

## recensioni

Juan CRUZ CRUZ, *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia*, [Biblioteca NT], EUNSA, Pamplona 1993, pp. 295.



La questione della libertà costituisce uno dei problemi centrali della filosofia moderna e anche di quella parte della filosofia moderna che viene di solito denominata filosofia contemporanea. Sono molti gli autori che hanno dedicato, da diversi punti di vista e con accenti anche diversi, riflessioni profonde sulla libertà, riflessioni che dopo qualche tempo si possono trovare come parte del patrimonio comune della società occidentale: esiste un vero e proprio concetto di libertà che ha una notevole vivacità nei giorni nostri e che si potrebbe ricondurre a tesi formulate all'inizio della modernità oppure ad altre tesi enunciate più di recente ma che sono apparse sulla base della riflessione moderna anteriore.

Di pari passo con la riflessione sulla libertà si trova quella riguardante la storia come la dimensione propria dello sviluppo e dell'agire umano. L'intreccio fra libertà e storia si realizza necessariamente nel tempo sicché alcune categorie come quella di sviluppo che molte volte viene associata a quella di progresso, non possono proporsi in modo teoretico se non come dimensioni temporali della realizzazione temporale dell'umano in generale. L'implicazione della temporalità e della libertà definisce così l'ambito storico come spazio in cui l'uomo esprime le proprie possibilità soggettive, come individuo e come membro di una comunità, come un ente in certa misura autonomo e in certa misura dipendente e condizionato dal proprio passato, dalla cultura e dalle proprie scelte.

L'opera di J. Cruz Cruz affronta, in primo luogo, la questione storicista che implica l'idea che la storia costituisca in modo sostanziale e —salvando la contraddizione— essenziale l'essere dell'uomo. Gli storicismi assumono diverse forme filosofiche, come esistenzialismo, vitalismo, strutturalismo, de-costruzionismo e pensiero debole. Tuttavia l'A. è dell'avviso che la libertà umana si sviluppa o si realizza temporalmente, cioè storicamente, ma non esaurisce nella sola dimensione temporale la portata dell'agire umano oppure dell'essenza dell'uomo in ciò che questo ha di attivo; e d'altro canto, neanche questa temporalità dà ragione di un *esaurimento* dell'essere umano come tale; anzi, l'identità dell'uomo non soltanto non si disperde nella temporalità ma si appropria della temporalità affinché la sua essenza venga in certo modo realizzata in essa, come un'affermazione progressiva dell'essere proprio dell'uomo.

Il prof. Cruz Cruz prende quindi in considerazione alcuni aspetti centrali compresi nelle tematiche della libertà e della storia, con un ottimo lavoro sia analitico che sintetico. La dimensione analitica viene data soprattutto dal fatto che vi sono presenti gli elementi centrali e i temi più importanti della riflessione sulla storia come agire umano libero, presentati con

chiarezza e con un ordine che facilita la comprensione e la visione complessiva della linea argomentativa sviluppata dall'A. In questo senso va anche apprezzato lo sforzo sia di linearità, in un argomento così complesso, sia di sinteticità, come appena accennato. L'ordine infatti e la disposizione dei problemi studiati fanno capire che l'A. ha una visione d'insieme della questione trattata che, malgrado il percorso analitico, non manca di notevole unità.

D'altronde l'aspetto sintetico si può vedere anche nel modo in cui vengono studiati i diversi problemi, nel senso che ogni paragrafo rappresenta una vera e propria sintesi dell'argomento studiato. Perciò il libro ha una dimensione didattica non trascurabile che, senza venir meno alla profondità, si presenta come un ottimo lavoro di introduzione alla questione.

Come l'A. scrive nella prima nota in calce, l'ispirazione fondamentale dell'opera si trova in alcuni autori spagnoli che hanno dedicato non solo acute riflessioni alla questione della storia e della libertà ma anche opere di notevole spessore filosofico. In primo luogo l'A. afferma che ha ricevuto un chiaro influsso da Unamuno e da Ortega y Gasset, ma anche da autori come X. Zubiri, M. García Morente e A. Millán Puelles: «Anche se questi si muovono entro coordinate metafisiche diverse, c'è fra di loro un punto in comune, il realismo, a partire dal quale ho impostato i diversi aspetti del tema storico» (p. 8). Oltre comunque a questi autori Cruz Cruz fa riferimento ai classici in questo campo: Dilthey, Bauer, Cassirer, Eliade, Meyer, Herder, Toynbee ed altri.

Il libro è composto da tredici capitoli chiaramente strutturati, e da una *selezione bibliografica*, divisa a sua volta in *storia ontologica* e *storia epistemologica*, con una buona e abbastanza completa scelta di titoli fondamentali.

Nel primo capitolo vengono studiati, anche per introdurre alcune distinzioni importanti, i problemi riguardanti la *Storia e storiologia*, in cui l'A. distingue due dimensioni (*flessioni*) della storia, cioè come realtà e come conoscenza. A questo primo capitolo seguono altri dedicati allo studio della morfologia della storia.

Nei capitoli seguenti viene sviluppata una ricerca sul modo in cui l'uomo è affetto dal tempo e dalla storia (cap. II e III: *L'uomo e il tempo*, e *Natura e storia*). Dal capitolo IV al VII viene svolta l'analisi sia dei concetti di evoluzione e tradizione, che della socialità e della temporalità interne alla storia stessa (*Evoluzione e storia*, *Tradizione*, *Il tempo storico*, *L'immedesimarsi e l'alterazione*). Le conclusioni, che l'A. denomina *ontologiche* (p. 23), vengono poi applicate all'analisi delle questioni riguardanti il *Tradizionalismo* e "*purismo*" (casticismo), il *Progresso* e la *Rivoluzione e utopia*, titoli dei capitoli dal VIII al X, rispettivamente; cioè l'A. studia diversi aspetti assiologici presenti nelle categorie di tradizionalismo, progresso e rivoluzione. Negli ultimi capitoli, cioè dal XI al XIII, vengono esaminati i presupposti, la struttura e la portata del giudizio storico, cioè, testimonianza, narrazione e verità storica, categorie che condensano i motivi gnoseologici fondamentali della storia (*Testimoni e testi*, *Narrazione storica*, *Storicità e verità*). Come si evince da questo schema e dalle sue idee centrali, lo spettro tematico in cui si è mosso il prof. Cruz Cruz è notevolmente ampio ma allo stesso tempo molto unitario sia come punto di vista che come giustificazione dei diversi passi in cui viene articolata l'opera.

Siccome il libro che presentiamo è troppo ampio e di contenuto difficilmente circoscrittibile entro i limiti di una recensione, preferiamo soffermarci su una delle tesi centrali che presenta lo studioso spagnolo, in quanto si tratta di una posizione teoreticamente assai valida e con la particolarità che nello sviluppo dell'opera viene messa a confronto in modo costante con altre tesi che non poche volte rappresentano il suo contrario. Forse uno dei maggiori meriti di questo libro è costituito per l'appunto non dall'affermare una tesi come centrale, ma soprattutto dal fare del realismo storico un modo di argomentazione, un motivo fondamentale di riflessione, un termine di confronto non irrigidito da una scelta ma anzi presentandolo come un certo risultato dialogico.

Lo storicismo può essere considerato nella sua forma *pura* che storicamente si identifica

con le prime formulazioni di questa tesi, oppure può essere considerato in forme più attuali che implicano a loro volta una maturazione di interpretazioni del pensiero occidentale, com'è quella di M. Heidegger. Il senso di questa maturazione non ha tuttavia il carattere di un autentico superamento ma in certi casi rappresenta una flessione verso forme più acute di storicismo: cioè la loro forza critica non va tanto nella linea del superamento ma soprattutto dell'approfondimento di un punto di vista critico riguardo all'antropologia e alla filosofia dell'essere. L'A. mette come premessa del suo studio — cioè una premessa che allo stesso tempo costituisce un nerbo centrale della sua argomentazione — che la questione della storicità dell'uomo e, a partire dall'uomo, la storicità delle sue opere e, fra queste, il sapere filosofico, non implica l'idea di una universale mobilità senza punti di riferimento, oppure un'idea di realtà identificata con un puro trascorrere senza soggetto. Se, da una parte, la tendenza sistematica del pensiero razionalistico ed idealistico ha in certo modo dato ragione a Heidegger per quanto riguarda la critica della *metafisica della presenza* a scapito di una vera metafisica dell'essere, è anche vero che la giustificazione del movimento storico in cui l'uomo vive e produce le sue opere non annulla la dimensione essenziale del suo proprio essere. Anzi, il confronto dell'uomo con la realtà si realizza sia da un punto di vista teorico che pratico e suppone una dimensione di invariabilità senza la quale non sarebbe possibile un autentico discorso sul senso dell'agire umano, della sua storia, del sapere, e via dicendo.

Se quindi un certo storicismo attuale come quello proposto dalla «attuale filosofia della differenza (Derrida), il *de-costruzionismo* (Rorty), il *pensiero debole* (Vattimo)» (p. 47), interpreta la critica heideggeriana della metafisica come qualcosa di definitivo e da approfondire nella linea della variabilità universale, del non-definitivo, della fugacità dei fatti, è anche vero che la negazione dell'essere può portare — e infatti comporta — l'affermazione almeno implicita di qualche positività: e in questo senso la negazione della pienezza come possibilità storica, oppure dell'essere e del significato, non può andare oltre una necessaria dialettica che propone la positività del vuoto, del movimento, dell'imprevisto, del gioco e della provvisorietà (cfr. *ibidem*). La legittima proposta di una filosofia che non sia sistematica al modo razionalistico e che configura l'essere a partire dalla pura presenza, non significa tuttavia l'annullamento di dimensioni metafisiche e di dimensioni antropologiche che hanno un carattere permanente nel tempo e col tempo, malgrado il tempo. Il tempo cioè non esaurisce la totalità della sostanza umana, il movimento non rappresenta il puro caso della dispersione dell'essere; ma anche se così fosse, sarebbe comunque inevitabile l'affermazione di costanti ermeneutiche il cui senso verrebbe giustificato soltanto nella e dalla loro permanenza. Forse questo sarebbe poco per innalzare nuovamente le categorie antropologiche della filosofia classica ad un definitivo successo e quindi ad una nuova rinascita esente da ulteriori discussioni; ma è anche vero che non è mai accaduto che i punti di partenza fossero dei punti perfettamente delimitati quanto alla loro portata. Perciò, come afferma Cruz Cruz, «la filosofia deve sforzarsi nel dare mezzi concreti per vivere con certezze fondate, specialmente con quelle che garantiscono all'uomo una identità autentica, un sapere ed una libertà ragionevole» (p. 47).

Non è perciò secondario che un discorso sulla storicità porti a riflessioni sulla natura della filosofia stessa, giacché se la realtà — malgrado forse qualche autore dia un giudizio metafisico di questo genere — non fosse altro che storia che si sgretola senza una autentica realizzazione, la filosofia assumerebbe in quel caso il compito di rappresentare la sola coscienza del tempo; ma se così fosse, quale potrebbe essere la giustificazione di una tale coscienza come forma di sapere? La distinzione fra sapere e pura variabilità faticca implica una differenza che dovrebbe essere capita, al meno *ex parte subiecti*, come un qualcosa di indipendente dal movimento storico; e se questo a sua volta non fosse possibile, la coscienza si troverebbe svuotata da quella specie di *diritto* che gli avrebbe permesso, almeno da un punto di vista fattico, di elevarsi al di sopra della storia e così le verrebbe vietato anche di con-

siderare la storia come storia di se stessa, cioè nemmeno la propria storia della coscienza troverebbe un motivo plausibile di affermazione di qualche identità.

Il libro di Cruz Cruz presenta una notevole quantità di materiale storico, critico e filosofico, di discussioni ricche e ben scandite; ha tuttavia il carattere — come abbiamo accennato prima — di una introduzione e con ciò offre quindi la possibilità di raggiungere in maniera chiara e compendiosa i grandi temi implicati nella storicità dell'uomo.

Daniel GAMARRA

Umberto GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella "Scienza Nuova"*, Japadre, L'Aquila 1993, pp. 228.



È innegabile un rinnovato interesse, negli ultimi tempi, per la filosofia di G. Battista Vico, pensatore quanto mai poliedrico e non adeguatamente compreso. L'A. si ripropone di ripercorrere i nodi essenziali della nuova scienza del filosofo, fornendo un'interpretazione del suo pensiero consapevolmente innovativa per molti aspetti. Il saggio raccoglie, infatti, i risultati di una ricerca effettuata attingendo direttamente ai testi, tesa a liberare la filosofia di Vico da schemi idealistici di stampo crociano o neopositivistici che ne hanno forzato inevitabilmente gli esiti. L'attenzione prioritaria è riservata alle strategie conoscitive adottate da Vico e in modo particolare all'ermeneutica storica che, senza ingiustificate forzature, può innegabilmente costituire un prezioso contributo anche per il dibattito filosofico contemporaneo.

Lo studio del Galeazzi, abbondantemente supportato da un puntuale riferimento ai testi vichiani, mette molto bene in evidenza le linee essenziali di quella "gnoseologia dell'umiltà" con cui Vico si pone al di là del razionalismo e dello scetticismo. Nel riconoscere l'apertura della ragione alla realtà, ma allo stesso tempo negandole quella pretesa totalizzante propria dei sistemi razionalistici, l'ermeneutica di Vico appare ricca di spunti perché tiene conto di quello che è un elemento portante anche nell'ermeneutica contemporanea: la storicità del soggetto. Tuttavia, essa si presenta come un'ermeneutica "forte", cioè metafisicamente fondata, in quanto ancorata ad un concetto trascendente di verità: il vero «è scoperto, riconosciuto, non certamente prodotto dall'uomo» (p. 27). Ed è proprio questa trascendenza ontologica del vero che permette di scoprire una legge storica superiore, quella "storia ideale eterna", che lascia trasparire la connessione tra gli eventi e che rimanda ai fondamenti trascendenti del diritto e della vita sociale.

Gli spunti di riflessione sul pensiero vichiano forniti dal saggio del Galeazzi sono molteplici e meriterebbero un'ampia recensione; ci soffermeremo, dovendo operare una scelta, proprio sull'aspetto centrale del lavoro, oggetto dei capitoli II e IV, costituito dal metodo ermeneutico della "nuova scienza" di Vico.

Innanzitutto, l'A. sottolinea quanto sia essenziale la tensione conoscitiva nella filosofia vichiana, come sforzo di scoprire, nel continuo mutamento storico, quei principi che permettono l'intelligibilità razionale dei fatti. Questo sforzo si inquadra, come è stato evidenziato (cfr. F. BOTTURI, *La "Scienza Nuova" contro il razionalismo*, «Cultura e Libri», 19 (1987), pp. 240-242), anche nella crisi della razionalità della storia, a cui Vico vuole dare una risposta che non sia né il naturalismo scettico né la mera fattualità del cartesianesimo. Il filosofo napoletano ritiene che non basti il puro accertamento dei fatti, ma che sia necessario penetrare il senso profondo, guidato in questo intento dalla chiara consapevolezza di due elementi: che il reale possieda una sua intelligibilità per la mente umana, o meglio per l'*ingegno*, come preferisce

chiamarlo; che comunque questa intellegibilità non significa capacità, da parte dell'uomo, di possederne, conoscitivamente, la totalità del senso (p. 24), né, tantomeno, di adattarlo assimilandolo ai propri schemi mentali.

In questo contesto si inquadra il rifiuto del metodo razionalistico cartesiano: esso nasce dalla ricerca di un metodo che non si applichi aprioristicamente al reale, ma ad esso si adatti, seguendone le peculiarità oggettive e non l'ordine imposto dal soggetto (p. 54). Lo sforzo ermeneutico di Vico, mira ad interpretare la realtà secondo la logica della *discoverta* (cfr. G.B. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Opere filosofiche* a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. 123), con un procedimento induttivo che è innanzitutto stupore di fronte al nuovo e disposizione a riceverlo come tale. Vico, dunque — nota l'A. — concepisce il conoscere umano come uno scoprire, un lasciar manifestare il reale per quello che è, quindi come nuovo, perché altro e diverso rispetto al soggetto conoscente. Ciò implica da parte di quest'ultimo, non solo la rinuncia alla pretesa di vedere nel reale solo un riflesso, un prolungamento del proprio io, ma anche l'impossibilità di inquadrarlo compiutamente nei propri schemi categoriali, di adattarlo alle proprie precomprensioni ed alle previsioni soggettive» (p. 48).

La nostra conoscenza, secondo il filosofo, non è un sapere disponente, oggettivante, ma ha un carattere dialogico e interpretativo: si tratta di una vera e propria "filosofia del limite" della ragione, che non può disporre il reale, né disporre del reale, ma adeguarsi a penetrarvi progressivamente. «Per Vico — nota l'A. — il superamento della pretesa identificante del soggetto, che tende a ricondurre tutto nel cerchio della propria immanenza, non è solo una condizione, ma è la condizione prima della conoscenza. La coscienza non può certo prescindere da se stessa e dalla sua situazione, ma il comprendere si realizza proprio in quella capacità di autotrascendenza per cui si apre a riconoscere una alterità irriducibile alla propria identità» (p. 56). Da qui la critica al "metodo", come ad uno schema preconetto con cui accostarsi alla realtà, quasi se ne possedessero le chiavi d'accesso prima ancora di esservi mai entrati; da qui il rifiuto di tutti quei pregiudizi originati dalla pretesa di adattare la realtà storica ai propri schemi mentali, come la "boria delle nazioni e la boria dei dotti", che precludono la possibilità di una conoscenza veritativa della storia (p. 57).

È interessante e fecondo, a questo proposito, il confronto operato dall'A. con alcune posizioni dell'ermeneutica contemporanea (pp. 67 e ss.) in cui ritroviamo questa dialogicità e reciprocità del processo conoscitivo, che è un continuo movimento di andata e ritorno tra soggetto e oggetto, nel tentativo di far emergere il senso autentico: «il movimento della comprensione trascorre costantemente dalla totalità alla parte e nuovamente alla totalità. Il compito consiste nell'ampliare in cerchi concentrici l'unità del senso compreso» (H. G. GADAMER, *Sul circolo ermeneutico*, «Aut -Aut», 217-218 (1987), p. 13).

Tuttavia come evidenzia l'A., sono molto diversi gli esiti dello sforzo ermeneutico di Vico da quelli, per esempio, di Gadamer: per quest'ultimo, la domanda dell'interprete ha la priorità assoluta sull'oggetto, tanto da far sì che esso abbia senso solo nel senso della domanda (p. 69). La storicità e la dialogicità, in questo caso, da chiave d'accesso alla conoscenza, si trasformano in ostacolo insormontabile per arrivare a una qualche verità oggettiva. La prospettiva metafisica, che vede l'essere e la verità come sostrato permanente della comprensione, si dissolve nella dichiarazione di impotenza a raggiungere un comune orizzonte di senso sull'uomo e sul mondo. In Vico, invece, viene denunciata come falsificante la pretesa di assimilare il "novum", identificandolo al già noto, perché è un tradimento alla vocazione veritativa della mente umana (p. 58).

Il Galeazzi sottolinea, a questo proposito, l'ambiguità della nota interpretazione crociana, che identifica il criterio veritativo della "scienza nuova" con il "verum ipsum factum", per cui ci troveremmo di fronte ad una nuova nozione di verità: una verità non trovata ma prodotta dal soggetto. Interpretazioni più recenti, nota l'A., hanno già messo in luce l'autentico significato di questo *facere*, da riportare alla definizione aristotelica di scienza, per cui conoscere

una realtà è decostruirla e ricostruirla mentalmente, discendendo dalle cause agli effetti. Ma nel saggio viene messo in luce come lo stesso Vico ritenga che questo procedimento sia valido solo per quelle realtà di cui l'uomo possiede conoscitivamente le cause: non si può applicare né a Dio, né alla natura né alla storia. Il "verum ipsum factum" non è, dunque, il primo principio veritativo: esso "è assicurato dalla scienza di Dio", che ne è la regola e il modello normativo (p. 26), in quanto creatrice di ogni realtà.

La dottrina della libera creazione divina è indispensabile per spiegare la finitezza della nostra conoscenza, che è necessariamente interpretativa e dipendente dalla *Prima Veritas* divina. È a questa dottrina che si aggancia la nozione di "senso comune": se si desidera scoprire il senso profondo, i principi generatori della storia, bisogna innalzare la mente a "contemplare" il senso comune, cioè rifarsi all'originaria presenza della verità nella mente dell'uomo. « Il senso comune —secondo la definizione di Vico— è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine o da tutto il genere umano» (*Scienza nuova*, ed. 1744, in *Opere*, Laterza, Bari 1953, vol. I, p. 77). Nota l'A.: «il senso comune è fondato (e la rivela) sulla *vis veri*, sulla originaria presenza della verità alle menti degli uomini (....). Si tratta dell'"eterno vero": certamente non prodotto dall'uomo, ma di cui l'uomo "possiede alcune comuni nozioni, in virtù delle quali comunica ed è unito con gli altri uomini"» (*Opere Giuridiche*, 41) (pp. 183-184).

Il senso comune si presenta come un centro di mediazione tra metafisica e storia, esso è la salvaguardia dei diritti della libertà e, insieme, della verità. In un momento di accesi dibattiti sul rapporto tra ermeneutica e metafisica, ci sembra che il presente lavoro metta chiaramente in luce quanto sia feconda la posizione di Vico, che ha saputo ben armonizzare le due prospettive.

Maria Teresa RUSSO

Massimo INTROVIGNE, *Indagine sul satanismo (Satanisti e anti-satanisti dal seicento ai nostri giorni)*, Mondadori, Milano 1994, pp. 430.



Negli ultimi secoli, l'illuminismo fattosi via via più dominante ha forgiato il luogo comune della morte di Dio e del susseguente declino inarrestabile della religione. Intorno alla metà del nostro secolo i fatti sembravano avallare tale previsione: l'inverno si era abbattuto sul pianeta lasciando una terra brulla con qualche isolato albero spoglio (le grandi religioni tradizionali). Tale desertizzazione annunciata ha avuto un seguito inaspettato per alcuni osservatori e obbligato per altri: il risveglio religioso, diventato palese negli anni '70 benché fosse già in gestazione tra la fine dell'ottocento e gli inizi del novecento. Tale primavera imita, secondo tutti gli indizi, il modello della natura: è spuntata subito una miriade di erbe e di cespugli (buoni e non buoni), che hanno coperto il suolo conferendogli l'attuale aspetto lussureggiante, mentre gli alberi secolari cominciano a stento a gonfiare le gemme e a mostrare timidamente piccole foglie o fiori.

Non è facile districarsi tra la vegetazione rigogliosa costituita dalle religioni alternative a quelle tradizionali, integrata cioè da quelli che ora vengono denominati i "Nuovi Movimenti Religiosi"; ma il prof. Introvigne, cofondatore e direttore del CESNUR (CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI), ha saputo farlo con maestria, oltre a descriverne l'origine e lo sviluppo. La sua principale opera al riguardo era appunto su *Le Nuove Religioni* (SugarCo, Milano 1989, pp. 429) sintetizzata poi in *La questione della nuova religiosità* (Cristianità, Piacenza 1993, pp. 99). In seguito ha descritto molti di questi "nuovi movimenti"; ci interessa ricordare qui *Il Cappello del Mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo* (SugarCo, Milano 1990, pp. 488) e *Il ritorno della magia. Una sfida per la società e per la Chiesa* (Effedieffe, Milano 1992). Il prof. Introvigne ha ristretto ulteriormente il cerchio focalizzando i movimenti religiosi che hanno a che fare con il diavolo, e ha dato alla stampa due volumi: il primo, in collaborazione con J.-B. MARTIN, *Le Défi magique. II. Satanisme, Sarcellerie* (Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1994); il secondo, scritto da solo, è una *Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal seicento ai nostri giorni*, che è il libro che presentiamo.

Da buon studioso, l'Autore palesa innanzitutto la sua metodologia: si tratta di un'indagine sociologica, vale a dire limitata alla dimensione sociale dell'uomo, senza voler sconfinare nell'ambito più vasto dell'antropologia (filosofica o positiva che sia) al quale essa appartiene, né tanto meno nel campo teologico. Altre precisazioni metodologiche importanti sono:

- a) non intende studiare primariamente ciò che il diavolo fa con gli uomini (le *opere diaboliche*), anche se è ovviamente necessario tenerle presenti, specialmente ciò che il demonio fa con i suoi seguaci (vessazioni, possessioni, ecc.); invece di esaminare in primo luogo ciò che gli uomini fanno per il diavolo e con lui;

- b) si propone di analizzare i comportamenti umani di dipendenza e venerazione riguardanti il diavolo, non quelli che lo avversano (preghiere di liberazione, esorcismi). In altri termini, vengono affrontati i movimenti religiosi che inneggiano a Satana, al quale spetta un ruolo centrale e non solo un riferimento marginale, benché appariscente. Come brillantemente indica l'Autore (p. 10), il satanista vorrebbe entrare in rapporto con il diavolo, sebbene non sempre sperimenti la sua presenza e la sua azione; molti altri, invece, vengono trovati e addirittura posseduti dal diavolo, loro malgrado. Un tale atteggiamento di sudditanza separa tali movimenti dalla magia e dalla stregoneria, sebbene non manchino casi di magia satanica;
- c) si prefigge di esaminare gli atteggiamenti religiosi di un gruppo e non di un singolo individuo.

Dalle precedenti premesse scaturisce la definizione proposta dall'Autore nel presente volume: all'interno del genere dei "Nuovi movimenti magici", la specie "satanismo" è un insieme di gruppi stabili che promuovono la venerazione di Satana organizzata in forme liturgiche (pp. 220, 21, 41, 63).

Il satanista — nel senso più stretto e rigoroso del vocabolo, scrive l'Autore — è precisamente chi crede nel Diavolo della Bibbia e ha deciso di schierarsi dalla sua parte (p. 146). È un personaggio che ha fede autentica nel Demonio, seguendo le orme del Diavolo medesimo, il quale anche *crede* in Dio, ma lo combatte pur tremando. Non è strano quindi che tali satanisti siano stati additati come "satanisti cattolici", intendendo ovviamente «satanisti che condividono il credo cattolico» — per esempio coloro che costituiscono "Il Tempio di Set", fondato in California nel 1975 e capeggiato fin da allora da Michel Aquino —. Tale atteggiamento li distingue dallo schieramento opposto, ovvero dagli occultisti atei che inneggiano a Satana come simbolo supremo della trasgressione, del rifiuto della morale, della ragione e dell'umano (p. 220), il cui rappresentante di maggiore spicco è senza dubbio Aleister Crowley (1875-1947), personaggio al centro di molte faccende a sfondo esoterico della sua epoca, nonché all'inizio di tante vicende del nostro tempo. Di fatto «non esiste nessun autore che abbia influenzato altrettanto profondamente di Crowley il satanismo che si è manifestato nella seconda metà del nostro secolo» (p. 220). Ma per lui l'unico dio era l'Uomo (dichiarandosi di conseguenza non ateo, ma idolatra: come i satanisti peraltro).

A metà strada tra i satanisti che credono davvero nel Diavolo e gli atei veri si collocano i "satanisti atei" — tra cui primeggia Antoine La Vey, fondatore nel 1966 de "La Chiesa di Satana" in California — e, di conseguenza, iniziatore del satanismo moderno. Diciamo "a metà strada" perché costui sostiene di non credere alla realtà di una persona chiamata l'Angelo del male (e questo suo "ateismo" provocò nel 1975 lo scisma del suo luogotenente Michel Aquino); ma al contempo pratica un culto a Qualcuno che non pare di essere soltanto la personificazione delle forze perverse insite nell'uomo: almeno i suoi seguaci sono spinti a crederci. Comunque, i più recenti sviluppi sembrano confermare che La Vey ha vinto la sua partita e sta trascinando i suoi correligionari verso un Satana che è sempre meno angelo e più uomo, meno spirito e più corpo, approdando così alla sponda dei Nuovi Movimenti Religiosi del cosiddetto "Potenziale umano" (dove l'Uomo è dio), come era appunto l'ideale di Crowley e dal quale La Vey prese le mosse (p. 407).

Il prof. Introvigne ha tracciato in questo lungo volume (430 pagine zeppe di dati) la protostoria del satanismo (iniziata nel seicento nella corte di Luigi XIV e prolungata nel settecento), la preistoria ovvero il satanismo classico (1821-1952), per descrivere infine la cronaca del satanismo contemporaneo (1952-1994). In quest'ultimo si deve distinguere tra il satanismo "ufficiale o registrato" (alcune centinaia di congreghe, con pochi appartenenti, senza dubbio in numero assai minore di quanto le voci popolari e i giornali vorrebbero farci credere), e il satanismo "nascosto o scontrollato" proprio dei gruppi giovanili (detto satanismo "acido"), che

agisce per imitazione degli adulti (pp. 368 ss.; 375 *in fine*). Quest'ultimo è per sua natura più esteso e più pericoloso. Sembra essere una costante storia che i posteri prendano i materiali per le loro pratiche rituali dai loro predecessori, spesso travolgendone la portata e persino le intenzioni. Viene spontaneo augurarsi che le sobrie descrizioni di alcune pagine dell'accurata opera che presentiamo non inducano alcuni lettori di una collana così popolare a cercare un'esperienza diretta e più profonda; pur presupponendone la maturità, il rischio sarebbe forse stato minore in una collana per specialisti.

L'Autore non si è limitato però a svolgere un'indagine sul satanismo, ma l'ha estesa anche all'anti-satanismo. Dal confronto delle due tendenze risulta un processo pendolare: la crescita del satanismo fa nascere una reazione di antisatanismo, i cui eccessi fanno tollerare il satanismo, il che permette di ricominciare il processo. Ad esempio, dopo il decennio 1980-1990, in cui il satanismo era dato per scomparso o quasi, si è assistito alla sua rinascita negli anni '90.

Il prof. Introvigne si domanda pure il perché di certe reazioni sproporzionate degli antisatanisti. Risponde innanzitutto applicando a questo argomento la distinzione adoperata in passato per le sette: c'è un movimento anti-satanista (laicista) e contro-satanista (religioso), così come un movimento anti- e contro- di carattere razionalista (piuttosto scettico) e uno post-razionalista (piuttosto credulone). Per i controsatanisti la ragione della loro furia è ovvia: sono certi della pericolosità di un essere sovraumano. Per gli antisatanisti invece è un modo spesso inconscio di scaricare su un capro espiatorio (che sarebbe la sublimazione di ciò che di peggio c'è nell'abisso del cuore umano) il loro rifiuto di pensare fino in fondo le contraddizioni di una modernità di stampo illuministico di cui loro stessi sono figli ed eredi. «Se la storia del satanismo è interessante, è per il suo valore emblematico di icona di una certa modernità. Se la storia dell'anti-satanismo è interessante, è perché mostra l'incapacità di forze socialmente significative, laiche e religiose, di identificare la causa profonda del disagio che pure avvertono di fronte a certi aspetti della modernità, la loro ricerca di diversivi e di capri espiatori» (p. 408).

A questo punto l'Autore si fa una domanda obbligata: se il satanismo è un fenomeno tipicamente moderno, finirà fatalmente nell'epoca post-moderna? La risposta è aperta giacché è nelle mani di ognuno di noi: la ricerca di un sostituto di Dio avviene quando si è bandito il vero Dio. Il ritorno di Costui deve essere compito di chi auspica un corretto risveglio religioso. Sono queste le idee fiduciose e luminose con cui Massimo Introvigne dà per concluso il suo itinerario attraverso un panorama piuttosto fosco e tenebroso.

Javier VILLANUEVA

Anthony KENNY, *Aquinas on Mind*, Routledge, London 1993, pp. 182.

■

In recent years the English-speaking philosophical world has shown more and more interest in medieval thought, particularly the thought of Thomas Aquinas. An important factor in this trend has undoubtedly been the work of Sir Anthony Kenny, who has been writing about St Thomas for decades, and in a way that thinkers in the analytical tradition (and not only they) find comprehensible and stimulating. The present book is an introduction to Aquinas' philosophy of mind. It is aimed chiefly at philosophy students, and philosophers not especially familiar with medieval thought or writing; but Kenny's expositions and discussions also merit the specialist's attention, both for their pedagogical utility and for their philosophical force. Indeed, in this reviewer's judgment, on the whole the book is more profitably read by specialists, since its directness and very limited technical apparatus, although suitable for an introduction, in fact conceal the highly controversial nature of some of its interpretations—chief among which are those that concern the most important issues. I shall address these in the second section.

Two introductory chapters precede the thematic exposition of Aquinas' doctrine of mind. In the first, Kenny explains what he thinks it is about Aquinas, and about philosophy, that makes it still worthwhile for philosophers to study him. The conception of philosophy that Kenny delineates is framed in terms of the currently dominant model of the university, with its broad division into the scientific and humanistic disciplines—a division which philosophy straddles, not always comfortably. These pages bring some welcome clarification to those who (like the present reviewer) have been trained outside the analytical tradition, and who may sometimes wonder about the rationale of the analytical philosophers' attitude toward the history of philosophy, seeming as it does to oscillate between meticulous interest and sweeping disdain.

Kenny defends Aquinas' philosophical seriousness against the frequent charge that he was only looking for reasons for what he already believed anyway. Kenny finds that theologians are not the only ones who proceed in such fashion. «Descartes, for instance, sitting beside his fire wearing his dressing gown, was looking for good reasons for believing that that was what he was doing, and he took a remarkably long time to find them.... It is extraordinary that that accusation should be made by Russell, who in the book *Principia mathematica* takes hundreds of pages to prove that two and two make four, which is something he had believed all his life» (pp. 11-12).

In the second chapter, Kenny gives a short lesson in how to read Aquinas, and explains some of the key metaphysical concepts permeating Aquinas' philosophy of mind, particularly the notions of matter and form. These of course are key to understanding Aquinas' doctrine of the soul and its relation to the body, and Kenny offers several helpful remarks and examples.

However, in his account of substantial form, he fails to bring out clearly what seems to me to be a crucial distinction, between what Aquinas calls the “form of the whole”, which is the quiddity or species, e.g. humanity, and the “form of the part”, which for Aquinas is the substantial form in the proper sense, e.g. soul. This failure, I think, vitiates Kenny’s discussion of the question of the human soul’s subsistence, as I shall try to show below.

Also in the second chapter, Kenny gives a brief and crisp account of what “philosophy of mind” is, and suggests, I think quite rightly, that the notion of mind dominant in much analytical philosophy, following Wittgenstein, has much more in common with the aristotelian and thomistic notions than with the cartesian one. Roughly, this means conceiving of mind as the seat of intellectual activity, rather than as the seat of consciousness or the domain of introspection.

It seems to be in view of this shared outlook that Kenny feels justified in glossing Aquinas’ concept of intellect as the «capacity for acquiring linguistic and symbolic abilities». Kenny uses this description repeatedly as a means of interpreting Aquinas’ doctrine, and with good results. Eventually he offers some texts from Aquinas to support such interpretation (pp. 47-51). Still, one wonders whether this is really Aquinas’ *primary* concept of intellect. He never actually defines it so. Of course he makes linguistic capacity to be at least a proper *result* of having intellect, but he never quite says that this is what intellect primarily *consists* in, its “essence”. Indeed, a less “benevolent” reading might conclude that Aquinas’ primary conception of intellect was precisely the capacity to grasp “essence” in corporeal reality, to know the “what” of bodily substances (see *In III De anima*, lect. viii). The capacity for language would only be a certain application of this, albeit an “essential” one. It would take a good deal of work to say whether there is a real difference here, or how great it is; and Kenny is by no means unconscious of the question (see pp. 49, 83). But his insistence upon thinking of intellect chiefly in terms of language does seem to have something to do with his manifest impatience with Aquinas on the question of the mind’s spiritual nature (cf. pp. 97-8, 124-5).

Kenny’s exposition of Aquinas’ philosophy of mind draws mainly on the so-called “Treatise on the Soul” in the *Prima pars* of the *Summa theologiae*, especially the more “philosophical” questions of the Treatise, those devoted to issues more properly subject to rational investigation (QQ. 75-87). Quite justifiably, Kenny does not follow Aquinas’ order of treatment strictly, but rather begins with the operations of mind and then addresses its nature and relation to the body. This order is the more philosophical, and it also allows Kenny to leave for last the doctrines he considers most problematic.

The translations of Aquinas are very readable, but sometimes free-wheeling, and one wishes that the originals had not been relegated to the back of the book. Just one example: to translate «Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum» (*Summa theologiae*, I, q. 83, a.1), Kenny writes «But human beings make up their own minds and judge on the basis of experience whether something is to be avoided or pursued» (p. 76). This rendering not only goes well beyond what the text actually says (e.g. there is no mention at all of experience), but also distorts the order of reasoning. It is only later on in the Article that Aquinas says and gives grounds for saying that people judge *freely*, i.e. are causes of their own judgments or “make up their own minds”.

The first word of text on p. 89 should be “Questions” not “Articles”. On p. 134, the objection quoted is the second, not the third, and the corresponding reply is the same as the one already partly discussed on pp. 133-134. At p. 137, line 28, it should say “Averroes”, not “Avicenna”.

Kenny’s accounts are generally clear and well illustrated, though occasionally it takes a second reading to distinguish exposition from commentary, and sometimes it is only at the end of a discussion that it becomes clear whether Kenny has a real disagreement or is only laying out an objection to be subsequently resolved. His approach to Aquinas is, as usual,

refreshingly frank, and strictly philosophical; he agrees where he agrees, disagrees where he disagrees, and is equally ready to admire what he finds brilliant, endorse what he regards as unsurpassable (because true), argue against what he thinks false, and laugh at what he judges archaic or nonsensical. There are many penetrating observations. Perhaps the best part of the book is the discussion of interior and exterior acts of will (pp. 83-88), which draws on Kenny's extensive work in the field.

Naturally there are also readings with which a specialist in Aquinas might quarrel; for instance, I have doubts about Kenny's explanation of the dictum *sensus in actu est sensibile in actu*, and about how he understands the thesis that the freedom of the will does not extend to the desire for happiness. For reasons of space, however, I must confine my critical remarks to the most serious issue, the mind's spiritual nature and its relation to the body.

\* \* \*

In Aquinas' terms, the fundamental issue is how to square the teaching that the soul is the "substantial form of the body" with the teaching that it is subsistent, a "this something". In Kenny's view, this doctrine generates several difficulties, regarding both the soul's relation to the body and the soul's own nature. Kenny's statements of the difficulties are among the strongest I know. He sketches them in Chapter 2 (pp. 28-29), and develops them in the last two chapters.

Concerning the soul's relation to the body, the problem stems from the fact that in the case of man, Aquinas must in fact posit two distinct relations. On the one hand, he makes the soul and the body to be two *parts* of a human being; man is «composed of spiritual and bodily substance» (I, q. 75, *proem.*). It is in the manner of a part of a substance, like a foot, that the human soul "subsists". On the other hand, he also makes the soul the substantial form of the human body. In this respect what it is composed *with* is not the body, but matter; the *result* of that composition is precisely the body. The soul is both a part of the human being, alongside the body, and a part or constitutive principle of the body, alongside matter. The body enters into composition *with* one of its components. This is certainly a remarkable sort of union. Aquinas calls it a wonderful connection of things (*Summa contra gentiles*, Bk. II, chap. 68).

Kenny calls it incoherent. He does so, in part, on what he takes to be Aquinas' own grounds. For, according to Kenny, Aquinas holds that a human being *is* a (living) body, the way the other animals are.

However, the sole text from Aquinas which Kenny offers to support this claim really only says that the soul is part of the body and hence is not the whole human being—I am not my soul (*In I ad Corinthios* XV, lect. ii; Kenny, p. 138). This might sound like an identification of the human body with the whole human being, but it does not assert that; and I do not think Aquinas holds that. Rather, his view seems to be that a human being is, not a body, but merely bodily; somewhat in the way that the human body is not a foot, but merely footed. This is enough to justify calling the human being an animal, i.e. a bodily, living, sensitive substance. But the *human* substance, i.e. the proper subject of human existence, is only partly bodily. If, in the text from the commentary on I Corinthians, Aquinas stresses that the soul is part of the body, the reason is surely that what he is trying to show is the need for the resurrection of the body. To say that the soul is part of the body is the strongest way of saying that the person, the subject, is not only soul but also body. Having a body cannot be accidental to the human person, if the soul is the very substantial form of the body and so by nature a part of it. But this is not to say that the person is *nothing but* a body of a certain kind.

For Aquinas, then, in the case of man the proper or first whole subject of subsistence and life is not the animated body, nor the soul alone, but the soul and body together. There is a

certain order here. The soul is the proper *principle* of subsistence, and also subsists in virtue of itself; the body *shares* in that subsistence, in virtue of the soul's functioning as formal principle to it. Soul and body are both essential parts of the human being, but they are not, so to speak, on an equal footing. This is what makes it possible for the soul to be both a part distinct from the body and a constitutive component of the body. We might say that the human soul's informing the body is only a certain "application" of the soul, not its whole point or *primary* expression; though of course it is an *essential* application, rather in the way in which language is an essential application of intellect.

But Kenny also objects to the very idea that the form of the body can also be something subsistent in its own right, even in the manner of a part of the human substance. Kenny finds this both inconsistent with other things Aquinas says, and intrinsically incoherent.

The charge of inconsistency arises from the fact that in order for the soul to be said to subsist in its own right, it must also be said to *do* something in its own right. This "something", for Aquinas, is precisely intellectual operation. But Aristotle had said, and Aquinas agrees, that what properly thinks and wills is not the intellect or the will, or even the soul, but the human being. To Kenny, it seems, once this is granted, it is no longer possible to say properly in *any* sense that the intellect or the soul is a subject of thinking or willing. His position on this point is closely connected with his reading of Aquinas' argument that the faculty of intellect does not employ a bodily organ. Kenny cannot find an interpretation of this argument which both makes it defensible and shows that intellectual activity has an incorporeal subject.

It seems to me that Kenny's judgment here stems in part from his not quite getting at what Aquinas means by an organ. Kenny says: «an organ is, as its etymology suggests, something like a tool, a part of the body which can be voluntarily moved and used in characteristic ways which affect the efficiency of the discriminatory activity which it serves» (96-97; see pp. 39, 124). He grants that in this sense there is no organ of intellect, but he denies that it shows that intellectual operation does not involve a body (e.g. the brain). But the definition is both too broad and too narrow to fit Aquinas' concept. Too narrow, because of "voluntary" and "discriminatory"; Aquinas' ascription of organs to plants is enough to show this. Too broad, because it fits instruments which are *extrinsic* to the activity in question; for instance, on this definition, eyelids would be organs of sight, not just organs of eye-protection.

Kenny also offers another definition of organ, broader than the first one: «any part of the body which is intimately related to the exercise of a faculty» (p. 96). On this definition, of course, the brain *would* be an organ of thought for Aquinas, since it is the organ of imagination, which is obviously very "intimately related to" thought. But, it is not thought; and for Aquinas, the proper notion of "organ" is a bodily part which serves as (part of) the *proximate* or *immediate subject* of a vital activity, that from which the activity is *elicited*. It is obvious that, relative to a given vital operation, not all of a living thing's parts are equally immediate; each organ is in fact defined and distinguished from the others by the operation immediate to it. This point at least removes the inconsistency in saying both that the whole human being thinks, and that the intellect thinks. The human being is the *primary* subject, being the complete substance to which thought is attributed, while "intellect" names that part or power which is immediate to the operation of thought.

In any case, however, Kenny gives very short shrift to Aquinas' argument that from which intellectual activity is elicited is wholly incorporeal (pp. 132-133). The argument is that the discernment of various kinds of objects must be by means of something that is free of all of them, as the discernment of colors is by means of something transparent and clear; and that intellectual discernment can extend to all bodily natures.

In dismissing this, Kenny merely points to sense-organs that have something of the sense's object in them, e.g. blue eyes, and says that in any case the analogy with sensation

fails because it applies only to the medium of sensation, not the organ, whereas Aquinas insists that intellect has no medium. But none of this really touches the argument. As Aristotle had insisted, the *essential* physical component of the sense-organ is precisely something which shares the quality of the medium—you see through the lens, not the iris; and Aquinas' reason for denying a medium for intellect is identical with his reason for denying an organ.

Perhaps the reason why Kenny does not take this argument very seriously is simply that he thinks the conclusion has absurd consequences anyway. For if the subject of thought is incorporeal, then it will be necessary either to make that subject something outside the human being, as in the position attributed to Averroes and rejected by Aquinas (see pp. 123-125), or to say that the subject is the soul (or a power whose subject is the soul), i.e. the very *form* of the body. But Kenny finds this second alternative simply incoherent. For, he insists, although a form is not a body, saying that it also acts and subsists is like saying that something abstract is also concrete (pp. 136, 149-150).

It is not clear whether Kenny means to rule out spiritual entities altogether, or merely spiritual entities that are also forms of bodies. In any case, it seems to me that his is a very sharp way of expressing a discomfort which Aquinas' doctrine almost inevitably produces. For when we think of "form", do we not normally think of something abstract? That is, we normally think of a *predicate* of a bodily subject—a predicate to which, by a certain mental operation, we give separate consideration; e.g. "humanity". And even if there is a humanity which subsists, a Human Being Itself, not even a platonist would say that it is the *very same instance* of humanity as that which belongs (say) to the material individual Socrates. The ("numerically") same thing cannot both be predicated of something else and subsist in its own right.

For Aquinas, however, the substantial form of a corporeal being is not any of its predicates, not even its quiddity or "what it is". The quiddity is that which is expressed by the definition, and the definition of such a thing embraces *both* form and matter (I, q. 75, a. 4). The quiddity is what has been *constituted* by the composition of form and matter; and anything else that is predicated of the thing presupposes this composition. Form and matter are *causes* of the thing, *principles* of its quiddity or its kind, and of the existence proportioned to something of such a kind. The soul is only part of the human species, not identical with it.

Kenny does allude to Aquinas' employment of "form" in a causal sense (p. 149); but he takes *this* causality to be *efficient* causality, not formal! This would indeed destroy the substantial unity of soul and body, since the same thing cannot be both efficient cause of something and its form. An efficient cause is extrinsic to its effect and distinct in being from it, whereas the formal cause is intrinsic to the subject which it causes, and does not have an existence distinct from that of the subject.

In most cases, for Aquinas, the substantial form of a bodily thing cannot be said properly or *per se* to exist; it is an intrinsic *principle* of the existence of a substance, but it exists merely *per accidens*, by belonging to that substance. But there is no *contradiction* in saying, as Aquinas says of the human being, that the substantial form is both the formal principle of the whole substance's existence, and a *per se* subject of existence—that very same existence—in its own right. Contradiction would result only from saying that it is a *complete* or fully *adequate* subject of that existence. But of course Aquinas denies that the human soul is an *adequate* subject of human existence.

But the soul's enjoying its own subsistence, far from depriving it of the role of formal cause, in fact corresponds to an even greater formal efficacy or principality, a higher degree of actuality and a more perfect actualization of matter, than that of non-subsistent forms. This is what Aquinas means by calling it more "noble" (see Kenny p. 151). It also means that although the human substance is only partly bodily, the human *body* is *more substantial* than any *merely* bodily substance.

It is of course completely beyond the scope of this review to analyze or evaluate this doctrine of “substantial form”. One might also wonder whether it is really what Aristotle had in mind. In any case, I do not think we can take it for granted that we understand it very well.

Stephen L. BROCK

Dietrich LORENZ (a cura di), *Studi 1994*, Istituto San Tommaso, Pontificia Universitas a S.Thoma Aq. in Urbe, Roma 1994 (Nuova serie - 1), pp. 252.

■

*Studi 1994* è anzitutto un forte pretesto per un invito a leggere Tommaso e ad imparare a leggere con Tommaso. Presentata come «strumento di riflessione e dialogo scientifico del pensiero tomistico» (p. 8), questa nuovissima pubblicazione è risultato dei lavori di ricerca e docenza svolti all'interno dell'Istituto San Tommaso di Roma. Così ci introduce il suo curatore, il P. Dietrich Lorenz, sottolineandone l'«intenzione ultima»: collaborare con il Magistero all'evangelizzazione della cultura odierna, coscienti che il tomismo — tradizione filosofica a servizio della verità— «giustifica la sua presenza nella Chiesa, oggi come nel XIII secolo» (*ibid.*).

Già in questo primo numero, *Studi* rende ben noto il suo obiettivo: l'indice (che segnala diciotto lavori diversi, compresi *studi*, *conferenze* e *tesine* varie tenutesi durante una Tavola Rotonda dello stesso Istituto) mette in risalto la complessità e la pertinenza di queste ricerche, sviluppate sia nella prospettiva storico-filosofica, sia in una prospettiva interpretativo-problematica.

La prima e comune affermazione di questi lavori —quella che coinvolge simultaneamente tutti gli autori— riguarda la rinnovata attualità del tomismo, sebbene ciascuno possenga una personale spiegazione del tema. Questa attualità viene intesa «non primariamente nel senso della condizione contemporanea degli studi tomistici, ma invece nel senso della pertinenza di questi studi», come precisa Boland (p. 45).

Singolarmente, l'apparizione e riproponibilità del tomismo sullo scenario filosofico contemporaneo possiede un'origine indiretta: questa è l'unanime opinione di Berti e Lorenz, che la individuano nel neoaristotelismo caratteristico degli anni '60 e '70, soprattutto nel mondo anglosassone. Aristotele, tornato nuovamente al centro del dibattito contemporaneo, «ha posto in voga la “filosofia pratica”, e ha perciò provocato anche una rinascita d'interesse per aspetti particolari del pensiero di Tommaso d'Aquino» (p. 18). Testimoni di questa ripresa sarebbero gli originali studi di MacIntyre, Finnis, Kenny, Hauerwas ed altri, per citare alcuni con Boland (p. 47).

Infatti, dal punto di vista dell'etica, il tentativo della filosofia moderna, sostanzialmente illuministica, di fondare l'etica interamente e soltanto sulla ragione, cioè su una concezione astratta della ragione, è un progetto sostanzialmente fallito; segno di questo fallimento fu la distruzione e il completo rifiuto dell'etica rappresentata da Nietzsche. Nel suo libro *Dopo la virtù*, «MacIntyre ha saputo mostrare come, di fronte a questo esito fallimentare, l'unica alternativa possibile che oggi ancora rimanga per costruire un'etica filosofica, sia rappresentata da Aristotele» (p. 42); e più avanti, nei libri successivi «e poi più recentemente in *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali dell'etica*, MacIntyre chiaramente ha preso posizione per S.Tommaso, per la tradizione etica tomistica» (*ibid.*).

Ciò nonostante —ci avverte chiaramente Lorenz—, non sarebbe legittimo ridurre l'attualità di san Tommaso solo alla morale, ossia —con parole dell'A.—, presentare un «tomismo demetafisicizzato» e non efficace nella contemporaneità, giacché il mondo dei valori trova soltanto nella metafisica un fondamento solido e valido (p. 19). Effettivamente, oggi siamo contemporaneamente testimoni di un sintomatico ritorno alla metafisica, «ad un rinnovato interesse e *necessità* della metafisica», e «questo clima favorevole alla metafisica presenta agli studiosi di san Tommaso un'occasione propizia per rilanciare il suo pensiero filosofico» (pp. 19-20).

Nella stessa prospettiva si dichiara Berti, affermando che il ritorno alla scienza prima si impone come *indispensabile*, «e un modello di metafisica come quello elaborato nella tradizione tomistica, oggi, ha dalla sua parte una quantità di argomenti validi per potersi confrontare efficacemente con le altre grandi filosofie del pensiero moderno e contemporaneo (...), non per cercare una conciliazione, non per adeguarsi, ma al contrario per proporsi proprio come alternativa» (p. 43).

Ebbene, ecco la seconda constatazione generale, presente in *Studi 1994*, e che meriterà —soprattutto da parte di Berti (cfr. pp. 40-44; 215-228; 229-240)— altre esplicitazioni nel corso dei lavori. Prima di tutto, questo confronto deve esser fatto mediante un approccio di tipo *dialettico*: per chiarirlo, Berti ci fa propedeuticamente considerare il metodo usato dallo stesso Tommaso, e riferisce che, all'interno delle opere tomistiche, esiste soprattutto un pensiero genuino e diligente nella scoperta della verità, continuamente arricchito nella lettura e nel dialogo, in una speculazione filosofica che si può considerare ancora aperta, «nel senso che molte delle sue posizioni possono essere ulteriormente sviluppate e ulteriormente perfezionate. Altre possono essere invece posizioni legate a quel determinato stadio della discussione, e non possono venire più riproposte in uno stadio successivo» (*ibid.*).

Determinante però è non confondere i due tipi di affermazioni, e concepire il lavoro filosofico come lo ha realizzato lo stesso Tommaso: mediante il metodo della disputa intellettuale, metodo con cui sono scritte le sue grandi opere. Vi «è un confronto continuo con la filosofia precedente e con la filosofia a lui contemporanea, in cui egli non propone un sistema già stabilito, già concluso e definitivo, ma conquista volta per volta tutta una serie di posizioni proprio attraverso la discussione e il confronto con gli altri» (p. 43). Questa progressiva conquista è fatta mediatamente, in «un rapporto di tipo dialettico, dialettico nel senso antico e classico del termine, cioè il rapporto di dialogo, ma dialogo inteso in senso forte (...), dialogo come discussione, come confronto tra posizioni contrastanti, in cui ciascuna cerca di confutare quella opposta attraverso argomentazioni che possano essere condivise anche dai fautori di quest'ultima» (*ibid.*). E, come dopo rileverà Boland, «il modo in cui san Tommaso poteva presentare gli argomenti contro la propria posizione costituisce un'altra indicazione di come è riuscito ad entrare nel pensiero di altri», fatto che rivela la capacità straordinariamente semplice e difficile di leggere (o dialogare) per *vedere cosa c'è*, accettandola come *quella cosa che c'è* (cfr. pp. 47-48).

Tale approccio *dialettico* (profondamente *didattico* in senso stretto) offre una specifica metodologia che è, a pari tempo, il primo insegnamento intellettuale del *Doctor Humanitatis*. Dimenticarlo sarebbe proseguire nell'equivoco che riporta Lorenz, cioè, quello dove *tomismo* e *teoria* vengono opposti a due pseudo valori: la *prassi* e il *moderno*, intesi come dei *per sé*. La vera causa di questa opposizione, così dannosa, la trova l'A. nel fatto che il tomismo aveva acquistato (per diverse cause storiche ed ecclesiali) un carattere sapienziale, cioè, si presentava come *sophia* più che come *philo-sophia*, come *sapere* o *sistema* più che come *cercare*. Forse per questo fatto —aggiunge Lorenz—, «le energie che accompagnano il desiderio naturale di ricercare nuove conoscenze, al quale si riferisce l'*incipit* della *Metafisica* di Aristotele, si sono trasferite al campo della storia abbandonando la riflessione teoretica» (p. 22).

L'*evasione dalla metafisica* attuata dagli stessi *metafisici* presenta odiernamente una

vacillante situazione sorprendentemente analoga a quell'altra in cui si è trovato san Tommaso, e nella quale «lui ha individuato in Aristotele lo *strumento* che gli permetteva di dialogare con tutti»: Berti si riferisce qui alla *ragione* (cfr. p. 240 e ss.), e Lorenz lo conferma: «la *ragione naturale* è l'unico punto d'incontro fermo e sicuro con i non credenti, con le ideologie, con i musulmani o con gli ebrei, per un dialogo pacifico e costruttivo; è la ragione quella che accomuna tutti gli uomini, anche se ci sono molti modi di essere razionali, o di fare discorsi razionali» (p. 21). Lo stesso argomento farà ripetere a questo autore, a modo di riassunto, che il tomismo difende l'oggettività della verità e non solo dei principi morali (cfr. pp. 20ss, a proposito dell'Enciclica *Veritatis Splendor*).

Sarà dunque attraverso questo tipo di impostazione (ossia, mediante il dialogo come *metodo* e grazie al suo *strumento* specifico, la ragione naturale), che si può proporre come efficace e vera alternativa il pensiero tomistico nella contemporaneità filosofica. In questa proposta però non va dimenticato, come precisa Georges Cottier, che lo spirito umano trova l'attuale nel senso del presente, «cioè nel senso di quello che è costitutivo dell'umanità dell'uomo, cioè la dimensione sopratemporale dell'umanità» (p. 58); quindi, i grandi temi della ragione sono i problemi perenni dei grandi filosofi, conclude l'A.

Ovviamente, questa *ragione* —perché è *naturale* e perché è *mediata* dal dialogo— viene intesa anzitutto come *dialogica*: la tautologia non è innocente. Vale a dire: secondo l'atteggiamento originalmente tomistico, la ragione è maturata nella conoscenza della verità e nel contrasto con la conoscenza dei ragionamenti altrui; comporta dunque tutte le condizioni inalienabili di questa maturazione, cioè, le dimensioni vitali, esistenziali, storiche, in quanto appartengono alla *costituzione umana*. Ossia: la ragione dialogica unisce l'atemporale e il circostanziale mentre sono, nel loro nesso, *luogo* specifico dell'esplicitazione umana. È pertanto possibile e importante, nel contesto della ragione di Tommaso, «riprendere un discorso razionale autentico, di una razionalità non riducibile a quella scientifico-tecnologica», scrive Berti (p. 239) o anzi, come propone Lorenz, fare di questo *dialogo della ragione* il *dialogo della vita*, poiché «l'uomo è l'uomo per la ragione anche se la ragione non è tutto l'uomo» (p. 21).

Verso questa stessa direzione si orientano anche la proposta di Leonard Boyle, dal suggestivo titolo *Vita quaerens intellectum* (cfr. pp. 60-61), e la conferenza di Simon Tugwell, più elaborata, su *La crisi della teologia negativa nel secolo XIII* (cfr. pp. 241-252). Ambedue oltrepassano il malinteso storico sull'ipotetico *razionalismo* di Tommaso, approfittando per presentare diversi campi di lavoro, da realizzare soprattutto nell'antropologia contemporanea. Nell'ambito dell'etica, il chiarimento a favore del ravvivarsi della dimensione esistenziale nella teleologia umana viene da Francesco Compagnoni (cfr. pp. 205-212); Dalmazio Mongillo espone pure la sua apportazione con il titolo *La contemporaneità della teologia morale di san Tommaso* (cfr. pp. 50-56). Considerevoli studi di carattere piuttosto storico sono quelli presentati da Abelardo Lobato, Stefano Serafini, Louis Jacques Bataillon e Tiziano Sterli.

Infine, è interessante l'interpretazione di Berti su Tommaso nel suo ruolo di *commentatore di Aristotele*: polemico e contrastante, Berti introduce la versione neoplatonica dell'ermeneutica tomista sui testi del Filosofo, insistendo su un Tommaso «condizionato dalla cultura del suo tempo» (p. 215), e «costretto a conciliare le dottrine che trovava nelle opere di Aristotele (...) con dottrine trasmesse dal neoplatonismo e spesso inconciliabili con quelle» (p. 216). Il culmine sarebbe una versione ambigua della nozione dell'essere, anzi, della nozione dell'*Ipsum Esse*, danneggiata dal platonismo. A questo punto, Berti si azzarda a porre tre domande: «È necessario per chi ammette la Creazione considerare Dio come *ipsum esse*? Siamo sicuri che qualora concepiamo Dio come *esse ipsum*, da questa concezione non derivino conseguenze incompatibili con la Creazione? *Essere* è veramente il nome più adeguato per parlare di Dio? O non sarebbe meglio usare altri nomi che esprimono perfezioni maggiori come ad esempio Vita, Pensiero, Spirito, Amore? È vero che la vita, il pensiero e l'amore sup-

pongono l'essere; ma il fatto che suppongano l'essere non significa che esprimono l'essenza più profonda dell'essere: esprimono delle perfezioni ulteriori, di tipo qualitativo, che non sono di per sé contenute nella nozione di essere. Dire vita, e dire spirito, e dire amore —conclude Berti— «è più che dire il semplice essere» (p. 228). Le prime due interrogazioni sembrano superflue; l'ultima, essendo cruciale, rimane in sospeso dato che il carattere divulgativo di questa pubblicazione non ne permette una trattazione adeguata. Si direbbe che sottovaluta l'originalità che la nozione di *essere* racchiude nella filosofia tomista. In ogni modo, la sua lettura di Tommaso appare come filtrata da un altro testo che si interpone.

Si ripropongono quindi alla nostra attenzione l'attualità e la fecondità del pensiero tomistico. In occasione della Tavola Rotonda di "Studi 1994" fu messa in rilievo una discussione sulla persona e opere di Tommaso, che sembra destinata a perdurare. Appare infatti «la sua vera, grande statura di filosofo, capace di misurarsi con i più grandi autori dell'antichità, dell'età moderna e dell'età contemporanea» (p. 44). Alle porte della celebrazione dei 770 anni della nascita di san Tommaso, è palese che «il tomismo non è la dottrina di un solo uomo ma di tutta una tradizione filosofica nella ricerca della verità». Parafrasando Lorenz, appare ancora più evidente il bisogno di «formare periti nella dottrina di San Tommaso tra le nuove generazioni, nel rispetto e nel rinnovamento della tradizione tomista» (p. 21).

Maria João CASTELBRANCO

Marco M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 248.



In quale orizzonte è possibile fondare un'analogazione soggettiva e come è possibile fondare il senso conoscitivo e ontico-ontologico di un'*analogia subjecti*?

In quale orizzonte si pone o è possibile porre il rapporto tra analogia e soggettività?

Che significato assume o può assumere il triplice rapporto semantico tra analogia, soggettività e appercezione trascendentale?

Perché e come è possibile ripensare il significato kantiano dell'appercezione trascendentale?

Qual è il senso e la funzione della presenza e/o qual è la composizione-scomposizione della presenza alla luce del rapporto tra rappresentazione e riconoscimento, tra *Vorstellung* e *Re-präsentation*?

Sullo sfondo di questa direzione teorica di ricerca, segnaliamo il libro di Marco M. Olivetti, *Analogia del soggetto*.

Il libro si articola in tre parti. Nella prima (*Assenza e società*), analizzando il problema del "nominar Dio", e, passando attraverso il rapporto tra "autoreferenza" e "totalità sociale", l'Autore si sofferma sull'"assenza" come "forma" della "presenza", sull'assenza "massimamente" presente della società: a partire dall'origine "analogica" di ogni logica, la presenza si scompone in "*sum—prae-es—abest*" (p. 2). La scomposizione della presenza è una "(s)composizione" in «prima persona (*sum*), seconda persona (allocutario) e terza persona (la società come sistema linguistico di senso e come soggetto assente)» (p. 14).

La società, in quanto "sistema" linguistico di "senso", non è mai una semplice presenza, né è mai una presenza fondata, definita, determinata, ma sempre e solo un'assenza: è un'assenza «che fornisce l'orizzonte all'interno del quale si illumina e appare un complesso di rapporti comunicativi, assunti dall'osservatore come una porzione spaziotemporale della società in generale o di una società particolare» (p. 29). Questi rapporti comunicativi, in quanto esauriti all'interno dell'"orizzonte percettivo", non sono società ma «comportamenti soggettivi e/o rapporti intersoggettivi» (p. 29).

Ora se la società non è "presenza" e non è "fenomeno", ciò che può apparire e ciò che di fatto effettivamente appare sono comportamenti "soggettivi" e i rapporti "intersoggettivi", e questi comportamenti e questi rapporti possono essere osservati come tali oppure come rapporti sociali.

Sulla base di questa definizione di società, passando all'interno della distinzione semantica tra "orizzonte percettivo" e "orizzonte categoriale", Olivetti pone in discussione due problemi:

1) «La possibilità di comprendere l'orizzonte della percezione come quello in cui appaiono comportamenti soggettivi e rapporti intersoggettivi» (p. 33).

2) «La comprensione della società non già come punto di un concetto o di una categoria o di un *eidos*, bensì, come di un orizzonte categoriale» (p. 33).

Il triplice rapporto semantico tra società, orizzonte categoriale e orizzonte percettivo presuppone, in uno sfondo fenomenologico, il rapporto tra la nozione di limite e la nozione di società.

«L'impossibilità di avere un *eidos* della società, osserva l'Autore, deriva precisamente dal riferimento alla totalità implicito nella comprensione di determinati fenomeni come rapporti sociali» (p. 37). Proprio per questo la società rimane "sempre" e "soltanto" un orizzonte che delimita tali rapporti e, insieme, ne amplia la connessione. Il riferimento alla totalità può avvenire solo nei termini di un orizzonte, «che non è mai tematico bensì è limite della tematizzazione» (p. 37).

Pertanto, la "propria" soggettività al pari del "proprio" orizzonte è "limite": «lo sdoppiarsi del limite in punto di vista e orizzonte apre lo spazio dell'osservazione deparadossalizzata, e ogni movimento riflessivo condotto sull'una e l'altra sponda di tale campo genera il paradosso» (p. 37): il "limite", pur essendo "sinonimo" di contingenza e finitezza può essere "sempre" e "soltanto" sdoppiato, "infinitamente sdoppiato"

L'infinito sdoppiamento non è affatto un "cattivo infinito", perché «il cattivo infinito è un infinitezza che si ottiene, o vorrebbe ottenersi, all'interno dello spazio dischiuso dallo sdoppiarsi del limite come limite proprio» (p. 37).

Ogni infinitezza "quantitativa" implica e "già" presuppone lo "sdoppiamento" del limite dell'osservazione: «lo sdoppiarsi infinito del limite proprio è la fonte di quello spazio e di quel tempo che l'osservazione sempre presuppone» (p. 38). È questo un punto centrale e decisivo nella tesi di fondo del libro sia rispetto alla composizione-scomposizione della presenza, sia rispetto al triplice rapporto semantico tra limiti, etica e analogazione soggettiva.

Nella seconda parte del libro (*Comunicazione ed etica*), l'Autore si impegna nella discussione e nell'analisi delle proposte contemporanee di "ripensamento" dell'appercezione trascendentale in chiave etica. In questa direzione teorica di ricerca, è particolarmente significativa l'"inversione" (cap. quarto) e la "trasformazione comunicativa" (cap. quinto) dell'appercezione trascendentale.

L'io penso è l'unità sintetica originaria nella quale si rende possibile e si ordina la nostra esperienza soggettiva. L'unità sintetica dell'appercezione trascendentale (che in ogni coscienza è "una" e "identica") fonda la possibilità dell'unificazione trascendentale del molteplice: questa può essere prodotta solo dal "soggetto" essendo un atto della sua spontanea attività trascendentale.

È possibile ripensare l'appercezione trascendentale kantiana in un orizzonte trascendentale intersoggettivo?

L'appercezione trascendentale, secondo Olivetti, è il modo in cui la "soggettività" è stata pensata nella filosofia contemporanea e i "tentativi", sia passati che presenti, di "trasformare" "intersoggettivamente" l'appercezione trascendentale, «quanto più riescono tanto più portano ad una trasformazione dello stesso soggetto» (p. 80).

Rispetto a Kant, è interessante notare come ad esempio in Levinas la "soggettività" sia costituita come "soggezione" (*Sujetion*):

a) il soggetto non è "originariamente" pensiero. La soggezione non è "pensare", non è "agire" ma è "passività assoluta", cioè "l'uno-per-l'altro", "denucleazione", "sostituzione".

b) il soggetto non è "soggetto logico" non è "soggetto grammaticale", bensì è l'accusativo "me", non è «originariamente la prima parola, ma la seconda, non è semplice parola, ma risposta» (p. 74).

c) il soggetto non è "soggetto ontologico", non è da pensare come "sostanza", né come *causa sui* né come "libertà".

«L'intersoggettività», osserva Olivetti, è il «segno equivoco di quella che per analogia e

per connessione con la “differenza ontologica”, si potrebbe chiamare “differenza soggettiva” nelle filosofie trascendentali» (p. 80). Segno “equivoco” nel senso etimologico di questo termine, cioè, «segno in cui si esprime l’“amfibologia” soggetto empirico-appercezione trascendentale, ovvero segno il quale nella stessa misura e in modo assolutamente indeciso rinvia sia alla comprensione soggettiva, cosciente, appercettiva dell’appercezione trascendentale, sia all’opposta comprensione (caratteristica del pensiero contemporaneo) onde solo nella coscienza empirica si realizza per la prima volta un avere a che fare con la coscienza da parte di ciò che per tradizione cogitativa si è chiamato appercezione trascendentale» (p. 80).

L’Autore ritiene che l’“ambito” in cui «nel pensiero moderno in generale, e in particolare nella filosofia trascendentale, si è veramente affermata la struttura soggetto-soggetto è l’etica» (p. 81): l’etica “comunicativa” che nella sua versione fondante o “fondativa” rielabora in chiave trascendentale le indicazioni fornite dalla pragmatica linguistica, e la levinasiana «etica come filosofia prima», che, invece, si propone di risalire “al di là” del “detto”, del pragma, dell’“opera”, fino allo stesso “dire”.

L’etica “comunicativa” (particolarmente quella di Apel) non si pronuncia “metafisicamente” sul soggetto della sintesi della comunicazione: la sintesi lascia la comunicazione al “livello” meramente “funzionale” della “sintesi” dell’appercezione kantiana e consente perciò di “mantenere” il discorso all’interno «dell’orizzonte delimitato dalla nuova forma dell’unità trascendentale di soggetto, di intersoggettività comunicativa e oggetto sensato» (p. 82). In tal modo, il soggetto appare come “parlante” o “comunicante”, “empirico”, “responsabile” e “argomentante” per il fatto stesso «di essere già sempre e per definizione coinvolto nel commercio comunicativo» (p. 82).

Alla luce di queste riflessioni l’etica è di fatto fondata in un orizzonte trascendentale: nel senso che è fondato “trascendentalmente” il fatto della responsabilità empirica.

Questa “fondazione” (mediante il gioco linguistico trascendentale della comunità illimitata di comunicazione), è, in quanto fondazione trascendentale, «fondazione della possibilità dell’oggetto, del fatto, dell’essere e non del dover-essere» (p. 83): il “fatto” oggettivo che viene “fondato” è il «fatto del dover essere e non il dover-essere del fatto» (p. 83).

Il fondamento trascendentale dell’etica o il nuovo “referente” trascendentale dell’etica può essere ricercato quindi nella “trasformazione” dell’oggettività in oggettività “sensata” e nella trasformazione “semiotica” dell’appercezione trascendentale come condizione di possibilità per una vera “intersoggettività”.

L’andare “al di là” dell’appercezione trascendentale (così come ritiene Lévinas) è la realizzazione ultima dell’istanza critica: «l’etica mette in atto l’essenza critica del sapere: la ricerca dell’intelligibile, ma anche la manifestazione dell’essenza critica del sapere, la risalita di un essere al di qua della propria condizione» (p. 85).

Il dover-essere stesso, dunque, come “fatto” (come “fatto” del dover-essere) trova nella esteriorità del “senso”, che «nella relazione con l’altro soggetto si annuncia come già sempre ritrattosi, la propria fonte: fonte irrecuperabile nella sincronia della coscienza» (p. 109): ogni *Faktum der Vernunft* “trova” nella esteriorità del “senso” la propria «origine assente, la quale comanda il dover-essere del fatto» (p. 109).

È proprio in questo orizzonte trascendentale intersoggettivo che è possibile fondare il senso e la funzione di un’analogazione soggettiva e/o di un’*analogia subjecti* dove l’andare “oltre” e/o al di là dell’appercezione trascendentale lascia aperte alla ricerca diverse e differenti sfumature di approfondimento. L’*analogia subjecti*, sottolinea Olivetti, ha un senso “etico” e di fatto “può avere” un senso conoscitivo e ontico-ontologico solo se “prima” ha un senso etico. Pertanto, l’etica in quanto filosofia “prima” e filosofia “anteriore”, fonda la possibilità e/o le possibilità del senso e/o dei sensi conoscitivi e ontico-ontologici dell’*analogia subjecti*.

Alla luce del significato di un’analogazione soggettiva, decisiva rispetto all’impianto di

fondo della sua ricerca, l'Autore, nella terza ed ultima parte (*Pre-esistenza e rappresentazione*), soffermandosi, prima sull'«unificazione trascendentale e alterità» (p. 121), poi sull'«equivoco metafisico» (p. 167), si propone di «rintracciare» il pensiero rappresentativo, cioè si propone di «rimetterlo nella giusta traccia della rappresentazione» (p. 2).

Ogni rappresentazione in quanto *Vorstellung* non è mai «originaria» ma «sempre già» ripetuta, «sempre già» *Re-präsentation*. La ripetizione etimologica della *Vorstellung* come *Re-präsentation* implica e presuppone l'orizzonte trascendentale del «sempre già»: la continua nonché mai definitiva ripetizione delle «allocuzioni» genera il «riconoscimento» come conoscenza, il «ri-conoscimento» come «prima» conoscenza. Pertanto, la rappresentazione come «ri-conoscimento», la rappresentazione come *Re-präsentation* chiarisce e «fonda» il significato della «composizione-scomposizione» della presenza.

La presenza è «compresenza interlocutiva», è la «*Vor-stellung* e la *prae-sentia* del volto dell'allocutore che mi ha soggettivato» (p. 174). «Il prefisso di questi termini (*vor- prae-*), va colto, pertanto, nella sua valenza temporale, prima ancora che spaziale: esso esprime il «sempre già» di una ripetizione immemorabile. Ogni *sum* che nell'appercezione si accompagna alla coscienza dell'oggetto si compone con il *prae-es* allocutivo e con l'*ab-est* della società, ovvero della comunità non più-non ancora raccolta nell'orizzonte della presenza percettiva e divenuta linguaggio» (p. 174).

«L'essersi già sempre ritratto» e l'essere «già» sempre passato e transitato del *prae-es* nella ripetizione della «rappresentazione-ri-presentazione»: è questo «il luogo, anzi il non-luogo dell'etica, l'«oltre» dell'*Über-stieg* non metafisico-ontoteologico» (p. 174).

Andrea GENTILE

Luigi PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993, pp. 380.



Nella collana “Biblioteca di Filosofia”, fondata dallo stesso Luigi Pareyson ed ora diretta da Giuseppe Riconda, viene pubblicato questo volume postumo in cui sono raccolti ventiquattro saggi pareysoniani, scritti tra il 1941 e il 1989. Non ci sono inediti, tranne una circostanziata appendice su “La filosofia italiana alla fine degli anni quaranta”, che non era mai comparsa in Italia; eppure la presente opera ha il notevole merito di rendere nuovamente e facilmente accessibili alcuni articoli ormai pressoché introvabili e di offrire in un’unica raccolta i validi contributi storiografici del filosofo valdostano morto nel 1991.

Se è vero, come osserva nella prefazione Amalia de Maria, che «per un autore come Luigi Pareyson, dalla fortissima vena speculativa, persino una commemorazione [...] è spunto per rivelare profonde esigenze teoretiche» (p. 5), va anche aggiunto che in virtù del suo ruolo di teorico dell’interpretazione, anche i suoi scritti più eminentemente circostanziali non restano mai una mera relazione o resoconto, ma rispecchiano sempre l’adempimento di un «compito intensamente interpretativo» (p. 320). Sicché, oltre alle utilissime confidenze autobiografiche che affiorano qua e là, la lettura di questo volume permette di risalire alle diverse fonti (ma, ovviamente, non a tutte) della speculazione di Pareyson e di operarne un più accurato inquadramento nel contesto della storia della filosofia.

Lo stesso autore aveva previsto l’attuale suddivisione dei saggi in quattro sezioni: filosofia dell’esistenza, idealismo, esistenzialismo positivo e spiritualismo cristiano, e, infine, dibattito odierno. Nella prima sezione un’attenzione particolare è dedicata a Gabriel Marcel, Karl Jaspers e Martin Heidegger, esaminati sullo sfondo di una corrente di pensiero che, nel tentativo di affrancarsi dall’idealismo assoluto, si trova a dover conciliare la personalità e l’universalità della filosofia, l’unità e la singolarità della verità, l’invalidabilità del finito e la trascendenza dell’infinito, la libertà e la necessità dell’agire umano.

Negli studi sull’idealismo spiccano le analisi sull’estetica crociana e sulla posizione “preesistenzialistica” di Armando Carlini, cui si uniscono le riflessioni su Piero Martinetti, Gioele Solari, Antonio Aliotta, Santino Caramella, Ugo Spirito e Galvano Della Volpe. Una menzione a parte meritano i due scritti su Augusto Guzzo, uno dei maestri di Pareyson, del quale viene commossamente ricordata la figura di professore che appariva in aula «come un Socrate suscitatore di problemi e operatore di maieutica e come un direttore d’orchestra, ch’è insieme interprete e guida» (p. 183).

La terza sezione contiene tre saggi su Nicola Abbagnano, con una ricognizione su diversi aspetti della sua filosofia, sull’estetica di Luigi Stefanini e su Michele Federico Sciacca, perspicace giudice della crisi culturale odierna. Nell’ultima parte, cui segue la summenzionata

appendice, sono raggruppati gli scritti su Giacomo Soleri, Reinhard Lauth e Antonio Maddalena.

È evidente in tutto il volume l'acume con cui emergono in ambiti diversi i temi più centrali della filosofia di Pareyson, quali la complementarità di finito e infinito, l'inoggettività dell'essere e la sua affermazione personale, il rifiuto del prospettivismo e del relativismo in filosofia, il nesso indissolubile tra libertà e dono. Mi sono sembrate anche molto importanti talune pagine che rischiarano ulteriormente la genesi di alcune posizioni pareysoniane. Alludo, ad esempio, alle sue più recenti riflessioni sul male che sembrano trovare qualche motivo ispiratore anche nell'assidua frequentazione di Martinetti (cfr. p. 113) o di Soleri (cfr. p. 330). Al riguardo è davvero singolare, in un autore discreto come Pareyson, la seguente nota personale in un saggio su Maddalena, risalente al 1979: «Fu la lettura dei suoi ultimi scritti che mi rivelò come egli potesse essere tanto più sereno di me, che mi trovo ad essere figlio del secolo, cioè dell'angoscia e del dubbio, tormentato dalla tragedia della libertà, alla cui illimitatezza l'uomo è affidato senza scampo» (p. 349).

Benché in forma più sintetica e meno argomentata, si ritrovano, specialmente nei saggi delle prime due sezioni, i criteri guida della lettura effettuata da Pareyson della filosofia di questo secolo, soprattutto l'ambiguo o inconsapevole rapporto con l'hegelismo: per lui parlare di "dissoluzione dell'hegelismo", con una diagnosi che era già di Marx, non significa sostenere l'ininfluenza di Hegel ma anzi affermare l'inevitabile centralità del suo lascito nel dibattito filosofico odierno.

Ritengo, infine, che vada ancora sottolineato il valore ermeneutico degli studi contenuti in quest'opera, nei quali l'interpretazione degli autori affrontati è sempre partecipe ma vigile, e le espressioni di stima non esimono mai da precisi e penetranti rilievi critici (anche verso il suo maestro Guzzo o i "grandi" dell'esistenzialismo). Talvolta, è vero, si può avere l'impressione di un'eccessiva indulgenza, come nel caso delle pagine su Caramella, ma a lettura ultimata si comprende e si apprezza lo sforzo per capire ogni pensatore nel suo contesto e nei suoi intenti.

Francesco RUSSO