

recensioni

AA.VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 331.



Il volume raccoglie gli atti del convegno su “Il pensiero filosofico di Augusto Del Noce” tenutosi presso l’Università di Udine nei giorni 12 e 13 novembre 1990. Presidente del Comitato organizzatore è stato il Prof. Danilo Castellano che è anche il curatore del presente volume.

Nel suo indirizzo di saluto, in apertura dei lavori, è tracciato il programma: «Il convegno intende rendere omaggio ad Augusto Del Noce non in chiave apologetico-celebrativa ma in termini scientifico-problematici (...) intende essere costruttivamente critico. Risalterà, così, la profondità della filosofia delnociana, le sue aperture e i suoi punti fermi, la sua utilità per la comprensione di molte questioni vive del nostro tempo...» (pag. 8).

Il libro è diviso in due parti. La prima raccoglie i testi (parzialmente rielaborati) delle relazioni presentate e la seconda, di mole decisamente inferiore, tre contributi non presentati in sede di convegno ma che si riallacciano a tematiche affrontate nel corso del dibattito.

La prima parte consta di una introduzione, di nove relazioni e di un capitolo conclusivo, del Prof. Castellano, che traccia un rapido bilancio del convegno e si sofferma con grande chiarezza su alcune questioni critiche emerse nelle comunicazioni.

L’introduzione ci dà una rapida visione della vita e dello sviluppo del pensiero di Del Noce. Un pensiero “difficile a cogliersi”, che ha le caratteristiche di un filosofare attraverso la storia, ossia di utilizzare argomentazioni storiche come criterio di verifica della validità delle idee filosofiche.

Un pensiero che, come in Pascal, vede una fede “giustificata” dalla ragione attraverso la storia. Così come il razionalismo si presenta come ingiustificata opzione che esclude il soprannaturale e il peccato originale, la scelta per il trascendente «non si dimostra, ma si coglie in un’esperienza immediata» (pag.15). Non è sentimento contrapposto ad intelletto, siamo pur sempre nell’ambito della conoscenza, così come il “cuore” pascaliano che “sente” i principi. D’altra parte l’opzione è una necessità esistenziale, dato che «nella situazione umana la verità non può essere raggiunta se non dopo lunghe ricerche e viceversa la vita ci impone di deciderci subito» (pag. 22).

L’opzione delnociana non ha dunque una valenza irrazionalistica e ancor meno

antimetafisica. Si può parlare di una metafisica storicamente dimostrata e ritrovata al termine della problematizzazione della storia della filosofia.

Già da queste brevi annotazioni emergono due temi importanti, "l'ontologismo" di Del Noce e il suo rapporto col tomismo. Ennio Innocenti espone la posizione del magistero ecclesiastico riguardo all'Ontologismo e poi la posizione di Del Noce riguardo all'Ontologismo e al Tomismo. Dalla relazione emerge un giudizio critico sul credito che il nostro dettante ad un pensiero condannato in più punti dalla Chiesa, credito mai ritirato, anche quando si darà un indiscusso riconoscimento alla validità del tomismo.

Il nostro autore, è questa la tesi di Antonino Poppi, non ebbe una profonda conoscenza diretta di san Tommaso. Pur manifestando una grande ammirazione per il pensiero del nociano, il relatore gli muove l'appunto di aver privilegiato una difesa del soprannaturale rispetto ad una difesa della trascendenza, o, se si vuole, aver reso teologico un discorso da portare avanti, in opposizione al pensiero immanentista, su un piano prettamente filosofico.

Ciò porta il Poppi ad affermare che «la fragilità dell'impostazione metafisica del nostro autore non sembra la più attrezzata per condurre ad armi pari, cioè solo razionali, una simile contesa, per la quale, all'opposto, una più robusta metafisica classica e tomistica, correttamente intesa, potrebbe fornire le armi teoretiche vincenti» (pag. 82).

Questo giudizio sembra, per la verità, ingeneroso. L'analisi di Vittorio Possenti che tratta della modernità e metafisica in Augusto Del Noce, pone in rilievo come si sia data nel nostro autore una riscoperta tramite Gilson del tomismo, con la conseguente apertura di un cammino di riflessione che non poté essere concluso.

Le pagine di Possenti sul tema sono chiare ed illuminanti, e ci consentono, inoltre, di individuare alcuni elementi da tener presenti nel considerare la posizione rispetto all'ontologismo del filosofo di Pistoia.

Del Noce fu acutamente consapevole della necessità di una rigorosa definizione dell'ontologismo, ma non arrivò a delinearla. A avviso di chi scrive questo tema è di grande importanza nello studio dell'Autore e di non facile comprensione. Possenti accenna al riguardo (pag. 63, nt. 27) alcuni elementi interpretativi.

A Rosmini si arriva attraverso Malebranche e Vico, partendo da Cartesio, in una linea di storia della filosofia che, nel pensiero moderno, ritrova l'essere e si propone come alternativa religiosa rispetto alla altra linea che passa attraverso Kant ed Hegel e si compie, irreligiosamente, alternativamente in Nietzsche ed in Marx.

Questo pensiero, religioso, aperto all'essere, che attraversa il periodo moderno, è la possibilità "ontologica" di sviluppo del pensiero Cartesiano, nella quale la soggettività è soggettività cristiana alla maniera agostiniana.

Questa storia "minore" inserita nel pensiero italo-francese della filosofia, obbliga a riconsiderare la visione ufficiale storicistica della storia della filosofia. Francesco Mercadante si sofferma su questa esplorazione, esaminando il caso italiano. La storia italiana è storia delle idee filosofiche; l'analisi di Del Noce dà una originale interpretazione a quel fenomeno culturale (nel senso di interno alla filosofia moderna) che è il fascismo inteso come rivoluzione perdente ma integrata nella modernità.

Toccando questi temi si entra nel cuore dell'analisi transpolitica della storia, parte importante e originale della preziosa eredità culturale lasciataci dal nostro autore, e di cui parla nella seconda parte del libro Paolo Miccoli. È questo un altro aspetto assolutamente cruciale del pensiero di Augusto Del Noce, in cui assume rilievo la figura e l'opera di Gentile, tentativo estremo e coerente di superamento del marxismo, separandone la dialettica e l'empito rivoluzionario dal materialismo, nell'attualismo. Tentativo di superamento bocciato però dalla storia.

Sul tema del rapporto con Gentile, Franco Tamassia, in una relazione interessante e particolarmente originale, profila un'ipotesi di notevole vicinanza fra il pensiero di Del Noce e quello di Gentile. Ne emerge un'immagine di Del Noce idealista, discepolo "subconscio" (è espressione del relatore) del filosofo dell'attualismo che sembra voler provare troppo. Una visione complessiva dell'opera delnoceiana porta ad individuare, come scrive Castellano nelle "Domande conclusive", nei confronti dell'idealismo in generale e dell'attualismo in particolare, una critica radicale. Il rispetto per il filosofo siciliano e il dialogo con lui (si pensi all'ultima opera, postuma, di Del Noce) non impedisce che si dia nel nostro autore una grossa e fondamentale divergenza di pensiero.

Questo è anche il pensiero di Giovanni M. Pozzo che esamina il rapporto fra Del Noce e Gentile da un punto di vista gentiliano, difendendo il pensiero di quest'ultimo da alcuni rilievi mossigli dal nostro.

Risulta interessante la trattazione del Risorgimento come categoria filosofica fatta da Giancarlo Giurovich, e continuata nella già citata relazione di Franco Tamassia. Il Risorgimento in Del Noce non è un semplice fatto storico. In una storia che è storia del pensiero, in contrapposizione alla rivoluzione e alla reazione il risorgimento è un volgersi all'eterno, un risollevarsi delle Nazioni attraverso l'approfondimento della loro tradizione, criticando l'ordine storico dal punto di vista di un ordine ideale, in antitesi radicale ai valori materialistici marxiani e pertanto illuministici.

Il saggio di Tito Perlini risulta di notevolissimo interesse, illuminandoci sul rapporto fra Del Noce e Maritain, sulla concezione dell'ateismo del nostro autore e sul suo rapporto di pensiero con Martinetti e Croce.

Giuseppe Goisis ci introduce nell'analisi di Del Noce sulla storia recente, immettendoci in una visione lucidissima e profetica del marxismo, del gramscismo e del finale trionfare della società opulenta come esito finale di un'eterogenesi dei fini. È innegabile che l'acutezza delle analisi storiche del momento contemporaneo sia un punto di assoluta importanza dell'opera del nostro autore. Il relatore accenna a qualche perplessità riguardo alla parte propositiva, *construens*, che gli sembra evocata ma non sviluppata compiutamente.

Infine il breve saggio di Luciano Musselli sui rapporti fra Del Noce e il Mondo del diritto (un incontro mancato o rimandato) contiene spunti interessanti per un tema particolare.

Il volume è chiuso da Danilo Castellano con un breve accenno al tema della modernità, tema centrale della speculazione delnoceiana che contiene ed alimenta tutti gli altri. Alla modernità come processo ineludibile di immanentizzazione del divino si oppone la ricerca storico-filosofica del nostro. «Il primo passo teoretico della filosofia presente» scrive Del Noce «deve consistere nel porre in discussione la visione ordinaria della storia della filosofia, cioè quella secondo cui, almeno da Cartesio in poi, questa storia non potrebbe essere pensata che come processo verso la radicale immanenza» (pag. 330).

Concludendo, chi scrive ritiene che il volume sia di notevole interesse, non come presentazione sistematica di un pensiero filosofico, ma nella misura in cui presupponga una conoscenza diretta dell'autore in questione. Il pensiero di Del Noce è di grande attualità e proprio per questo problematico, complesso e non sempre facile da interpretare. Il rischio evidente sarebbe quello di semplificarlo e banalizzarlo. Un'opera come questa raccolta di studi si presenta come utile mediazione per approfondire e riflettere sulle tematiche delnoceiane a patto che poi, arricchito il bagaglio critico, si torni a confrontarsi con la viva voce di questo grande autore contemporaneo.

Dario SALIMBENI

Mariano ARTIGAS, *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 540.



El descubrimiento del electrón en 1897 marca el inicio de una nueva etapa en la historia de las ciencias: comienza el estudio de las partículas subatómicas cuyas características darán razón, en años sucesivos, de la constitución física y propiedades de elementos importantes de los demás niveles de la naturaleza: macrofísico, químico y biológico.

Hoy sabemos que el cosmos —la naturaleza— es un sistema unitario, que está hecho de los mismos componentes, y que responde a unas mismas leyes fundamentales: por primera vez en la historia, disponemos de una cosmovisión científica unitaria y rigurosa, que se extiende a todos los niveles de la naturaleza, y que invita a pensar nuevamente, a su luz, los conceptos filosóficos empleados para describirla. En este contexto prometedor —tanto para la filosofía como para las ciencias— se sitúa la obra del profesor Artigas.

La primera parte (capítulos I-III), presenta de modo original la actual cosmovisión científica. En el primer capítulo, se estudia la naturaleza a partir de su actividad: lo natural queda caracterizado por el entrelazamiento de su *dinamismo propio* con la *estructuración* espacio-temporal, que se articula en torno a *pautas (patterns)*. Se ha comprobado de modo suficiente que esta característica básica de lo natural se extiende a todos los niveles y que, en cada uno, se despliega formando sistemas que poseen una progresiva complejidad estructural y un dinamismo unitario. Existe también una *continuidad gradual* entre los diferentes niveles y, tanto en cada nivel como en el sistema total, se da una *cooperatividad* que manifiesta la profunda unidad de la naturaleza.

La caracterización de lo natural por el entrelazamiento de dinamismo y estructuración, expresa una característica básica. Artigas ha elegido esta perspectiva por dos razones: por su adecuación a la realidad tal como se manifiesta a la experiencia ordinaria y al conocimiento científico, y por su fecundidad para explicar los problemas que se plantean en torno a la naturaleza.

El capítulo II completa las consideraciones del primero con la descripción científica de los tipos de procesos naturales (sistematización, adaptación, morfogénesis y replicación). El siguiente capítulo cierra la exposición de la cosmovisión científica con el estudio de los resultados de los procesos naturales: el dinamismo y la estructuración no existen aislados: se dan en sujetos —entidades naturales—, siendo la Naturaleza el conjunto de esas entidades.

Respecto a las entidades naturales, el estudio científico del cosmos ha puesto de manifiesto otro aspecto: la existencia en todos los niveles —también en el mundo microfísico

(átomos, moléculas, macromoléculas)— de sistemas que no se reducen a una mera yuxtaposición de componentes, sino que están dotados de una especial unidad, tanto en el aspecto dinámico como en el estructural (alto grado de holismo, cooperatividad, direccionalidad).

Sobre la base de la cosmovisión científica tal como ha quedado expuesta en los tres primeros capítulos, Artigas aborda en el capítulo IV el estudio del orden de la naturaleza, analizando sus características, y teniendo presente las modalidades según las cuales se conceptualiza el orden en las ciencias.

El estudio del orden natural —centro de la reflexión de la filosofía de la naturaleza— proporciona los elementos necesarios para la consideración de la inteligibilidad de la naturaleza, argumento al que se dedican los tres últimos capítulos.

Encontramos en la naturaleza, junto con las dimensiones que la ciencia experimental investiga, dimensiones ontológicas, es decir, aspectos de la naturaleza que expresan su modo de ser básico (dinamismo, estructuración, direccionalidad, tendencias). Y el estudio de las dimensiones ontológicas, cuando se busca su fundamentación radical, conduce a las dimensiones metafísicas que, aunque trascienden el ámbito de la naturaleza, las encontramos en ella. Artigas se refiere a dos: la acción divina —acción metafísica fundante de todo el ser natural— y la persona humana que, sin dejar de pertenecer a la naturaleza, posee unas dimensiones que la trascienden.

La cosmovisión científico-filosófica que se nos ofrece viene a decir que no se comprende la naturaleza hasta que no se la contempla en relación con el hombre, así como tampoco es posible profundizar en el significado de la singularidad humana sin situarla en el marco de la naturaleza en su conjunto: la espiritualidad del hombre sólo se comprende plenamente a través de su relación con las condiciones materiales.

Me ha producido enorme satisfacción la obra del profesor Artigas, fruto maduro de una reflexión de más de 30 años. En sus páginas se encuentra el vigor de una filosofía que es fiel reflejo de la realidad tal como la captamos a través del conocimiento ordinario y del científico. Esta convicción profundamente realista ha dado como resultado la recuperación enriquecida de los aspectos básicos de la filosofía aristotélico-tomista: liberados de concomitancias contingentes superadas, los conceptos de sustancia, forma, y fin, han quedado corroborados y dotados de una particular fecundidad para manifestar la inteligibilidad de la naturaleza.

Para la elaboración de esta síntesis, sobre el fondo de una filosofía aristotélico-tomista viva —abierta a los nuevos conocimientos acerca de la realidad que la ciencia proporciona— Artigas incorpora perspectivas que han sido subrayadas por Leibniz y Bergson, si bien su visión personal no coincide con la sistematización global de estos autores.

Las consideraciones que nos ofrece son también deudoras de algunas ideas formuladas por E. Agazzi en diálogo con las corrientes de la epistemología actual, especialmente con el pensamiento de K. Popper. Desde este punto de vista, Artigas afirma la correspondencia entre las teorías científicas y la realidad: se trata de una verdad contextual (las construcciones teóricas tienen sentido dentro de un contexto teórico y experimental que definimos), y parcial (no agota todo lo que puede decirse acerca de la naturaleza), pero claramente existente.

La obra de Artigas ofrece una síntesis original de gran interés acerca de las cuestiones centrales de la Filosofía de la naturaleza. Distanciándose del esquema usual de los manuales clásicos, realiza una reflexión filosófica, profunda y vigorosa, a la luz de los datos más relevantes de la cosmovisión científica actual.

M. Angeles VITORIA

John D. BARROW, *Il mondo dentro il mondo*, Adelphi, Milano 1991, pp. 491.



La traduzione italiana dell'opera dello scienziato inglese John Barrow (*The World within the World*, Oxford University Press, Oxford 1989) ci viene offerta dall'editrice Adelphi nella sua collana «Biblioteca scientifica», meritevole di aver ospitato negli ultimi anni interessanti lavori di carattere interdisciplinare. L'autore, professore di astronomia all'Università del Sussex (UK), è noto non solo per i suoi lavori di cosmologia, ma anche per le frequenti riflessioni filosofiche sui risultati della scienza (*The Left Hand of Creation*, New York 1983; *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986; *Theories of Everything*, Oxford 1991).

Il mondo dentro il mondo non è un libro di filosofia della natura o di filosofia della scienza, ma la sua lettura può risultare utile al filosofo della natura e della scienza. Ne è motivo il fatto che l'opera non vuole offrire una sua «visione del mondo» — cosa alla quale siamo stati spesso abituati dalle volenterose, ma anche frettolose analisi di non pochi scienziati — ma piuttosto ordinare le diverse visioni filosofiche del mondo che soggiacciono a molte formulazioni scientifiche.

La questione centrale di tutta l'opera, sviluppata attorno ad un itinerario storico-concettuale in sette densi capitoli, è quale sia lo statuto ontologico ed epistemologico delle *leggi di natura*: «Davvero esistono “lì fuori” leggi di natura che stanno in attesa di essere scoperte, indipendenti dal nostro modo di pensare, o esse rappresentano soltanto la descrizione più conveniente di ciò che abbiamo visto? [...] Forse esse, e anche l'universo che da esse sembra regolato, sono del tutto creazioni della nostra mente: un'illusione che scompare appena cessiamo di pensarci. Ma allora, che cosa accadrebbe, se non ci fossero osservatori nell'universo?» (p. 20). L'analisi di Barrow non dà una risposta a questa domanda, ma a nostro avviso questo non è un limite del libro, bensì uno dei suoi motivi di interesse. Che la riflessione sui fenomeni fisici di maggior valenza interdisciplinare — dalla meccanica quantistica alla cosmologia, dalla fisica degli stati iniziali dell'universo alla termodinamica di non equilibrio —, se operata con le uniche risorse del metodo scientifico, non sia adeguata per rispondere esaurientemente ad una domanda che resta essenzialmente filosofica, non sorprende. Ciò che ci sorprende favorevolmente è vedere come il realismo critico adottato dall'autore, pur attraverso incertezze ed analisi filosofiche talvolta ingenue, sia sufficiente a fornirgli gli strumenti concettuali per segnalare l'incongruenza e lo scarso rigore epistemologico impliciti nella presentazione di molti risultati scientifici.

All'inizio del suo percorso, l'A. adotta come ipotesi di lavoro quella di un «atteggiamento realista verso gli oggetti ma non rispetto alle teorie. [...] Esse possono rappresentare solo un'approssimazione della realtà, ma di una realtà che è indipendente dalla nostra mente. Noi elaboriamo teorie per giungere a modelli della realtà che siano realistici; inoltre, speriamo che essi convergano verso un'approssimazione sempre migliore della realtà, e mettiamo continuamente a confronto ciò che può essere osservato nel mondo con ciò che i modelli prevedono, per avere la conferma che tale convergenza si stia effettivamente realizzando» (p. 39). Egli riconosce con M. Polanyi che i presupposti metafisici della scienza sono precondizioni trascendentali del pensiero metodologico che lo scienziato utilizza inconsapevolmente per fare scienza grazie ad essi, ma non su di essi (cfr. p. 46).

Barrow sottolinea la fecondità di una tale visione per la scienza, valutando il ruolo positivo di tutte quelle correnti di pensiero — cristianesimo compreso — che hanno contribuito a mettere in risalto l'intelleggibilità del mondo. Allo stesso tempo egli incontra lungo la sua analisi alcuni elementi — uno implicito nella sua trattazione, i restanti esplicitamente citati — responsabili di mettere in questione l'atteggiamento realista. Il primo riguarda la natura preconcepita dell'idea di un *Legislatore* garante delle leggi di natura, che, seppur abbia storicamente favorito il clima filosofico-culturale necessario allo sviluppo del sapere scientifico, ne avrebbe costituito anche un limite, condizionando la scelta a favore dell'oggettività delle leggi naturali ad una opzione di tipo religioso-teleologico. Gli altri elementi riguardano l'impossibilità di affrontare lo studio della meccanica quantistica, dei fenomeni caotici e degli stati iniziali dell'universo, all'interno di un quadro determinista, abituale in altri campi della scienza. Questi elementi genereranno perplessità che l'A. non scioglierà, ma non impediranno di offrirci l'immagine di una scienza aperta, capace di suscitare dall'interno del suo metodo domande ultime, ma consapevole della necessità di strumenti filosofici adeguati per poterle formalizzare correttamente.

Restiamo con la convinzione che Barrow, in buona compagnia con parecchi altri scienziati contemporanei, sia in definitiva più realista di quanto egli stesso pensi. Lo dimostra il fatto che nelle pagine di quest'opera vi sono interessanti tentativi di chiarimento epistemologico. Vi troviamo una critica all'idealismo come approccio possibile per la ricerca (p. 36); un deciso giudizio negativo dell'interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica, evidenziando l'ambiguità del concetto di misura adottato dai discepoli di Bohr (p. 196); un'analisi dell'insufficienza epistemologica di quelle teorie cosmologiche che intendono esaurire dall'interno delle loro formulazioni fisico-matematiche la giustificazione di tutto il reale (p. 261 e pp. 458-459); una puntuale segnalazione di quei paradigmi filosofici, e comunque extra-scientifici, che l'astrofisica e la cosmologia utilizzano quale base implicita per concettualizzare l'universo come un tutto (pp. 279-297); e perfino una interpretazione dell'evoluzionismo darwiniano in chiave realista, ove non sono il caso e la selezione a regolare l'adattabilità all'ambiente, ma l'esistenza di leggi naturali stabili (p. 118).

Riteniamo che gli stessi elementi di perplessità prima menzionati, se analizzati con categorie filosofiche più profonde di quelle utilizzate dall'A., non paiono avere un valore apodittico nel dibattito sulle leggi di natura. L'incapacità dell'A. di separare l'opzione per un legislatore dall'opzione per l'oggettività e la razionalità del mondo dipende — a nostro avviso — dall'assenza, nella sua trattazione, di una esplicita distinzione metafisica fra *leggi scientifiche* e *leggi naturali* (cfr. pp. 39, 42, 58, 87). Se l'aver vincolato l'idea di un legislatore alle prime poté divenire nella storia della scienza fonte di problemi metodologici, non accadde altrettanto quando la si è vincolata alle seconde, come mostrerebbe

facilmente una prospettiva metafisico-realista quale quella adottata, ad esempio, da Tommaso d'Aquino e riproposta in epoche più recenti da Gilson. In tale prospettiva, le leggi naturali sono legate alla causalità formale immanente alla *natura metafisica* degli enti, e se esse cadono anche sotto l'analisi della causalità finale, lo fanno attraverso la specificità formale della propria natura, che Tommaso fonderà sull'atto di essere e, pertanto, sulla relazione creatura-Creatore.

Una ulteriore fonte di chiarezza deriverebbe da una migliore discussione del rapporto fra necessità e determinismo, che Barrow lascia piuttosto in ombra. L'incapacità di sostenere un determinismo ad oltranza in molti ambiti della fisica contemporanea, non elimina il carattere di necessità delle leggi *naturali*: leggi di natura filosoficamente necessarie possono essere matematicamente non deterministiche. L'A. pare condividere implicitamente questa visione nella sua discussione sui fenomeni della meccanica quantistica, lasciandola però alquanto inespressa.

Anche il quadro fornito dalla cosmologia contemporanea può raccordarsi con una certa oggettività delle leggi di natura. Il fatto che le nostre formulazioni fisico-matematiche non siano più adeguate nel limite di una singolarità gravitazionale od il fatto che una trattazione quantistica della gravità ci obblighi ad una descrizione non determinista dello spazio-tempo, non implicano l'assenza di leggi intrinseche alla natura delle cose. Ciò che in questi approcci teorici si constata è semplicemente l'esistenza di un orizzonte al di là del quale ogni formalità misurabile scompare — e pertanto non vi è più alcuna fisica, né determinista, né indeterminista — o la necessità di affidare la descrizione dei fenomeni ad una legge ancor più generale. Barrow pare in accordo con questa impostazione realista quando afferma ad esempio l'impossibilità di definire la natura del tempo o di risalirne ad un'origine assoluta (pp. 294-297), o quando discute la scarsa correttezza epistemologica di quei modelli cosmologici comunemente noti col nome improprio di modelli di creazione *ex-nihilo*: «Quei cosmologi che cercano di fornire un meccanismo fisico mediante il quale l'universo in espansione potrebbe essere comparso dal "nulla" [...] anche se avessero successo, il loro tentativo lascerebbe ancora inspiegato come possa aver avuto inizio l'esistenza delle leggi di natura, nel momento in cui l'universo è comparso. Se si immagina che l'universo dello spazio e del tempo sia scaturito spontaneamente dal nulla, l'enigma cosmologico più profondo sembra essere il problema di come e quando siano comparse le leggi di natura» (p. 261).

Sempre nel capitolo dedicato alla cosmologia, l'A. espone la presenza di assunzioni e paradigmi extra-scientifici nella presentazione di alcuni risultati di questa disciplina. Il ricorso a tali paradigmi — si pensi ad esempio al Principio Cosmologico o al quadro inflazionario — diviene inevitabile quando ci si occupa dell'universo come oggetto dell'*intero*. Il merito di Barrow sta però nel segnalarne l'azione mediale, mostrandone l'influenza sulla stessa predicibilità della cosmologia come scienza. Il chiarimento offertoci dall'astronomo inglese permette al filosofo non esperto in questi temi di meglio valutare l'attendibilità di alcune visioni totalizzanti proposteci in opere di divulgazione scientifica, il cui rigore epistemologico è spesso insufficiente ad esplicitare il ruolo di tale mediazione.

Avremmo preferito forse una maggiore attenzione dell'A. verso alcuni ambiti della fisica, come la termodinamica, il cui ruolo nel dibattito sulle leggi di natura è centrale almeno quanto quello della cosmologia. Ci pare di ravvedere infine alcune imprecisioni di carattere teologico e qualche difetto di coerenza nel parlare della vita umana, la cui visione certamente non riduzionista dell'A. (cfr. pp. 377-380) coesiste con affermazioni di minore respiro filosofico. Si apprezza un'estesa bibliografia interdisciplinare con

l'attenta segnalazione editoriale delle traduzioni disponibili in lingua italiana. Si avverte la mancanza di note lungo il testo che rimandino alle fonti degli autori citati.

Si tratta in definitiva di una lettura stimolante che rivela quanto sia viva, nell'ambiente delle scienze sperimentali, l'esigenza di una maggiore comunicazione intellettuale con la filosofia. Se opere come questa dimostrano una accresciuta maturità e ponderazione nel lavoro speculativo di molti ricercatori, esse costituiscono anche una sfida che la filosofia, proprio perché riflessione critica sulla conoscenza e sulle cause ultime del reale, deve saper raccogliere ed orientare.

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Marco D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 219.



Data la scarsità di monografie sull'argomento, in particolare in Italia, è da salutare con piacere questo contributo che mette a fuoco il problema indicato nel titolo in prospettiva psicologico-noetica. Più specificamente, il lavoro di D'Avenia intende «mostrare la dinamica del giudizio per inclinazione e la particolarità della conoscenza a cui esso conduce rispetto ad altre forme di conoscenza di cui pure l'Aquinate parla» (p. 11).

D'Avenia inizia le sue riflessioni con un'introduzione storica. Nel primo capitolo viene spiegata la storia degli studi tomistici più recenti sulla conoscenza per connaturalità prendendo spunto dal confronto che ebbe luogo in Francia agli inizi di questo secolo tra i cosiddetti "spiritualisti" (Bergson, Blondel) e i positivisti. I primi lavoravano per mettere in rilievo l'importanza delle dimensioni affettive e spirituali dell'uomo e questo sforzo favorì il maturare di un interesse specifico in questo medesimo campo in ambito tomista: di qui, fra l'altro, gli inizi della riflessione contemporanea sulla conoscenza per connaturalità.

I primi studi (Roland-Gosselin, Noble, Simonin) ebbero il merito di impostare l'argomento ma non riuscirono a superare un'impostazione ancora piuttosto problematica: «da un lato si ribadiva che la conoscenza era propria soltanto dell'intelletto e dei sensi; dall'altro era palese l'arricchimento obiettivo che l'amore recava alla conoscenza e da qui si ritornava a porre la questione dell'affettività come fonte di conoscenza, senza sapere però su quale base reimpostarla» (pp. 26-27). Successivi lavori (Camporeale, Miralles, Pero-Sanz) contribuirono ad arricchire i primi approcci al problema ma senza riuscire a sbloccarlo. Fu R. Caldera a spostare il problema «dalla possibile conoscenza degli *appetitus* all'armonizzarsi di *appetitus* e conoscenza nell'atto giudicativo» (p. 31) e a dare così nuova vitalità alle ricerche. Riguardo agli studi di J. Maritain sulla conoscenza per connaturalità, D'Avenia si limita a notare che essi offrirono un'inquadratura generale del problema ma non aggiunsero elementi veramente nuovi: ci sarebbe piaciuto qualche accenno più esplicito agli sviluppi che la tematica riceve in Maritain e che, a nostro avviso, proiettano il suo contributo molto oltre le tesi di S. Tommaso.

D'Avenia passa quindi, nel capitolo 2, a una ricognizione delle fonti di S. Tommaso. Esse sono rintracciabili nella tradizione patristica, che ha sempre sottolineato l'importanza essenziale e non soltanto esterna della carità nella conoscenza mistica. L'ancoramento di S. Tommaso a questa tradizione è palese anche per il fatto che egli si occupa della conoscenza per connaturalità praticamente solo in ambito di conoscenza mistica e in questi testi è sempre presente il riferimento esplicito ai Padri. È su tale base

che cercherà di passare dall'affermazione del fatto a una spiegazione tramite un nuovo tipo di giudizio: appunto quello *per quandam connaturalitatem*.

Nei capitoli 3-7, D'Avenia procede a quella che si potrebbe chiamare un'introduzione concettuale, la cui necessità appare palese se si considera che S. Tommaso tocca esplicitamente l'argomento solo in pochi testi. Da qui che una corretta individuazione delle nozioni da lui impiegate risulti indispensabile per cogliere tutta la portata delle sue tesi. E siccome l'Aquinata affronta l'argomento soprattutto in ambito mistico D'Avenia incomincia questa sezione (cap. 3) spiegando con precisione le caratteristiche della conoscenza divina e umana nella gnoseologia tomista. Poi passa immediatamente (cap. 4) alla distinzione centrale su cui è imperniata l'opera: il *duplex modus iudicandi*.

Per S. Tommaso sono possibili due modi di giudicare la realtà. Il primo, denominato *per modum cognitionis*, è caratterizzato dall'intervento della sola ragione ed è definito da D'Avenia come «una forma di giudizio che ha un oggetto universale e necessario, nella quale si realizza la convergenza delle tre operazioni dell'intelletto. Sue condizioni di possibilità, interne al movimento intellettuale, sono l'atto dell'intelletto e l'abito di scienza» (p. 79). Accanto a questo giudizio ne opera però anche un altro, legato alle inclinazioni del soggetto: il giudizio *per quandam connaturalitatem*.

Prima di procedere all'analisi di questo giudizio, l'autore si sofferma sullo studio semantico dei termini mediante l'aiuto dell'*Index thomisticus*. Le conclusioni ottenute sono le seguenti: «Connaturalità è (...) il nome di una relazione ontologica di convenienza, indirizzata a un fine a partire da principi ben determinati dalla creazione divina e come tale rivolta a Dio come ultimo fine» (p. 89). L'inclinazione, dal canto suo, viene intesa come tendenza che consegue a una forma e che può darsi sia come inclinazione naturale, sensibile, intellettuale o come *habitus*. L'analisi si chiude con alcune puntuali distinzioni sulla nozione esatta della conoscenza per connaturalità. I capitoli 6-7 sono dedicati a ricordare brevemente le caratteristiche essenziali della conoscenza, dell'amore e della ragione pratica in quanto ambito naturale del giudizio per inclinazione. Di qui prende le mosse lo studio sistematico del problema condotto direttamente sui testi tomisti.

S. Tommaso usa esplicitamente il termine “conoscenza per connaturalità” o “giudizio *per modum inclinationis*” in tre testi (*S. Th.*, I, q. 1, a. 6, ad 3.; II-II, q. 45, a. 2, c; *In de Div. Nom. Exp.*, c. II, lect. IV, nn. 191-192), a cui se ne può aggiungere un quarto, importante anche se secondario (*In III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, in c). Tutti e quattro rientrano nel contesto della conoscenza mistica. Dall'analisi del loro contenuto D'Avenia ricava in primo luogo una conferma delle tesi generali già presentate nonché altre interessanti considerazioni in ambito mistico: l'importanza della carità come mezzo di unione nella conoscenza per connaturalità, ecc. Ma egli è costretto a prendere atto che in tali testi il nocciolo del problema teoretico non viene toccato. Infatti, anche se S. Tommaso sembra affermare la possibilità di un certo intervento della volontà nella conoscenza che non sia soltanto estrinseco, non presenta indicazioni specifiche circa *il modo e le caratteristiche* di detto intervento.

La risposta, quindi, dev'essere cercata altrove. A questo punto D'Avenia mette in guardia contro due possibili pericoli: «uno storico e l'altro teoretico. Il rischio storico è far dire a S. Tommaso qualcosa che non ha mai detto. L'Angelico, pur avendo posto delle premesse o delle notazioni sparse, potrebbe non aver determinato con precisione la dinamica della influenza dell'amore sulla conoscenza. (...) Il secondo rischio (...) consiste nell'ambiguità di interpretazioni dei testi di S. Tommaso. Non trovandosi spesso i testi corrispondenti e volendo comunque esprimere il valore di questa conoscenza, si è ricorsi ad affermazioni e a paragoni, che più che illustrativi, sono stati fuorvianti» (pp. 162-163).

L'autore ritiene che il problema può essere risolto ricorrendo ai testi — sempre nel contesto mistico — in cui S. Tommaso parla della *cognitio veritatis affectiva*, perché in essi si trova delineata l'interazione intelletto-volontà che qui interessa. Dall'analisi delle affermazioni tomiste emergono tre caratteristiche fondamentali di questa nozione. In primo luogo essa è una conoscenza sperimentale. L'*appetitus* interviene intrinsecamente nella conoscenza facendo emergere, tramite la reazione delle inclinazioni, la *bontà* dell'oggetto che l'intelletto da solo non può determinare. E, infine, questo intervento delle inclinazioni mostra che ci troviamo dinanzi ad una conoscenza non razio-cinativa, ma sì razionale. Riassumendo l'itinerario percorso, D'Avenia arriva alla seguente definizione della conoscenza per connaturalità: «*essa è un giudizio conoscitivo non razio-cinativo che determina la bontà di un oggetto concreto, in forza della convergenza dell'apprensione dell'oggetto e dell'inclinazione appetitiva a questo diretta*» (p. 177).

Questa definizione ci porta al capitolo conclusivo, dove l'autore cerca di operare il passaggio dall'ambito mistico al piano della conoscenza del bene, cosa, come già detto, non fatta esplicitamente da S. Tommaso. Per D'Avenia, il risultato di questo passaggio si può sintetizzare segnalando nella conoscenza del bene un processo in tre fasi: *apprehensio*, o captazione intellettuale dell'oggetto; *coaptatio*, o trasformazione della *specie* intellettuale in una forma nell'appetito che lo fa tendere verso l'oggetto. Infine, «il soggetto compone, in un giudizio, l'inclinazione scaturita dall'*apprehensio* con l'oggetto stesso dell'*apprehensio*» (p. 195).

L'opera è scritta in un linguaggio chiaro e preciso, seguendo un impianto assai lineare, nel senso che D'Avenia affronta direttamente il nucleo delle questioni, senza soffermarsi o dilungarsi su argomenti collaterali. Ne risulta così una lettura facile e piacevole.

Da un punto di vista tematico ci sembra che lo studio offra fundamentalmente tre spunti interessanti: il fatto che i testi più importanti di S. Tommaso sulla conoscenza per connaturalità devono cercarsi in ambito mistico; la constatazione che nella gnoseologia di S. Tommaso c'è un posto non indifferente per le inclinazioni dell'uomo e che, di conseguenza, la conoscenza che ne deriva non è di tipo razio-cinativo. Queste due ultime considerazioni meritano di essere riprese, approfondite e messe a frutto nell'attuale dibattito sulla ragione pratica.

Non ci sembra tuttavia superfluo precisare che questi elementi hanno molti limiti nel pensiero di S. Tommaso. Infatti, come D'Avenia stesso riconosce, l'Aquinate affronta in maniera esplicita soltanto un punto particolare di tutta la problematica, la quale pertanto dev'essere inserita «in una cornice più ampia di carattere epistemologico e morale, per vedere come giochi nella determinazione del bene morale e nella conoscenza della legge naturale» (p. 12). Su questo punto specifico sarebbe utile sottolineare di più le carenze del pensiero tomista.

Infatti, per poter mettere a frutto i testi, l'autore ha dovuto fare ricorso a un lungo lavoro di preparazione in contesti estranei al problema (metafisico, mistico) con la possibile confusione di piani e la necessità ricorrente di esplicitare tesi non chiaramente affermate da S. Tommaso (ad esempio, la definizione di conoscenza per connaturalità). Inoltre, l'antropologia sottostante al presente saggio solleva non piccole difficoltà per una soluzione completa del problema. Se si comincia separando troppo l'intelletto e la volontà, per non cadere nel soggettivismo, poi diventa piuttosto arduo ricongiungerli. Una conferma di ciò si può trovare nella nozione di *coaptatio* di cui non è possibile spiegare l'origine (p. 190); d'altra parte, trattandosi essenzialmente di un'inclinazione effettiva formata dall'intelligenza nella volontà (che nel saggio viene considerata soltanto come tendenza), risulta difficilmente compatibile con una volontà intesa come autodeterminazione.

Riassumendo, il presente studio costituisce un contributo valido nel campo della conoscenza per connaturalità: esso infatti mostra con chiarezza elementi e prospettive molto interessanti della gnoseologia tomista e ci permette di intravederne anche i limiti. Il che, a nostro avviso, dovrebbe comportare un incoraggiamento per accoglierne lo spirito e le tesi fondamentali cercando di andare oltre.

Juan Manuel BURGOS

Fernando HAYA, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 329.



La presente opera intende stabilire un rapporto trascendentale, nel senso classico del termine, tra la conoscenza e l'essere, nella linea di un approfondimento critico del pensiero di Tommaso d'Aquino.

Innanzitutto occorre abbandonare, secondo l'autore, ogni pretesa di auto-fondazione del pensiero come quella che esemplarmente avviene nell'inizio assoluto di Hegel. Il metodo metafisico deve piuttosto andare a ritroso al fine di esplicitare ciò che è già naturalmente conosciuto. Anziché dal radicale dubbio critico, bisogna partire da una pur modesta evidenza preoggettiva, emergente nel normale esercizio degli atti del pensiero. In tale contesto è studiabile l'atto della conoscenza nel suo rapporto trascendentale all'essere dell'ente.

L'operazione conoscitiva è intenzionalmente rivolta all'oggetto o alla forma determinata, ma in modo simultaneo e concomitante l'intelletto percepisce di conoscere e avverte l'essere del conosciuto (*actus essendi*). Tale co-percezione trascendentale è una modalità di atto previa e fondante di ogni operazione conoscitiva concreta, ovvero è una "conoscenza abituale" derivata dalla luce dell'intelletto agente (il quale è da concepire come l'*habitus* originario della conoscenza). Ispirandosi alla filosofia di L. Polo, Haya prospetta così la distinzione tra il livello operativo della conoscenza e un altro sottostante denominato "abituale". L'*operazione* conoscitiva consiste nell'oggettivazione concettuale e giudicativa, nella quale la forma oggettivata viene separata dall'atto reale del conosciuto. L'espressione linguistica appartiene al livello oggettivo ma procede, senza esaurirla, dalla ricchezza della conoscenza *abituale* dell'esistente. La conoscenza dell'essere e dei primi principi è abituale ma può essere imperfettamente esplicitata nelle articolazioni giudicative.

L'autore propone in questo modo un'interpretazione originale dell'intelletto agente aristotelico-tomista, il quale non va visto come semplice capacità, al modo dell'intelletto possibile, bensì come atto, come luce intellettuale e partecipazione dell'Intelligenza divina appartenente all'ordine dell'*esse hominis*. Secondo il principio della priorità dell'atto sulla potenza, l'esercizio delle operazioni conoscitive richiede una previa attualità a livello più alto. L'atto abituale dell'intelletto agente è come il vivere per il vivente, sarebbe cioè la conoscenza intesa non come operazione puntuale ma piuttosto come un essere intensivo previo esercitato come atto vitale in ogni forma di oggettivazione concreta.

L'autoconoscenza si compie esclusivamente a livello abituale. L'operazione non può ritornare su se stessa, essendo sempre intenzionale, cioè votata alla forma di un altro in quanto altro. Un ritorno perfetto del concetto su se stesso lo farebbe coincidere con la realtà, il che era la pretesa idealistica. Il soggetto nell'operare ritorna su se stesso *come soggetto vivente* solo tramite l'avvertenza abituale concomitante e simultanea al suo agire. "L'abito originario (intelletto agente) — sostiene l'autore — è infatti la conoscenza originaria che ha l'intelligenza di se stessa, previa alla ricezione di ogni specie e all'esercizio di ogni operazione" (p. 247). Si rifiuta una possibile interpretazione innatista al riguardo, in quanto non siamo ancora nell'ordine dei contenuti. L'autore rimanda alla auto-conoscenza *per presentiam* dell'anima in San Tommaso, *De Ver.*, q. 10, a. 8) e anche a Sant'Agostino.

L'autocoscienza originaria non è cosciente in un senso operativo (p. 254). La sua è un'auto-referenzialità inadeguata, caratteristica della coscienza finita, da esplicitare a livello operativo in un modo sempre insufficiente, dal momento che l'oggetto pensato occulta in quanto tale l'atto vitale. La filosofia trascendentale tentò invece, come si è detto, l'impossibile impresa di catturare il concetto nella sua perfetta riflessione su se stesso ovvero tentò di dotare al pensiero oggettivo di una piena auto-referenzialità. La distinzione tra essere e operazione conoscitiva è una conseguenza della distinzione tra l'atto di essere e l'essenza, contraddistingue cioè l'intelligenza finita, che è una partecipazione dell'infinito Intelletto divino.

La novità più importante di questo studio è a nostro avviso l'inclusione della conoscenza (pre-operativa) nell'atto di essere del conoscente, in armonia con la teoria dei gradi intensivi dell'essere: se *vivere viventibus est esse*, allora l'*intelligere* non è solo operazione che si compie in determinati momenti ma presuppone una forma di vivere cioè di essere in senso radicale. Altrimenti l'atto di essere del soggetto intelligente sarebbe meramente naturale come quello di una pietra. Non si dice ovviamente che l'atto di essere dell'uomo "pensi in atto" ma che contiene nella propria attualità la luce intellettuale, nel modo di un abito permanente, luce avvertita tramite l'attualizzazione operativa.

Il lettore troverà in questo volume una critica del tomismo trascendentale (Maréchal, Coreth, Lonergan), al quale viene rimproverato il tentativo di una auto-fondazione del pensiero a partire da una pretesa problematicità iniziale. La posizione realistica del metodo trascendentale vorrebbe essere fondata sul principio dell'isomorfismo tra l'essere reale e il pensiero, un principio tutt'altro che ovvio. Il trascendentalismo vede nell'intrinseca dinamica del pensiero la condizione trascendentale che rende legittima l'affermazione dell'essere, ma la conoscenza come vero atto è andata persa quando il pensare è ridotto a *desiderio* di sapere l'essere, cioè a tendenza, a processo finalistico (Maréchal, Lonergan). L'essere allora arriva troppo tardi, come se il metodo da solo fosse in grado di costituire il suo correlato tematico. Il criticismo metodico, cardine del trascendentalismo, in pratica viene a fondare una nuova forma di razionalismo (tentativo di auto-chiarificazione del pensiero nella sua operatività).

In particolare Haya non condivide la tesi trascendentalista di un peculiare primato del giudizio come operazione sintetica affermativa dell'essere. Anche qui l'essere arriva in ritardo, dopo la presa concettuale dell'essenza e la formulazione iniziale di domande e di giudizi ipotetici, e per di più sarebbe non contemplato ma posto nella costruzione delle strutture giudicative. L'essere e i primi principi vengono piuttosto avvertiti abitualmente nelle forme più semplici di concettualizzazione e nei giudizi esistenziali tale conoscenza viene resa esplicita e articolata. L'essere avvertito nell'operazione giudicativa non è solo la composizione mentale o reale ma soprattutto è l'atto di essere della forma conosciuta,

fondamento del trascendentale *verum* (il giudizio è “l’operazione tematizzante la conoscenza abituale dell’essere”: p. 320; il giudizio si riferisce all’essere in quanto sgorga dall’abito, da una *visione* abituale: pp. 130-131).

Viene così affermato, in modo wittgensteiniano, il primato della vita sul sapere oggettivo, del mostrarsi pre-oggettivo su ciò che oggettivamente si può dire. “Ciò che dapprima si manifesta — prima nel modo di viverlo; dopo, nel modo di pensarlo — è la precedenza del vivere in relazione al pensare. Il vivere è l’essere, automanifestatosi in quanto include il conoscere, che è da esso fondato. Così la ‘scienza ricercata’ incomincia a mostrarsi — nasce cioè come scienza — proprio quando essa scopre la sua origine nel vivere includente il conoscere” (p. 303). Il lavoro si conclude infatti con una dichiarazione del metodo adoperato dall’autore, che è stato quello di tentare “di *dire* ciò che si è *mostrato*” (p. 320). Tale dovrebbe essere il metodo della metafisica: un incremento di oggettività, un proseguimento scientifico costantemente nutrito dall’originariamente vissuto (cfr. p. 179).

Il punto più meritevole di questo acuto studio sta a nostro parere nel rapporto che l’autore stabilisce tra la conoscenza concettuale e la previa e fondante conoscenza del vissuto mai pienamente afferrabile, simultanea e co-presente in ogni forma di operazione conoscitiva, tentando di darne un’interpretazione metafisica in termini di “atto abituale”. Si potrebbe forse distinguere meglio, mi sembra, tra il rilevamento di questa conoscenza abituale nei nostri atti di coscienza e la sua oscura preesistenza quando non siamo nello stato di veglia. I verbi impiegati da San Tommaso o da altri autori per la percezione del vissuto sono di solito *esperire*, *percepire*, *avvertire*, *provare*, *notare*, i quali indicano atti fenomenologicamente accertabili (in contrapposizione a *pensare*, *ritenere che*, *credere che* ecc., usati preferentemente per le operazioni “oggettivanti”). La questione dell’esistenza di un abito conoscitivo luminoso, radicato nel nucleo dell’anima, persino nei momenti di coscienza addormentata o, in generale, co-estensivo con l’esistenza della persona, mi pare che va distinta dalla percezione dell’atto e richiede, come Haya tenta giustamente di fare, una prospettiva ontologica radicale. La sua analisi della conoscenza dell’atto potrebbe inoltre essere estesa alla percezione dell’altro personale (problema dell’intersoggettività).

La critica del tomismo trascendentale proposta in questo lavoro ci risulta interessante ma forse troppo succinta, data la densità dei problemi esaminati e la varietà di sfumature nei diversi autori. Lo studio di Haya rileva comunque nel cosiddetto “metodo trascendentale” un’impostazione razionalistica (primato della *ratio* sull’*intellectus*). La linea seguita dall’autore, contraria al fondazionalismo, poggia sulla distinzione tra l’essere e l’essenza e sul primato dell’essere anziché del trascendentale *verum*. L’abito intellettuale costituisce per l’autore, in definitiva, il nucleo dell’articolazione trascendentale tra il pensiero e l’essere e l’elemento fondamentale della metafisica della conoscenza.

Juan José SANGUINETI

Vittorio POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, pp. 270.



Questo nuovo libro di Vittorio Possenti è articolato intorno a due nuclei tematici fondamentali. Da una parte, una riflessione sulla natura e sulla portata della dottrina sociale della Chiesa e sui suoi compiti nella presente fase storica (capp. I-III). D'altra parte, l'approfondimento e la messa a punto di vari problemi suggeriti dalla congiuntura attuale, come l'economia d'impresa, la giustizia sociale e la destinazione universale dei beni (cap. IV); i paradigmi antropologici dei sistemi economici (cap. V); la condizione dell'etica pubblica "neoilluministica" (cap. VI); i diritti dell'uomo (cap. VII); il rapporto tra democrazia e cristianesimo (cap. VIII); l'idea di una "nuova cristianità" (cap. IX); l'idea democratico-cristiana in Italia (cap. X); la casa comune europea (cap. XI); il rapporto tra dottrina sociale della Chiesa e illuminismo, e la condizione dell'etica sociale (cap. XII). Il libro si chiude con la pubblicazione parziale di un'intervista rilasciata nel 1978 dall'allora Cardinale Wojtyła al prof. Possenti sulla possibilità di una dottrina sociale della Chiesa.

La trattazione ha un carattere di maturazione e di sintesi personale, ed è ben lontana dall'essere una semplice ripresa manualistica dei principali temi dell'etica sociale o dell'insegnamento sociale della Chiesa. In riferimento al secondo ambito tematico, che occupa circa due terzi del volume, l'Autore precisa che intende proporre «idee e orientamenti che traggono qua e là ispirazione dal diritto, dalla scienza politica, oltre che dai nuclei concettuali della dottrina sociale della Chiesa: il loro genere è perciò la libera riflessione di un filosofo, che utilizza stimoli provenienti da più direzioni e che impegna solo se stesso» (p. 11). Effettivamente, qua e là emergono ben chiare le scelte filosofiche e sistematiche dell'Autore. Sia nel cap. III, dove si afferma che la dottrina sociale della Chiesa prefigura e richiede un "ideale storico concreto" (e quindi non utopico), sia nei capp. VIII e IX, dove si studia l'idea di "nuova cristianità", l'Autore opera intelligentemente una rilettura aggiornata di *Umanesimo integrale* di Maritain. Nel cap. V, invece, l'Autore sembra allontanarsi dalle vedute di Maritain sul capitalismo, sostenendo una posizione vicina a quella di M. Novak e di L. Pasinetti. Questa più ottimistica visione del sistema capitalistico dovrebbe essere temperata, a mio avviso, con una più meditata analisi dei risvolti etico-politici del problema ecologico, considerazione che non è assente nel più recente insegnamento sociale della Chiesa (cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica per la Giornata Mondiale della Pace 1990*, 8-XII-1989).

L'impostazione generale del libro parte dalla considerazione che le società occi-

dentali sono state permeate in profondità dalla tradizione cristiana e da quella illuministico-liberale. Dopo il crollo del marxismo, si impone con urgenza il compito di superare i limiti della tradizione illuministica, essendosi aperta «la possibilità di proporre ideali più alti di quelli dell'illuminismo, di oltrepassarlo conservandone il lato positivo e il momento di vita, correggendone disguidi ed errori: un superamento dunque che non lo neghi *in toto*, ma lo corregga, lo integri, gli conferisca un nuovo spirito» (p. 7). La tesi dell'Autore è che la dottrina sociale della Chiesa «ospita principi e positivi suggerimenti nel senso di un pensiero sociale più compiuto e ricco» (p. 6), che dovrebbe permetterci di andare oltre l'illuminismo. In questo senso il libro è un tentativo di offrire argomenti e prospettive capaci di suffragare questa tesi. E qui il discorso diventa inevitabilmente complesso e assai articolato.

Da una parte, si sostiene che una domanda fa da sfondo a tutta la Dottrina sociale: esiste un ordine della società umana che corrisponde al pensiero di Dio? «Nel rispondere positivamente all'interrogativo — scrive Possenti — e nel cercare di indicare la forma essenziale di un tale ordine consiste propriamente l'essenza dell'insegnamento sociale. Esso intende individuare nella rivelazione e nella natura umana i principi di origine divina della vita sociale, che va restaurata e portata a compimento secondo l'intenzione di salvezza prefigurata nella Bibbia. Tutto ciò implica la verità dell'assunto centrale della metafisica sociale cristiana: anche dopo la caduta originale esiste un ordine del vivere sociale, radicato nella natura dell'uomo e risalente a un'intenzione di Dio» (pp. 48-49).

D'altra parte, si fa notare giustamente che l'insegnamento sociale della Chiesa «salvaguarda l'intrinseca contingenza dell'oggetto (l'atto da porre), mai risolvibile in pura teoria e conoscenza, perché qui l'oggettivazione stessa dipende dalla libera prassi delle persone» (p. 50). Perciò anche il richiamo al diritto naturale va inteso in senso storico-progressivo, «cioè non come appello solo a un ordine immutabile delle cose, ma come riferimento a esigenze e inclinazioni umane, che si 'liberano' o emergono in determinate epoche e circostanze storico-sociali» (p. 39).

Componendo i due punti di vista, sembra che il concetto di "ordine della società umana che corrisponde al pensiero di Dio" (cfr. p. 48) andrebbe interpretato come riferibile soltanto ai grandi principi di giustizia, rispetto della persona e della vita, solidarietà, partecipazione, ecc., vale a dire, come un quadro generale di riferimento dal punto di vista etico, che è sì necessario, ma la cui ampiezza lo renderebbe di scarsa utilità per la prassi politica, che è tutta incentrata sulla realizzazione di valori in un contesto storico concreto e attraverso un sistema istituzionale anch'esso ben definito. L'Autore è consapevole del problema che in questo modo potrebbe crearsi, fino al punto di sottolineare più volte la necessità di superare la tendenza "alla fuga nei principi generali" (p. 61).

Per superare tale tendenza, e passare veramente alla dimensione della realizzazione di valori nella società, è indispensabile la mediazione filosofica. L'apporto della filosofia pubblica alla Dottrina sociale — scrive l'Autore — configura «un contributo non semplicemente di supporto ma costitutivo. È infatti generalmente riconosciuto che, subito al di sotto del principio di persona e del comandamento universale dell'amore, si collocano i principi di solidarietà, di sussidiarietà e il criterio del bene comune; e, dopo essi, l'idea di diritti umani e i concetti di partecipazione e responsabilità. Come immediatamente si percepisce, si tratta di categorie proprie della filosofia pubblica, e non specificamente teologiche: la Dottrina sociale le assume nel proprio tessuto e le fa valere secondo l'illuminazione ricevuta dai principi supremi. Spetta comunque alla filosofia chiarirle, approfondirle, rigettarne le formulazioni non valide» (pp. 63-64).

Sotto questo profilo, il lettore troverà in questo libro interessanti spunti riguardanti

i più importanti temi della “filosofia pubblica”, che mettono in evidenza l’ottima conoscenza posseduta dall’Autore sia dei problemi politici odierni, sia della più recente letteratura in materia. Sul piano analitico sarebbe stato possibile, a mio avviso, rendere più esplicita la distinzione tra la razionalità propria dell’etica personale e quelle dell’etica sociale e dell’etica politica. Sono frequenti i richiami ad una concezione morale della politica, o al primato dell’etica sull’economia o sulla politica, soprattutto se quest’ultima viene intesa come un sistema di regole procedurali fondate sul mutuo accordo più che su valori morali sostanziali. Tali richiami sono senz’altro opportuni, ma avrebbero bisogno di un’ulteriore elaborazione filosofica, almeno se si intende abbandonare veramente l’ambito dei principi generali di carattere eccessivamente astratto. Mi limiterò a qualche suggerimento.

Prendiamo per esempio la tendenza ad opporre le regole politiche procedurali ai valori morali sostanziali (cfr. pp. 25, 79-80). L’opposizione è in qualche modo comprensibile se vengono presi di mira alcuni esponenti del neocontrattualismo odierno. Ma non si dovrebbe dimenticare che l’oggetto della politica sono i problemi posti dal vivere insieme, e che le regole procedurali che assicurano il rispetto della libertà, della dovuta uguaglianza, delle minoranze, ecc. sono *parte essenziale* del bene comune di una società di esseri razionali e liberi. Anzi, un’analisi approfondita evidenzierà che il rispetto di tali regole può essere veramente fondato solo su valori etico-politici sostanziali, e perciò non è esatto contrapporre i valori procedurali ai valori sostanziali né trascurare l’importanza politica delle regole procedurali. Si tratta piuttosto di distinguere accuratamente le verità morali concernenti l’ambito etico personale dalle verità morali fondamentali per la politica, da quelle cioè che garantiscono la convivenza pacifica, libera e giusta tra persone che sostengono persino progetti politici diversi o opposti.

In questo senso forse sarà qualche volta fuorviante parlare, in un contesto prettamente politico, di fenomeni come la secolarizzazione, il permissivismo e la razionalità strumentale (cfr. pp. 81 e 207), perché non sono fenomeni originariamente politici, ma riguardano una crisi più ampia e profonda, non risolvibile semplicemente con un intervento legislativo. In uno stato democratico e costituzionale in qualche modo esce alla luce pubblica e circola liberamente ciò che gli uomini hanno nel loro cuore; in uno stato totalitario esce alla luce pubblica e circola liberamente solo ciò che è conforme alla concezione del partito unico o del gruppo detentore del potere. Ma ciò che gli uomini hanno nel cuore non è un problema essenzialmente politico. Dal fatto che in un’epoca di crisi come la nostra ciò che molti cittadini hanno nella testa e nel cuore non si ritenga giusto, non si potrebbe passare direttamente a un progetto politico concernente la struttura dello stato o le regole procedurali. L’Autore del libro certamente è ben lontano dall’operare questo passaggio. Mi sembra, comunque, opportuno osservare che i richiami a una “concezione morale” della politica, se non vengono accompagnati da un’adeguata analisi specificamente etico-politica, potrebbero a mio avviso indurre il lettore a pensare che il bene debba essere imposto dall’alto e, come conseguenza, a dimenticare la grave responsabilità etico-politica che hanno i cittadini di offrire il proprio contributo alla vita sociale, mettendo in circolazione e facendo valere a suon di argomenti ben fondati la concezione del vivere insieme che ritengono conforme alla verità.

Queste considerazioni non intendono minimamente riproporre il vecchio ideale liberale della neutralità dello Stato, secondo il quale la promozione di una qualsiasi concezione etica della vita è e deve restare un impegno assolutamente privato. L’esperienza dimostra, in primo luogo, che tale ideale è in pratica irrealizzabile, e che sovente altro non è che un feticcio al servizio di pretese ideologiche o della più comune pigrizia. In

secondo luogo, l'esperienza dimostra ugualmente che l'individuo abbandonato a se stesso è frequentemente esposto al pericolo di chiudersi nel privato e di piegarsi ai canoni del conformismo. Tutt'al contrario, qui si ritiene che lo Stato ha il preciso dovere di tutelare e promuovere i valori etico-politici fondamentali, che spesso rientrano nelle carte costituzionali sotto la denominazione di diritti dell'uomo o di diritti inviolabili della persona. La difesa di tali diritti e degli altri valori costituzionali esclude ovviamente l'idea di un Stato in cui "tutto è permesso".

Ma alla passività dei cittadini nei confronti del bene comune si può arrivare anche partendo da una concezione molto diversa. Se parlando di politica si insiste in un richiamo alla morale senza tener conto esplicitamente dell'irriducibile specificità dell'etica politica, si corre il rischio di far pensare che gli uomini politici sarebbero in grado di creare uno Stato nel quale sia fisicamente possibile solo il bene (in tutta la sua generalità). Essendo allora il bene garantito dall'alto, e dopo aver delegato ai politici il dovere di rendere giusta la società, i cittadini potrebbero chiudersi tranquillamente nell'attività privata, mirante di solito a far soldi. Credo invece che una società più giusta sarà possibile soltanto se i cittadini, i gruppi sociali, ecc. (lo "stato-comunità" e non solo lo "stato-apparato") prendono parte attiva nel dibattito politico e culturale, allo scopo di far convergere i consensi sulle idee e le concezioni del vivere insieme che si ritengono giuste.

Come si evince da quanto si è detto, i rilievi che ho proposto in queste pagine sono in realtà suggerimenti e sfumature aggiuntive, che non sminuiscono affatto l'interesse e il valore filosofico e dottrinale del libro recensito.

Angel RODRIGUEZ LUÑO

Armando RIGOBELLO, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma 1989, pp. 144.



«Che significa pensare dopo Nietzsche e dopo Heidegger?» (p. 33). È questa la domanda a cui risponde la nuova opera del prof. Rigobello, nella quale si riprende l'argomento, più volte oggetto d'indagine in questo secolo, dell'identità e della differenza, dell'autenticità e dell'estraneità. In dialogo con Husserl e Heidegger, l'autore sviluppa il discorso proponendo un avvicinamento al pensiero di sant'Agostino, per concludere con l'affermazione che dà titolo allo studio: *autenticità nella differenza*.

La trattazione dell'argomento è articolata in due parti. Nella prima si mostrano le principali tappe della proposta di Rigobello, strutturate in tre capitoli: 1. L'autenticità, 2. L'estraneità e 3. La differenza. Nella premessa l'autore chiarisce il suo scopo: «la diade heideggeriana di identità e differenza, il geniale spaccato teorico con cui il filosofo affronta il senso e la crisi di senso del pensiero classico, suggerisce in queste pagine un serrato confronto tra autenticità e differenza, un confronto orientato a risolversi in una connessione: *autenticità nella differenza*» (p. 7). La seconda parte del libro costituisce un'appendice intitolata *Variazioni sul tema* dove «sono raccolti alcuni scritti che, pur antecedenti questo saggio, ne situano la prospettiva in rilevanti ambiti della riflessione filosofica: Dio, la morte, il piacere e la felicità, il rapporto interpersonale» (p. 8).

La metodologia adoperata dall'autore per affrontare la questione è caratterizzata dal passaggio da un metodo fenomenologico e trascendentale di radice husserliana (ritenendo fondamentale il riferimento alla coscienza per chiarire i problemi ontologici anche in una situazione come l'attuale, «in dürftiger Zeit»), all'applicazione del «passo indietro» heideggeriano, per finire con una «rottura metodologica» (con espressione che prende da Ricoeur) la quale implica l'abbandono del metodo fenomenologico per approdare ad una sfera ontologica in cui è fondamentale la ragione ermeneutica.

Sebbene identità indica il «più proprio» essa non può, dopo Hegel e Heidegger, essere pensata come tautologia, ma come relazione *si sé a sé stesso*, come mediazione relazionale. L'essenza dell'identità è sintetica ed è suscettibile di essere scoperta soltanto nell'ambito della coscienza, il che significa la necessità di abbandonare la versione logica dell'identità per volgersi verso la realtà umana nella sua dinamica spirituale o coscienziale.

L'identità relazionale rende possibile, ed esige, la differenza, ci orienta verso l'uscita dalla tautologia logica e ci introduce nell'ambito della diversità. Ciò che è più proprio dell'identità, quindi, consiste nel realizzare in sé la diversità come relazione di sé con sé, concludendo con una visione dell'autenticità come il «più proprio» non solo

come centro dell'attività rappresentativa, ma come apertura a dimensioni pratiche, etiche, estetiche, religiose, ecc.

L'autenticità viene inoltre prospettata in tre livelli: la corporeità, la consapevolezza dell'attività rappresentativa e un'interiorità che ci costituisce e insieme ci trascende. Questo ultimo, e più profondo, livello può essere descritto con l'espressione agostiniana *interior intimo meo* e ha come dimensione sua l'esigenza di una unificazione unitaria di senso, spingendoci ad una ontologia interpretativa dove si ripropone il problema di Dio. L'interiorità come centro di significato «più intimo a noi stessi», come «estraneità interiore», fa sì che la fenomenologia sbocchi in un'ontologia semantica che si apre a orizzonti metafisici.

Nell'opera di Rigobello sono particolarmente interessanti l'analisi del saggio di Heidegger *Identität und Differenz*, in cui l'autore si richiama al *Sofista* di Platone per mostrare i limiti della proposta heideggeriana, così come lo sviluppo dei paragrafi 42, 43, e 44 delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, che porta a compiere una «riduzione della riduzione», grazie alla quale l'autore opera il passaggio alla estraneità interiore, dove si compie il salto dalla «ontologia del mondo della vita» alla «metafisica della differenza interiore».

Se «la configurazione fenomenologica della coscienza» ha portato alla «coscienza trascendentale ridotta come trascrizione in termini trascendentali del vissuto coscienziale, si è anche riscontrata la necessità di una inversione della direzione metodologica e quindi di leggere il referto fenomenologico alla luce di ciò che esso emargina: la fragilità della coscienza soggettiva e la interiorità misteriosa da cui proviene la radicale richiesta di senso. Possiamo ora chiederci che significato abbia tutto ciò sul piano di un'etica della differenza» (p. 67). Si schiude allora lo spazio per un'autenticità etica nella consapevolezza della differenza, in cui «la richiesta di senso è lotta *per* il senso e non disputa *sul* significato» (p. 78).

Gli argomenti così delineati sono arricchiti nella seconda parte del saggio in cui si analizza I. L'«estraneità interiore e «ripetizione del problema» di Dio», II. «Coscienza della morte e trascendenza dell'altro», III. «Piacere e felicità tra l'apparitivo e l'estraneo», IV. «Pensare il profondo ed amare il più vivo».

Si tratta insomma di un libro notevolmente denso di spunti, che invita a ripensare oggi il problema metafisico. La sua lettura è stimolante, anche se talvolta è ardua ed evidenza una profondità non del tutto enucleata. Il rigore concettuale e la ricercatezza linguistica rendono il volume attraente per gli esperti, ma forse non del tutto accessibile ai non specialisti.

Luis ROMERA OÑATE

Juan José SANGUINETI, *Scienza aristotelica e scienza moderna* (Collana: *Studi di filosofia*), Armando, Roma 1992, pp. 240.



Il volume *Scienza aristotelica e scienza moderna* inaugura la collana “Studi di filosofia” che la Facoltà di Filosofia dell’Ateneo Romano della Santa Croce cura presso l’editrice Armando, di Roma. Lo studio del Prof. Sanguineti esamina alcuni elementi fondamentali della teoria della scienza di Aristotele e Kant, due filosofi che rappresentano senza dubbio altrettanti momenti culminanti della storia del pensiero occidentale. I due pensatori risultano accomunati dall’aver dedicato un’attenzione primordiale alla conoscenza scientifica, sia a livello pratico — particolarmente nel caso del filosofo greco — che soprattutto dal punto di vista della sua tematizzazione teorica. Le sintesi tra scienza e filosofia da loro formulate costituirono per la scienza dei loro successori una rigorosa base interpretativa.

Tuttavia, tentare un confronto fra rappresentanti di così diverse tradizioni filosofiche e scientifiche può ancora suscitare qualche perplessità. Più di venti secoli, trascorsi fra i due pensatori, sono senz’altro una distanza da non trascurare, per cui può sembrare difficile trovare dei punti in comune che permettano di stabilire un paragone fra i filosofi di Stagira e Königsberg. Infatti, la linea intrapresa in questo studio non cerca tanto il confronto fra le conoscenze scientifiche né fra le dottrine epistemologiche dei due autori, quanto il proporre, attraverso la considerazione dei pregi e dei difetti della loro scienza, alcune basi per una valutazione attuale della scienza, attenta anche ad una prospettiva metafisica.

Lo studio si articola intorno all’analisi della teoria della scienza dei due autori. Nel caso di Aristotele viene dedicato un capitolo alla descrizione della sua scienza empirica (cap. II) e un altro alla sua dottrina teorica sulla scienza, fondamentalmente in base ai *Secondi Analitici* e al commento esegetico di Tommaso d’Aquino (cap. IV). Un lungo capitolo esamina la scienza kantiana (cap. IV) con particolare attenzione alle prospettive metafisiche che essa manifesta, soprattutto nei *Metaphysische Anfangsgründe* e nell’*Opus Postumum*, opere che fanno emergere un Kant alquanto diverso dall’immagine riduttivamente fenomenista che spesso incontriamo nella letteratura. Questi tre capitoli costituiscono il nucleo dell’opera esaminata, anche dal punto di vista dell’estensione. Tuttavia, un ruolo rilevante è occupato anche da altri tre capitoli “minori”, che inquadrano lo studio della scienza aristotelica e kantiana nella prospettiva prima menzionata. Il primo, introduttivo, cerca di delimitare il significato della scienza nel contesto dell’agire umano. Il terzo capitolo considera il ruolo degli elementi mitici e teologici nella scienza

antica. L'ultimo capitolo, infine, riflette sul destino della scienza nel mondo post-kantiano, prospettando una linea di valutazione del fenomeno scientifico attenta alle necessità complessive dell'uomo. Completa il volume una sintetica ma completa e recente bibliografia. I diversi indici denotano una notevole attenzione, in particolare quello dei testi dei principali autori studiati.

Tra le molteplici questioni esaminate in questo studio (ogni capitolo costituisce in certo senso un'unità autonoma), risultano particolarmente significative quelle che inquadrano la visione globale della scienza in rapporto alle altre dimensioni dell'uomo. Troviamo qui un'interessante riflessione sul rapporto che intercorre fra la sfera della razionalità scientifica, in quanto rappresenta un perfezionamento dell'uomo poiché contribuisce ad accrescere il suo *potere d'uso* rispetto alla natura, e la dimensione etica, che rappresenta la sfera dell'*uso ordinato*, essenziale per il radicale perfezionamento dell'uomo. L'equilibrio fra le due dimensioni risulta fondamentale: la scienza non comporta di per sé l'avvicinamento dell'uomo al suo ultimo fine, ma non costituisce una sfera indipendente da esso. La moralità infatti non va concepita come una *limitazione estrinseca*, né d'altra parte la dimensione scientifica può essere considerata come un livello privo di consistenza dal punto di vista etico.

La caratterizzazione della scienza come *lavoro* ci dà una base per la comprensione della relazione fra scienza ed etica. Scoprire la scienza come lavoro significa sorpassare un livello di considerazione della scienza attento esclusivamente agli aspetti formali o logici, per addentrarsi in una visione più aperta al valore "totale" della scienza. L'autore analizza e corregge la prospettiva aristotelica del lavoro, inteso come pura azione meccanica, transeunte, e si spinge fino ad un'idea di lavoro umano permeato dalle dimensioni teorica e pratica, che supera la pura *ποίησις*. Ma anche l'attività teorica, in particolare la scienza, risulta inseparabile dall'attività *ποιητική*, dalla *τέχνη*, senza nemmeno escludere la dimensione dell'agire pratico, e quindi la dimensione morale. L'uomo perfeziona se stesso anche attraverso il lavoro, e il lavoro scientifico.

Da questa prospettiva la razionalità scientifica appare più facilmente inquadrabile anche nel contesto storico-sociale in cui essa si svolge. Attraverso di essa l'uomo cerca una *fondazione razionale* delle dimensioni che configurano il suo rapporto con il reale: l'esperienza, in primo luogo, ma anche la tradizione, non meno importante della prima. Ora, la scienza non è l'unica linea in cui tale fondazione viene sviluppata. Essa va cercata anche attraverso la *razionalità filosofica*. Non viene presentato in dettaglio un paragone fra le due; lo studio nella sua totalità sembra essere appunto un tentativo di indicare una possibile strada in questa direzione.

Lungo l'analisi della scienza empirica aristotelica che occupa il secondo capitolo, sembra scorgersi una ripetuta domanda: perché la scienza aristotelica fallì? Quali erano le sue limitazioni e i suoi errori? Furono questi dovuti a delle circostanze esterne, oppure si trattava di limiti inerenti al modo aristotelico di "fare scienza"? Tra le questioni che vengono esaminate a questo proposito, risulta particolarmente interessante l'analisi del ruolo della matematica nella scienza aristotelica. Contrariamente a quanto spesso viene affermato, la matematica ha un posto rilevante nella scienza naturale dello Stagirita. Gli esempi riportati sono puntuali, ma manifestano la portata non trascurabile di questo aspetto. E più importante ancora appare l'inquadramento teorico di questo uso, costituito dalla dottrina della *subalternazione* delle scienze: la matematica non sarebbe una scienza puramente ausiliare, bensì un sapere fondante della scienza fisica. Tuttavia, tale impianto teorico non sembra aver dato dei frutti, se non in una piccolissima parte della scienza di Aristotele. Ciò sembra essere dovuto ad un altro elemento, al quale si può attribuire il

rifiuto di accogliere i tentativi di formalizzazione matematizzante proposti dalle linee pitagorico-platoniche: l'assenza quasi totale di *valenza ontologica* attribuita alla matematica.

Grande attenzione si dedica anche al ruolo attribuito da Aristotele agli elementi teorico-razionali ed empirici. Le *ipotesi* vengono presentate nel contesto del processo di trasmissione della scienza, come principi non evidenti con carattere esplicativo. Risulta modificata l'immagine consueta di un Aristotele radicalmente empirista nella sua scienza concreta. Infatti, in essa si trova anche l'uso di ipotesi inosservabili di alto livello teorico, come ad esempio nella spiegazione del cosmo, nella quale perfino sembra cadere in un apriorismo matematico simile a quello che altrove criticherà in Platone. Questa conformazione complessa della scienza aristotelica, oscillante fra l'impostazione platonica e quella naturalista, è da collegarsi con le principali ragioni dell'insufficienza della scienza greca. L'assenza di una decisa matematizzazione e di una sperimentazione rigorosa e attiva, sono senz'altro i suoi principali difetti, che però sembrano rimandare ad un livello più basilare, senza il quale è difficile cogliere la complessità — e la ricchezza — del fenomeno scientifico greco: la peculiare cosmovisione ontologica che condiziona i loro tentativi. A questo riguardo la considerazione del ruolo che le cosmovisioni teologiche hanno avuto nella scienza greca, risulta un elemento chiave per arrivare ad una corretta comprensione di essa. D'altra parte l'esame del loro ruolo storico evidenzia l'inevitabilità di tale influsso, come di quello di ogni *tradizione culturale*.

Un accenno viene anche fatto al ruolo della fede cristiana nell'evoluzione del pensiero scientifico. L'autore raccoglie la nota tesi di St. Jaki, presente anche in Ch. Dawson e P. Duhem, secondo la quale il cristianesimo ha costituito la "matrice culturale" necessaria per lo sviluppo della scienza moderna. Tale affermazione viene però presentata nel contesto di una rigorosa distinzione di piani. Si tratta, per l'autore, di un influsso reale, ma indiretto. Inoltre, viene sostenuto il carattere *non concluso* di tale influsso. Nell'attuale situazione scientifica un "incremento di comprensione sapienziale e di moralità" risulta quanto mai necessario, affinché la crescita vertiginosa della scienza non faccia perdere il necessario equilibrio antropologico.

L'analisi della "scientificità" è incentrata fondamentalmente sullo studio della *dimostrazione*, che costituisce per Aristotele la "chiave di volta della razionalità scientifica". La dimostrazione aristotelica viene presentata nel contesto della sua dottrina del *logos*. La scienza appare come uno degli abiti propri del *logos* umano: il *logos dimostrativo*, il cui atto è costituito appunto dalla dimostrazione.

La teoria aristotelica della scienza, come viene presentata in questo studio, sembrerebbe fornire una caratterizzazione assai restrittiva della scienza, assimilabile quasi alla riduzione positivista al "contesto della giustificazione". Tuttavia essa si allarga nel considerare il rapporto fra *logos* dimostrativo e *logos* dialettico. Il ruolo della dialettica, ravvivato da studi recenti, apre la razionalità alla giustificazione dei principi stessi della scienza. In ogni caso la restrizione della scienza al momento dimostrativo risulta importante, perché permette di cogliere il significato profondo delle tematiche ricorrenti nella tradizione aristotelica della scienza (l'autore allarga in questo punto il campo di ricerca, inglobando anche la tradizione aristotelica della scolastica medievale), come sono in particolare la *necessità*, elemento quasi costitutivo della dimostrazione, e *i principi*, fonte di tale necessità. Questa concezione della scienza, caratterizzata come deduzione dei fenomeni da un principio (l'essenza o le altre cause), darà origine ad una struttura argomentativa sviluppata nel medioevo, attraverso la metodologia della *quaestio*, sino ai più minuti particolari.

In questo studio l'attenzione è rivolta soprattutto all'elemento fondamentale della dimostrazione aristotelica: il ragionamento sillogistico. In esso possiamo trovare alcuni dei punti conflittuali del metodo aristotelico. Non è chiaro se lo schema proposto costituisce soltanto una "ricostruzione teorica", oppure se esso si possa adeguare alla scienza reale praticata dallo Stagirita. Gli esempi presentati, in particolare quelli tratti dalla geometria euclidea, possono apparire come rielaborazioni artificiose, non del tutto convincenti. Ciò si riallaccia alla questione prima accennata. La teoria aristotelica della scienza prende in considerazione soltanto uno dei momenti dell'attività scientifica, cioè la deduzione da principi universali noti, senza trattare adeguatamente il momento precedente, di "ricerca", della scienza. Nella sistematizzazione teorica della scienza questo momento viene trascurato, mentre nella pratica scientifica Aristotele ricorre ad una induzione che spesso non sembra altro che una facile generalizzazione dei casi osservati.

Tuttavia una visione più completa del pensiero aristotelico richiede la considerazione anche della dialettica, nella quale Aristotele si apre alla discussione dei principi fisici. Questi infatti non sono deducibili, e quindi non costituiscono l'oggetto della scienza stessa. In questa linea sarebbe possibile presentare un Aristotele non razionalista, più vicino ad una concezione attuale della scienza, nella quale i principi debbono essere supposti e discussi al di fuori della stessa scienza.

Tra le questioni della scienza kantiana analizzate, il primo luogo è occupato dalla matematica. Viene messa in rilievo, in modo particolare, la contrapposizione tra matematica e le altre scienze, filosofia ivi compresa. La matematica, il cui oggetto risulta costruito nell'intuizione pura delle forme a priori della sensibilità, costituisce nello schema kantiano la scienza più rigorosa nel senso tradizionale. Infatti, soltanto in essa risulta possibile trovare una dimostrazione in senso anche aristotelico, intesa come prova perfettamente razionale, che ora si trasforma in un *procedimento intuitivo*. Tuttavia Kant risulta consapevole dei limiti di tale scienza, puramente "essenziale", che non può costituire propriamente una *conoscenza*, ma soltanto uno strumento.

Si tratta tuttavia di uno strumento necessario per la scienza fisica, poiché essa risulta fattibile soltanto attraverso il collegamento dell'esperienza sensibile all'intuizione pura. Ma la matematica non è l'unico *a priori* della scienza: la fisica deve ricorrere anche all'*a priori* metafisico. Questa è la ragione di fondo dei *Primi Principi Metafisici della Scienza della Natura* (1786), primo tentativo di presentare una Metafisica della natura in senso trascendentale: una scienza naturale *a priori* di valore metafisico. Da essa dovrebbe poi compiersi il passaggio alla scienza fisica, che la costituirebbe in scienza rigorosa. Alcuni dei tentativi compiuti in tale senso si troveranno nell'*Opus Postumum*.

Senza altro, non ci troviamo qui di fronte ad un fenomenismo positivista. L'analisi delle vie fondamentali percorse da Kant nel suo tentativo risulta assai chiarificatore allo scopo di comprendere il significato e la portata della sua dottrina della scienza. Emergono in particolare elementi che lo avvicinano all'impostazione aristotelica, come ad esempio il ruolo fondante dell'*etere*, visto quasi come un sostituto del *primum movens*. Altrettanto può dirsi della struttura argomentativa, basata sull'uso dei principi, che possono paragonarsi alle prove *quia e propter quid* aristoteliche. Un ultimo elemento, anche da notare, sarebbe la "seconda" filosofia naturale di Kant, che prendendo spunto dalla *Critica del Giudizio*, si apre alla teleologia e incontra alcune formulazioni nell'*Opus Postumum*. In esse il pensatore si avvicina alla *Naturphilosophie* romantica.

Le considerazioni conclusive di questo studio percorrono velocemente le trasformazioni della scienza verso i modelli attuali. Le dottrine della scienza espresse da Aristotele e Kant hanno contribuito all'attuale chiarificazione del ruolo e della portata

della scienza, lontano da istanze fenomeniste o positiviste, ma consapevole dell'autonomia della propria oggettivazione. Ma l'esigenza, sentita da Aristotele e Kant, di una fondazione metafisica radicale della nostra conoscenza del mondo fisico, resta ancora in vigore. Essa può spingerci ancora nella ricerca di un'epistemologia realista, nella quale la distinzione e l'autonomia dei diversi livelli della nostra conoscenza vengano rispettate, e che consenta il progresso armonico dell'impresa razionale umana.

Rafael MARTINEZ

Thomas A. SZLEZAK, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, pp. 183.



Per parlare di questo libro bisogna fare riferimento alla precedente opera dell'A., *Platone e la scrittura della filosofia* (Vita e Pensiero, Milano 1989², pp. 580), visto che un lavoro presuppone l'altro. Non si tratta di due diverse versioni, una più estesa dall'altra, di uno stesso argomento, ma piuttosto di due diversi modi di presentare i risultati di una paziente e rigorosa ricerca su Platone e la scrittura. Se il secondo e più esteso lavoro analizza la critica platonica alla scrittura e i suoi immediati riflessi sugli scritti dello stesso Platone, in molti dei dialoghi della giovinezza e della maturità, il primo benché cronologicamente successivo, presenta in modo più sistematico le caratteristiche essenziali che da un punto di vista formale il dialogo platonico presenta proprio a causa della consapevolezza platonica dei limiti della scrittura. Caratteristiche formali che però sono anche rilevanti, come vedremo, per il contenuto dei dialoghi. Si potrebbe dire che Szlezák determina i canoni ermeneutici che dovrebbero essere adoperati per comprendere in profondità gli scritti platonici. La novità e la portata della proposta dell'A. potrebbero dirsi fino a un certo punto rivoluzionarie, in quanto non vuole soltanto chiarire aspetti, tecniche o elementi parziali dei dialoghi, ma porsi come criterio di lettura alternativo a quello proposto dalla cosiddetta teoria moderna del dialogo.

Prima di continuare, sarebbe opportuno segnalare le coordinate storiografiche di ambedue i lavori tra le più recenti pubblicazioni su Platone. A coloro che hanno seguito gli studi platonici di questi ultimi anni, basterà sapere che l'A. si trova tra coloro che considerano le dottrine non scritte di Platone come il centro nucleare del suo pensiero, tra coloro che — adoperando la ormai nota terminologia di Kuhn che Reale fa propria nell'esposizione della nuova immagine di Platone — aderiscono al paradigma di Tubinga. La fecondità del nuovo paradigma, preannunziata sin dall'inizio da Reale, trova conferma nell'abbondante bibliografia uscita recentemente in Italia. I lavori di Szlezák, uno di essi tradotto dal tedesco, l'altro scritto in italiano, sebbene cronologicamente siano tra gli ultimi pubblicati, affrontano uno degli argomenti basilari del nuovo paradigma, presupposto dunque a ogni suo posteriore sviluppo: la critica platonica alla scrittura. Le tesi di Tubinga vengono quindi approfondite in questo particolare punto dall'A.: la scrittura, i dialoghi platonici, se presi sul serio, non bastano, perché proprio nei dialoghi Platone sferra un preciso attacco alla scrittura. I dialoghi sono stati scritti perché siano completati, richiedono un ulteriore complemento e fondamento.

La funzione dei dialoghi sarebbe in certo qual modo, sebbene non solo, *psicagogi-*

ca riguardo alla dottrina più profonda riservata da Platone alla dimensione orale. Per chi non conosca ancora la proposta di Tubinga — la nuova immagine di Platone — i lavori di Szlezák potrebbero svolgere una funzione analoga, vale a dire, *psicagogica* e *protrettica* riguardo a quei contenuti teoricamente più densi — la dottrina dei principi — studiata da altri autori. Perché Szlezák limita volutamente i suoi studi alla scrittura platonica, ai dialoghi, senza volere addentrarsi nei contenuti delle *agrapha dogmata* a cui i dialoghi rinviano ma sulle quali fondamentalmente tacciono.

L'A. non pretende, dunque, di svelare il contenuto teoretico del non-scritto, ma dallo scritto evidenziare la necessità di un riferimento esterno e oggettivo, una teoria che Platone espose soltanto oralmente nell'ambito dell'Accademia.

È ovvio, a questo punto, che un ruolo determinante in entrambi i lavori spetta al *Fedro* e alla critica che nelle sue pagine Platone muove alla scrittura. Il *Fedro* e non la *Lettera VII*, per evitare così ogni possibile sospetto tra coloro che non vogliono ancora riconoscerne l'autenticità. La critica del *Fedro* allo scritto farebbe riferimento ad ogni pagina scritta e non solo ai testi sistematici. Συγγραμμα, come l'A. prova nella prima appendice del suo studio più lungo, non può essere tradotto esclusivamente come scritto sistematico. Tale restrizione non è permessa né dall'uso platonico del termine né dal suo significato nella letteratura precedente e immediatamente posteriore.

Studiare la forma della scrittura platonica non significa comunque occuparsi dall'aspetto più esteriore di Platone; in Platone, più che in nessun altro autore, forma e contenuto sono intimamente collegati. E se Platone segnala i limiti propri ad ogni scritto, indica nel contempo la sua concezione del filosofo e della diffusione del suo pensiero. I dialoghi, insomma, ci avrebbero conservato non solo il genio letterario di Platone accanto alle sue teorie filosofiche esposte in modo più o meno parziale, ma anche il ritratto di colui che lo stesso Platone considerava fosse il filosofo, il dialettico. La critica alla scrittura descrive e scopre la statura propria del dialettico, del filosofo e del suo modo di trasmettere il sapere. I dialoghi diventerebbero dunque l'immagine dell'attività orale, dialogica, del filosofo e la critica alla scrittura la traccia autentica che ci conduce alla loro comprensione.

Filosofo è infatti per Platone — stando a quanto viene detto nel *Fedro* —, colui che sa prestare soccorso al suo discorso (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) — sia scritto o meno — servendosi di cose di maggior valore (τιμιωτέρα), delle cose più serie (σπουδαιότατα). Filosofo è chi sa a chi deve comunicare il proprio sapere e con chi invece è meglio tacere, chi conosce l'anima dell'interlocutore, chi sa cercare l'anima adatta. Filosofo è chi sa mettere per iscritto soltanto ciò che conviene e nel modo conveniente, in modo da evitare o limitare i pericoli inerenti ad ogni scritto. Filosofo è, si potrebbe dire, colui che come Socrate preferisce ritirarsi a meditare, chi sa vivere dialogando, innanzitutto col proprio pensiero, senza cedere come i sofisti alla tentazione di mettere indiscriminatamente a pubblica disposizione il proprio verbo, pagando se necessario come prezzo il suo svuotamento.

Così viene spiegata l'importanza della forma nel dialogo platonico. La forma è intrinsecamente legata al contenuto, ma non come Schleiermacher pensava, e con lui la posteriore teoria moderna del dialogo, per la sua capacità di comunicare indirettamente, ma perché la stessa forma, in un modo o in un altro, lascia sempre apparire l'esistenza di cose di maggior valore sul cui contenuto è necessario non scrivere. La comunicazione indiretta sarebbe dunque insufficiente a garantire la recezione oggettiva del messaggio platonico, che resterebbe così a disposizione dell'intelligenza del lettore.

Per la teoria moderna del dialogo, invece, questo sarebbe un testo attivo, in grado dunque di trovarsi da solo il lettore adatto e di difendersi da solo da ogni possibile attac-

co. Testo che rinchiuderebbe in se stesso tutto il pensiero del suo autore e che, proprio a causa della sua forma, sarebbe in grado di superare le limitazioni proprie dello scritto. Tale compito spetterebbe però al lettore che potrebbe portare soccorso al discorso non da un contenuto esterno e oggettivo, non da una dottrina di maggior valore, ma dalla propria capacità interpretativa.

Secondo Szlezák, invece, i dialoghi formerebbero — almeno quelli della giovinezza e della maturità — un tutto armonico in cui taluni rinviano ad altri, ricevono soccorso dai contenuti più elevati di altri dialoghi, ma tutti in un modo o nell'altro richiederebbero e presupporrebbero un ulteriore fondamento nelle dottrine non scritte sui principi. Per l'A. il processo all'infinito è precluso; la dialettica presupporrebbe sempre in Platone un anipotesico (ἀνυποθετον), una fine del viaggio speculativo. Sempre c'è, nelle cose di maggior valore, un elemento ultimo, un αρχη che funge da fondamento di tutto il resto. L'esoterica platonica non sarebbe, dunque, come riteneva Schleiermacher e la moderna teoria del dialogo, immanente al testo, ma un qualcosa di reale e storico, oltre i dialoghi, e corrispondente agli insegnamenti platonici nell'Accademia, ai quali Aristotele fa riferimento nella *Metafisica*.

Da questa prospettiva l'A. fa vedere la precisa funzione delle diverse tecniche drammaturgiche che Platone adopera nei dialoghi. Si comprende come il conduttore del dialogo — normalmente Socrate — riesca sempre a dominare sugli interlocutori, confutando le loro tesi e difendendo le proprie ogni volta che qualcuno pretende di confutarle, portando soccorso al proprio logos facendo ricorso a contenuti più alti ed elevando così, a volte in modo inaspettato, il livello teoretico della discussione. Si comprende anche perché il dialettico, Socrate, taccia, sia restio a manifestare il proprio sapere, rinviando ad altra occasione la discussione su un determinato argomento; sono i frequenti passi di omissione dei quali la moderna teoria del dialogo non sa dare ragione. Passi di omissione che si presentano ogni volta che Socrate si trova a dialogare con chi non è adatto o non è sufficientemente preparato per il sapere filosofico; ogni volta, pure, in cui il discorso verte su contenuti troppo elevati per essere messi per iscritto. Sono questi i motivi che rendono necessario che Platone descriva in modo particolareggiato le caratteristiche di ogni partecipante al dialogo, che ci faccia sapere i loro nomi, il loro modo di pensare, le loro disposizioni morali, affinché il lettore possa capire le ragioni dell'atteggiamento socratico nei loro confronti.

La filosofia, insomma, avrebbe per Platone la dignità delle cose divine e dovrà di conseguenza essere trattata e trasmessa con il dovuto rispetto, senza farle correre inutili rischi di incomprensione o disprezzo. Non è dunque l'esoterica platonica la segretezza di chi vuol preservare il proprio potere, ma la metodica più adeguata alla trasmissione del sapere più elevato. La filosofia sarebbe per Platone la dialettica, un lungo viaggio che ha come termine la conoscenza dei principi, fine ontologico ed etico dell'uomo. Ogni dialogo mostrerebbe sempre e soltanto una porzione, deliberatamente delimitata, del movimento di ascesa verso il principio come l'immagine scritta del dialogo orale, del filosofare in modo esoterico.

Forse questa visione platonica della filosofia e del fare filosofico costituisce il punto più forte di dissenso nei confronti della moderna teoria del dialogo, fondata piuttosto su una diversa concezione del filosofare, in cui c'è posto soltanto per la perenne ricerca, incapace di pervenire mai a un primo principio, dove la stessa ricerca e la sua espressione scritta non può avere alcun referente esterno e trascendente, se non la totalità del linguaggio al quale l'essere stesso è definitivamente consegnato.

Il dialogo platonico, in definitiva, sarebbe strutturato nel modo seguente: logos,

confutazione, soccorso. Questo schema sarebbe riprodotto, a volte a più riprese, in ogni scritto platonico. E sarebbe questo lo schema che il lettore è chiamato a rivivere se vuol capire la forza del messaggio platonico; è lui, insomma, che dalla conoscenza delle dottrine non scritte dovrebbe portare soccorso a quanto scritto da Platone, mostrandosi in tal modo quale discepolo autentico, vero filosofo.

Da questa struttura centrale del dialogo sarebbe possibile individuare con più chiarezza l'azione dominante di ogni dialogo e dare al contempo in modo preciso il proprio posto agli altri generi adoperati da Platone nei suoi scritti: il mito, l'ironia e il monologo. Una funzione certamente ridimensionata riguardo a quella assegnatale dalla moderna teoria del dialogo.

L'A. esplicitamente afferma nelle *Osservazioni conclusive di Platone e la scrittura della filosofia*, che le sue interpretazioni, attente esclusivamente ai dialoghi, "non possono «dimostrare» nulla del filosofare orale di Platone nell'Accademia" (p. 418), restando così al margine di uno dei principali *puzzles* che i critici segnalano al paradigma di Tubinga: la non risolta ambiguità tra il bipolarismo della teoria dei principi e il monismo proprio del neoplatonismo, così vicino secondo Tubinga al pensiero non scritto di Platone (cfr. a questo riguardo, D. PESCE, *Il Platonismo di Tubinga e due studi sullo stoicismo*, Paideia, Brescia 1990 e L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Le avventure del Platonismo*, in «Elenchos» 1991, fasc.1, pp. 95-110). I riferimenti ai principi, alle cose di maggior valore, conservano nell'interpretazione di Szlezák l'ambiguità propria che i dialoghi manifestano.

L'A. risponde, invece, almeno parzialmente, a un altro problema sollevato dalla critica. Il contenuto del non scritto non deve essere ridotto al primo principio anipotetico, ammesso che esso sia inesprimibile. Anche se il primo assoluto fosse soltanto afferrabile da un atto *ekstatico*, intuitivo, non solo ad esso farebbero riferimento le cose di maggior valore. Il resoconto della *Lettera VII* del dialogo di Platone con Dionigi, scrive l'A. nell'appendice III di *Platone e la scrittura...*, fa vedere che l'ambito del non scritto "comprende una molteplicità di contenuti — e non solo perciò, il coglimento noetico, inesprimibile, dell'Idea del Bene —, e che questa molteplicità è al tempo stesso un tutto ordinato, e che per questo deve essere giudicata come una teoria coerente" (p. 483). Di conseguenza, l'oralità non sarebbe obbligata dal suo oggetto, dal momento che questo non dovrebbe essere ristretto esclusivamente all'anipotetico.

Resta, comunque, problematica a mio avviso la visione di un Platone eccessivamente unitario, o meglio, prematuramente geniale, un Platone che sin dai primi dialoghi, quasi contraddicendo il lungo cammino che deve percorrere il dialettico, ha raggiunto la conoscenza dell'anipotetico e formulato su di esso e sulle cose di maggior valore una precisa teoria, presupposta sempre come contenuto implicito ogni volta che ad esse fa riferimento. È chiaro che con il paradigma di Tubinga i problemi cronologici perdono l'importanza prima attribuitavi; è anche vero, da questa prospettiva, che mai uno scritto dovrebbe esprimere il sapere del suo autore nella sua totalità e attualità, ma, non è anche coerente, conservando pure la struttura dei dialoghi presentata dall'A., pensare a un Platone convinto sì della necessità di un anipotetico tenacemente cercato ma non ancora trovato, o non ancora delineato nella sua precisa identità e nelle sue implicanze? L'A. non si occupa, tranne qualche riferimento al *Timeo* e alle *Leggi*, dei dialoghi tardivi. Sarebbe plausibile che la struttura del dialogo da lui delineata regga anche per il *Sofista*, il *Filebo* o il *Parmenide*, ma, basterebbe per dare ragione della loro densità teorica tener conto soltanto dalla particolare preparazione dei diversi personaggi che in essi intervengono? Non sarebbe possibile pensare che tali dialoghi contengono, e rinviano, a

una teoria dei principi, a una filosofia orale fattasi più ricca e precisa? Non è eccessivamente geniale un pensatore che dalla sua giovinezza tiene in serbo le cose di maggior valore e con magistrale calcolo nel passare degli anni va facendo riferimenti sempre più densi, lasciando traccia scritta, a poco a poco più chiara, del contenuto profondo del proprio pensiero?

L'immagine di Platone che ho ricavato leggendo i lavori di Szlezák è quella di un pensatore che dispiega un pianificato e geniale gioco di luci e di ombre, concepito molto presto ma esposto soltanto col passare degli anni, nella stesura dei diversi dialoghi, e del quale solo adesso possiamo apprezzare il meraviglioso disegno in cui ogni colore e ogni ombra acquista senso.

Queste osservazioni, sia ben chiaro, non vogliono togliere valore a due opere che introducono alla lettura di Platone forse meglio di nessun'altra. Vorrebbero, caso mai, spingere a chiarire quei *puzzles* che impediscono una adesione più piena a un paradigma che per chiarezza e fondatezza è fortemente attraente.

Ignacio YARZA