

recensioni

Néstor A. CORONA, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Editorial Almagesto, Buenos Aires 1993, pp. 448.



Il pensiero moderno, nel suo senso più ampio e pregnante, offre delle costanti sfide a chi si avvicina anche se solo fosse con l'intenzione di una conoscenza *puramente* erudita, cioè senza l'esplicita intenzione di un ulteriore approfondimento e senza l'atteggiamento di chi è disposto a sentirsi da esso vincolato ed interpellato. Le ragioni per cui questo atteggiamento non è possibile si possono forse sintetizzare nel fatto che ognuno di noi, nella nostra situazione storica, è nato e cresciuto non al di fuori di una cultura critica che è una delle caratteristiche del pensiero odierno. In questo senso, ogni approfondimento nelle nostre radici filosofiche costituisce un mutuo interpellarsi. L'opera che vogliamo presentare raccoglie una delle sfide più problematiche che si possano presentare a chi vive all'interno di una tradizione di pensiero e di fede, cioè quella di ripensare da una prospettiva di conciliazione le scissioni che alcuni pensatori oppure uomini di scienza hanno creato e che allo stesso tempo, oltre alla valenza critica di tali tesi, hanno proposto come tematiche da approfondire poiché ciò che hanno rilevato nell'ordine della teoria costituisce un vero ed autentico problema da armonizzare con altre dimensioni dell'esistenza. Il prof. Néstor Corona propone una riflessione di notevole profondità: accettando la problematicità e le interrogazioni della psicanalisi freudiana, percorre attraverso l'interpretazione di P. Ricoeur le sue dimensioni filosofiche con la finalità di capire meglio ciò che è l'uomo.

L'incontro di Freud dà a Ricoeur, spiega l'A., una determinata comprensione dell'uomo in maniera molto articolata, cioè una determinata notizia di portata ontologica e una comprensione del fenomeno della cultura, e specialmente della religione. Il compito di Ricoeur consiste nel prendere coscienza dei limiti della teoria di Freud, e così anche delle sue verità, nonché di continuare il discorso psicoanalitico a partire appunto dagli spunti che Freud stesso non svilupperà. Queste intuizioni possono essere sviluppate, secondo Ricoeur, se da una prospettiva che prenda le mosse da una filosofia di taglio hegeliano si compie l'ascesa progressiva nella novità delle figure della coscienza, a partire dalla vita e dal desiderio: quella vita e desiderio che Freud pretende di non abbandonare mai (cfr. pp. 11-12).

Così il presente studio ha come obiettivo essenziale la presentazione dei momenti decisivi dell'incontro Freud-Ricoeur sulla questione della religione. «Nel dialogo, Ricoeur si lascia raggiungere da Freud, si avvicina lui stesso a Freud, e con lui va aldilà della sua acuta critica. Comunque per dare il posto giusto e capire nella sua intera portata quell'incontro e quel superamento, era necessario fare un lungo percorso attraverso lo stesso Ricoeur, nella sua ampiezza e anche attraverso la psicanalisi» (pp. 13-14). In questo senso, Corona non risparmia

rigore analitico per mostrare ogni momento teoretico, senza rinunciare ad affrontare le difficoltà con lucida consapevolezza.

Il libro è diviso in quattro parti di cui presentiamo succintamente un riassunto (che d'altra parte l'A., con buon metodo, propone nell'introduzione). La prima (pp. 21-87) mostra il progetto filosofico di Ricoeur in cui ha un luogo preciso il suo incontro con il pensiero di Freud, in modo da avere una visione d'insieme che funge come cornice di riferimento per le ulteriori analisi. La seconda parte (pp. 88-141) presenta invece il pensiero di Freud non però attraverso l'interpretazione di Ricoeur ma come dottrina oppure insieme di tesi proprie appunto di Freud: si tratta infatti di una esposizione dei grandi problemi della psicanalisi. È la terza parte (pp. 143-361) quella che entra decisamente nel dialogo Freud-Ricoeur: costituisce la parte centrale dell'opera di Corona ed è la più voluminosa e analitica; trovano il suo posto in questa sezione temi come i concetti operatori e l'identificazione, la sublimazione, la sublimazione della morale, dell'economia, della politica e dell'arte, anche se tutti questi argomenti s'indirizzano fondamentalmente a quello della religione. Il nesso che articola lo studio delle varie sublimazioni con quella religiosa viene costituito dal simbolo che, a sua volta, si presenta come una ricapitolazione delle riflessioni anteriori. L'analisi della religione viene fatta in due momenti: da una parte, lo studio della *oggettività* religiosa, in cui la questione fondamentale e decisiva è il simbolo Dio-padre; in un secondo passo, l'A. analizza la *sogettività* religiosa in cui vengono inclusi argomenti classici della psicanalisi: coscienza morale, paura del castigo, colpa, consolazione.

Nella quarta ed ultima parte (pp. 363-424), Corona presenta le conclusioni del suo studio; si tratta di conclusioni che riguardano sia la questione della religione quanto gli aspetti fondamentali della filosofia di Ricoeur che compaiono nel dialogo con Freud: in questo senso l'A. ha messo in rilievo, in primo luogo, ciò che si riferisce al pensiero di Ricoeur dal suo interno, mentre in un secondo momento abbozza un giudizio più complessivo sul filosofo francese. Dal punto di vista del *progetto* filosofico di Ricoeur, l'A. afferma lucidamente che «si tratta di una filosofia che, nel tentativo di assumere il senso dell'essere, parte "modernamente" dalla vita dell'io, in modo che quell'intenzione ontologica si pone come un tentativo di comprendere meglio l'uomo e il nesso fra l'essere dell'uomo e l'essere di ogni ente» (p. 399).

La lettura di questo saggio di Corona, oltre alla non indifferente quantità, per dirlo in qualche modo, di dati storiografici che apporta, offre un valido contributo teoretico, non inteso comunque come una pura riflessione astratta, ma come un dialogo con la storia da cui si possano tirar fuori quegli elementi che possano a loro volta contribuire alla conoscenza dell'uomo. Il tentativo, a mio avviso, dev'essere considerato non soltanto ben riuscito, ma anche come una specie di guida di pensiero per quanto riguarda il metodo, non inteso come qualcosa di puramente formale, bensì come la materializzazione di un compito che spetta alla filosofia odierna, cioè quello di ri-pensare con i nostri contemporanei i grandi problemi della filosofia con la consapevolezza però che viviamo un momento storico in cui sembra non esserci un posto per *la validità perenne* della verità: o per meglio dire, un momento in cui è evidente che quella validità perenne va storicamente conquistata e riconquistata, che la contemplazione non è uno sguardo passivo sull'immutabile, ma neanche un puro gioco di maschere e di illusioni. Perciò questo compito si presenta come una sfida che si deve senz'altro attuare in equilibrio difficile e anche da conquistare nel suo stesso dispiegarsi.

Per finire non si può non menzionare l'ottima bibliografia che presenta una buona selezione di studi ed articoli specializzati senza trascurare però opere che offrono punti di riferimento più ampi.

Daniel GAMARRA

Manuel FONTAN, *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 700.



«Este libro es una interpretación de la *Crítica del Juicio*» (p. 21). Così si esprime l'A. nelle prime pagine, indicando subito il suo obiettivo. L'argomento del libro è, sì, la *Crítica del Juicio*, ma al di là di essa il significato che l'estetica ebbe per il progetto kantiano, in particolare modo negli anni 1750-90. Non si tratta dunque di uno studio soltanto espositivo della terza Critica, ma di ricercare il suo significato, di interpretarla nel contesto dell'intero pensiero kantiano e in qualche modo nel contesto più ampio dell'estetica e della filosofia successive. Il programma è ambizioso, il lavoro cospicuo, la sua lettura faticosa; non potrebbe essere altrimenti trattandosi del pensiero di Kant e ancora di più quando si tratta di ciò che soltanto a prima vista dovrebbe diventare la parte più leggera del suo sistema, quella che si occupa del bello. Come fa notare von Balthasar, la bellezza è una parola con la quale il filosofo non inizierà mai, ma con la quale piuttosto porrà fine alla sua riflessione. È ciò che capita nel pensiero di Kant: la sua riflessione sulla bellezza pretende di essere conclusiva, chiudere definitivamente le scissure che la sua filosofia trascendentale offriva dopo le due prime Critiche.

Il libro, diviso in cinque parti e un Epilogo, dedica le due prime a mostrare le questioni da trattare e ad esporre le ipotesi interpretative. Nella prima parte, *La genealogia trascendentale de la Crítica del Juicio*, l'A. cerca di penetrare nell'interesse sistematico di Kant per l'estetica, perché dalle pagine della terza Critica non si può dubitare che il suo interesse è sistematico: lo interessò occuparsi di ciò che non ha interesse, della bellezza, per poter giustificare la teleologia che il sistema presupponeva ma che era costretto a non conoscere. Separata la natura dalla libertà, il fenomeno dal noumeno, aperto tra di essi l'abisso necessario per poter dotare la conoscenza teoretica, la filosofia, di oggettività, si vide costretto a transitare in qualche modo su di esso per poter giustificare ciò che prima negava, la teleologia. L'intero sistema kantiano presuppone la considerazione di una natura ordinata alla sua comprensione, presuppone perciò una teleologia che resta esclusa dall'ordine delle categorie. La *KrU* ha dunque per Kant il compito di permettere alla teleologia l'ingresso nel sistema: «la estética es para Kant el lugar donde el fundamento de la idea de sistema es tematizado, donde se muestra» (p. 76).

Ciò che non è in assoluto evidente è perché dovrebbe farlo proprio attraverso un'estetica. Per capirlo è bene ricordare, come fa l'A. nella seconda parte del libro, la *Genealogía precrítica de la Crítica del Juicio*, cioè le fonti estetiche di Kant negli anni sessanta. Fermarsi dunque a osservare in quale modo Kant condivida con i suoi contemporanei la prospettiva gnoseologica dalla quale guardare il bello, la preoccupazione per l'universalità della sua percezione, la sua peculiare posizione di fronte alle estetiche razionalistiche e empiristiche del momento, la distanza nel loro riguardi e l'influsso e le coincidenze di fondo con esse... Su tutte queste considerazioni, sembra di particolare interesse l'influsso, e non solo per l'estetica,

di Rousseau. L'A. fa notare nel pensatore francese due aspetti che avranno un particolare influsso sul pensiero di Kant e che saranno continuati, da una prospettiva trascendentale, nella *KrU*: la convinzione dell'autonomia della volontà, cioè, la libertà come principio *a priori*, come punto fermo per dirimere la problematica etica, e il primato della pratica, dell'etica, sulla teoria. I progressi di questo periodo, gli anni 60, e la svolta degli interessi in Kant, dalla fisica all'estetica, sono percepibili nelle sue *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) e nelle successive *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1765). Ed è in questo contesto che Kant intravede il collegamento, che rimarrà nella *KrU*, tra l'estetica e l'etica, e in cui si manifesta che l'impresa kantiana «no es una autosuficiente investigación trascendental de carácter epistemológico, sino una filosofía en la que la presencia del aspecto práctico es fundamental y determinante» (p. 269).

La terza e la quarta parte si occupano dello studio in dettaglio della *KrU*. Comprendere il significato dell'estetica all'interno del sistema di Kant richiede soffermarsi a considerare attentamente ognuna delle parti della *KrU*, e in particolare modo l'Analitica del bello e la questione del genio. L'A. lo fa con acume, articolando i tre diversi strati —estetico, storico e sistematico-trascendentale— che l'Analitica del bello presenta. È nel § 9 che Kant offre la chiave di volta della *Critica del giudizio*, che come ritiene l'A. «abre una de las teorías de lo bello más influyentes y profundas del pensamiento occidental, con la que Kant resuelve, además, un problema interno al sistema como es el de la legitimación de la teleología, pertrechando al mismo tiempo a su ética de elementos de refuerzo» (p. 279).

Il problema del gusto che la *KrU* vuole risolvere è quello della giustificazione della distinzione fenomeno-noumeno. Ogni conoscenza deve essere limitata e, in certo modo, resa possibile da qualche cosa che è al di là del sensibile, noumenico, inconoscibile, il cui accesso, se ciò fosse possibile, dovrebbe essere tramite una via necessariamente non conoscitiva. Kant considera che tale via è quella della bellezza, quella del giudizio di gusto, fondato su un principio soggettivo. Sia nel giudizio di gusto sia nell'arte del genio, si compie il libero gioco delle facoltà, l'articolazione tra l'intelletto, presente come condizione soggettiva, e l'immaginazione libera di schematizzare senza concetto e in grado di estendere illimitatamente il concetto, di trascendere i limiti dell'esperienza.

Nella quinta parte l'A. sintetizza, dopo essersi soffermato sull'esame della *KrU* e i suoi precedenti precritici, il significato che l'estetica ha per Kant. Come prima era stato anticipato, la *KrU* ha anzitutto una doppia pretesa all'interno del sistema kantiano: legittimare trascendentalmente la teleologia e rinforzare il primato della pratica, dell'etica.

La giustificazione della teleologia si manifesta vedendo il primato del giudizio estetico sul giudizio teleologico e comprendendo perché Kant può trattarli insieme. Kant vuole giustificare il fine necessario dell'intelletto di trovare l'ordine della natura; ma tale giustificazione non potrà mai essere raggiunta da una giustificazione teoretica del giudizio teleologico, perché la finalità non è un concetto giustificato nella Deduzione trascendentale. Non c'è intuizione possibile per conoscere se i fenomeni della natura rispondono a fini reali. La realtà è là fuori per essere conosciuta; la finalità è un presupposto necessario e previo per la teoria della conoscenza, ma tale presupposto non è giustificabile perché non c'è modo di conoscere empiricamente relazioni teleologiche. La finalità può soltanto avere un valore soggettivo, regolativo, di essa possiamo unicamente avere una coscienza sentimentale. È così che il giudizio estetico si fa pertinente all'impresa sistematica, perché possiede un principio *a priori* costitutivo del sentimento di piacere, escludendo il piacere estetico di una fondazione empirica e permettendo al contempo la sua universalità e necessità. Si capisce in questo modo che nella *KrU* il primato appartenga al giudizio estetico e non a quello teleologico.

Se il giudizio di gusto è la prova del postulato teleologico della *KrV*, il genio porta a compimento tale prova. Una prova che per Kant evita il pericolo di un antropomorfismo surrettizio. Il sostrato soprasensibile di ogni fenomeno, che è necessario supporre sebbene sia

impossibile conoscerlo, ci viene in qualche modo comunicato tramite la bellezza della natura. Il gusto legittima la considerazione della natura come se fosse arte e l'arte, di per sé intenzionata, grazie al genio può essere considerata come natura. Il rifiuto di Kant di considerare la natura come costitutivamente finalizzata o disposta teleologicamente verso l'uomo era la condizione che assicurava l'oggettività e la purezza della ragione pratica. Grazie all'esperienza del gusto, sentiamo un linguaggio che ci mette in contatto con la natura, attraverso il quale la natura ci parla. Senza motivo alcuno per aspettarci che la natura si rivolga a noi, anzi, piuttosto con abbondanti motivi per attenderci che mai lo farebbe, ci ammiriamo contemplandola come arte, come intenzionata, rivolgendosi verso di noi e facendoci un gesto, un segno, rinvandoci a ciò che supponiamo ma in modo alcuno conosciamo, il soprasensibile.

Ma, oltre alla legittimazione teleologica, Kant con la sua estetica mira ad assicurare il primato della pratica. L'abisso tra la natura e la libertà è il risultato delle condizioni trascendentali della conoscenza speculativa e dell'autonomia morale. Perché mai tale abisso diventa problematico? La separazione tra la natura e la libertà più che un problema era per Kant una soluzione; «para el intérprete el problema es que sea el mismo Kant quien lo califique de problema» (p. 539).

L'autonomia della volontà, principio primo della morale kantiana, esclude qualsiasi origine empirica delle sue conoscenze; il fondamento del dovere morale è *a priori*, incondizionato e inconoscibile. La volontà libera è inconoscibile per la ragione speculativa; anzi, la sua inconoscibilità è condizione della sua possibilità. L'impossibilità di conoscere speculativamente la libertà non è, dunque, una perdita, anzi, lo sarebbe il poter conoscerla, perché implicherebbe dover rinunciare al suo carattere noumenico, incondizionato. La libertà non è possibile né conoscerla né concepirla, resta soltanto pensarla come dato necessario per un essere che ha coscienza di una volontà secondo leggi della ragione, indipendente dalle condizioni naturali. La *KrU* è orientata proprio a garantire l'autonomia della volontà razionale come nucleo fondante della morale, mostrando il valore simbolico della bellezza come bene morale, il significato morale, cioè per la libertà, dell'esperienza estetica.

L'Epilogo, in cui l'A. suggerisce «el significado que la resolución del proyecto filosófico de Kant en una estética ha podido tener para una parte de la filosofía moderna y contemporánea» (p. 499), è forse la parte più originale del libro. In qualche modo, la *KrU* finisce per costituire ciò che l'A. chiama il *Bildungsroman* della filosofia posteriore, vale a dire, il romanzo che contiene la sua formazione e il suo sviluppo, la sua maturazione, dove si trovano anticipatamente l'entusiasmo per la scienza e la ragione e la piena sfiducia verso di esse, la formazione di buona parte della filosofia occidentale dei due ultimi secoli e la sua dissoluzione postmoderna.

La *KrU* non deve essere guardata come una soggettivizzazione dell'estetica; la pretesa di Kant era, anzi, farla diventare oggettiva, ma suo malgrado con la *KrU* mette «las bases para que la filosofía posterior (no la inmediatamente posterior) consiguiera lo contrario de lo que Kant se propuso, es decir, puso las bases de un procedimiento que se haría casi universal para la filosofía, un procedimiento cuya última palabra, según se sugiere aquí, es el postestructuralismo, la deconstrucción o, en general, lo que se llama postmodernidad» (p. 633).

La *KrU* stabilisce in qualche modo i principi del filosofare del sospetto. «La disolución postmoderna de la filosofía ilustrada está unida al destino de la propia filosofía ilustrada» (p. 634). La filosofia illuministica vuole isolare la ragione, definire i suoi limiti, discriminare con precisione il reale della finzione. Il problema è che la legittimazione conoscitiva di ciò che è fenomenico come certo porta alla finzione del reale. Dal punto di vista conoscitivo, c'è certezza di ciò che è fenomenico e finzione di ciò che è reale; «lo más significativo para la objetividad resulta ser lo que carece de significado» (p. 637), ciò che è previo a ogni contaminazione culturale, naturale, individuale e storica. La filosofia post-kantiana rifiuterà una relazione con il reale come quella proposta da Kant, ma lasciando in piedi la distinzione fenomeno-noumeno, accet-

tando che non c'è altra oggettività che quella proposta da Kant, cioè quella alla quale manca ogni significato. Ciò che è oggettivo è ciò che è non intenzionato, ciò che non dipende assolutamente da noi. Perciò l'estetica prestando attenzione a ciò che non significa nulla, a ciò che non ha né intenzione né fine, ci viene a dire con chiarezza che c'è oggettività, ci persuade dell'oggettività presupposta. «Lo que no significa nada es, paradójicamente, muy significativo. El gusto por lo no significativo, por aquello a lo que no imponemos nuestros significados particulares (...) *significa*, a su vez, que lo que *sentimos* es el sustrato suprasensible común a la libertad y a la naturaleza, que es lo que, porque no lo conocemos, no es significativo, no significa nada, y, sin embargo, es aquello según lo cual todo puede tener un significado, o un sentido» (p. 645).

La filosofia di Kant ha bisogno del sostrato suprasensibile previamente espulso dal territorio della filosofia; espulso dalla *KrV* ricompare nella *KrU*. Il suprasensibile è inconoscibile, pensarlo è immaginarlo, ampliare gli schemi delle categorie e immaginare ciò che non ha immagine. Le idee della ragione non sono immaginabili, il suprasensibile può soltanto venire simboleggiato, espresso mediante rappresentazioni immaginative; il suprasensibile non è possibile sussumerlo sotto un concetto generale perché non è possibile determinarlo con una intuizione, è possibile soltanto schematizzarlo senza concetto, simboleggiarlo, che l'immaginazione lo immagini liberamente. Ma, se il suprasensibile è assolutamente inconoscibile, la simbolica kantiana non può evitare che la metafisica diventi idealismo assoluto o retorica. Kant dovrebbe mostrare che i suoi postulati sono scevri dell'antropomorfismo per eccellenza: il linguaggio figurativo, la retorica, ma l'A. ritiene che non ci riesca. In qualche modo l'estetica di Kant concludendo, chiudendo il sistema critico, lo reintroduce nell'ambito della retorica; rifiutando ogni forma di sapere non razionale come retorica, l'estetica di Kant viene a mostrare che la retorica presuntamente esclusa dal sistema non soltanto resta presente ma inoltre costituisce la garanzia della sua presunta purezza razionale. Le idee estetiche che il genio produce e che il gioco libero delle facoltà percepisce sensibilmente, altro non sono che la sensibilizzazione delle idee della ragione, ma tale sensibilizzazione non può che essere allegorica. Se non ci sono intuizioni per l'infinito, è difficile spiegare come è possibile esprimere in modo diverso da quello linguistico non soltanto l'infinito, ma anche la relazione finito-infinito. La relazione con il noumenico «que es un postulado necesario, ¿puede justificarse de otro modo que como un arbitrario artificio retórico, con el que hay que hacer algo así como *creer*, pero *sin creer en lo que se cree?*» (p. 662). La presenza del suprasensibile nella bellezza, nel giudizio di gusto, non può che essere allegorica. Se fosse più che un modo di parlare, il suo schematismo senza concetto sarebbe antropomorfismo, produrrebbe un'immagine alla quale non corrisponderebbe nessun concetto oggettivo, perché è qualcosa sulla quale non abbiamo nessuna immagine. Il platonismo di Kant non esige l'espulsione degli artisti perché non conoscono, anzi sono proprio loro che possono esprimere sensibilmente ciò che non ha nessuna adeguata intuizione. Il compito del genio è simbolico, produrre idee estetiche, simboleggiare le idee della ragione; e, al contempo, le idee della ragione devono risolversi in idee estetiche, perché soltanto così avremmo la prova persuasiva e compatibile con le esigenze della filosofia trascendentale della loro esistenza. La bellezza non è che l'allegoria dell'esistenza della cosa in sé. Ma resta qualche spazio per l'incondizionato che non sia sospettato di essere altro che un modo di parlare? Possono le idee della ragione non essere altro che irrazionali e retorici prodotti dell'immaginazione?

La postmodernità si presenta come la dissoluzione dell'illuminismo nella sua propria estetica, come il riflesso della frammentarietà di un'illuminismo che annegò il suo progetto trascendentale in una estetica che essa stessa aveva generato. Si compie così nelle estetiche postmoderne, decostruttive, la fine della parabola iniziata con l'estetica di Kant. Se la *KrU* investe l'estetica per la prima volta di autonomia, introduce anche in essa la causa della sua dissoluzione. L'estetica si vede costretta a abbandonare la pretesa dalla quale era nata, elevare

la riflessione sulla bellezza e l'arte a scienza giustificata nelle sue condizioni trascendentali di possibilità, perché alla fine del tragitto scopre che tali condizioni non erano date una volta per sempre, ma soltanto poste dalla immaginazione.

Resterebbe da fare una notazione marginale rivolta più all'editore — Ediciones Universidad de Navarra — che all'A.. Lo sforzo dell'A. sarebbe stato maggiormente premiato con una veste editoriale più maneggevole e accurata, corredata anche dell'elenco di autori citati.

Ignacio YARZA

Antonio MALO, *Certezza e volontà. Saggio sull'etica cartesiana* [Collana Studi di Filosofia], Armando, Roma 1994, pp. 200.

■

Non sarà certamente Cartesio, come altri grandi pensatori della modernità, ad offrire argomenti di studi assolutamente originali, cioè percorsi tematici insospettati, novità e scoperte così notevoli nella scena filosofica tali da poter capovolgere una tradizione ormai plurisecolare di studi e di interpretazioni. Tuttavia le riletture dei grandi autori possono offrire ispirazione a chi lo legge nel senso di provocare, attraverso il ripensamento di tesi conosciute a molti, delle aperture filosofiche ricche e stimolanti. Infatti davanti ad un nuovo libro sull'etica cartesiana viene spontanea la domanda su perché l'autore ha voluto ripresentare una tematica che fra l'altro non costituisce, nella filosofia di Cartesio, il centro originale più importante oppure la dimensione più perenne della sua filosofia. Il professor A. Malo ha ripensato Cartesio attraverso una prospettiva chiaramente sintetica, cioè non rilegge soltanto l'etica cartesiana e non percorre i suoi limiti con la sola finalità di constatare fatti; in realtà viene riproposta una interpretazione completa del pensiero cartesiano a partire da ciò che avrebbe dovuto costituire sia il fine di fatto della filosofia dell'autore francese, sia la meta espressamente dichiarata di essa.

L'*Introduzione* (pp. 13-19) costituisce un condensato *status quaestionis* delle attuali ricerche sull'etica cartesiana, e, allo stesso tempo, l'autore fornisce anche il proprio punto di vista che viene esplicitato con grande chiarezza ed una buona contestualizzazione storica. Uno dei punti più interessanti che viene sviluppato lungo questo libro è quello dello «studio dell'evoluzione di tale materia [l'etica]» giacché «non esiste un'opera [di Cartesio] in cui il pensiero etico sia espresso in forma sistematica e completa» (p. 15). Da qui il bisogno di ricostruire in certo senso il percorso dell'etica cartesiana. Ma da questo tentativo nasce comunque un problema non secondario: infatti, se l'etica cartesiana rimane incompiuta e possiamo trovare soltanto una formulazione provvisoria, ricostruire il percorso del tentativo cartesiano in ambito etico significa percorrere i presupposti che, oltre alle prime formulazioni esplicite dei postulati pratici, modificano e allo stesso tempo interpellano questi presupposti ma a partire da quella parte della filosofia alla quale Cartesio, a differenza dell'etica, diede più spazio. Perciò anche se l'indice di materie di questo libro mostra soprattutto delle tematiche etiche, il fondo dell'argomentazione è costituito dall'esame dei passaggi fondamentali della filosofia cartesiana e della sua evoluzione e maturazione come chiave dell'interpretazione dei diversi momenti dell'etica. Il risultato è una presentazione dell'intero pensiero di Cartesio da un punto di vista che, secondo lo stesso filosofo della Turenna, costituisce il fine principale della sua filosofia.

Il primo capitolo, *La morale provvisoria* (pp. 19-44), costituisce appunto una ricostruzione genetica del posto dell'etica nella filosofia di Cartesio considerata nel suo insieme: la morale provvisoria è una tappa decisiva nel progetto di scienza universale che propone

Cartesio e sul quale, come l'orizzonte proprio, si ritagliano i centri teoretici più importanti del suo pensiero. Dopo la considerazione della *genesis storica del problema*, l'A. fa entrare in scena la questione del concetto di *sagesse*, che definisce come «conoscenza perfetta di tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno per divenire il padrone assoluto della natura. Tale dominio che aspira ad esercitare si riferisce non solo al mondo che circonda l'*io*, ma anche al medesimo composto umano, mediante il controllo delle passioni, la regolazione della condotta...» (p. 22). Infatti, ci troviamo davanti ad un concetto pratico di saggezza che non ha una limitazione oggettiva ma, allo stesso tempo, dipende dalle istanze metodologiche fondamentali di Cartesio, cioè, il dubbio. Sembra che attraverso questo concetto la filosofia cartesiana raggiunga quindi una dimensione che il solo dubbio come riflessione critica sul contenuto del sapere non mostra almeno in modo spontaneo; vale a dire, gli indici di chiarezza e distinzione devono diventare caratteristiche della regolazione della vita pratica e non rappresentano soltanto un criterio gnoseologico che riguarda esclusivamente l'evolversi della filosofia come discorso astratto. Il dubbio diventa un esercizio pratico il cui superamento deve provocare delle sicurezze pratiche, cioè deve anche incidere nella formulazione della norma etica come garanzia di chiarezza che, a sua volta, rappresenta il perfetto dominio delle passioni e crea la condizione fondamentale per raggiungere la felicità in quanto l'agire umano avrà la sicurezza di un percorso che lo porterà alla felicità, cioè lontano dall'errore, dall'indecisione, dal rimorso, ecc. (cfr. p. 28).

Una volta stabiliti questo *progresso* del dubbio e la certezza, che diventa sicurezza, A. Malo analizza i quattro momenti della morale provvisoria presentati da Cartesio nel *Discorso del metodo*, per concludere che con questi passi «ciò che nelle prime pagine del *Discours*, era progetto scientifico, diventa, mediante la morale provvisoria, fine delle azioni dell'uomo: coltivare la scienza appare non solo come l'occupazione più propria della ragione, ma anche come l'attività più nobile dell'uomo. In questo modo, il saggio diviene modello di uomo virtuoso» (pp. 43-44). E qui viene fuori una conseguenza non senza importanza anche per l'intero sviluppo della filosofia cartesiana: i momenti della morale provvisoria rappresentano, in certo senso, degli stadi non ritrattabili, e ciò significa che il risultato della provvisorietà è allo stesso tempo un risultato ultimo: «in questo momento [...] la morale provvisoria raggiunge il proprio fine, che curiosamente non è qualcosa di transitorio, ma di valido per la vita intera» (p. 44).

Il secondo capitolo, intitolato *Fondamenti metafisici dell'etica scientifica* (pp. 45-89), offre una rilettura dei passaggi, per così dire, classici della filosofia cartesiana con la finalità di enucleare in che modo si articola l'etica e i suoi concetti basilari nell'intero discorso filosofico, e come l'etica ha un carattere *derivato* appunto dalle premesse metafisiche. L'analisi viene condotta esaminando, in primo luogo, il problema dell'idea di Dio e la sua implicazione etica; per poi continuare con lo studio del problema della libertà davanti alla Provvidenza divina. Vale la pena ricordare che Cartesio si trova in una situazione storica in cui questi argomenti sono tutt'altro che secondari nel panorama delle discussioni filosofiche e teologiche a lui contemporanee. Cioè il problema della libertà e la sua possibilità davanti al Dio onnipotente ed infinitamente saggio, costituisce una delle questioni più appassionanti del dibattito filosofico del '600: Cartesio, quando si esprime sul particolare, ha su di sé il peso di una discussione che, davanti a suoi occhi, doveva essere chiarita in modo sufficiente per poter continuare col suo progetto, ma allo stesso tempo trova che la libertà non viene annullata davanti alla chiarezza e distinzione e neanche la vera libertà si trova nell'indifferenza: cioè, in certo senso la libertà appare come una realtà che non si può ridurre a idea, che si trova più nel versante del potere e dell'infinitezza, e quindi l'equilibrio fra libertà umana e libertà divina assomiglia alla necessità di armonizzare due parti in conflitto perché tutte e due hanno un pieno diritto al possesso del bene conteso. Ma in questo momento, Cartesio si affida più all'esperienza interna della libertà che a una prova oppure ad una delucidazione perfettamente

deduttiva: il «concetto di libertà trae la propria origine dalla riflessione *fenomenologica* sull'influsso che l'evidenza del *cogito* produce sulla volontà» (p. 59), afferma giustamente l'A. Di fatto, Cartesio non risolve il problema dei rapporti fra libertà creata e increata, ma soltanto precisa l'impossibilità dell'annullamento della libertà creata: si tratta quasi di una tesi che ha presente il problema soltanto per riscattare una dimensione antropologica di per sé autonoma della libertà, almeno in quanto all'esercizio etico, non però in quanto all'origine ontologica.

Il terzo capitolo, *Il fondamento fisico-fisiologico dell'etica scientifica* (pp. 91-133), mette a fuoco da un punto di vista antropologico alcuni principi etici dell'etica cartesiana, soprattutto ciò che riguarda la coerenza dell'etica riguardo al tema dell'unità (o non-unità) sostanziale dell'uomo, e anche il modo in cui Cartesio considera il *movimento* della vita etica. L'A. risalta l'aspetto delle *azioni e passioni come ambito di dominio*, cioè, il *cogito* si ripresenta nella vita etica sotto la veste di *padrone* in cui se, da una parte, viene messo in rilievo che le passioni devono essere sotto la guida dell'io, d'altra parte, l'io non può che *dominare*, cioè, come chi si trova all'esterno e domina ciò che gli è inferiore; anche se questa realtà inferiore sia vicina all'io, resta comunque ontologicamente non giustificata nell'unità dell'io. Da qui il rapporto di dominio stabilito dalla coscienza. Pregevole anche l'analisi delle passioni fatta dall'A. (cfr. pp. 122 e ss).

Nel quarto capitolo l'A. comincia una riflessione valutativa dell'etica cartesiana: *Apertura a un'etica interpersonale* (pp. 135-164) è il titolo di questa sezione e viene in essa mostrato come «sebbene risolva a proprio modo il problema dell'universalità dell'etica, Cartesio non riesce a risolvere la questione che gli permetterebbe di abbandonare l'etica individualista» (p. 164). La giustificazione di questa conclusione porta l'A. a riflettere sulla questione della generosità come ideale dell'etica cartesiana e di tentare di giustificare, a partire dai principi dello stesso Cartesio, la possibilità di un'etica intersoggettiva, per poi vedere altri aspetti di questa dimensione dell'intersoggettività, cioè le relazioni politiche e il concetto cartesiano di sociabilità.

L'ultimo capitolo di questo saggio è dedicato allo studio della *Possibilità dell'etica scientifica cartesiana* (pp. 165-184), in cui l'A. analizza in modo attento le condizioni di possibilità di un'etica scientifica: «l'etica definitiva, in un certo senso, non è altro che la morale provvisoria, in quanto afferma che nell'azione deve essere conservato il valore del probabile, che era scomparso nel terreno del pensiero [...]» (p. 168), cioè «Cartesio accetta la componente provvisoria delle regole nell'agire umano, ma lo fa in modo parziale, considerando tale provvisorietà come un difetto che deve essere ridotto al minimo, se non proprio eliminato» (*ibid.*). Con questo viene sancita l'impossibilità di un'etica scientifica secondo le premesse di Cartesio. Comunque l'A. non trascurava la considerazione dell'opposto, cioè, *le cause dell'impossibilità dell'etica scientifica*, per poi finire questo capitolo con un bilancio in cui viene tratteggiato in modo molto chiaro il carattere dell'etica cartesiana nel suo insieme, vale a dire così come si può ricostruire a partire dai diversi testi ed elaborazioni parziali di Cartesio.

Insomma, si tratta di un ottimo studio, scritto con fedeltà al testo di Cartesio ma anche tentando di fare fronte alle lacune cartesiane in modo coerente e dall'interno della filosofia del filosofo della Turenna. Le osservazioni critiche non sono comunque scontate giacché fondate su analisi precise e allo stesso tempo con l'intenzione di tirar fuori degli elementi che servano ad approfondire ulteriori discorsi sia sull'etica cartesiana che su diversi aspetti etici ed antropologici del pensiero moderno e contemporaneo.

Daniel GAMARRA

Michele MARSONET, *Introduzione alla filosofia scientifica del 900*, Studium, Roma 1994, pp. 352.



La filosofia analitica del nostro secolo è un'area del pensiero non sempre ben compresa nel suo significato dai filosofi "umanisti", a causa dell'ermeticità linguistica dei suoi esponenti e dell'elevato tecnicismo logico la cui padronanza è necessaria per poter accedere al dibattito che si gioca nell'unico campo riconosciuto come scientificamente accettabile dai cultori di questa linea di pensiero, quello appunto dell'analisi logica e linguistica. Negli ultimi anni si assiste tuttavia ad un affievolimento della spinta analitica, forse dovuto all'assenza di grandi figure, com'è stato un tempo Wittgenstein, ma anche ad un certo esaurimento delle tematiche. Michele Marsonet disegna in quest'opera un quadro generale molto chiaro di questo movimento, con la scelta di alcune figure come Wittgenstein e Quine, rivolgendo lo sguardo anche ad altri autori non analitici, come Weber e Popper, che comunque appartengono alla filosofia additata dal titolo come "scientifica", quella cioè che «ritiene sempre fondamentale il confronto con la scienza al fine di elaborare le proprie tesi di fondo» (p. 13).

Il libro inizia con il passaggio dal positivismo scientifico dell'Ottocento al neopositivismo logico, nel quale l'eliminazione della metafisica viene considerata come un semplice risultato della costruzione di un linguaggio scientifico unificato, ricavato dal modello (idealizzato) delle scienze naturali (Circolo di Vienna). In quest'atteggiamento, solo le proposizioni empiriche avevano senso e le verità logiche e matematiche erano tautologiche, anche se formalismi necessari alla logica delle scienze. Ma, osserva giustamente Marsonet, la filosofia analitica non coincide necessariamente col neopositivismo. Dall'interno dell'approccio analitico si è arrivati alla metafisica in qualche maniera, precisamente nell'intento di chiarificazione logica dello stesso linguaggio.

Nella figura di Max Weber l'autore vede la manifestazione di una diffidenza sociologica nei confronti del predominio in Occidente di una razionalità esclusivamente scienziata che ha portato al ben noto "disincantamento del mondo". Il pessimismo weberiano, osserva Marsonet, nasce ogniqualvolta si chiede troppo alla scienza. Ma le aporie dell'esigenza di assoluta razionalità svaniscono se piuttosto cerchiamo le condizioni di "vivibilità", anziché di razionalità, per la vita politica e sociale.

Il positivismo logico, inteso come rifiuto della metafisica e come affermazione della visione scientifica del mondo, è stato superato da diverse angolature dai "filosofi scientifici". Gli stessi scienziati, come Hawking o Weinberg nel campo cosmologico, non vogliono restare solo scienziati e passano ad argomenti filosofici. D'altra parte la filosofia analitica, nel suo insistere sulla precedenza dell'analisi linguistica come condizione di scientificità, analogamente a quanto faceva Kant in rapporto alle condizioni di conoscibilità razionale, finisce col subordinare tutte le scienze alla filosofia analitica stessa, la quale diventa in questo modo una

nuova “filosofia prima” (come avviene emblematicamente nel caso di Quine). La speculazione sul “ciò che si dice” o si può dire viene svolta nel metalinguaggio dell’analista, motivo per il quale la filosofia linguistica diventa una nuova forma di kantismo. «Spettandogli il conferimento del senso, il filosofo si trasforma in colui che è in grado di fissare regole normative cui gli stessi scienziati debbono attenersi» (p. 82). Così facendo in realtà si è visto che la metafisica non è stata affatto eliminata, mentre tradizionali problemi metafisici o vecchie controversie (come le dispute medievali sugli universali) sono state riproposte in maniera più sofisticata e accurata. La metafisica non è morta. «Questo discorso è ormai dato per acquisito nell’ambiente filosofico americano, mentre stenta a farsi strada in quello italiano; i motivi risiedono, a nostro avviso, nel fatto che nel nostro Paese la tradizione analitica è approdata relativamente tardi ed è ancora vista come una novità» (p. 83). In definitiva, persiste ancora in molti la vaga idea di una equivalenza tra la filosofia analitica nord-europea e americana e il neopositivismo di stile carnapiano.

Il primo Wittgenstein presenta in questo senso un sistema della realtà in corrispondenza bi-univoca con il linguaggio, una proposta che è tutt’altro che un’antimetafisica, solo che la sua “giustificazione” si colloca sul terreno del *mostrarsi* nell’uso linguistico, così come le verità etico-religiose si *mostrano* nella vita stessa. Nel secondo Wittgenstein il linguaggio viene visto più ampiamente come azione o più precisamente come gioco linguistico pluralistico ancorato alle pratiche sociali. Solo all’interno dei giochi linguistici hanno senso alcune nozioni epistemologiche fondamentali come quella del dubbio. Manca in questa sezione, tuttavia, un riferimento alla nozione wittgensteiniana di somiglianza di famiglia, importante per capire la teoria del significato delle *Ricerche filosofiche*.

Il capitolo riservato a Popper si concentra sulla questione dell’epistemologia delle scienze sociali e sul criterio della falsificabilità, tralasciando in parte, a nostro avviso, la tematica popperiana del rapporto tra la scienza e la filosofia nonché le forti critiche di Popper alla filosofia analitica.

Quine è certamente l’autore trattato in questo libro con maggiore attenzione. Marsonet rileva in Quine particolarmente la proposta di un’ontologia che in qualche modo potrebbe in parte ricordare la metafisica tradizionale (Aristotele, Platone), anche se in realtà si tratta di un’ontologia relativistica e pragmatica. Privilegiando il linguaggio logico delle scienze, ma senza il riduzionismo linguistico di Carnap, Quine si è avvicinato al problema dell’essere mediante la sua tesi sull’impegno ontologico delle teorie. Il filosofo può chiarificare cos’è che una teoria accettata afferma che *ci sia*: l’oggettività (esistenza di determinati oggetti, come le cose fisiche, i numeri, le classi) corrisponde dunque all’impegno ontologico, reso più chiaro dall’analisi logica. Ma l’estremismo olistico di Quine, sebbene sia stato utile per la sua critica della distinzione di giudizi analitici e sintetici, non consente di affermare un’ontologia assoluta: il riferimento dei termini impiegati (cioè il loro rapporto a determinati oggetti, con una propria identità) rimane sempre “imperscrutabile”. Le teorie di sfondo impiegate dai parlanti sono sempre indeterminate. Criticata l’esistenza di predicati, di “intensioni logiche” (Frege, Carnap), anche l’ontologia cosistica delle teorie scientifiche cade nell’indeterminazione relativistica, per cui alla fine vince il pragmatismo.

Gli ultimi capitoli, riservati a Dewey, Sellars, Putnam e Rorty, illustrano la tesi principale di quest’opera, che è quella del passaggio progressivo della filosofia scientifica statunitense al pragmatismo, che pure appartiene ad una forte tradizione della filosofia americana (Dewey, Peirce, James). La filosofia analitica è in calo per il suo isolazionismo dai problemi umani e sociali, ma il pensiero post-analitico e post-moderno, per esempio di Rorty, ormai non trova motivi razionali per le scelte umane, sociali o politiche. La democrazia liberale resta senza fondamenti.

Il numero degli autori studiati non consente di approfondire tutte le loro tematiche. Rileviamo in questo studio una certa mancanza di omogeneità negli aspetti trattati, che passa-

no talvolta dal piano logico e ontologico a quello politico-sociale. Il punto di partenza è il neopositivismo, anche se si poteva ugualmente considerare come inizio parziale della filosofia analitica il platonismo logicista di Frege, fondamentale anche per capire i tentativi sistematici analoghi, benché antiplatonici, di Wittgenstein e di Quine. Questa linea sarebbe stata anche d'aiuto per la ricerca dei motivi della critica alla teoria del significato, il quale viene in definitiva risolto in una filosofia dell'azione (pragmatismo) negli ultimi due pensatori. In questo senso ci sarebbe anche un collegamento con Popper in quanto filosofo antiessenzialista, anche se non certamente pragmatista.

Il lavoro di Marsonet, nonostante le lacune indicate, pare rilevante, molto utile, accessibile in una materia apparentemente arida e di non facile sistematizzazione, e in definitiva suggestivo per capire il senso globale della filosofia analitica nel suo percorso storico e nei suoi legami con la metafisica, comunque ambigui se si pensa ai possibili sbocchi nel neopragmatismo o alla risoluzione ultima nelle wittgensteiniane "forme di vita", che non ammettono giustificazioni razionali. Sono anche importanti le sue indicazioni sull'attuale svolgimento della filosofia negli Stati Uniti, nella quale una volta superata la relativa astoricità del pensiero analitico, tende a predominare una nuova consapevolezza storica e una rivalutazione dell'impegno sociale del filosofo.

Juan José SANGUINETI

Paolo NEPI, *Il valore persona. Linee di un personalismo morale*, Editrice Universitaria di Roma, Roma 1993, pp. 241.



Ci troviamo davanti a uno studio originale che presenta la questione filosofica della persona come un'esigenza non soltanto del sapere, bensì di tutto l'ambito odierno dell'umano. In effetti, la crisi delle correnti idealistiche — maggiormente nelle sue forme assolutistiche — ha reso possibile la comparsa del personalismo nella storia del pensiero. Tuttavia questa corrente ha trovato nondimeno la sua fine storica, stravolta dalla "crisi della ragione", arrivata oggi pure alla teorizzazione di una "fine della filosofia".

Ciononostante l'eclissi della filosofia della persona trova le sue radici interne in un'insufficiente elaborazione teoretica del proprio centro speculativo. Certamente una tale insufficienza si è vista accennata nel confronto con l'immenso e complesso apparato concettuale della sua filosofia tradizionalmente rivale, il marxismo (p. 15). Ma d'altra parte, anche lo sviluppo della scienza e la tecnica — nel suo rapporto con la natura fisica e principalmente con la natura umana: si pensi per esempio all'ingegneria genetica — scopre acutamente un problema etico di prima linea: i limiti del dominio tecnico-scientifico rispetto al "valore persona" (p. 11).

Nepi ci annunzia perciò un "personalismo nuovo" (p. 15) inteso proprio come «un'esigenza personalistica dopo la crisi dei personalismi» (p. 11). Tale ripresa viene ora giustificata come risposta a quella domanda kantiana: "che cosa è l'uomo?". La persona compare in questo modo come quel «riferimento unitario senza di cui i vari aspetti della condizione umana si disperdono in una molteplicità irrelata» (p. 11). L'autore rileva argutamente che davanti a questa sfida vi sono due estremi che bisogna sfuggire. Da una parte, un «fondamentalismo personalistico, pregiudizialmente chiuso nei confronti della novità e di ogni possibile sviluppo» (p. 20) che valuti come smarrimento il semplice distacco dal punto di partenza. Dall'altra, «una totale chiusura al significato originario della nozione di persona, ritenuto incapace di fare i conti con le nuove acquisizioni della cultura moderna e contemporanea» (p. 20) e che consideri sterile la comprensione delle origini. È importante notare quindi che «le origini teologiche e cristiane del concetto di persona non implicano di per sé un'opzione radicalmente alternativa tra ragione e fede» (p. 21).

Ma se questo rilancio della persona deve prendersi in senso basilare è necessaria oramai una sua fondamentazione non soltanto etica — caratteristica forse dell'antico personalismo — bensì specialmente ontologico-metafisica, «come l'ideale regolativo senza di cui ognuno rimane nelle sue posizioni, senza mai trovare ragioni comuni che superino il piano di un puro esigenzialismo morale» (p. 17). Effettivamente, non possiamo «avere una chiara concezione di quelli che sono, sul piano etico, i diritti e i doveri della persona, distinti ad esempio da quelli che sono i diritti degli animali oppure da quelli che ormai si incomincia a chiamare i diritti

dell'ambiente» (p. 23), se non abbiamo prima «una fondazione ontologica della persona» (*ibid.*). «Come si potrebbe infatti, se non si riconoscesse ogni essere umano come portatore di un'identica "essenza" o "natura" umana, estendere ad ogni persona gli stessi diritti di tutti gli uomini?» (p. 25).

Nel contempo, l'autore sottolinea l'insufficienza della ontologia «a fondare l'essere personale come valore assoluto, data l'intrinseca finitezza di ogni esistente» (p. 26). Perciò il discorso deve aprirsi «ad una prospettiva di filosofia religiosa, ovvero ad una metafisica non esclusivamente razionalistica» (p. 27).

Il libro di Nepi percorre tre momenti in questa fondazione ontologica della persona. Nella prima — "Persona ed esistenza" —, si fa una mappa del concetto nell'ambito delle diverse scienze umane (antropologia, sociologia, pedagogia...) e i diversi metodi di esse (fenomenologia, analisi linguistica ed ermeneutica). La distinzione fondamentale è però quella tra "essenza della persona" ed "essere personale", oggetti rispettivamente dell'antropologia e della filosofia della persona (p. 37). Per la filosofia della persona non vi è contrapposizione, nemmeno distinzione, fra identità e comunicazione personale. L'identità viene avvertita in effetti come finitezza e la finitezza come bisogno di trascendenza o di «superamento del suo limite» (p. 41). Ma un tale superamento si compie in due direzioni, sia come comunicazione che come apertura alla totalità dell'essere: «l'identità e la comunicazione avvengono sullo sfondo della partecipazione della persona alla totalità dell'essere» (p. 42).

Queste coordinate vengono esaminate nel personalismo esistenziale di Jacques Maritain e nella filosofia di Armando Carlini. A questo riguardo vi è un interessante confronto della distinzione maritainiana fra individuo e persona con la prospettiva di san Tommaso (pp. 59-61). Tuttavia l'autore considera la distinzione individuo-persona in sede della filosofia tomista come due principi che costituiscono l'essere personale (p. 61), il che è assai discutibile. Infine, viene anche ribadita l'articolazione di Carlini tra le nozioni di "trascendenza" ed "esistenza" e la sua concezione della persona come «esistenzializzazione del trascendentale» (p. 106).

La seconda parte del libro applica le idee di stampo metafisico riportate alla sfera dell'esperienza morale, articolando i concetti di teoria e prassi come criteri interpretativi di questa esperienza (p. 143), e portandoli anche ad un'ermeneutica della corporalità (p. 187). Infine, la terza parte fa un bilancio dei percorsi storiografici del personalismo, sia in genere nel secolo XX (p. 207 ss.), sia principalmente in Italia negli ultimi decenni (p. 221 ss.).

Dobbiamo dire, in conclusione, che l'impostazione generale del libro ci sembra non soltanto adeguata bensì molto necessaria e attuale. Si potrebbe dire che l'intenzione, manifestata fin dalle prime pagine, di rilanciare il personalismo con una portata metafisica, ha come esito non soltanto una più sicura fondamentazione, ma soprattutto — e come è urgente oggi — una possibilità di recarlo ancora più al di là nelle questioni morali.

José Angel LOMBO

Armando RIGOBELLO, *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994, pp. 256.



Ho appena finito di leggere questo libro che potrebbe essere definito, al contempo, punto di arrivo e tappa intermedia. In effetti, esso appare come il risultato di un tenace e lungo approfondimento su alcune questioni centrali del dibattito filosofico odierno; ma la proposta formulata assume il tono interlocutorio di chi si appresta a proseguire la ricerca, continuando a raccogliere stimoli e suggerimenti di studiosi e colleghi.

Chi conosce il prof. Rigobello, Ordinario di Filosofia morale all'Università di Roma "Tor Vergata" e docente anche presso altri atenei romani, sa che le sue opere sono un esempio di rigore intellettuale: anche in questo caso la densità del periodare non ammette distrazioni nel lettore, giacché nulla è superfluo, neppure la punteggiatura, sobria e discreta. Anche se i diversi capitoli sono nati come saggi a sé stanti, presentano una forte unità derivante da un obiettivo comune che li concatena e che era stato messo a fuoco dall'autore già nel 1963, in un libro (*I limiti del trascendentale*) tradotto in tedesco pochi anni dopo.

Momento di avvio dello studio è la nozione kantiana di trascendentale, al cui interno emergono le difficoltà che condizioneranno il movimento del pensiero degli ultimi due secoli: «le stesse difficoltà che Kant incontra nel chiarirne la portata e nel rimuovere i limiti di continuità e le differenze qualitative nella dinamica della conoscenza recano in sé *in nuce* i successivi sviluppi di natura idealistica e il dissolversi dell'idealismo. Si disegnano così le figure del trascendentalismo postkantiano dalla coscienza trascendentale fenomenologicamente intesa al suo esistenzializzarsi di fronte alle istanze dell'interiorità personale, dal suo risolversi nella intersoggettività comunicativa al suo dissolversi nella lucida consapevolezza di una impotenza speculativa» (p. 15).

Si può sostenere, quindi, che il trascendentale kantiano conduce ad un esito positivo, laddove fa posto alla creatività spirituale, oppure ad un esito negativo, "all'ombra del nichilismo" (con un'espressione mutuata da Weischedel): se esso diventa sostantivo, siamo all'Assoluto di tipo hegeliano, se resta aggettivo, acquista una forza corrosiva del reale poiché la purezza assoluta e vuota della forma diventa, in un mutato contesto, germe del nulla. Negli sviluppi di questa nozione la trasfigurazione idealistica non è l'unica a operare un processo di assolutizzazione; ad essa segue la trasfigurazione della fenomenologia, in cui è assolutizzato il referto fenomenologico: in tal caso, «il prezzo pagato è la messa tra parentesi del mondo nell'illusoria certezza in un livello rarefatto popolato di trame eidetiche sospesa tra una ontologia esclusa e una antropologia abbozzata» (p. 25). Nel primo caso abbiamo una trasfigurazione dinamica e creativa, nel secondo caso una trasfigurazione estatico-contemplativa, ma entrambe le operazioni indicano la centralità della scoperta kantiana e «il fatto che le sue

interne difficoltà possono essere superate solo avventurandosi su piani che esulano dal senso comune e da una concezione realistica» (p. 27).

Andare “oltre il trascendentale” significa allora cercare un itinerario che dall’analisi della determinazione, intesa come atto logico e mentale del conoscere, risalga allo studio dell’ulteriorità, intesa «come sfera di contenuti che trascendono il potere determinante della mente umana» (p. 34); quanto oltrepassa una determinazione piena ed esatta rompe un equilibrio di chiusura, ma instaura la possibilità di un equilibrio dinamico più consona con un’autentica esperienza umana. Si tratta di evitare la chiusura non solo in un sapere deterministico-scientifico, ma anche in una visione fideistica di ciò che è ulteriore, giacché in ambedue i casi si ha una concezione univoca della razionalità, intesa esclusivamente come attività logico-formale e unidimensionale. Perciò, vista la necessità di instaurare un rapporto tra il sapere scientifico e il sapere metafisico (qui semplicemente inteso come quel sapere consapevole della rilevanza ontologica), occorre superare la dicotomia kantiana «che si articola all’interno del conoscere e prescinde dal termine oggettivo di confronto» (p. 48).

Impostata in questo modo la traccia verso la meta, l’argomentazione del prof. Rigobello si dipana in un fitto dialogo con Scheler, Husserl, Heidegger, Ricoeur (soprattutto), Lévinas e, infine, come mero termine di confronto critico, con una recente opera di Bodei. Sottesa allo sforzo teoretico traspare la presenza efficace del pensiero di Sant’Agostino, fonte ricorrente di profonde osservazioni.

Nelle parti propositive del volume vengono presentati alcuni ambiti in cui emerge più chiaramente la possibilità di un passaggio raccordante dalla determinazione all’ulteriorità. Uno di questi è la filosofia della testimonianza, che si trova al confine tra la conoscenza e l’azione, e potrebbe essere definita “via pratica alla verità”, giacché si tratta di «un’azione che coinvolge nel proprio valore etico la verità di una affermazione» (p. 61). Nell’analisi di quest’ambito sembrano fondersi (a volte in modo non facilmente distinguibile, come accade a p. 149) il livello esistenziale e quello teoretico, per mettere in luce che qui viene aperta la chiusura determinante dell’univocità del senso: l’atto del testimone non fa appello ad un rigore di tipo scientifico o alla neutralità del referto fenomenologico, ma implica il trascendimento di sé stessi verso una pienezza di valore e di senso da cui si è oltrepassati ma di cui si è intenzionalmente consapevoli. Condotta con serietà e senza intenti edificanti, la fenomenologia della testimonianza appare di grande rilevanza per una filosofia in cui l’esistenzialità svolge un ruolo decisivo e fa emergere un’ipotesi antropologica in direzione di un’ontologia a sfondo metafisico e di una filosofia pratica ad esito morale (cfr. pp. 157-158).

In effetti, il tema della testimonianza è strettamente collegato con quello dell’autenticità, che per non esaurirsi in un richiamo moraleggiante deve assumere una natura ontologico-metafisica (cfr. p. 202). In ciò appare tutta l’importanza e la portata delle riflessioni di Rigobello, che cerca di indicare e tenere aperto il passaggio dalla prospettiva fenomenologica alla metafisica, almeno considerata come «implicita e indiretta» (p. 203). La sua proposta appare in forma compiuta specificamente riguardo al modello di statuto epistemologico della filosofia, per il quale si delinea il seguente modello: «la struttura del conoscere è struttura ermeneutica il cui criterio organizzativo e valutativo è l’autenticità personale» (p. 198), intesa come identità nella differenza.

Come va considerato il rapporto tra identità e differenza nella persona umana? Il modo più efficace per coglierlo è la riappropriazione della nozione di estraneità interiore proposta da Sant’Agostino e alla quale è riconducibile anche il tema heideggeriano della prossimità all’originario, rispetto al quale si avverte la differenza, l’estraneità; quest’avvertimento «è il luogo dell’avventura ontologica, sia pure situato nell’irripetibile prospettiva di una singolarità esistenziale» (p. 69). Atteggiamo che contraddistingue la condizione umana è quello di cogliere in sé un centro focale, *intimior intimo meo*, rilevabile anche nella teoria del demone socratico, o nella dottrina di Pascal secondo cui l’uomo supera l’uomo, oppure nel kantiano

“uomo divino in noi”. Nella costituzione dell’identità è implicito il rilevamento dell’estraneità, ovvero della testimonianza di un Altro trascendente che ci fa avvertire la nostra finitudine: direbbe Pareyson che l’ulteriore, trascendendo un rapporto oggettivizzante, fonda e istituisce il rapporto con il singolo, anzi lo costituisce come rapporto con la trascendenza.

La presenza dell’estraneità interiore «rompe il solipsismo ed insieme è principio di unificazione progrediente dalla comunicazione prammatica e funzionale alla comunione tra persone. Questa comunicazione come comunione non si consuma mai tuttavia in una unità assoluta, impossibile alla condizione umana, ma è incompiuta immagine di essa. Questa compiutezza tesa al compimento descrive lo spazio della vita personale nella sua inalienabile singolarità e nella costitutiva apertura comunitaria, nella vocazione ad una destinazione trascendente (in cui tuttavia non deve evadere) e nella fedeltà ad un impegno comunitario da cui non può esimersi (che tuttavia non deve dar luogo ad un attivismo esaustivo)» (p. 124).

Devo tralasciare, per attenermi allo spazio di una recensione, altri argomenti pur molto interessanti, quali ad esempio l’analisi critica dell’ermeneutica del sé in Ricoeur, il superamento della nozione scheleriana di persona, la filosofia dell’istante. Tutti i temi, comunque, convergono verso lo scopo di proporre un dialogo costruttivo tra fenomenologia, ermeneutica e metafisica, con una proposta che non viene imposta con tesi incontrastabili, ma viene offerta con un invito alla riflessione serena.

Francesco RUSSO

Francesco ROMANO - Daniela P. TAORMINA, *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo*; Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Leo S. Olschki, Firenze 1994, pp. XIII+233.



Il presente volume raccoglie gli *Atti del primo Colloquio del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, svoltosi a Catania dal 1 al 3 ottobre 1992. L'importanza della tematica esaminata in questo convegno è evidente, nel senso che i diversi contributi su questi concetti così centrali del pensiero filosofico tardoantico offre ai diversi studiosi un materiale di notevole validità, e permette di rintracciare nella tradizione neoplatonica una serie di intuizioni che, in diversi contesti, si possono ritrovare nella filosofia posteriore, sia medievale che moderna.

Come affermano i curatori nella *Presentazione* del volume, «l'idea di fondo dalla quale questa iniziativa ha preso spunto è che la trasformazione di modelli culturali attinti dal mondo classico, la combinazione tra elementi contenutistici e forma espositiva, la formazione di un linguaggio filosofico specifico, siano tutti elementi che nella tarda antichità convergono e si esplicitano nelle scelte terminologiche, delimitando i confini di appartenenza ad un gruppo di intellettuali. Di qui l'esigenza di individuare, precisare e analizzare un insieme strutturato di termini tecnici all'interno dei testi filosofici tardoantichi e in specie neoplatonici» (p. VII).

Dopo l'*Indirizzo di saluto e avvio dei lavori* (pp. IX-XIII), di F. Romano, in cui viene messa in rilievo l'origine di questi lavori di ricerca sul significato dei termini *υπαρξις* e *υποστασις*, soprattutto a partire da alcuni studi su Proclo, il volume presenta l'ottimo lavoro di J. Glucker, intitolato *The origin of υποστασις and υπαρξις as philosophical terms* (pp. 1-23), che sottolinea la portata esistenziale del verbo *essere* in diversi autori greci sostenendo che questo significato appartiene ad una dimensione propria e primaria del termine; l'analisi fatta dall'A. comprende anche i significati dell'*essere* nel senso di "essere disposto", "in possesso di", ecc., per poi distinguere un senso propriamente esistenziale sia accidentale, che fisico e logico.

Lo studio di C. Rutten, *υπαρξις et υποστασις chez Plotin* (pp. 25-32) è una esposizione del significato che assume nelle *Enneadi* di Plotino il termine *υποστασις*, di cui ci sono ben 121 occorrenze, e il termine *υπαρξις*, che compare soltanto una volta nel testo plotiniano. Questo fatto viene interpretato, almeno in via di ipotesi, nel senso che forse Plotino nell'evitarne l'uso mostra implicitamente il suo allontanamento dalla ontologia aristotelica.

A. Smith, nel suo lavoro: *υποστασις and υπαρξις in Porphyry* (pp. 33-41), dedica la prima parte allo studio di diversi aspetti della *υποστασις* secondo Porfirio, mentre nella seconda affronta l'argomento della *υπαρξις*. L'analisi condotta sui testi di Porfirio va comunque comparata con alcuni testi anonimi riportati nella *Storia filosofica*. Smith afferma fra l'altro, in fase conclusiva, che «non c'è una positiva evidenza che Porfirio denomina l'Uno come *υπαρξις* oppure come *το ειναι μονον*. Ma non è nemmeno chiaro che il commentatore

anonimo identifichi tutti e due. Sappiamo che Damascio e Vittorino avevano fatto qualcosa simile [...]. Ma si tratta chiaramente di qualcosa diversa e forse più sviluppata che le idee che si trovano nel commentatore».

Da parte sua, W. Beierwaltes, noto specialista di filosofia neoplatonica nonché autore di numerosi saggi, presenta un interessante studio sulla *Substantia und subsistentia bei Marius Victorinus* (pp. 43-58); afferma che la riflessione trinitaria di Mario Vittorino ha un asse fondamentale nel concetto di sostanza che traduce sia il termine *υποστασις* che quello di *ουσια*. La sua speculazione trinitaria costituisce, a giudizio del Beierwaltes, la prima teoria metafisica dell'Assoluto nel contesto della teologia latina; ed è per l'appunto la sua interpretazione di quei termini greci, e la sua rispettiva traduzione latina, ciò che ha un ruolo centrale nella definizione di alcuni passaggi fondamentali della sua teologia.

J. Pépin presenta un particolareggiato studio sull'uso di *υπαρξις* et *υποστασις* *en Cappadoce* (pp. 59-78), cioè, presso i tre padri cappadoci. Indica che *υποστασις* è ben più frequente del primo, ma che allo stesso tempo questi termini non si pongono in un reciproco rapporto sistematico. Sembra che il termine *υπαρξις* vuol significare, secondo Pépin, nel contesto della teologia trinitaria dei Cappadoci, una «qualità neutra» comune a tutti gli esistenti, cioè in questo caso, a tutte le Persone divine; mentre *υποστασις* ha un connotato di singolarità. Da qui l'uso al singolare del primo termine e invece l'uso abituale dell'espressione *τρεις υποστασις*, come espressione precisa di un articolo di fede.

Il lavoro presentato da C. Steel, *υπαρξις chez Proclus* (pp. 79-100), si sofferma soprattutto sull'analisi del termine *υπαρξις* nell'opera di Proclo anche se non mancano riferimenti alla questione dell'*υποστασις*. L'A. afferma che il concetto analizzato non ha sempre e in tutti i casi nel filosofo neoplatonico un senso strettamente tecnico, e da questo fatto deriva la difficoltà per stabilire un significato più preciso; comunque Steel riesce a individuare due significati principali di *υπαρξις*, cioè come essenza e come esistenza, e si domanda se accettare questa ambiguità oppure se si possono integrare entrambi i significati. La conclusione è che il termine analizzato ha una valenza tecnica precisa in quanto indica l'esistenza divina al di là della sua essenza, e l'esistenza dell'anima, al di là della sua essenza, cioè quando in contatto con il divino.

L'eccellente lavoro di D.P. Taormina, *Anima e realtà del conoscere. υποστασις e υπαρξις nei Commentari tardoantichi al De anima* (pp. 101-130), viene impostato sull'ipotesi che i termini studiati non costituiscono nella filosofia tardoantica un oggetto di analisi sistematica e unitaria ma diventano termini essenziali all'interno di teorie che hanno come scopo delineare e precisare lo statuto ontologico di un ente. Allo stesso tempo, l'A. studia il problema dell'anima che, grazie alla sua natura e alle diverse facoltà, è in grado di cogliere la molteplicità di oggetti in rapporto al loro rispettivo modo di esistenza. Dal punto di vista storico, l'A. individua due serie principali di interpretazioni: da un lato quella comune ad Alessandro di Afrodisia, Temistio e Filopono, e dall'altro, quella di Simplicio che seppur non completamente diversa da quella di Filopono propone una interpretazione che «inquadra tali nozioni in una interpretazione più rigidamente innatista del processo cognitivo» (p. 130).

J. Combès, nel suo intervento *υπαρξις et υποστασις chez Damascius* (pp. 131-147), afferma che Damascio concepisce il rapporto fra *υπαρξις* e *υποστασις* a seconda del modello di Porfirio, e con ciò l'A. segue l'interpretazione di Hadot ma non senza precisare che se l'*υποστασις* gravita sulla *υπαρξις*, quest'ultima non impone il suo primato come se fosse un rigido paradigma, ma è la funzione stessa di fondamento che procede nella *υποστασις* a partire dalla *υπαρξις* e senza che il rapporto fra l'una e l'altra sia quello di immagine-modello. Il lavoro si conclude con un'appendice in cui l'A. rileva le occorrenze dei termini studiati nel *Trattato dei primi principi* di Damascio.

P. Thillet, *υπαρξις et υποστασις dans les versions arabes* (pp. 149-168), sostiene che le versioni siriane dei testi aristotelici sono servite, in primo luogo, come mediatrici fra i testi

originali e le versioni arabe, e che in entrambi i casi, cioè nel siriano e nell'arabo, si sono dovuti creare termini specificamente filosofici giacché queste lingue non avevano termini adatti; questo permette di comprendere come sia il termine *υπαρξις* che quello di *υποστασις* sono stati tradotti all'arabo. L'A. realizza una attenta lettura di diversi testi greci nelle loro versioni arabe per mostrare i diversi significati e sfumature che i termini in questione acquistano nei loro passaggi da una lingua ad un'altra.

C. Martello, nel suo intervento, intitolato: *Alle origini del lessico filosofico latino. υποστασις / substantia in Giovanni Scoto* (pp. 169-184), afferma che l'uso e la traduzione «da parte di Giovanni Scoto del termine *υποστασις*, molto raro e di non facile decifrazione nel contesto del suo neoplatonismo cristiano» non trova «un legame diretto con la tradizione del platonismo tardoantico pagano, al cui interno probabilmente [...] il termine tende ad assumere, in rapporto a *υπαρξις*, un significato pregnante, se non proprio tecnico (p. 184).

Infine P. Tombeur, nel suo contributo *Informatique et lexicographie philosophique. Pour une réelle écoute des textes dans toute leur dimension historique* (pp. 185-208) sottolinea l'importanza dell'informatica, anche con casi ed esempi ben scelti, nel lavoro di ricerca nella lessicografia filosofica: viene fuori un panorama di notevoli ed incoraggianti prospettive.

Il volume, ottimamente presentato dall'editore Olschki, si chiude con un completo *Indice degli autori moderni*, seguito da un non meno esauriente *Indice dei luoghi* delle opere citate degli autori antichi.

Daniel GAMARRA