici e in definitiva dell'universo come ultima *sostantività* in senso pieno (Zubiri respinge le caratterizzazioni aristoteliche della sostanza: binomio materia e forma, sostanza e accidenti, vincoli *per se* e *per accidens* ecc.). All'apprensione logica (*logos* predicativo) corrisponde l'*essenza logica*, le cui note ad-ventizie appartengono al senso delle cose per noi (per es. strumenti, oggetti di lavoro), mentre le note costituzionali sono delle cose in se stesse. Infine all'apprensione razionale corrisponde l'*essenza razionale* o struttura reale così come viene esplicitata dalle scienze, dalla filosofia o dalla teologia.

In questa tematica appare il Zubiri più autentico, preoccupato della costituzione dell'individuo, delle diverse forme dell'individualità e della costituzione specifica delle cose secondo i criteri scientifici più fondamentali, in una prospettiva proposta come contrapposizione al logicismo che vede le cose come aggregati di predicati universali o come fasci di intelligibili generici e specifici. Viene così evitato il problema logico dell'individuazione dell'universale, quando il problema più reale sarebbe piuttosto quello della "speciazione" degli individui.

Nel capitolo valutativo finale l'autore conclude osservando che, malgrado gli spunti polemici e la notevole innovazione nel vocabolario, la novità nei contenuti della filosofia zubiriana è minore di quanto non si possa pensare. «Ciò che si nasconde è una mutata sensibilità che comporta un cambio di prospettiva, il quale produce un cambiamento dottrinale leggero, sostanzialmente compatibile con la prospettiva avversata» (p. 390) cioè quella aristotelica. La sensibilità zubiriana sta nella ricerca dell'unità, delle strutture e delle relazioni del mondo, per non impoverire la realtà sostanziale con le segmentazioni imposte dai nostri nomi. Il libro di Villanueva dimostra fino a che punto Zubiri cercava il modo di arrivare all'essenza (per cui poteva essere d'aiuto, rileva l'autore, il ricorso all'analogia). Il rimprovero di logicismo indirizzato a un certo tipo di peripatetismo sembra giusto, un rimprovero estensibile al razionalismo moderno e alla confusione tra l'essenza e la grammatica.

Juan José SANGUINETI