

recensioni

AA.VV., *Il Rapporto di Napoli sul problema mente-corpo*, Atti del Convegno «Pensiero, Coscienza, Cervello», Napoli-Vico Equense, 3-5 maggio 1990, a cura di G. Del Re & E. Mariani, I.P.E., Napoli 1991, pp. 387.



La questione dell'esistenza e dei rapporti tra corpo e anima è antichissima, sebbene abbia sperimentato un interesse crescente negli ultimi decenni: per dirla in inglese, è il *mind-body problem*, quale approccio di tipo concreto allo studio della natura umana. Ancor più recentemente gli studi sull'argomento si sono intensificati a causa delle implicazioni pratiche oggi particolarmente alla ribalta: eutanasia, aborto, sperimentazione *in vitro*, ingegneria genetica. Ne è prova il fatto che il Congresso degli Stati Uniti ha dichiarato decennio del cervello il periodo 1990-2000, e che la letteratura sull'argomento è ormai sconfinata. Perché allora indire un convegno e aggiungere un nuovo libro? E perché presentarlo sulle pagine di questa rivista?

A nostro avviso, il Convegno svoltosi a Napoli e a Vico Equense dal 3 al 5 maggio 1990 su «Pensiero, Coscienza, Cervello» e i relativi Atti (corredati da buoni indici) hanno il pregio dell'approccio interdisciplinare, che consente di raggiungere stimolanti risultati. Un'interdisciplinarietà costituita da due dimensioni: la prima, come contributo degli studiosi di diverse discipline, vale a dire, dei filosofi (5 partecipanti), degli psicologi (3), dei neurologi (11) e di altri scienziati (7). Come si può osservare, la materia più largamente rappresentata è la neuroscienza, il che la dice lunga sulla tendenza odierna. Tale apporto costituisce una messa a punto non esauriente ma sufficiente del problema. Non esauriente poiché limitata ad autori dell'Italia centro-nord; ma sufficiente giacché essi non espongono i risultati delle proprie ricerche, bensì lo stato della questione nel mondo, e ciò fa di quest'opera un contributo attuale. La seconda dimensione dell'interdisciplinarietà è la metodologia impiegata, che dà a questo convegno un carattere originale. Un metodo mutuato dalle scienze positive e che porta innanzitutto a chiarire il quadro epistemologico e a presentare le proprie prospettive senza precludere le altrui vedute. Si è avuto quindi un autentico dialogo, in cui si sa parlare ma anche ascoltare, e non si nascondono le differenze ma si tenta di raggiungere l'accordo. Tale procedimento esige amore alla verità, umiltà e altre virtù, che A. Porcarelli (pp.371-378) ha riassunto in ciò che ben può essere chiamato un *vademecum* per chi lavora in gruppo. Ciò giova sia alla funzione euristica, sia alla funzione di controllo. Una siffatta impostazione è di vitale importanza quando si tratta di tener distinte le prospettive scientifiche e filosofiche ma,

nel contempo, di non precludersi a quest'ultima. Insomma siamo davanti a un atteggiamento di collaborazione tra scienza e filosofia, che d'altronde è quello ricercato dall'Istituto per Ricerche ed Attività Educative — I.P.E. —, patrocinatore del Convegno.

Le prevedibili difficoltà hanno portato a definire una base minima, una definizione preliminare e imperfetta, ma aperta a ulteriori perfezionamenti. Tale definizione è di carattere funzionale ossia scientifico, benché aperta a una caratterizzazione di tipo essenziale ovvero filosofico. E. Caianiello, fisico teorico, non esita ad affermare: “per fortuna, oso dire, il pensiero scientifico, allo stato attuale delle cose, è solo ben piccola parte del pensiero di cui ha bisogno ed è capace l'uomo” (p.129). In realtà — aggiungiamo noi — non esistono funzioni che simultaneamente non siano funzioni-di qualcosa, neanche per gli scienziati: l'AIDS, per esempio, non è la diminuzione delle difese immunitarie di un organismo, bensì un organismo che fa diminuire le difese di un altro organismo. Ciò è dovuto al fatto che il pensiero scientifico, come viene indicato nel Documento conclusivo, “si pone in continuità con il filone della filosofia realista (...), giacché il realismo risulta più vicino alla sensibilità e all'esperienza di chi studia l'uomo dal punto di vista delle scienze” (pp.22-23). Costituiscono un sostegno di questa opinione le riflessioni di Somalvico (pp.323 ss.) sul “modellizzare o formalizzare”, concetti identici — o quasi — al classico “astrarre o formare idee” dei filosofi. Forse perciò, verso la fine del Documento conclusivo (p.55), si auspica la creazione di “una metascienza che potrà chiamarsi *scienza generale della mente*”. (...) Ovviamente, questa nuova metascienza ha molto in comune con l'antropologia scientifica e filosofica senza esserne però un doppione. Di ciò che non c'è dubbio è dell'esistenza di un grave problema di comunicazione e di linguaggio con la filosofia aristotelico-tomista, ritenuta come la più fedele alle scoperte scientifiche odierne (cfr. p.33). Riteniamo doveroso dire però che qualche passo è stato dato in questa direzione e concretamente in Italia: si tengano presenti, per esempio, i lavori di G. Basti e colleghi.

Le due dimensioni dell'interdisciplinarietà sono state articolate costituendo un gruppo ristretto al fine di redigere un documento o protocollo d'intesa che servisse come base di discussione (a cura di L. Borghi e A. Porcarelli, pp.347-70), cui ha fatto seguito la stesura di un documento finale (a cura di G. Del Re, pp.17-55). Gli Atti pubblicano gli interventi dei partecipanti e una interessante sintesi-guida alla loro lettura (scritta da L. Borghi, pp.59-83).

I contributi si snodano come segue: un primo e numeroso gruppo d'interventi riguarda la dimensione corporea dell'uomo. Biologi, medici e soprattutto neurologi lavorano per scoprire correlazioni tra aree del cervello e funzioni psichiche. Come è stato rilevato (L. Borghi, p.93), ciò non oltrepassa le pretese dei frenologi ottocenteschi. Ma i risultati sono ben diversi e si assestano su quest'affermazione: esistono delle correlazioni ma non sono isomorfe. Da una parte infatti si è scoperta la complessità degli elementi ritenuti semplici: l'occhio non è ormai un inerte trasformatore e trasmettitore di segnali, come un obiettivo fotografico, ma un interprete che trasmette ai livelli superiori (corteccia cerebrale) segnali parzialmente elaborati. D'altra parte, le correlazioni conosciute riguardano una piccola zona del cervello, giacché l'80% di esso è “muto” per i nostri rilevatori. Gli studi più recenti sulla pluripotenzialità o plasticità somatica, ossia sulla minore importanza della localizzazione hanno portato D'Andrea a capovolgere la tendenza imperante nelle neuroscienze sostenendo che la funzione modella la struttura, ovvero per usare le parole di questo autore che la mente costruisce il cervello (pp.174-5). Pensiamo però che mancano degli studi che proseguano in questa direzione, che analizzino cioè l'influsso degli stati d'animo (consoci o inconsoci) sul corpo. Manca pure una distinzione che riteniamo basilare: tra attività psichica sensibile e attività psichica intellet-

tuale. La correlazione tra soma e psiche è molto più intensa nella prima; e ad essa si riferiscono quasi esclusivamente gli studi dei neuroscienziati. Ci sono casi invece in cui si può riscontrare scientificamente l'esistenza di qualche attività intellettuale in assenza di attività cellulare: per citare un esempio limite, situazioni di coma con encefalogramma piatto e, al contempo, con pensiero completamente normale.

Dal canto suo, L. Borghi (pp.93-105) mette in rilievo le condizioni epistemologiche richieste per raggiungere conclusioni valide; vuole mettere in guardia contro la purtroppo diffusa abitudine di far passare una condizione necessaria per una condizione necessaria e sufficiente. G. Valacca (pp.339-344) riassume i risultati del nuovo impulso dato agli studi sui moduli o elementi del cervello, evidenziando i limiti delle strutture parziali e l'emergenza delle strutture globali. Sono esiti che sembravano acquisizioni pacifiche dopo le ricerche della *Gestalt*, alla quale per altro non abbiamo trovato riferimenti. Esiti condivisi da più parti: dalla fisico-chimica, poiché molte proprietà di un livello complesso non si riscontrano nei livelli inferiori (per es. molecola-atomi); dalla teoria informatica e dei sistemi; e soprattutto dalla psicologia e dalla psichiatria. Queste ultime discipline, per il loro confronto quotidiano con il reale, si rendono conto dell'unità e della complessità dell'essere umano, e sono inoltre un magnifico banco di prova delle teorie che via via si propongono. Per gli psicologi M. Marcheschi e G. Masi (pp.229-36) non esiste per ora una sola teoria capace di rendere conto di tale complessità: tutt'oggi i migliori risultati si raggiungono con un sapiente dosaggio — non un banale eclettismo — delle teorie in voga.

Ad una concezione globale dell'uomo approdano pure quelle scienze che confrontano l'uomo con l'animale o con la macchina. Per la sua attualità ci soffermeremo solo sulla cosiddetta "macchina pensante" o anche "cervello artificiale". Innanzitutto, sostiene Caianiello (pp.123 ss), è indispensabile distinguere i diversi tipi di funzioni svolte. Non c'è nulla di strano nel fatto che in alcune di esse le macchine superino in forza mentale l'uomo, come lo superano in forza fisica. Così accade con una rudimentale addizionale meccanica; a maggior ragione le macchine elettroniche possono avvantaggiare l'uomo in funzioni più complesse: inferenze — e quindi autoapprendimento e creatività —, coscienza e autocoscienza, valutazioni e decisioni. Siamo ancora lontani — come giustamente scrive Lambertino (pp.215-22), pur senza nominare Searle — dall'*intus legere* le essenze delle cose, dall'intenzionalità, dal capire ciò che si dice, dal parlare insomma. Ma è indubbio che gli elaboratori godono in un certo senso elementare di una "coscienza" e "autocoscienza", seppur rozza: conoscono le regole del proprio operare (poiché di fatto operano), e sanno qualcosa del proprio stato interno (per esempio, il numero di parole dette, la memoria occupata, il tempo impiegato e così via).

È anche verissimo che le macchine non reagiscono sentimentalmente, almeno allo stato attuale. In tal senso è certo che le macchine non sono influenzate dai sentimenti e quindi che non possono sbagliare. Ma non è detto che non possano farlo un domani, così come oggi reagiscono inviando un segnale, comandando altre macchine, ecc. Potrebbero, per esempio, essere programmate per dare più peso ai "sentimenti" che alle "ragioni". Nello stesso senso si può dire che l'*hardware* attuale è quasi completamente indipendente dal *software* che "gira" in esso, mentre cervello e mente si modificano a vicenda. Sembra quindi che le funzioni autoconservanti dell'individuo (autoriparazione) e della specie (autoriproduzione) siano ancora lontane dalle possibilità degli automi. E forse qui si potrebbe riscontrare, a nostro avviso, un limite teorico a queste funzioni, poiché le reazioni fisico-chimiche che in natura avvengono a bassa temperatura e con rendimenti del 100%, si ottengono artificialmente in condizioni rigorose e con una resa minima, la

quale addirittura diminuisce proporzionalmente al numero di tappe del processo. Possiamo calcolare dunque la grande improbabilità che un robot costruisca un altro se stesso. La soluzione dovrebbe arrivare nell'ambito dei calcolatori paralleli. "Chi però ha provato a lavorarci sa che proprio in virtù della loro complessità intrinseca non è proprio facile programmarli", scrive D. Liberati, del Centro Teoria dei Sistemi (p.225). In ogni caso, i primi robot così costruiti si assomiglierebbero a un animale piuttosto che a un uomo (cfr. p.227).

Comunque sia, il filosofo P. Prini (pp.245-9) si spinge al fondo della questione quando avverte che collocare su un piano di parità l'intelligenza umana e l'intelligenza elettronica è un falso problema. Infatti, per definizione quell'intelligenza è naturale mentre quest'ultima è artificiale, ossia arte-fatta dalla naturale. In altre parole, una macchina avanzata potrà forse modificare il proprio programma, ma ci riuscirebbe perché sarebbe stata programmata per essere programmatrice; non potrebbe invece programmare il programma iniziale (un esperto in robotica — M. Somalvico, pp.323-31 — è dello stesso parere). Noi riteniamo che non esiste identità bensì analogia tra l'intelligenza naturale e l'intelligenza artificiale: entrambe hanno dei limiti invalicabili imposti dal programmatore, ma il rispettivo "programmatore" è diverso: Dio e l'uomo. Ognuna di queste intelligenze, senza modificare la propria condizione creaturale o artificiale, può effettuare modifiche all'interno dei loro limiti: per esempio, senza diventare creatore *ex nihilo*, l'uomo ha cominciato a variare il proprio programma genetico mediante l'omonima ingegneria.

P. Prini ravvisa pure un'altra differenza profonda tra macchina e uomo: quando la prima raggiunge i suoi limiti non va avanti, si blocca; invece nella medesima situazione il secondo è capace di conoscere i propri limiti, è consapevole della mancanza di assolutezza del suo linguaggio, cioè del silenzio e quindi si mette in ascolto. A differenza dunque delle macchine, l'uomo parla e tace, parla e ascolta.

Nel Documento conclusivo dei lavori vengono criticate — come poco aderenti alla realtà — le posizioni estreme, vale a dire il monismo (polarizzato in modo materialistico) e il dualismo (da non identificare con l'interazionismo di Eccles). Si difende quindi una concezione dell'uomo più consona con la realtà, più globale, ossia intesa come unità irriducibilmente duale. A tutto ciò corrisponde la squalifica della *body science* e della *cognitive science* in senso stretto, che dovrebbe essere sostituita — secondo i partecipanti — da una *cognitive science* in senso ampio o, in altri termini, da una *mind-body science*, da una *mind science*, da una "scienza generale della mente".

Se è vero che i partecipanti al convegno non hanno dato una risposta definitiva al problema, cosa che del resto non si erano proposti, è altrettanto vero che si sono avvicinati ad essa giacché ogni passo dato nella direzione giusta conduce alla meta. Questa via — metodo — è quella che essi additano ai lettori dei presenti Atti. Risulta quindi un pregevole congresso da imitare, sia nel dibattito tra scienziati e filosofi, sia tra i filosofi stessi. E la prova che il dialogo sia possibile l'abbiamo tra le mani.

Javier VILLANUEVA

Bernardino BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Biblioteca di Cultura Medievale, Jaca Book, Milano 1991, pp. 281.



Nel suo monumentale studio sul Dottore Sottile, E. Gilson affermò che “su cento scrittori che hanno messo Duns Scoto in ridicolo, non ve ne sono due che l’abbian letto e neppure uno che l’abbia compreso” (*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, pag. 48). La nuova immagine di Duns Scoto che emerge sia dagli importanti studi compiuti nel Novecento (C. Balic, T. Barth, E. Bettoni, B. Bonansea, E. Gilson, W. Hoeres, E. Longpré, P. Minges, A.B. Wolter, ecc.), sia dalla pubblicazione dell’edizione critica delle sue Opere, ci permettono di constatare che il duro giudizio formulato da Gilson risponde alla verità, e non ad uno spirito di esagerazione polemica. Anche da questo punto di vista, va salutata con gioia l’opportunità, offerta ai lettori italiani dalla benemerita Biblioteca di Cultura Medievale della Jaca Book, di conoscere l’esposizione scientifica dei temi principali del pensiero di Giovanni Duns Scoto curata da un profondo studioso del Dottore Sottile quale il padre B. Bonansea, che può servire benissimo come prima introduzione e sereno incoraggiamento alla conoscenza diretta delle Opere, certo di lettura non facile, del Dottore Sottile.

Il libro è strutturato in due parti. La Parte prima, dedicata all’antropologia, è divisa in due capitoli. Il primo studia i lineamenti principali dell’antropologia scotista: il composto umano, l’anima, l’immortalità, la conoscenza del fine ultimo dell’uomo, ecc., e si conclude con un’interessante presentazione dell’Umanesimo Cristocentrico di Duns Scoto. Il secondo capitolo è interamente dedicato allo studio della volontà libera, considerata in se stessa e nei suoi rapporti con l’intelletto.

La Parte seconda studia la teologia naturale di Scoto, e comprende quattro capitoli: “La conoscenza di Dio da parte della ragione umana in S. Tommaso e Duns Scoto” (cap. 3°); “La prova dell’esistenza di Dio come Essere infinitamente perfetto e unico” (cap. 4°); un bellissimo capitolo 5° su “Duns Scoto e l’argomento ontologico di S. Anselmo”; e infine “La volontà divina ed il suo influsso sulla legge morale e sulla predestinazione dell’uomo” (cap. 6°), capitolo finale in cui si ritorna, da un’altra prospettiva, al grande tema scotista della libertà. Il libro si conclude con un’utile Appendice su “Scoto e lo scotismo” (vita di Scoto, edizioni delle Opere, ecc.).

Uno degli aspetti più attuali del pensiero di Duns Scoto è ciò che Bonansea chiama “Umanesimo Cristocentrico”. Esso consiste nell’affermare che “Cristo, il Verbo Incarnato, occupa il primato assoluto nel disegno creativo di Dio cosicché — come dice S. Paolo — Egli è il primogenito di ogni creatura e la ragione e il fine per cui tutte le

cose sono state fatte (...) Tale dottrina mette, infatti, nel giusto rilievo la dignità della natura umana e di ciascuno di noi, perché, come vedremo, è solo per ragione di Cristo, il Dio uomo, che la nostra vita, anzi la nostra esistenza, ha significato, valore, consistenza” (pag. 51). I teologi cristiani hanno generalmente ammesso che Cristo gode il primato su tutte le creature, ma non tutti sono stati d'accordo per quanto riguarda la natura e l'estensione di tale primato. La questione ne coinvolge altre come la ragione primaria dell'Incarnazione e il problema della predestinazione di Cristo (cfr. pag. 52). Duns Scoto esprime in questo modo il suo pensiero: “Dio ama in primo luogo se stesso; in secondo luogo Egli ama se stesso negli altri, e questo è puro amore; in terzo luogo Egli vuole essere amato da qualcuno che lo possa amare al massimo grado possibile ad un essere estrinseco a se stesso; finalmente, Egli prevede [e quindi decide] l'unione [ipostatica] di quella natura [ossia della natura umana di Cristo] che deve amarlo al massimo grado possibile, indipendentemente dal fatto che l'uomo sia caduto” (*Rep. Par.*, III, d.7, q. 4, n. 5; cfr. pag. 55; un'esposizione più completa e articolata di questa tesi si trova nell'*Op. Oxon.*, III, d. 19, q. unica, n° 6). Duns Scoto ritiene pertanto che predestinazione della natura umana di Cristo all'unione ipostatica e alla gloria susseguente è il centro di tutta la creazione e la ragione stessa dell'esistenza di tutto quello che è, era e sarà fuori di Dio (cfr. pp. 52-55). Con le parole di Bettoni, riportate da Bonansea, si può e si deve dire che “il Verbo Incarnato voluto per primo e direttamente si configura come l'inizio delle vie di Dio, come cardine del disegno divino della creazione e della salvezza e come centro a cui fanno capo l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale” (pag. 56), secondo quanto detto da San Paolo nella *Lettera ai Colossesi* (1, 16-17).

Se la predestinazione di Cristo fu il primo obiettivo nella mente di Dio, qual è la sua relazione con la caduta dell'uomo? Duns Scoto sa che autorevoli teologi sono dell'idea che il Figlio di Dio non avrebbe mai assunto la natura umana, se l'uomo non fosse caduto dal suo stato originale di grazia. In tale prospettiva, la redenzione del peccato diviene la ragione primaria dell'Incarnazione, e Cristo godrebbe soltanto di un primato relativo piuttosto che assoluto rispetto alle creature. Inoltre, il peccato di Adamo sarebbe stato il fattore determinante della più importante opera di Dio (cfr. pp. 53-54). Scoto non accetta questa tesi, perché ritiene che la predestinazione alla gloria ha, nella mente di Dio, la precedenza sui peccati e sui meriti di qualsiasi persona (si noti bene che si parla qui di *predestinazione alla gloria*, non di riprovazione), e ciò può essere provato sulla base del principio di finalità (cfr. pag. 54). Ora, questo è ancora più vero per quanto riguarda la predestinazione di Cristo alla più grande gloria possibile. Bonansea osserva che, secondo il Dottore Sottile, “se la caduta di Adamo fosse stata la causa della predestinazione di Cristo, allora la più sublime opera di Dio (*summum opus Dei*) sarebbe stata puramente accidentale. Il sostenere, quindi, che Dio avrebbe rinunciato a tale capolavoro in vista di un ipotetico atto buono da parte di Adamo, come sarebbe avvenuto se Adamo non avesse peccato, sembra una cosa assurda: infatti la gloria di tutte le creature, qualunque sia il loro numero e per quanto nobili e perfette esse siano, non può mai essere così grande come la gloria di Cristo” (pp. 54-55).

A quanto affermato da Bonansea mi sentirei di aggiungere due chiarimenti, augurandomi che siano di utilità per il lettore. Il primo è che, com'è risaputo, Duns Scoto sottolinea con estremo vigore il carattere contingente di tutti gli effetti *ad extra* della volontà di Dio. Duns Scoto non intende pertanto dire ciò che Dio poteva o non poteva fare, e meno ancora avrebbe la pretesa di dire ciò che Dio “doveva” fare. Duns Scoto cerca di spiegare soltanto ciò che Dio ha voluto liberamente fare, e ha liberamente fatto, secondo quanto ci è possibile sapere sulla base della Rivelazione (cfr. *Colossesi* 1, 16-17; *Efesini*

1, 4 ss.; si veda il commento a quest'ultimo testo fatto da Giovanni Paolo II nell'*Udienza Generale* del 28-V-1986, commento significativo anche se, essendo stato realizzato in un contesto catechetico, non affronta questioni specialistiche). Dimostrerebbe una profonda incomprendimento degli intenti di Scotus chi considerasse che la sua dottrina mette in pericolo la gratuità dell'ordine soprannaturale. Scotus non dice che Dio non avrebbe potuto creare l'uomo senza elevarlo all'ordine della grazia, e meno ancora afferma che l'esistenza dell'uomo richieda anche l'esistenza di Gesù Cristo. Scotus afferma semplicemente che nell'universo di fatto scelto da Dio esiste l'ordine naturale, l'ordine della grazia e l'ordine dell'unione ipostatica, e che, in questo universo da Dio scelto tra gli altri universi possibili, l'Incarnazione del Figlio è stata la prima cosa contingentemente voluta da Dio e la ragione per la quale è stato voluto tutto il resto.

Un secondo chiarimento è che Scotus, da una parte, offre una qualche spiegazione sul modo in cui Cristo sarebbe venuto se l'uomo non fosse caduto (cfr. pag. 57) e, dall'altra, spiega molto bene che la sua dottrina sottolinea il valore della redenzione operata da Gesù Cristo, in quanto viene accentuato il fatto che più che una riparazione dovuta alla giustizia divina con *assoluta necessità metafisica*, essa è piuttosto "un dramma di puro e incondizionato amore" (cfr. pag. 57), che certamente realizza la riparazione *liberamente* decretata da Dio. Sul piano delle ragioni di convenienza, ogni teologo può dire la sua, ma qui ci interessa rilevare che il modo in cui viene concepito il primato di Cristo sulla creazione ci sembra spiegare lo spirito che anima l'intero pensiero di Duns Scotus, e più particolarmente il suo modo di concepire il rapporto tra la filosofia e la teologia, la necessità della Rivelazione e la sua peculiare forma di reagire nei confronti di quanti, nel contesto delle dispute parigine del XIII secolo, sostenevano l'autosufficienza della filosofia come sapere specialistico completamente autonomo nei riguardi della fede e della teologia. Per capire che la posizione di Scotus non implica un atteggiamento di disprezzo per la ragione, né costituisce un comodo espediente della "ragione pigra", basta avvicinarsi agli scritti del Dottore Sottile, la cui stringente razionalità e il cui estremo rigore fanno del loro autore un *Doctor Perdifficilis*.

Un altro grande tema su cui vorrei richiamare l'attenzione del lettore è quello della libertà. Da quanto si è detto fino ad ora il lettore avrà intuito il vivissimo senso della libertà di Dio posseduto da Scotus. Come fa per altri temi, Bonansea sceglie anche qui, per motivi di chiarezza e non di polemica, il paragone con la posizione di S. Tommaso d'Aquino, che è più nota ai lettori. Per S. Tommaso, quando non c'è possibilità di scelta tra agire e non agire, tra agire in un modo piuttosto che in un altro, la libertà cessa di esistere perché libertà e necessità sono termini che vicendevolmente si contraddicono (cfr. pag. 74). Per S. Tommaso non ha senso parlare di libertà della volontà rispetto alla felicità o al bene in generale; non ha senso parlare della libertà dei beati in cielo, perché non hanno altra scelta che quella di amare Dio, e sarebbe addirittura oltraggioso attribuire una tale libertà all'amore che Dio ha verso se stesso, poiché tale amore è necessario com'è necessaria l'essenza divina (cfr. *ibidem*).

"Ora, Scotus è d'accordo con S. Tommaso su quest'ultimo punto, poiché non pensa affatto di negare l'intrinseca necessità dell'amore di Dio verso se stesso; tuttavia asserisce che Dio è assolutamente ed essenzialmente libero anche nelle sue operazioni *ad intra* perché, nel suo modo di concepire i termini, libertà e necessità non sono in contraddizione tra loro. La contraddizione si ha piuttosto tra un principio *naturale* e un principio *libero*, perché il primo è determinato necessariamente, mentre il secondo si autodetermina. Questa autodeterminazione si può avere o per necessità intrinseca o contingentemente. Nel primo caso abbiamo la libertà essenziale o libertà di dominio; nel secondo

caso abbiamo la libertà di contingenza, in quanto c'è una possibilità di scelta tra agire o non agire, agire in un modo o in un altro. Com'è evidente, quest'ultima coincide col solo tipo di libertà ammessa dalla Scuola tomista. Per dirla con parole più semplici, per Scoto la libertà è un genere che contiene due specie distinte, la libertà essenziale e la libertà di contingenza, mentre per S. Tommaso non esiste la cosiddetta libertà essenziale, perché la libertà non appartiene all'essenza della volontà ma indica semplicemente libertà di scelta o di contraddizione" (pag. 74).

Bonanseà studia quindi il rapporto fra intelletto e volontà nell'atto libero. L'analisi del problema è molto particolareggiata e qui non possiamo riportarla interamente. Dopo la dimostrazione di C. Balic secondo cui la distinzione 25 del secondo libro dell'*Ordinatio*, essendo stata introdotta dalle *Additiones magnae* di Guglielmo di Alnwick, non contiene l'insegnamento di Scoto a Oxford, ma piuttosto le sue lezioni a Parigi, non è più proponibile la tesi secondo cui il bene conosciuto dall'intelletto sarebbe per Scoto solo una *conditio sine qua non* della volizione, giacché questa sentenza sarebbe stata esplicitamente rifiutata da Scoto nel suo insegnamento a Oxford (cfr. pp. 84 ss.). Tenendo conto di questo fatto, che non sarebbe stato preso nella dovuta considerazione da Gilson e da Hoeres (cfr. pag. 91 e nota 98), Bonanseà conclude la sua indagine con queste tre proposizioni: "1) Né l'intelletto né l'oggetto conosciuto possono essere il fattore determinante nell'atto della volizione, che appartiene principalmente alla volontà come potere autodeterminante. 2) La volontà è totalmente responsabile dell'atto della volizione, come formalità distinta che la rende atto libero e procede da un principio che è formalmente distinto dall'intelletto. 3) L'atto della volizione, considerato non come una distinta formalità, ma nella sua complessità di decisione razionale, può risultare solo dalla cooperazione congiunta di intelletto e volontà: in tal modo la volontà è la sua causa principale e l'intelletto la sua causa secondaria ma nondimeno importante, e non semplicemente una necessaria condizione, come Scoto sembra aver insegnato in un primo tempo" (pag. 91).

Come osserva l'Autore, se si tiene presente il concetto più attivo di volontà delineato da S. Tommaso nel *De malo*, q. VI, in questo punto e al di là delle differenze di vocabolario, tra S. Tommaso e Scoto esiste una notevole convergenza, e in ogni caso la posizione di Scoto è ben lontana dal volontarismo estremo che gli è stato più volte attribuito (cfr. pag. 92 e nota 99). È vero invece che Scoto sostiene il primato della volontà e che, per quanto riguarda l'essenza della beatitudine, sostiene una posizione intermedia tra S. Alberto Magno e S. Bonaventura da una parte, e S. Tommaso dall'altra.

Non vorremmo finire senza accennare ad una valutazione dello studio della libertà fatto da Bonanseà. Sul piano tecnico-filosofico, mi sembra improprio affermare che in Scoto la libertà è un genere che contiene due specie (cfr. pag. 74). Probabilmente l'Autore si esprime così solo per farsi capire dal lettore perché, per quanto mi risulta, in Scoto la volontà libera è una perfezione pura, che ha dei *modi* intrinseci (infinitezza e finitezza), ma non è un genere che ammetta delle ulteriori differenze specifiche.

Lo studio di Bonanseà lascia intendere efficacemente ma senza spirito di polemica, e ciò gli fa onore, che la cosiddetta libertà di indifferenza, che alcuni studiosi attribuiscono a Scoto, è semplicemente un falso storico. A differenza di altri autori medievali, l'indifferenza nei confronti di atti opposti o semplicemente diversi non appartiene secondo Scoto all'essenza della libertà che, come abbiamo visto, è perfettamente compatibile con la necessità intrinseca.

Resta da vedere che cosa è allora la libertà, oppure la volontà dato che per Scoto entrambe sono esattamente la stessa cosa. Soprattutto resta il grande interrogativo se la

libertà in Scoto sia altro che la semplice spontaneità dello spirito. Quando Bonansea afferma che l'autodeterminazione si può avere per necessità intrinseca (cfr. pag. 74), che cosa intende dire? Parlare della volontà come un potere autodeterminante compatibile con la necessità intrinseca, significa affermare che la libertà è la semplice assenza di necessità estrinseca, l'assenza cioè di coazione? Se non è così, che cosa significa potere autodeterminante la cui autodeterminazione è necessaria? Mi sembra poter dire che l'Autore fornisce elementi per intuire una risposta, ma non per fondarla in modo soddisfacente.

Innanzitutto viene chiarito che per Scoto la volontà è razionale per essenza, e non solo per partecipazione, vale a dire, ben lungi dal convenirle per il suo rapporto con l'intelletto, la razionalità fa parte dell'essenza della volontà. D'altra parte, il fatto che per Scoto un principio efficiente tipicamente *naturale* è l'intelletto permette di capire che l'essenza della volontà non consiste nell'*adeguarsi* intenzionalmente al suo oggetto (come fa l'intelletto), ma piuttosto nel *prendere posizione* nei confronti del bene che le viene presentato, presa di posizione che non viene soppressa neanche quando, in virtù della perfetta razionalità della volontà divina e del perfetto adeguamento esistente tra la volontà infinita e la bontà infinita dell'essenza divina conosciuta da un intelletto ugualmente infinito, il senso di tale presa di posizione volontaria è, per così dire, "scontato". Anche nell'ambito delle operazioni divine *ad intra* sussiste una differenza essenziale tra conoscenza e volere: la conoscenza è "automatico" adeguamento, riproduzione, e perciò solo il Figlio è Immagine; l'amore è presa di posizione, affermazione del bene, dono di sé, e perciò solo lo Spirito Santo è Amore e Dono, e l'amore e il dono non possono essere che liberi, anche se nell'ambito delle operazioni divine *ad intra* amore e dono sono "inevitabili", non contingenti, e quindi necessari. Ma la necessità è conseguenza della perfetta razionalità della volontà divina e dell'infinita bontà della sua essenza, e non della mancanza di un vero atto di autodeterminazione: anche la volontà divina determina se stessa ed è determinata solo da se stessa nei confronti del suo oggetto. Il volere divino è un atto della volontà di Dio, e non dell'oggetto voluto; il fatto che l'oggetto voluto sia l'essenza di Dio non cambia la questione.

Mi sembra tuttavia che, se la mia interpretazione di Scoto è giusta, la dottrina di Scoto sulla libertà ha dei presupposti epistemologici, ontologici e antropologici (la peculiare logica del concetto usata da Scoto e quindi l'univocità dell'essere e delle perfezioni pure, lo stesso concetto di perfezione pura, la volontà come facoltà più estatica che desiderativa, ecc.), senza la cui accurata esposizione tale dottrina non sarà facilmente comprensibile per la maggior parte dei lettori. In questo senso, al libro qui recensito manca qualche cosa, e andrebbe integrato anche al prezzo di renderlo più lungo. Per il resto, come si evince da quanto abbiamo scritto, si tratta di un ottimo lavoro che suscita gioia e viva soddisfazione.

Angel RODRIGUEZ LUÑO

John C. ECCLES, *Evoluzione del cervello e creazione dell'io*, Armando, Roma 1990, pp. 342.



«La mia vita è stata una preparazione, durata circa settanta anni, per scrivere questo libro» (p. 303). Chi rilascia questa dichiarazione non è un ignoto scrittore che si affaccia improvvisamente nel mondo dell'editoria, ma John C. Eccles, Premio Nobel nel 1963, uno degli scienziati e dei pensatori più prestigiosi del nostro secolo, il quale ha alle spalle una nutritissima serie di pubblicazioni. L'opera su cui mi soffermo, pertanto, si presenta quasi come la *summa* della sua ricerca ed acquista un rilievo del tutto particolare.

Il titolo rispecchia pienamente il duplice scopo del volume: ripercorrere l'itinerario evolutivo del cervello degli ominidi e indicare l'insorgenza creativa dell'io autocosciente, elemento qualificante della specie umana. L'esposizione è condotta con una precisione e una serietà che la rendono a tratti avvincente; l'uso della più recente bibliografia sugli argomenti trattati è massiccio; le numerose figure e tabelle garantiscono un'estrema chiarezza ed attestano un attento lavoro redazionale dei curatori dell'edizione italiana.

Riguardo al primo obiettivo, lo schema interpretativo assunto è dichiaratamente quello evoluzionistico, che guida «un racconto strettamente darwinista» (p. 275; cfr anche pp. 13 e 297). Il darwinismo, però, è isolato dal suo riduzionismo materialista ed è seguito tenendo ben presenti le recenti modifiche o mitigazioni da applicare a questa teoria. Innanzitutto, oltre alle mutazioni genetiche individuali, le stesse specie vengono oggi considerate come unità biologiche, secondo il processo del gradualismo filetico; inoltre Eldredge e Gould hanno sviluppato la teoria della speciazione allopatrica che conduce all'ipotesi degli equilibri punteggiati: vale a dire che l'origine delle nuove specie si presenterebbe come discontinua e non adattativa, e risulterebbe solo secondariamente soggetta a selezione.

Nel richiamarsi allo schema della biologia evoluzionistica, quindi, Eccles riafferma anche la centralità del concetto di organismo, secondo il quale l'ontogenesi precede la selezione (cfr p. 31): il controllo selettivo interviene su nuove specie già pienamente costituite, sicché si può condividere la frase di Gombrich, il quale sostiene che «il creare viene prima del confrontare» (p. 181). Anche Popper la accoglie spiegando che «la creazione di molte varianti genetiche nuove precede la loro selezione da parte dell'ambiente e così il loro adattamento all'ambiente stesso. L'azione dell'ambiente è indiretta, perché essa deve essere preceduta da un processo parzialmente casuale che produce o crea il materiale sul quale la selezione può operare» (*ibidem*).

Bisogna dare atto ad Eccles, poi, di accettare con grande onestà e cautela le varie ipotesi che spiegherebbero il collegamento tra i diversi stadi evolutivi negli ominidi,

dall'*Australopithecus*, attraverso l'*homo habilis* e l'*homo erectus*, fino all'*homo sapiens*. Perciò spesso le singole spiegazioni sono presentate con un "si propone", "si suggerisce", "si assume", e viene sovente ricordato che in taluni aspetti, tra cui ad esempio i complessi meccanismi di controllo della deambulazione bipede (cfr pp. 84-89), la ricerca non è giunta ancora ad una risposta definitiva; analogamente si prendono le distanze da certe semplificazioni sociobiologiche (cfr pp. 151-152). Ciò non toglie del tutto, però, l'impressione di un eccessivo predominio della interpretazione darwinista, che determina alcune affermazioni apparentemente funzionaliste, nel senso che lo stadio finale — anche nell'uomo stesso — assume la preminenza quasi assoluta rispetto a quello iniziale. In effetti leggiamo: «Il neonato, ed anche l'embrione, devono essere considerati come esseri viventi appartenenti alla specie umana ma non come esseri umani, cioè con quelle caratteristiche che contraddistinguono l'uomo» (p. 279; cfr anche p. 280 e qualche altro cenno poco argomentato a p. 150).

Dopo alcune premesse sull'evoluzione biologica e sulla paleontologia, lo studio meticoloso del processo evolutivo del cervello ominide si sofferma su cinque ambiti: i meccanismi neuronali di controllo della postura eretta e della deambulazione bipede; le aree cerebrali in relazione allo sviluppo del linguaggio; il sistema limbico e l'emotività; il sistema visuo-motorio; l'apprendimento e la memoria. Come osserva Popper nella prefazione, questi aspetti sono analizzati con «una sintesi di anatomia comparata, soprattutto neuroanatomia, di osservazioni di paleontologia e archeologia (le quali, in precedenza, raramente erano state considerati insieme), di neuropsicologia e soprattutto di fisiologia del linguaggio» (p. 9).

Nel volume tutto converge verso le conclusioni degli ultimi capitoli, il cui punto culminante è costituito dallo sforzo «per presentare il problema mente-cervello in termini scientifici» (p. 305). Si tratta di riproporre con nuove e più fondate basi un tentativo di comprensione del «mistero dell'uomo», che «è, a mio parere, incredibilmente svilito dal riduzionismo scientifico, con la sua pretesa di un materialismo emergente per spiegare eventualmente il mondo spirituale in termini di modelli di attività neuronale. Questa convinzione deve essere classificata come una superstizione» (*ibidem*).

Secondo Eccles, invece, «si deve ammettere che non è possibile dare alcuna spiegazione materialista della misteriosa apparizione della coscienza e dell'autocoscienza in un mondo fino ad allora privo di processi mentali. Le considerazioni filosofiche di questo problema nei Capitoli 8, 9 e 10 portano, nel Capitolo 10, ad un concetto religioso del divenire dell'autocoscienza. Si propone che al centro del mondo mentale [...] ci sia un'anima creata da Dio» (p. 16), allorché il processo evolutivo ha raggiunto le condizioni adeguate.

La teoria proposta per spiegare l'interazione mente-cervello è quella cosiddetta del microsito, basata sul quanto fisico; si tratta di un'ipotesi (purtroppo non dettagliatamente esposta, perché si rimanda ad altre recentissime pubblicazioni di Eccles) non attualmente correlata a «problemi ontologici, ma solo alle modalità mediante le quali gli eventi mentali agiscono sugli eventi neuronali» (p. 241).

In una prospettiva di antropologia filosofica questo libro (che non ha nulla di divulgativo ma si impone per la penetrante capacità di sintesi) offre le basi adeguate per un indispensabile collegamento tra le scienze dell'uomo e la filosofia dell'uomo, intendendo il genitivo in un senso prevalentemente oggettivo. Tale raccordo è tenuto presente nella consapevolezza che «l'etica della scienza e la filosofia della scienza sono al di fuori della scienza ed appartengono alla filosofia» (p. 298).

Francesco RUSSO

Ruedi IMBACH - Alfonso MAIERU (a cura di), *Gli studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del Convegno Internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. VII + 434.



Il volume raccoglie i lavori presentati nel suddetto convegno il cui scopo è stato “l’avvio di una riflessione il più possibile articolata sugli orientamenti che dall’inizio del secolo scorso in poi hanno guidato il lavoro degli storici delle dottrine medievali” (p. VII). Notevoli in quanto al numero e alla qualità sono gli interventi dei diversi studiosi che hanno contribuito a fare di questo volume un prezioso strumento di lavoro per gli specialisti del pensiero medievale. Due sono i criteri con cui è stato organizzato il volume, e vengono chiariti dai curatori nella *Premessa* del volume, e cioè “quello della ricognizione delle principali aree geo-culturali, e quello della presentazione di temi particolarmente rilevanti, o che siano stati oggetto di più vivace dibattito” (p. VII).

Il volume si apre con il lavoro intitolato *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Etienne Gilson* (pp. 1-20), di Jean Jolivet, in cui si presenta una sintesi dei principali lavori, nonché del loro significato storico, di V. Cousin, e dei suoi principali discepoli o comunque studiosi che si sono ispirati alla sua opera di ricerca storica, come X. Rousselot, Ch. Jourdain, S.-R. Taillandier. Vengono poi presentati i lavori di E. Renan, Ch. Turot; speciale rilievo viene dato a F. Picavet. La relazione di J. Jolivet si conclude con alcune pagine dedicate all’opera di E. Gilson, benché, come dice l’autore, sia difficile un’esposizione equilibrata sull’opera dello storico francese in così breve spazio. Il lavoro disegna una efficace panoramica di un primo periodo (cfr. p. 20) di studi medievali in Francia “in termini di figure storiche emblematiche” (p. 19).

Alain de Libera, col suo lavoro su *Les études de philosophie médiévale en France d’Etienne Gilson à nos jours* (pp. 21-50), completa la veduta iniziata col primo studio del volume, parlando “successivamente di E. Gilson, M.-D. Chenu, P. Vignaux e A. Combes”, con lo scopo di “situare i loro contributi e di mostrare brevemente in che senso e in che aspetto hanno fatto epoca o scuola” (p. 21). Dopo una molto ben documentata esposizione, De Libera si interroga, come momento conclusivo del suo lavoro, sul significato dello studio della storia della filosofia medievale in un contesto teoretico più ampio della sola storia documentaria, giacché tenendo conto che “non esiste un medievalismo in stato chimicamente puro, tutto viene a finire nella filosofia” (p. 48). Da lì la possibilità di contestualizzare diversamente gli studi di filosofia medievale, la necessità dialogica nei diversi indirizzi degli studi, nonché la necessità di punti di convergenza delle principali linee di ricerca.

Kurt Flasch scrive sulla *Concezione storiografica della filosofia in Baeumker e Grabmann* (pp. 51-73): un accurato studio in cui riporta una succinta analisi degli studi sulla storia medievale condotti da entrambi gli autori, con una rigorosa costestualizzazione storica. Ciò gli consente di esprimersi con grande esattezza considerando aspetti della ricerca di questi studiosi che rappresentano evidentemente momenti di crescita nella conoscenza della storia della filosofia medievale; ma allo stesso tempo, Flasch è in condizione di distinguere quegli altri aspetti della loro ricerca legati piuttosto a certi limiti metodologici e interpretativi.

“In un convegno che si propone di gettare uno sguardo sinottico sulla storia degli studi medievali condotti nel corso del XIX e XX secolo, era doveroso onorare la scuola di Lovanio”: così inizia la relazione di Robert Wielockx *De Mercier à De Wulf. Débuts de l'“École de Louvain”* (pp. 75-95), che ricostruisce in maniera schematica ma al contempo ricca di particolari, più di cinquant'anni di storia di storiografia medievale. Considera soprattutto i lavori di Mercier, di F. Satolli e di De Wulf, con interessanti accenni biografici. Ciò permette di vedere il rapporto in cui si trovavano questi studiosi e la loro collaborazione ad istituzioni ed ideali comuni. Come nella vita dei Card. Mercier e Satolli Wielockx mette in risalto una certa preminenza di istanze pratiche, così attraverso la breve ma precisa analisi dell'opera del De Wulf viene considerata la sua originalità e profondità interpretativa. L'A. comunque distingue aspetti che il De Wulf considerò tesi fondamentali nell'interpretazione della filosofia medievale, ma che la storiografia posteriore ha precisato in maniera diversa.

Zénon Kaluza col suo studio: *Pologne: un siècle de réflexions sur la philosophie médiévale* (pp. 97-130) traccia una interessantissima panoramica sugli studi di storia della filosofia medievale in Polonia, con speciale riferimento alla figura di K. Michalski. La relazione di Kaluza non si limita comunque alla sintesi delle opere dei singoli autori studiati ma è anche pregevole sia la documentazione delle note in calce sia la ricostruzione di un'epoca con grande senso storico.

La filosofia medievale deve molto alla produzione di autori di origine inglese: Alcuino di York, Giovanni di Salisbury, Roger Bacon, John Peckam... e l'elenco potrebbe allungarsi notevolmente; si potrebbe anche includere come fa David Luscombe nel suo intervento, *The study of medieval philosophy in England in the nineteenth and twentieth centuries: an initial appraisal* (pp. 131-139), Anselmo d'Aosta considerato come Anselmo di Canterbury. La storiografia inglese è altrettanto ricca nel periodo considerato nel Convegno, sia per quanto riguarda l'edizione di testi sia per ciò che si riferisce agli studi interpretativi. Come nota Luscombe, il suo lavoro è soltanto una breve considerazione del panorama storiografico inglese, giacché non sembra risultare un altro studio del genere; è stimolante quindi il suo invito ad un lavoro più vasto ed approfondito.

Louis-Jacques Bataillon presenta un attento studio su: *Le edizioni di opera omnia degli scolastici e l'Edizione Leonina* (pp. 141-154), in cui puntualizza la diversa visione e prospettiva con cui fu intrapresa l'edizione dell'*opera omnia* di Tommaso d'Aquino sia da parte degli studiosi sia soprattutto di Leone XIII. La necessità di chiarezza per portare avanti l'edizione in maniera rigorosa si unì alla necessità di una certa celerità; è prevalso il primo punto di vista, anche se si può verificare una crescita nella qualità dell'edizione.

Albert Zimmermann in *Die gegenwärtige Diskussion von Lehren des Thomas von Aquin in Deutschland* (pp. 155-166) utilizza un criterio fondamentalmente tematico per tracciare il panorama dell'attuale situazione degli studi tommasiani in Germania. Ha diviso il suo intervento nei seguenti temi: fede e ragione, sul fondamento dell'ontologia, la dottrina di Tommaso e l'odierno dibattito etico, la riflessione sull'angoscia. Ha tentato

di dare qualche esempio (cfr. p. 166) sull'attualità del pensiero di Tommaso d'Aquino, sul suo influsso e sulle possibilità di continuare a percorrere prospettive ancora aperte offerte dalla sua filosofia.

Molto interessante il panorama presentato da Cesare Vasoli in: *La neoscolastica in Italia* (pp. 167-189). Dopo decenni di interpretazione in cui c'è stata la tendenza di vedere nella filosofia medievale un 'blocco' omogeneo e compatto di dottrina il cui culmine era rappresentato dalla filosofia tomista, la prospettiva degli studi medievali è diventata più articolata, il che giova ad una visione più ricca ed anche più realistica dei grandi problemi affrontati da autori medievali, nonché dell'influsso su di loro esercitato dalla tradizione classica. Vengono comunque segnalate con oggettività storiografica le possibilità aperte dagli iniziatori di ciò che è stato denominato 'movimento neoscolastico'. Molto pertinente anche il riferimento a L. Minio Paluello, autore difficile da classificare in un movimento, ma così importante nello studio ed edizione di testi classici e medievali.

L'intervento di Ruedi Imbach, *L'averroïsme latin du XIII^e siècle* (pp. 191-208), uno dei curatori del volume che presentiamo, è una lucida ricostruzione della genesi della tesi dell'averroismo latino presentata da E. Renan, e le successive critiche. La de-costruzione della tesi di Renan mette in rilievo il progresso storiografico sia per quanto riguarda l'ampiezza delle conoscenze sia per quanto riguarda la maturità della riflessione interpretativa. Molto chiara risulta appunto questa visione dalla considerazione delle tesi soprattutto del Mandonnet, Grabmann e Van Steenberghen, anche se non mancano riferimenti ad altri noti studiosi come Dondaine e Bataillon (ambidue molto importanti), Pinborg, Zimmermann, Maier, Nardi e a P. Gauthier.

Francisco Bertelloni presenta un circostanziato studio su *Die Entwicklung der Historiographie des mittelalterlichen politischen Denkens in den letzten hundert Jahren* (pp. 209-231), in cui vengono esaminati i diversi livelli storiografici nella storiografia del pensiero politico medievale, con un'accurata distinzione dei criteri e delle categorie storiche utilizzate nell'interpretazione delle teorie politiche di questo periodo.

"Perché è applicabile l'etichetta di «nominalista» al pensiero di Roscelino, Pietro Abelardo e Guglielmo di Ockham, oppure alle figure medievali più tardive tradizionalmente associate a quella di Ockham?", si domanda William J. Courtenay, in *In search of nominalism: two centuries of historical debates* (pp. 233-251). Infatti il contrasto di ordine metafisico fra nominalismo e realismo "è stato un luogo comune usato continuamente per strutturare la storia della filosofia medievale dal secolo XII fino alla Riforma" (p. 233). La conclusione a cui Courtenay arriva dopo un'attenta revisione della storiografia contemporanea al riguardo, è, da una parte, quella di mettere in risalto la grandissima varietà di pensatori e correnti che sono stati inclusi in questa linea di pensiero; e dall'altra parte, che soltanto uno studio approfondito dei testi che sono emersi negli ultimi anni potrà fare luce sia su ciò che è stato chiamato nominalismo medievale, sia su ciò che veramente è questo nominalismo, delimitandone gli aspetti essenziali e gli autori che vi appartengono.

La figura di P. Duhem ha suscitato interesse e dibattiti; col suo intervento, John E. Murdoch, *Pierre Duhem and the history of late medieval science and the philosophy in the latin west* (pp. 253-302), realizza un'ottima ricostruzione del pensiero interpretativo di Duhem, segnalandone limiti e virtualità. Il risultato dello studio di Murdoch è quello di presentare un originale interprete soprattutto in un campo della storia della filosofia medievale che soltanto negli ultimi decenni ha destato una più esplicita attenzione, cioè, la ricerca storiografica sulla scienza e sulla teoria della scienza nel Medioevo.

Il prof. Alfonso Maierù, l'altro curatore del presente volume, collabora in esso con un importante intervento intitolato: *Anneliese Maier e la filosofia della natura tardosco-*

lastica (pp. 303-330), che in certo senso fa da contrappunto all'articolo di Murdoch, poiché Duhem e la Maier vedono in prospettiva diversa i rapporti filosofia-scienza della natura, specialmente nel XIII e nel XIV secolo. Per Duhem questo momento percorre la scienza moderna, mentre per la studiosa tedesca questo periodo si configurerebbe come un momento di preparazione ad essa. Il prof. Maierù presenta in maniera ricca e, allo stesso tempo, lineare e chiara l'opera di Anneliese Maier, facendo vedere fra l'altro come "dalla discussione dei singoli problemi di filosofia o scienza della natura si è passati alla «Geistesgeschichte» (...), alla storia delle idee, alla storia del pensiero, e dalla 'linea' su cui 'si trova' la giusta soluzione, alla 'sottile linea' su cui 'potrebbe trovarsi' la soluzione giusta" (pp. 328-329). Molto interessanti risultano i ben tracciati rapporti e discussioni fra altri studiosi di queste tematiche nel medioevo, come Koyré e Dijksterhuis e la Maier, nonché i significativi riferimenti a Ehrle, Nardi ed altri.

Sten Ebbesen, in *Doing philosophy the sophistic way. The Copenhagen School, with notes on the Dutch School* (pp. 331-359), presenta un ottimo riassunto storico-critico del lavoro realizzato, e tutt'ora in corso, nella ormai conosciuta ed importante scuola di Copenhagen. Dopo la presentazione delle 'dramatis persona', cioè, H. Roos, J. Pinborg, N.J. Green-Pedersen, K.M. Fredborg, lo stesso S. Ebbesen, l'autore offre un panorama del lavoro, delle idee direttrici e della storia degli studiosi di Copenhagen. Si sofferma su Jan Pinborg, morto nel 1982, e sui rapporti fra il gruppo danese e quello neerlandese di ricerca sulla filosofia medievale che ha ormai avuto degli importanti risultati scientifici. La relazione di Ebbesen si chiude con un'utile bibliografia.

"Per chi vuole fare un bilancio storiografico degli studi di filosofia medievale dal secolo XIX, è indispensabile la considerazione dei lavori dedicati, ormai da più di un secolo, alle istituzioni scolastiche nelle quali si è elaborato e diffuso un sapere filosofico". È questa la linea che Jacques Verger ha scelto per il suo intervento su *L'histoire des institutions scolaires et les études de philosophie médiévale* (pp. 361-377) e che l'autore sviluppa con notevole padronanza e rigore storico.

Si potrebbe ben dire che alcuni storici della filosofia sanno unire alla saggezza, al metodo e alla finezza di analisi, una certa passione che inoltre sanno comunicare; fra questi merita un posto Bruno Nardi a cui Giorgio Stabile dedica un ottimo studio: *Bruno Nardi storico della filosofia medievale* (pp. 379-390). L'autore realizza una bella sintesi della vita e dell'opera di B. Nardi, in cui spicca la lucidità del ricercatore affiancata da una notevole forza per portare avanti lotte, discussioni, non essendo sempre stato una figura comoda. Molto comprensibile perciò la scelta di questo punto di vista per parlare di Nardi, lasciando allo stesso tempo intravedere la ricchezza della sua opera scientifica.

A Tullio Gregory spetta il compito di tracciare il bilancio del Convegno; le conclusioni, intitolate *Gli studi di filosofia medievale fra Ottocento e Novecento* (pp. 391-406), si soffermano su vari aspetti che sono apparsi nei diversi lavori e su altri che lo stesso Gregory definisce *desiderata*. Per dirlo in maniera piuttosto schematica, l'autore sottolinea che il carattere scientifico della ricerca sulla storiografia rende più leggibile la storia stessa, svincolandola in certi casi da pregiudizi o *a priori* storici, molte volte incarnati da scuole o movimenti con interessi che lasciano intravedere più una intenzione interpretativa che la verità storica stessa. Il mestiere dello storico, dice Gregory con una buona intuizione, non sarebbe quello di semplificare, ma "anzi quello di complicare, cioè di dissolvere le troppo facili connessioni, eliminare gli schemi troppo rassicuranti e ben costruiti, seguire i cammini della storia in tutta la loro complessità, nella loro eterogenea ricchezza" (p. 406).

Il volume, ottimamente presentato, si chiude con un completo indice dei nomi.

Daniel GAMARRA

Antonio LIVI, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore*, edizioni Massimo, Milano 1992 (Collana "Scienze umane e Filosofia", n. 30), pp. 176.



Questo nuovo volume che presentiamo trova coerentemente posto nell'incedere sicuro dell'indagine teoretica di Antonio Livi che ha prodotto già esiti di chiaro rilievo scientifico e di notevole originalità nella impostazione del problema della conoscenza. Dai primi studi su Étienne Gilson e sul problema della filosofia cristiana (cfr., ad es., *Il cristianesimo nella filosofia*, Japadre, L'Aquila 1969) all'approfondimento critico del problema dei fondamenti e dell'unità del sapere d'esperienza, avviato sulla base di una rigorosa chiarificazione della nozione di senso comune (cfr. *Filosofia del senso comune*, Ares, Milano 1990), gli interessi dell'autore si sono sempre rivolti verso il riconoscimento e la definizione dei presupposti logici di un pensiero che riconduca l'esperienza umana a un fondamento di certezza, ponendosi in costante comunicazione dialettica con le diverse opzioni, anche "deboli", del pensiero contemporaneo: nella prospettiva delineata, razionalismo e scetticismo rappresentano infatti esiti diversi della medesima "rottura" epistemologica, operata nei confronti del senso comune quale premessa necessaria di ogni sapere (cfr. la recensione in «Acta Philosophica», 1(1992), pp. 132-136).

Lo stesso autore rimanda alle pagine di *Filosofia del senso comune* per la compiuta giustificazione dal punto di vista epistemologico della impostazione adottata; in quella sede è stata svolta un'argomentazione che inquadra precisamente le complesse questioni teoretiche: il senso comune è stato analizzato nel suo contenuto e nella struttura formale e definito come un *sistema organico di giudizi veritativi primi e indubitabili* - reciprocamente e necessariamente implicanti e generati secondo un ordine preciso e immutabile (l'esserci del mondo e del mio io, l'ordine dei fini e Dio, come Causa prima e Fine ultimo della realtà) - che costituiscono le basi di ogni sapere e la condizione perché esso sia comunicato. Oltre a presentare un valore in margine alla riflessione epistemologica propriamente detta, tale precisa formalizzazione del senso comune, evidenziando il suo carattere di sapere diretto e immediato, ha manifestato in quel testo di avere una rilevanza fondamentale ai fini di una determinazione della natura e dei limiti della scienza metafisica e dello spazio di razionalità che spetta all'atto di fede [sulle tesi di *Filosofia del senso comune* molte voci autorevoli hanno espresso la loro opinione: ricordiamo la recensione di Maria Adelaide Raschini apparsa sul primo numero di «Acta philosophica»; a completamento di queste note segnaliamo anche la nostra recensione, apparsa in «Renovatio», 3(1991)].

La ricerca si approfondisce ora da un punto di vista storiografico e nel libro in esame la nozione di senso comune diventa il criterio interpretativo fondamentale attraverso il quale l'autore si rivolge alla storia della filosofia, disegnando un percorso che, per rapidi "salti", dal realismo classico dei Greci giunge fino al nostro secolo.

La ricerca storiografica ha un chiaro intento critico: non mira cioè a una ricostruzione complessiva del pensiero e dell'opera degli autori considerati, ma rintraccia in essi gli elementi che concorrono alla definizione di una dottrina del senso comune. In alcuni casi si tratterà di valutare la riflessione che è stata esplicitamente dedicata a questo tema; in altri si troveranno implicite conferme alle tesi sostenute svolgendo criticamente le premesse teoretiche di posizioni di pensiero che solo in parte o indirettamente si riferiscono alle certezze del senso comune. Un'indagine di questo tipo lega quindi l'esame storiografico a un'evidente responsabilità interpretativa — come sempre accade quando il fine dell'indagine è la verifica di una precisa tesi ermeneutica — e si presta a un duplice ordine di considerazioni, essendo da valutare tanto l'adeguatezza dei criteri di "rilettura" quanto le conclusioni teoretiche che, sulla base di questi, si derivano. Di ciò è certamente consapevole Antonio Livi che, nel fondare sulla logica del senso comune un criterio interpretativo capace di confrontarsi significativamente con i momenti più importanti della storia del pensiero, si ripropone infatti di riaffermare che questa logica investe le condizioni fondamentali per la stessa possibilità che una riflessione filosofica possa prodursi, non tralasciando però di verificare nel contempo il carattere primario, universale e necessario che l'analisi teoretica ha attribuito alle proposizioni del senso comune: la dimostrazione che esse sono le premesse logiche di ogni discorso — filosofico, o comunque dotato di senso —, richiede infatti che il piano prescientifico (le certezze del senso comune sono evidenze immediate che non possono essere derivate a partire da altre premesse e costituiscono, in quanto tali, il presupposto di ogni ulteriore attività conoscitiva) si coniughi per via *argomentativa* con l'istanza critica e attraverso la ricognizione storiografica verrà a palesarsi anche la consistenza della tesi gnoseologica sostenuta.

La ricerca compiuta da Livi abbraccia un arco di tempo più ampio di quello che comprende i soli autori citati nel titolo; il suo punto focale è costituito dalla analisi della svolta "razionalistica" che caratterizza il pensiero moderno ma, proprio per evidenziare la portata in questo senso decisiva della dottrina cartesiana del metodo, essa prende l'avvio dai classici della filosofia greca antica e cristiana medievale — da Parmenide e Platone a Tommaso d'Aquino — nei quali si ritrova un metodo metafisico che riconosce e salvaguarda le certezze del senso comune. La necessità di tematizzare dialetticamente tale ambito conoscitivo emergerà solo più tardi con Cartesio che si pone non a caso quale interlocutore privilegiato per la conferma della propria tesi interpretativa. Il "dubbio metodico" in virtù del quale il filosofo francese procede alla ricerca della conoscenza di cui si possa avere certezza presenta infatti un carattere razionale che disconosce l'evidenza immediata delle certezze del senso comune, ma soprattutto introduce un criterio filosofico che prevede la negazione (anche se temporanea) di queste ultime, che l'autore afferma invece essere logicamente impossibile. Si tratterà allora di analizzare l'argomentazione cartesiana per verificarne la coerenza logica: la conclusione a cui si perviene è che essa è da considerarsi teoricamente debole, in quanto la possibilità di approdare alla certezza del *cogito* richiede il confronto e l'accordo tra il giudizio ("io sono") e la realtà (che "io", come realtà metafisica, "esisto") e quindi implicitamente presuppone e utilizza una conoscenza oggettiva che precedentemente aveva invece esclusa.

Se tale raffronto critico individua già efficacemente l'ambito problematico della ricerca e porta la prima conferma alla tesi gnoseologica fondamentale — che afferma,

ora sarà chiaro, l'impossibilità logica di negare le certezze del senso comune facendo allo stesso tempo un discorso razionale, affermazione del tutto diversa, giova ricordarlo, da una dimostrazione per "via diretta" di quelle certezze che la ragione critica non può pretendere —, riteniamo che non sia qui che si ritrovino le questioni teoricamente più pertinenti e le proposte interpretative più originali.

Cartesio, introducendo la dialettica razionalismo/scetticismo, ha posto al pensiero moderno la necessità di interrogarsi su quali siano le basi di un conoscere oggettivo, e quindi di un consenso universale sui principi della ragione (pratica e teoretica) e della fede; la riflessione dei moderni si pone quindi necessariamente in confronto con la nozione di senso comune rendendone esplicito il valore epistemico: la "certezza" è diventata problema — e continua a esserlo per i contemporanei — e la dottrina del senso comune risolve positivamente il problema della certezza individuando e recuperando le condizioni logiche della sua impossibilità. L'indagine sul senso comune va ora direttamente al cuore del problema della modernità dove ogni comprensione dell'"intero" risulta pregiudicata: "Proprio perché le certezze del senso comune sono state con Cartesio investite dal dubbio metodico — scrive Livi riconfermando conclusivamente la sua impostazione — non restava che un recupero razionalistico di talune di queste certezze oppure una totale perdita di quelle certezze, con la conseguente morte della filosofia stessa" (p.147).

È emersa quindi l'importanza della nozione di senso comune nella filosofia moderna e contemporanea e si comprenderanno ora le ragioni del riferimento nel titolo ad alcuni autori: Vico, è stato il primo a comprendere l'importanza di una difesa filosofica del "comune sentire delle genti" e a ritrovare in esso un giudizio riguardante le verità essenziali per la vita umana. Dopo di lui Reid, Jacobi e Moore hanno riconosciuto più di altri il posto fondamentale che spetta alla nozione di senso comune (*common sense*, *Vernunftglaube*) per poter parlare di una conoscenza che abbia i requisiti di un'assoluta incontrovertibilità, anche se all'interno di indagini speculative che non hanno saputo svolgere fino in fondo un'attenta analisi epistemica; scrive infatti l'autore: "La conferma che abbiamo cercato — e che pensiamo di aver trovato — nella storia della filosofia è, comunque, un consuntivo di parziali ammissioni e di smentite invalide più che una serie di progressive e corali affermazioni a favore del senso comune" (p.9), e per questo la conclusione finale di questo lavoro storiografico sarà "la conferma della necessità di un discorso teoretico rigoroso e approfondito sul senso comune, quale abbiamo sviluppato nell'opera *Filosofia del senso comune*" (p.149).

In conclusione, vogliamo rimarcare, oltre alla solidità dell'impianto speculativo che conferisce un senso unitario all'indagine, l'utilità didattica della ricerca che abbiamo presentato (alla fine del libro un dizionario critico fornisce anche una definizione dei principali termini filosofici): essa offre, a nostro avviso, un chiaro esempio di come l'approfondimento storiografico possa, e debba, costituire un momento determinante della riflessione teoretica e come solo attraverso il tentativo di riconoscere e comprendere le diverse istanze espresse dal pensiero dell'uomo la ricerca possa raggiungere una compiuta consapevolezza critica.

Sandro SCALABRIN

Angel RODRIGUEZ LUÑO, *Etica* (Collana di manuali di filosofia: *Filosofia e realtà*, n. 6), Le Monnier, Firenze 1992, pp. VI + 309.



Sembra sempre più diffusa, anche tra i “non addetti ai lavori”, la consapevolezza dei limiti immanenti alla razionalità tecnica. Fra le verità che ormai appartengono al “come si sa” (anche se non sempre troviamo le parole per dirlo) si annovera il riconoscimento che la crisi di senso che affligge attualmente molte persone e società avanzate non potrà essere risolta grazie a delle soluzioni di tipo esclusivamente tecnico: ad essere chiamata direttamente in causa è invece la razionalità etica. Si spiega così l’enorme sviluppo che hanno avuto negli ultimi tempi le pubblicazioni di etica, soprattutto dalla fine degli anni settanta.

La situazione in cui è venuta a trovarsi la filosofia pratica in seguito di questa proliferazione editoriale non è soddisfacente sotto ogni punto di vista. C’è chi a questo proposito ha parlato di un fenomeno di “ipertrofia etica”. Tale diagnosi, ovviamente, non si fonda solo sull’elevato numero delle pubblicazioni, bensì sul fatto che in molte di esse ci si limita a ripetere nozioni e ragionamenti già ben noti da tempo. Ora, anche se saremmo anche noi dello stesso parere, il problema centrale ci sembra ben altro: cioè, la metodologia non proprio etica che tante volte viene adoperata in pubblicazioni che pretendono invece di essere etiche.

Crediamo infatti che ha perfettamente ragione il prof. Rodríguez Luño quando segnala che, per quanto diversi siano i presupposti da cui si parte in molti degli odierni studi di etica, questi hanno spesso il difetto fondamentale dell’etica filosofica e teologica moderna, il difetto cioè di affrontare il problema della razionalità delle scelte umane dal punto di vista del legislatore esterno al soggetto agente, non superando che apparentemente il punto di vista tecnico. La domanda centrale di quest’etica è: che cosa si deve fare? Quali azioni sono richieste alle istituzioni politiche, alle organizzazioni e imprese, all’azionista o al ricercatore, al medico, ecc.? Viene trascurata invece la questione essenziale della normatività delle risposte date, della loro reale capacità di far presa razionale sulla libertà dell’agente.

Il manuale che esaminiamo si presenta sin dall’inizio come un tentativo di superamento di simili etiche “in terza persona”. È logico allora che, contrariamente a quello che ci si sarebbe aspettati in un manuale, in esso venga dato ampio spazio allo studio dello statuto scientifico dell’etica e della sua metodologia specifica (Parte Prima: “Introduzione all’etica filosofica”, pp. 3-81). Così come in perfetta linea con la (ragionata) scelta metodologica di mettere al primo posto la domanda essenziale dell’etica antica:

perché vivere, perché agire?, si presenta lo studio dei concetti fondamentali dell'etica generale dal punto di vista della persona come soggetto dell'attività morale (Parte Seconda: "Il soggetto morale", pp. 85-154), riconoscendo un ruolo primario alla felicità e alle virtù etiche rispetto alle (pur necessarie) norme oggettive di condotta (Parte Terza: "L'ordine morale", pp. 157-229).

La risposta al "perché agire?" pone spontaneamente, e nel modo giusto (veramente etico), quell'altra domanda caratteristica dell'etica della modernità: che cosa dobbiamo fare allora? È l'argomento affrontato dall'autore nell'ultima parte dell'opera (Parte Quarta: "La realizzazione dell'ordine morale", pp. 223-283). In essa vengono studiate le virtù nel loro aspetto "psicologico-soggettivo", la coscienza morale e la prudenza, e, infine, il tema classico delle fonti della moralità, cioè dei criteri cui ci si deve attenere nel giudizio morale.

Anche se si tratta di un compito non facile (perché le possibilità di scelte sono tante), cercherò adesso di mettere in risalto alcune delle idee centrali o dei passi salienti del manuale, affinché ci si possa fare un'idea più concreta del suo contenuto e della sua impostazione.

Il punto di partenza della riflessione etica non poteva non essere che la morale vissuta e sperimentata (l'esperienza morale). Si tratta, in sostanza, della constatazione che il bene morale coincide con il bene completo della persona (fine ultimo o felicità, nella terminologia tradizionale) nella misura esatta in cui questo bene è in gioco nel comportamento umano, e deve essere realizzato tramite esso. Tale esperienza, poi, dovrebbe costituire il punto di accordo tra le diverse teorie etiche, giacché i fatti morali sono gli stessi per tutti.

È nel momento di individuare la fondazione dei fatti morali che si decide definitivamente la sorte dell'etica filosofica. In tal senso, dirà l'autore, non le soluzioni particolari date ai problemi specificamente etici (concetto di bene morale, natura e numero delle virtù, accettazione o rifiuto di determinate norme morali, ecc.) bensì le basi filosofiche di ordine generale alla luce delle quali questi problemi vengono posti e risolti, differenziano fondamentalmente i diversi sistemi etico-filosofici. La differenza più profonda tra i diversi modi di fondare filosoficamente la vita morale sta allora nella idea stessa di fondazione filosofica, cioè nella risposta che si dà alla seguente domanda: che cosa significa fondare filosoficamente un fatto, si tratti di un fatto fisico o di un fatto morale? La conclusione a cui perviene l'autore, in fecondo dialogo con il pensiero moderno e contemporaneo (poche volte abbiamo visto armonizzate così bene profondità e chiarezza nell'esposizione della filosofia empirista, trascendentale, fenomenologica, ecc.), è che l'etica può essere elaborata in modo adeguato solo basandosi sulla filosofia dell'essere.

Per quanto riguarda i concetti etici fondamentali (bene morale, norma, virtù, peccato, ecc.), il prof. Rodríguez Luño sostiene non solo che si riferiscono in un modo o nell'altro all'azione umana, ma anzi che essi possono essere intesi correttamente solo in relazione a essa e ai concetti che utilizziamo per studiarla.

Ebbene, l'azione umana viene compresa in modo adeguato (nella sua specifica natura etica), solo se, da una parte, la si considera inquadrata in un progetto interiore che mira ad un fine conosciuto e voluto come buono, essendo tale progetto la ragione per la quale si prende una decisione e non un'altra. Ma c'è un secondo aspetto non meno importante: la realizzazione dell'atto libero è insieme realizzazione della persona nell'atto, e perciò esiste un vincolo insopprimibile tra la libertà e il bene ultimo della persona (la vita felice), che è il vincolo tra libertà e moralità.

Resta da completare e da applicare la nozione di bene morale. Sembra innegabile

che, a seconda del punto di vista adottato, è possibile riferire il comportamento moralmente lodevole a istanze diverse: la felicità, il dovere, la virtù, le norme morali, la ragione, la coscienza, ecc. Il punto di vista sostenuto dal prof. Rodríguez Luño è che la riflessione filosofica deve rendere ragione di tutti questi dati: nessuno di essi può venire completamente escluso (poiché, in un modo o nell'altro, tutti fanno parte dell'esperienza morale), e nessuno può da sé solo esprimere adeguatamente l'essenza della vita morale (come hanno invece cercato di fare le diverse etiche del dovere, delle virtù, delle norme, ecc.).

Per definire il significato di tutti questi elementi costitutivi del bene, e per individuare il luogo che compete a ciascuno di essi nella vita morale, l'autore si è servito della distinzione tra il piano dell'esercizio e il piano della specificazione della volontà libera. Nel primo, il bene si presenta preferibilmente come fine o causa finale dell'azione libera, e in questo punto di vista rientrano concetti come quello di fine ultimo, di felicità e in particolare di virtù; nel secondo, il bene appare come regola o causa formale dell'atto morale, e in questo secondo punto di vista rientrano concetti come quello di retta ragione, norma, dovere e in parte anche virtù (prudenza). Avverte però l'autore che, in ogni caso, non conviene assumere rigidamente queste distinzioni.

Vorrei fare mie, per finire, le seguenti considerazioni di C. Caffarra scritte nella Prefazione: "Benché il testo sia un trattato di etica filosofica, non posso non raccomandarne la lettura attenta anche agli studiosi di etica teologica. Sono sempre più convinto che una delle radici più importanti (o la radice principale?) dell'attuale crisi teoretica in cui versa la teologia morale, sia di carattere filosofico" (p. V).

Gabriel CHALMETA

George STEINER, *Vere presenze*, trad. di Claude Béguin, Garzanti, Milano 1992, pp. 227. Tit. originale: *Real presences*, 1989.



G. Steiner, professore di inglese e letterature comparate a Ginevra e professore a Cambridge, tramite la bella traduzione di Claude Béguin, ci propone in questo saggio una tesi molto suggestiva: «che ogni comprensione coerente di cosa sia la lingua e di come essa funzioni, ogni descrizione coerente della capacità del discorso umano di comunicare significati e sentimenti, è garantita in ultima analisi dal presupposto della presenza di Dio. Il mio argomento sarà che in particolare *l'esperienza del significato estetico*, quella della letteratura, delle arti, della forma musicale, sottintende la necessaria possibilità di questa “vera presenza”» (p. 17).

L'argomento certamente non è semplice ma viene affrontato dall'autore con una grande coerenza intellettuale che si rispecchia in un discorso illuminante, complesso e molto ricco per la sua stretta vicinanza alle fonti artistiche.

Nella prima parte dell'opera, “Una città secondaria”, Steiner si interroga sullo statuto attuale dell'esperienza estetica —l'elemento centrale della sua argomentazione— nella nostra società. Ad una prima analisi il fatto che colpisce di più è la preminenza del discorso secondario sul testo originale. Siamo sommersi da commenti, critiche e critiche delle critiche su qualsiasi argomento mentre il testo primario risulta sempre più inaccessibile.

Per rendere chiara la situazione reale l'autore ci propone di immaginare una città dove il discorso secondario fosse vietato. La palese impossibilità dell'idea ci fa già vedere il tremendo successo attuale del discorso secondario. Ma se continuiamo a ragionare su questa finzione possiamo arrivare a comprendere un punto più fondamentale e cioè, che le principali interpretazioni dell'arte non sono quelle accademiche, della recensione e della critica, ma quelle che entrano in relazione responsabile e impegnativa con l'opera. In primo luogo l'ermeneutica della messa in atto dell'opera (lettura, visione, interpretazione); poi, la traduzione e, infine, nel modo più rigoroso, l'attenta critica che ogni grande opera artistica contiene sul lavoro dei suoi predecessori (*La Divina Commedia* di Dante sull'*Eneide*, l'*Ulisse* di Joyce sull'*Odissea*, ecc.).

Dopo un'acuta analisi sulle attuali fonti del discorso secondario l'autore si interroga sulla possibilità di evitarne la proliferazione. Nella storia ci sarebbero stati finora soltanto due modi effettivi di controllo. Il primo è giudaico-rabbinico e risponde al dilemma del commento infinito con l'azione morale e il commento consapevole. Il secondo, cattolico, «proclama essenzialmente che il testo primario può significare *questo* e *quello*, ma non *quello*. Le equazioni che collegano la comprensione razionale e l'autorità

esplicativa alla rivelazione sono complesse, ma alla fine possono essere risolte. È lecito quindi definire il dogma come una punteggiatura ermeneutica, come la promulgazione di un blocco semantico» (p. 52). Ma siccome la modernità non accetta nessuno di questi modelli, ci troviamo in una cultura in cui non c'è limite per il secondario.

Per l'autore, il motivo della scomparsa e indebolimento dell'esperienza estetica diretta deve cercarsi nella paura della nostra società malata di fronte all'immediatezza e alla densità di realtà dell'arte. «Fuggiamo le pressioni immediate del mistero attivo negli atti di creazione poetica e estetica come fuggiamo davanti alla consapevolezza della nostra umanità diminuita (...). Il secondario è il nostro narcotico» (p. 56). Ma c'è anche una ragione più fondamentale. Dietro o nell'atto poetico si trova una presenza che non ci è gradita, la presenza del Logos.

Per argomentare in maniera rigorosa, Steiner considera necessaria in primo luogo un'analisi delle relazioni tra la lingua e i confini della lingua poiché bisogna riflettere sulla stessa possibilità del linguaggio prima di voler andare oltre. Questa riflessione costituisce la seconda parte dell'opera: "Il patto infranto".

L'autore parte da un fatto certo: la potenza illimitata del linguaggio. Contrariamente a quanto accade con il resto delle nostre potenze e capacità, il linguaggio ci permette una libertà senza confini: possiamo affermare, negare, immaginare qualsiasi cosa su qualsiasi fatto. Ma, si domanda Steiner, questo ci porta verso una ricchezza illimitata o verso il caos?

Le moderne scienze linguistico-formalistiche hanno cercato di intrappolare il linguaggio nelle loro reti. Ma anche se c'è un grado legittimo di formalizzazione linguistica, è diretto all'insuccesso se tenta di essere attuato anche sul *significato*. La ragione ultima deriva dal fatto che ogni parola ha sempre un contenuto semantico incommensurabile che non può essere sistematizzato in senso stretto. Rigorosamente parlando, il linguaggio, e l'esperienza estetica in particolare, non sono né verificabili, né confutabili, né predicibili e quindi sfuggono al dominio delle scienze empiriche.

Ci sono allora dei limiti per il linguaggio? Sì, ma si fondano su una *fiducia*. La fiducia che la relazione parola-mondo ha un senso e che dietro ci dev'essere il Logos come garante. Il dramma della modernità, soprattutto dal secolo XIX in poi con Mallarmé e Rimbaud, è che il patto è stato infranto e siamo finiti nelle mani di teorie che distruggono il linguaggio. Ci troviamo nell'epoca dell'"epilogo" (dopo il Logos).

G. Steiner passa in rassegna i rappresentanti più eccellenti dell'epilogo: il positivismo logico e la filosofia analitica; la linguistica moderna; la psicoanalisi; la *Sprachkritik* e, infine, la sfida della decostruzione. Si tratta di teorie nient'affatto deboli. In particolare, l'autore considera che «*se viene esaminata secondo i suoi termini e ai suoi livelli di discussione*, termini che non sono per niente trascurabili, non foss'altro che per la loro stimolante accettazione dell'effimero e dell'auto-dissoluzione, la sfida della decostruzione mi sembra veramente irrefutabile» (pp. 128-129). C'è una via d'uscita? Sì, ma alla critica radicale-nichilistica soltanto è possibile rispondere uscendo dai suoi presupposti e tematizzando la necessità di un modello teologico per reggere l'esistenza della forma significativa, modello che viene presentato nella terza e ultima parte dell'opera: "Presenze".

Il nocciolo di questa proposta è la considerazione dell'arte e dell'esperienza estetica come un incontro tra due libertà, quella del creatore e quella del lettore. Quindi l'arte implica sempre una presenza perché è un incontro con l'altro ed è bene ricordare che ogni incontro implica una morale. A Steiner interessa soprattutto l'*etica della ricezione* perché è questa che è in gioco nel contatto con l'opera d'arte. Qual è l'essenza di

quest'etica? Lo abbiamo già visto: un movimento iniziale di fiducia verso il mondo, cui segue una *cortesía*, un atteggiamento attento verso l'invitato che vuole penetrare in noi. Quali sono le caratteristiche di questo incontro con la libertà dell'altro nella poesia, nella musica, nell'arte? La risposta non è semplice perché per un verso si tratta di una realtà profonda, ricca, penetrante e vitale che sentiamo in maniera chiara, ma d'altro canto appena possiamo — soprattutto se si tratta della musica — descriverla con parole.

Ma c'è anche una domanda più fondamentale, la domanda radicale sulla possibilità di esistenza e di senso della forma significativa. Per Steiner, c'è soltanto una risposta attendibile: il ricorso alla trascendenza. La risposta può a prima vista sembrare sciocca ma è vera in due sensi. Il primo, ovvio, è tematico e storico e ci si arriva vedendo la costante relazione degli artisti e dei loro argomenti con la religione. Il secondo è più fondamentale e implica la comprensione che l'esperienza estetica mette in atto «un impulso radicale dello spirito umano a esplorare le possibilità di significato e di verità che stanno al di fuori di un'appropriazione o di una prova empirica». Per Steiner ci troviamo di fronte a un «*moto spirituale*» (pp. 212-213) che soltanto può comprendersi sul serio se si collega con l'atto iniziale della creazione. La grande arte è fatta di «ripetizione in atto, reincarnazioni per mezzi spirituali e tecnici, di ciò che l'uomo, attraverso l'interrogazione, la solitudine, l'inventiva, la percezione del tempo e della morte, può intuire del *fiat* della creazione» (p. 204).

L'autore finisce il suo bellissimo saggio con la constatazione che la sensibilità attuale non ha orecchie per queste idee ma piuttosto si conforma come una sensibilità dell'assenza di Dio. Se dovesse continuare così, significherebbe la fine della vera arte. E già oggi possiamo osservare che la poesia torna ogni volta di più — al contrario delle scienze — verso il passato. Ma la speranza rimane, perché il giorno dell'arte è il sabato che ha il suo posto tra il dolore del venerdì e la liberazione della domenica. «Nella coreografia dell'immaginazione metafisica, nell'opera poetica e nella musica che ci parlano della sofferenza e della speranza (...) la nostra percezione ansiosa e le nostre raffigurazioni sono sempre "sabbatiane". Sono sorte da quell'immensità di attesa che spetta all'uomo. Senza di loro, come potremmo essere pazienti?» (pp. 218-219).

Juan Manuel BURGOS

Jorge VICENTE ARREGUI - Jacinto CHOZA, *Filosofía del hombre: Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991, pp. 506.



L'idea direttrice di quest'opera: l'antropologia come riflessione su un sapere sintetico sull'uomo, si trova già nel *Manual de Antropología filosófica*, scritto dal professor Choza, ordinario di questa disciplina all'università di Siviglia. Secondo l'autore una nuova antropologia deve tenere conto dell'attuale sviluppo delle scienze sperimentali, in particolare della biologia e delle scienze umane, specialmente della psicologia e sociologia. Partendo da questo livello di conoscenza, l'antropologia si costituisce come sapere sintetico sull'uomo in quanto la sua riflessione si riferisce all'identità ed alla struttura essenziale dell'uomo. Ma non si tratta di un sapere puramente speculativo, perché questa conoscenza essenziale è necessaria all'uomo per guidare in modo adeguato il suo processo di autorealizzazione. L'antropologia stabilisce così rapporti con quelle scienze che hanno come oggetto in un modo o nell'altro l'uomo (la sua corporalità, la sua spiritualità, il suo agire).

Il primo compito dell'Antropologia sarà quindi quello di stabilire i confini e i contatti tra le diverse scienze che studiano l'uomo. Questo lavoro viene in parte svolto dal professore Choza nel libro *Antropologías positivas y antropologías filosóficas* (Cenlit, Tafalla 1985), in cui analizza la genesi storica, lo sviluppo e i modi di integrazione unitaria tra l'antropologia fisica, l'antropologia socioculturale e l'antropologia filosofica. Come risultato di quest'analisi, l'autore stabilisce quattro modi di impostare i problemi dell'antropologia: a) quello empirico-positivo, proprio dell'antropologia fisica e socioculturale, in cui l'uomo è visto come oggetto, come un sistema o struttura funzionale dei fatti (piano dell'*esteriorità oggettiva*); b) quello logico-riflessivo, proprio del trascendentalismo kantiano e dell'idealismo hegeliano, dove l'uomo è visto rispettivamente come soggetto trascendentale — condizione ultima di possibilità dell'oggetto — o come spirito soggettivo che si oggettiva nei diversi sistemi culturali (piano dell'*esteriorità soggettiva*); c) quello fenomenologico-esistenziale, proprio delle impostazioni esistenzialiste e vitaliste, nelle quali ciò che importa è l'io nella sua particolarità esistenziale (piano dell'*interiorità soggettiva*); d) quello fenomenologico-ontologico, proprio — con diverse sfumature — della psicologia razionale classica, dell'ontologia fenomenologica di Husserl e Heidegger e della filosofia analitica, in cui si tenta di trovare a partire dai fatti, cioè induttivamente, l'essenza di ogni realtà, per determinarne la natura indipendentemente da qualsiasi soggettività (piano dell'*interiorità oggettiva*).

Gli autori di *Filosofía del Hombre: una antropología de la intimidad* considerano

che il metodo per elaborare una scienza antropologica è quello fenomenologico-ontologico, fondato sull'esperienza comune. Nell'assumere come punto di partenza che l'uomo non è un animale più un'anima, bensì un determinato animale, si colloca l'antropologia filosofica all'interno della Filosofia della natura e, quindi, della metafisica, giacché l'uomo è un essere che appartiene alla natura e ha un posto specifico nel mondo. Certamente, come sottolineano gli stessi autori, non si tratta di una natura statica bensì di una natura sottomessa a processi teleologici, grazie ai quali la razionalità dell'uomo è naturale quanto la sua corporeità, la sua libertà quanto la sua fisiologia.

Il rapporto dell'uomo con gli altri esseri della natura costituisce il nocciolo dei primi dodici capitoli, il cui contenuto si adegua ai programmi classici dei corsi di psicologia razionale. La vita intellettuale viene inserita all'interno del sistema ecologico, giacché nell'ecologismo gli autori vedono un tentativo di sintesi globale di una pluralità di punti di vista particolari, perciò si afferma che "l'ecologia è una scienza il cui processo di gestazione storica è in certo modo inverso a quello delle restanti scienze positive" (p. 79).

Nel capitolo III, gli autori studiano le caratteristiche della psiche o anima, mostrandosi seguaci della tesi dell'unità sostanziale contro il dualismo di origine cartesiana e contro il monismo materialista. La definizione aristotelica di anima come *l'atto primo del corpo che possiede la vita in potenza* è messa in rapporto con i concetti di *Gestalt* (usato dalla psicologia tedesca per descrivere il fenomeno della percezione come apprensione immediata di una configurazione significativa), di *pattern* (usato dalla psicologia inglese per riferirsi alla configurazione significativa, non tanto come riconoscibile, quanto come riproducibile, cioè come modello a partire dal quale si può riprodurre la stessa configurazione tanto quanto si voglia) e quello di *homeostasis*, coniato dal fisiologo W.B. Cannon per designare il mantenimento dell'equilibrio interno di un sistema indipendente dall'interscambio continuo con il mezzo esterno in cui si trova. La conclusione a cui arrivano gli autori, dopo aver arricchito il concetto aristotelico di anima con l'apporto della psicologia e della fisiologia, è la seguente: la caratteristica essenziale degli esseri vivi è l'autoporsi o il porre la propria stabilità, che consiste nel risolvere "il problema di coniugare in favore di se stessi le caratteristiche mutevoli del mezzo e quelle del proprio organismo, cioè formalizzare questi fattori eterogenei per mantenersi nell'essere, per mantenere la propria identità, per realizzarla e, di conseguenza, per riprodurla" (p. 101).

Per le antropologie che considerano l'uomo dal punto di vista dell'esteriorità oggettiva, tutti i processi fisici e psichici si studiano a partire dall'osservazione della condotta esterna e pubblica: la psicofisica studia la mediazione quantitativa delle qualità fisiche e la loro ricezione sul piano psichico; la psicologia comportamentista di Watson e la scuola dei riflessi di Pavlov considerano l'istinto come comportamento fisso e stereotipato, automatico e costante, e le emozioni come *pattern* ereditario di risposta che implica profondi mutamenti del meccanismo corporale come un tutto, ma specialmente dei sistemi viscerali e ghiandolari (per Skinner, le emozioni non si identificano con *patterns* di risposta, bensì con predisposizioni); la sociobiologia considera l'intelletto come compensazione della mancanza di determinazione nell'ambito degli istinti e la volontà come previsione ed anticipo del movimento che sarà prodotto in risposta ad una determinazione (da questo punto di vista si nega l'esistenza di libertà).

Contro quest'impostazione insorgono le antropologie dell'intimità soggettiva, per le quali l'uomo è così come appare alla propria coscienza: l'oggetto delle sensazioni è ciò che è strettamente sentito e non ricavato dalla sensazione e il soggetto della sensazione è la *mente*, *coscienza* o *anima*. La sensazione — lo stesso vale per le emozioni, i

pensieri e le volizioni— è considerata, quindi, come un *atto psichico*, ma allo stesso tempo la sensazione e l'emozione implicano un processo fisiologico ed organico che è collegato all'*atto psichico*. Le volizioni e i pensieri, invece, sono azioni dell'anima che non hanno bisogno di nessun processo fisiologico, ma di un *atto psichico* od evento mentale.

L'impostazione degli autori è quella dell'antropologia dell'interiorità oggettiva: la sensazione non è un puro evento fisiologico (contro la tesi materialista e meccanicistica); neppure un *atto psichico* causalmente collegato ad un processo fisiologico (contro il dualismo di matrice cartesiana), bensì è un unico evento, perché l'anima è il principio delle sensazioni come lo è anche di tutte le operazioni umane, ma il soggetto è l'uomo e non l'anima. Lo stesso accade nell'ambito delle emozioni: i rapporti tra l'emozione e il suo oggetto, e tra l'emozione, i cambiamenti corporei e la condotta non sono contingenti o causali in un senso nomologico, bensì logici e necessari. In definitiva non si può definire un sentimento né reidentificarlo senza tener conto dell'oggetto, delle alterazioni corporee e della condotta.

Il rapporto tra realtà, pensiero e linguaggio è analizzato accuratamente nell'VIII capitolo che secondo gli autori “è forse il più personale” (p. 15). Parte dalle tre impostazioni che si sono date rispetto a questo problema: a) il linguaggio come semplice espressione del pensiero; b) come determinante del pensiero; c) come veicolo del pensiero. Le due prime —secondo la critica di Wittgenstein— hanno in comune, benché ci siano delle sfumature, la premessa che il rapporto tra pensiero e linguaggio è accidentale e contingente (nel primo caso si considera il linguaggio come semplice codice espressivo; nel secondo come realtà che determina estrinsecamente il pensiero). Contro queste due impostazioni, gli autori difendono la terza: “il linguaggio non esprime soltanto il pensiero né lo determina dal di fuori, ma lo contiene” (p. 274). Si nega così l'esistenza di una misteriosa attività privata —pensare— parallela all'attività pubblica di dire e si nega ugualmente che il linguaggio sia una semplice traduzione pubblica di un pensiero privato, perché tra pensiero e linguaggio non esiste una relazione contingente, bensì necessaria che si manifesta nell'intrinseca intelligibilità del linguaggio.

Per gli autori —in accordo con Wittgenstein— capire una parola è sapere usarla, ma il sapere usarla è un'abilità nella quale è implicata un'attività massimamente conscia: sapere usare una lingua è sapere che cosa si dice quando la si usa. La questione ultima è, dunque, che cosa sia *sapere*. Gli autori distinguono due tipi di sapere: sapere su *A* o pensare ad *A* equivarrebbe alla semplice apprensione, e sapere o pensare *P*, essendo *P* una proposizione, equivarrebbe al giudizio. Perciò —concludono— il rapporto tra la semplice apprensione ed il giudizio è lo stesso di quello che intercorre tra le parole e la proposizione. La distinzione di due tipi di sapere serve, tra l'altro, per riscoprire il senso di alcuni termini della psicologia aristotelico-tomista: l'intenzionalità del pensiero, la coattualità tra conoscente e cosa conosciuta, l'astrazione e la *conversio ad phantasmata*, per metterli in rapporto con i concetti fregeani di *sensu* e di *riferimento*.

D'altra parte, l'attività massimamente conscia che si dà nell'uso del linguaggio è — secondo gli autori — la chiave per differenziare l'intelligenza naturale dall'intelligenza artificiale, che utilizza o combina simboli secondo determinate regole ma non ha coscienza, cioè possiede la sintassi del linguaggio ma non la capacità semantica.

L'argomento della coscienza viene approfondito nel capitolo IX, intitolato *autoconoscienza e inconsciente*. Dopo aver studiato la storia del concetto di coscienza dalla gnosi e dalla sua confutazione fatta da Sant'Agostino fino a Hegel, passando attraverso l'umanesimo rinascimentale, il cartesianismo e l'Illuminismo, gli autori si soffermano

sull'irriducibilità tra il soggetto ed il *logos*, messa in evidenza nell'analisi dei livelli dell'inconscio (l'inconscio biologico-pulsionale, l'inconscio affettivo-valutativo e l'inconscio conoscitivo-espressivo). Più interessante è il punto dedicato alla verità e alla falsità dell'autocoscienza, in cui gli autori arrivano alla conclusione che il "processo di autocomprensione è sempre aperto, perché la esperienza è un tipo di sapere che non culmina come sapere assoluto" (p. 343).

Riguardo alla volontà, contro la pretesa dell'immagine dualista dell'uomo secondo la quale la volontarietà dell'azione viene data da un evento mentale — consenso — che conosce soltanto l'agente (gli altri possono sopporre la sua esistenza), gli autori negano che ci sia una esperienza psicologica che corrisponde al volere: né il desiderio, né la decisione, né il dare un ordine può identificarsi con questo tipo di esperienza. D'altra parte — e in questo gli autori condividono la tesi di G. Ryle esposta nel libro *The concept of mind* — la volontà non può essere identificata con l'accadere di un evento mentale — l'atto di volere — perché questo evento sarebbe sempre qualcosa che *succede*, ma l'azione volontaria non può essere mai qualcosa che *passi*: non è possibile mantenere un atteggiamento passivo davanti alle azioni volontarie, perché queste *si fanno*.

D'altra parte, la volontà — contro la tesi di Klages e Jaspers — non ha una funzione *puramente formale* nel senso che può scegliere, reprimere o promuovere ciò che esiste già senza di essa ma senza potere da se stessa creare nulla; ha invece un potere di autocostruzione del proprio soggetto, in quanto la finalità delle azioni è stata proposta dal soggetto che agisce, giacché nessuna azione è teleologicamente ultima: l'uomo può mettere sempre una in funzione dell'altra e così via, cioè l'uomo può collegare in serie dei fini e perciò la sua condotta è mediata. Ma questo non significa — contro la tesi di Nietzsche — che la volontà umana si possa esercitare in un modo assoluto, giacché la volontà umana è finita in quanto ha avuto un principio che non può essere superato dal volere della propria volontà. La capacità della decisione umana non è, dunque, assoluta: l'autocostruzione del proprio soggetto (il *fare se stesso*, il *darsi un certo carattere*) agisce su qualcosa data previamente "che è l'organismo biologico e la sua modulazione tramite la cultura in ciò che viene chiamato *sintesi passiva*" (p. 378).

D'altra parte, l'autocostruzione o *autopoiesis* è allo stesso tempo *poiesis*, perché ciò che la volontà fa con il cosmo e sul cosmo, ciò che fa con gli altri e per gli altri, rimane fermamente fisso, non soltanto come abitudine nel soggetto, ma anche come oggettivazione extrasoggettiva e intrasoggettiva: l'universo nel suo insieme — enti naturali, artificiali, denaro, città, istituzioni, ecc.— si trasforma in un mezzo rispetto ai fini della libertà umana. Il rapporto tra l'*autopoiesis* e la *poiesis*, studiato nel capitolo XI *Libertad y liberación.*, viene presentato come un paradosso fondato precisamente sul carattere finito della volontà e della conoscenza umana e, allo stesso tempo, sul bisogno che l'uomo sperimenta di raggiungere una libertà ed una verità assolute. Gli autori sostengono la necessità di mantenere un equilibrio tra libertà e verità perché, in noi, benché nessuna delle due sia infinita, ognuna tende ad esserlo danneggiando l'altra. È precisamente l'accettazione dei limiti della nostra conoscenza della verità quella che ci porta ad essere tolleranti ed è la conoscenza dei limiti della nostra libertà quella che ci impedisce di permettere perdite irreparabili per una volontà finita.

I due ultimi capitoli vengono ad essere una sintesi dei precedenti: nel capitolo XII *Persona, natura e cultura*, le analisi finora realizzate ed i risultati ottenuti (piano fenomenico) si riportano al piano costitutivo e fondamentale. L'uomo appare così nel sistema ecologico come l'essere dotato di unità e individualità massime: "essere individuale significa per l'uomo essere persona, cioè disporre radicalmente e liberamente di sé"

(p. 424). D'altra parte, l'uomo si presenta anche come la sostanza più perfetta, perché è dotato di una riflessività massima — l'autocoscienza —, sebbene non sia assoluta. Nell'uomo c'è dunque un io che è irriducibile alla vita.

Una volta considerato il ruolo delle decisioni nell'ambito esistenziale per raggiungere il traguardo dell'identità personale, gli autori analizzano il problema de *Los fines y el término de la vida humana*. Nella prospettiva di una natura *teleologica*, il raggiungimento della propria identità appare come un processo nel tempo. L'uomo ha la capacità di proporsi fini, ma questa capacità non è assoluta: qualche fine deve essere dato perché possa esistere un criterio nella scelta, altrimenti l'uomo non potrebbe scegliere. Deve esistere, di conseguenza, un fine ultimo che l'uomo desidera naturalmente, il desiderio di felicità naturale. Ma raggiungere la felicità non è lo scopo che l'agire umano si propone in modo conscio, perciò — con parole di V. Frankl — si può affermare che la felicità ha un'intenzione paradossale: si raggiunge quando non si cerca direttamente e viceversa. Il carattere consequenziale e derivato che ha la felicità spiega perché ogni uomo deve programmare la sua vita decidendo ciò a cui vuole dedicarla. Questo programma a differenza del desiderio è sempre più o meno conscio (nella misura in cui è più conscio manifesta un maggiore uso della libertà). L'uomo può sempre stabilire programmi esistenziali più perfetti, perché tanto la vita biografica quanto la storia sono processi aperti alla pienezza.

La morte appare, dunque, come l'interruzione di questo processo di pienezza. Dopo aver analizzato il fenomeno della morte dalle quattro prospettive — esteriorità oggettiva (punto di vista dell'anatomia patologica), esteriorità soggettiva (punto di vista della sociologia e dell'antropologia culturale), interiorità soggettiva (punto di vista della fenomenologia) e interiorità oggettiva (punto di vista della metafisica) —, gli autori sottolineano il carattere di incomprendibilità e di absurdità che ha questo fenomeno, perché, malgrado l'immortalità dell'anima, l'uomo non è soltanto la sua anima.

L'opera, benché sia un manuale e di conseguenza non possa approfondire tanti argomenti trattati, fornisce elementi molto utili e spunti per un'ulteriore riflessione e per trarre conseguenze in ambiti svariati: morale, tecnica, arte, linguistica... D'altra parte, l'abbondante e aggiornatissima bibliografia, soprattutto nel campo della filosofia analitica inglese, permette di capire il senso e l'interesse che destano ancora oggi i concetti della psicologia di Aristotele e di San Tommaso.

L'esposizione è un modello di chiarezza e di rigore. A volte ci sono alcuni argomenti collaterali — la critica della filosofia analitica al concetto cartesiano di emozione, le diverse teorie sul rapporto tra pensiero e linguaggio, ecc. — che, nonostante la loro importanza, sono trattati in modo eccessivamente ampio, facendo venire a meno l'equilibrio strutturale dell'opera e, in alcune occasioni, facendo anche perdere il filo del discorso. D'altra parte, come gli stessi autori indicano nell'introduzione, il libro rimane incompiuto perché lascia senza il dovuto esame ciò che si potrebbe chiamare con terminologia hegeliana lo *spirito soggettivo*. Questa precisazione degli autori non impedisce di rivelare che l'antropologia delineata nel libro, seppur con notevolissimi pregi, appare troppo individualistica e, pertanto, eccessivamente astratta e schematica. Argomenti come il rapporto interpersonale e le loro differenze — affetto, amicizia, amore e carità — dovrebbero essere stati affrontati. Lo stesso si dica di istituzioni come la famiglia, la società e lo stato, specialmente in un libro che è stato pubblicato da un istituto di scienze per la famiglia. Auguriamo agli autori di questo eccellente manuale un approfondimento di questi argomenti nella prossima edizione.

Antonio MALO