

recensioni

ARANA, Juan, *Apariencia y Verdad. Estudio sobre la filosofía de P.L.M. de Maupertuis (1698-1759)*, Editorial Charcas, Buenos Aires 1990, pp. 321.

■

Le relazioni fra scienza e filosofia hanno subito lungo la storia delle modifiche assai notevoli. Dall'iniziale sostituzione della prospettiva filosofica con quella della nuova *Filosofia naturale*, si è arrivati alla loro totale separazione, che più tardi ha significato il rigetto anche della stessa filosofia. Oggi, sebbene le prospettive più radicalmente scientiste siano state messe da parte, l'equilibrio fra i due ambiti non è stato certo raggiunto. L'analisi del momento storico in cui si è verificata la scissione fra scienza e filosofia risulta particolarmente interessante per cercare di armonizzarle. Il suo culmine ha luogo negli anni centrali del secolo XVIII. È il momento in cui la prima teoria scientifica moderna, la meccanica newtoniana, è arrivata ad essere pienamente assunta; la filosofia moderna diventa consapevole dei limiti quasi insormontabili delle nuove vie verso cui il pensiero moderno si avviava, e la "crisi della coscienza europea", con parole di P. Hazard, dà all'uomo illuminista un modo radicalmente nuovo di affrontare il mondo e la vita.

Pierre Louis Moreau de Maupertuis si inserisce proprio in questo momento chiave della storia del pensiero filosofico e scientifico moderno. Scienziato di prima fila fra i suoi contemporanei (artefice principale dell'introduzione in Francia della fisica newtoniana, organizzatore di spedizioni scientifiche, riformatore e presidente dell'Accademia delle Scienze di Berlino), Maupertuis si è trovato immerso nell'ambiente filosofico dell'epoca. Questa duplice caratteristica fa di lui un autore particolarmente significativo per ciò che riguarda lo studio dei rapporti fra filosofia e scienza. Non è, come Newton, Euler o Bernoulli, un brillante creatore di nuove teorie fisiche, né arriverà al genio filosofico di Leibniz, Hume o Kant. Conosce però in profondità entrambe le problematiche e partecipa in prima persona al dibattito scientifico e culturale del suo tempo. Forse il rapporto fra i due campi della conoscenza come allora in realtà si presentava, con i suoi problemi e le sue incertezze, risulterà rispecchiato con più fedeltà nel pensiero di Maupertuis che in quello dei suoi geniali contemporanei, nei quali un aspetto particolare rischia di sbilanciare il desiderabile equilibrio che permetta un giudizio unitario sulla scienza e sul suo valore.

Attraverso una particolareggiata analisi del suo lavoro scientifico e filosofico, J. Arana ci presenta l'immagine di un autore che rispecchia un'intera epoca. Ciò non significa dare un'immagine idealizzata di questo scienziato. I suoi limiti —numerosi,

senz'altro— sono chiaramente messi in luce, come le sue mancanze di coerenza (p. 232). Appaiono però come dovute alla tensione esistente fra un universo concettuale che si frantumava in una molteplicità di scienze particolari e la forza con cui Maupertuis cercava di conservare una visione unitaria della realtà.

L'intenzione non è, secondo l'autore, "effettuare una ricostruzione storico-sistematica del pensiero di Maupertuis, come neanche proporre un'interpretazione più o meno innovatrice dello stesso" (p. 5), anche se il primo obiettivo può considerarsi raggiunto, sia per la minuziosità con cui le opere di Maupertuis sono analizzate e presentate nel loro contesto storico (una prova si trova nell'indice di testi, con più di cinquecento riferimenti), che per l'ampiezza con cui vengono considerati i diversi ambiti di ricerca affrontati dall'autore bretone. L'intenzione è invece di "istaurare un dialogo con lui, tenendo presente che, malgrado sia vissuto ormai due secoli e mezzo fa, si è occupato di problemi che in grande misura restano ancor'oggi in vita" (pp. 5-6). In questo consiste l'interesse principale di quest'opera. Vengono presentati i problemi centrali che la nuova scienza sperimentale sollevava nella mente dei pensatori del secolo XVIII, insieme alle risposte—in parte originali, in parte frutto di una mescolanza non tanto coerente di posizioni antiche e moderne—elaborate da uno degli ultimi saggi veramente enciclopedici (p. 231). Nelle risposte di Maupertuis possiamo trovare se non soluzioni concrete, almeno orientamenti validi per la situazione attuale.

Lo studio si struttura intorno ai molteplici ambiti d'interesse scientifico di Maupertuis, mostrando come saranno questi a condurlo verso un livello più profondo, filosofico e anche metafisico. Quest'analisi viene preceduta da un primo capitolo in cui si considerano i tratti più rilevanti della vita e della personalità di Maupertuis. Nella loro brevità riescono a presentare la vivida immagine di uno scienziato più brillante che profondo, animato da un'insaziabile curiosità di sapere e da un'energica capacità di assumere le più elevate sfide intellettuali, non sempre alla portata delle sue capacità. Particolare interesse presenta la breve ma incisiva analisi di una questione dibattuta nella storiografia maupertuisiana: l'evoluzione che lo portò da un atteggiamento piuttosto lontano dalla religione verso una ferma devozione, che fu spesso di scandalo per molti dei suoi antichi colleghi. Arana si schiera in favore della sincerità di tale atteggiamento, che considera dovuto in parte al progressivo interesse verso i problemi metafisici ed etici. Le testimonianze storiche presentate non sembrano ammettere discussioni riguardo alla profondità delle sue ultime convinzioni.

Nel secondo capitolo ("Dalla matematica alla teoria della conoscenza") ci si presenta un Maupertuis, abile matematico benché non dotato di grande originalità, che affronta la questione centrale della filosofia moderna: il valore della conoscenza. La posizione che assume sarà una costante nella sua impostazione filosofica: una miscela di razionalismo ed empirismo che anticipa la problematica kantiana. Maupertuis parte dall'atteggiamento radicale, comune ai suoi contemporanei, verso tutto ciò che possa essere considerato come realtà "transfenomenica". Tuttavia il suo fenomenismo acquista una tale radicalità che impedisce di considerare la realtà come qualcosa di nascosto dietro il fenomeno. Esso "acquista densità ontologica" (p. 49) e così costituisce l'elemento basilare della realtà. Ci troviamo quindi di fronte ad un "realismo fenomenista" (p. 50): il fenomeno, invece di nascondere l'essere, si presenta veramente come la sua manifestazione immediata.

In questa "ontologia fenomenista" (p. 53), Maupertuis cercherà il fondamento della conoscenza scientifica che costituì sempre il nocciolo della sua attività. "Dall'astrofisica all'epistemologia" (cap. III) presenta lo sviluppo non sempre facile di questo compito. Forse nessuno come lui, che era stato immerso nelle verifiche sperimentali delle teorie gravitazionali di Newton attraverso la misurazione della forma della Terra, è consapevo-

le dell'insufficienza dei sistemi che cercano di descrivere la realtà del mondo fisico. La nostra conoscenza, a cagione delle sue radici sensibili, risulta logicamente compatibile con numerosi sistemi opposti fra loro, come quello cartesiano o quello newtoniano (pp. 66-67). La scienza risultante non sarà perciò mai assoluta. Malgrado ciò Maupertuis ammette la possibilità di raggiungere una scienza affidabile. Invece di perseguire una certezza soggettiva assoluta che permetta di "dedurre" la verità, si postula semplicemente l'esistenza di una oggettività raggiungibile (p. 69), e ci si dichiara soddisfatti di ottenere una qualche "certezza" anche se sarà soltanto sulla base di un piccolo numero di dimostrazioni probabili (p. 70). Senza dubbio ci troviamo di fronte ad un'epistemologia pragmatica (p. 76), nella quale però sembra intravedersi qualcosa di più. Le generalizzazioni empiriche, l'induzione, non avranno un valore strettamente logico; hanno però un valore euristico (p. 94): ci aiutano a scoprire la verità, anche se essa non sarà mai pienamente giustificabile, problema che in Maupertuis non trova risposta (p. 94).

Il capitolo quarto ("Dalla meccanica alla metafisica") traccia la complessa strada di Maupertuis verso una problematica più metafisica, guidato dalla ricerca di unità fra i diversi campi del sapere. La considerazione delle realtà metafisiche appare strettamente legata alla scienza attraverso la teleologia. Infatti, se nei fenomeni non risulta possibile una riflessione su un qualche supporto transfenomenico, risultano invece possibili le domande sulla *forma* dei fenomeni e sul loro *perché*. "Si tratta di una teleologia immanente che guarda verso l'ordine, l'armonia e la bontà che possono essere scoperte all'interno del mondo fenomenico. D'altra parte l'ordine, l'armonia e la bontà sono la traccia di un piano la cui origine non è la mera razionalità vuota, la quale si limita ad evitare le contraddizioni, bensì un'istanza fondamentalmente *morale*. Ma proprio nella misura in cui traduce delle motivazioni di indole morale, esso consente l'accesso all'unica strada che porta più in là dei fenomeni, ad una metafisica intesa come scienza di ciò che non è fenomeno, bensì causa dei fenomeni in senso teleologico. Ci troviamo, in fin dei conti, nella teodicea di Maupertuis" (p. 126).

La strada intrapresa non è facile né è esente da punti oscuri e anche contraddittori. Non c'è dubbio però che ci troviamo di fronte ad un'appassionante sfida. La fisica di Maupertuis, prevalentemente meccanicista (pp. 129-144) non sembra di grande aiuto se considerata da una prospettiva "analitica"; la prospettiva formale e quella finale permetteranno invece di raggiungere una soluzione, attraverso l'analisi dei principi generali della fisica. È questo il campo in cui Maupertuis ha lasciato il suo nome scritto nella storia della fisica, anche se la validità dei suoi meriti è stata spesso discussa. Il punto di partenza si trova nel suo rifiuto di accettare i principi di conservazione come fondamento della meccanica. Il principio di conservazione della quantità di moto, nella forma in cui fu postulato da Descartes, risulta semplicemente falso, com'era già stato messo in rilievo da Huygens. D'altra parte, il principio di conservazione delle forze vive (energia cinetica) non è veramente universale, poiché risulta applicabile soltanto in alcuni casi particolari (urti elastici). Di fronte ad essi Maupertuis postula quello che considererà la sua grande scoperta: il *principio di minima azione*, attraverso il quale crede di poter unificare i fenomeni ottici e meccanici: "Quando si produce un qualche cambiamento nella Natura, la quantità di azione necessaria per tale cambiamento è la più piccola possibile" (p. 165). Maupertuis è consapevole delle difficoltà epistemologiche che gli si presentano per conciliare un'affermazione così apertamente metafisica con i suoi presupposti fenomenisti. Ma proprio nel fatto che un tale principio, radicalmente metafisico, permetta di dedurre la totalità dei fenomeni meccanici — i quali invece sembrano ripudiare in sé stessi ogni finalità — vede la miglior giustificazione di un tale principio, e la prova di credibilità fondamentale della sua dottrina teleologica (p. 118).

Un ultimo capitolo (“Dalla biologia all’etica”) considera le incursioni di Maupertuis in altri campi della scienza. Ci troviamo di fronte a speculazioni e sperimentazioni in cui si mette in risalto il carattere avventuriero della sua ricerca. Appaiono elementi molto eterogenei, difficili da valutare con brevità, anche se alcuni, come la sua visione organicista sulla costituzione degli esseri viventi, risultano di grande interesse. Le sue riflessioni sull’uomo vanno invece al di là del piano meramente biologico. Allontanandosi da un dualismo di tipo cartesiano, presenta una dottrina della coscienza su base empirista in cui le realtà psichiche sembrano aver la loro origine nell’organico. Ma al di sopra di ciò mette la sfera della morale, che presenta attraverso una particolare dottrina matematica del piacere e della felicità. Questa dottrina però porta necessariamente, quando si considera l’indigenza naturale dell’uomo, verso un pessimismo radicale. Sarà soltanto il ricorso alla fede che gli permetterà di superare tale sbocco fatale. Il desiderio naturale di felicità dell’uomo viene considerato come “un principio più universale”; ed è da esso che dobbiamo trarre le regole della nostra condotta.

La filosofia di Maupertuis si presenta così come un insieme non completamente elaborato né coerente, sul quale sono stati dati giudizi assai diversi. In un lungo allegato (pp. 237-272) vengono presentate le principali interpretazioni, sin da quelle dei suoi stessi contemporanei (Formey, Fouchy, Tressan e La Beaumelle), fino a quelle degli ultimi storici, tra le quali spicca lo studio incompiuto di G. Tonelli. Il giudizio generale, se ci si limita a queste interpretazioni, non è troppo soddisfacente. Le conclusioni di Arana risultano invece più positive, non per il fatto che Maupertuis abbia raggiunto delle soluzioni particolarmente precise, bensì a causa dell’audacia del suo “progetto teorico”, centrato sulla possibilità di raggiungere una visione unitaria del sapere. Due sono gli elementi che Arana mette in risalto. Da una parte il fatto che si cerca di armonizzare il problema della conoscenza con la realtà del mondo fisico e sensibile: “il mito platonico della caverna è soltanto un ‘mito’, una storia bugiarda a cui bisogna togliere in maniera definitiva ogni credito. Le ombre che vedono sulla parete del fondo gli abitanti della caverna non sono proprio ombre: sono la manifestazione più diretta e genuina della stessa realtà (...) Mondo sensibile e mondo intelligibile coincidono e si identificano; l’inganno e l’apparenza possono essere dissolti senza abbandonare la sfera che i sensi ci mostrano” (p. 232). E d’altra parte la lotta per conservare l’unità della scienza, senza cadere però in un facile riduzionismo: “La maggiore scoperta filosofica di Maupertuis è stata forse quella di indicare che il riduzionismo può essere evitato senza che ci sia bisogno di postulare lo sdoppiamento tra la realtà e la conoscenza su diversi piani: l’identità profonda della scienza e della filosofia non porta necessariamente al determinismo, e analogamente, unificare il mondo sensibile e quello intelligibile può non portare al materialismo né all’idealismo” (pp. 232-233). Non c’è dubbio che entrambe le proposte conservano, 250 anni dopo, la loro piena validità.

R. MARTINEZ

GIANNI, Fausto, *Il Misofofo. Scherzo metafisico in uno schiarimento, cinque dialoghi, un prologo e un epilogo*, Japadre, L'Aquila-Roma 1991, pp. 263.

■

Nell'attuale panorama filosofico, e più in generale in quello letterario, il genere dello "scherzo metafisico" è alquanto insolito. Ai metafisici, che di solito prendono molto sul serio il proprio lavoro, non piace scherzare, e coloro che ben volentieri si danno agli scherzi sono generalmente restii alle considerazioni metafisiche. Ma d'altra parte, se si considera che accogliere con un sorriso le cose serie e addirittura drammatiche, e più ancora saper ridere di se stessi e delle proprie elucubrazioni, soprattutto se pretenziose, può essere segno di profonda saggezza, non vedo perché dovrebbero essere negati allo scherzo metafisico i diritti di cittadinanza nell'ambito della speculazione giacché, come recita il motto oraziano riportato dall'Autore, *ridentem dicere verum quid vetat?* (Satire, I, 1, vv. 23-24). Basta rispettare quella misura e quei modi oltre i quali lo scherzo diventa buffonata, pericolo che il libro che ci occupa sa evitare accuratamente.

Lo *Schiarimento* iniziale (pp. 7-29), una lunga parabola dietro la quale ben potrebbero nascondersi le vicende autobiografiche che rendono comprensibile la scelta della figura del Misofofo, figura scherzosa e seria allo stesso tempo, apre la strada alla parte centrale del libro, costituita da cinque dialoghi tra il Filosofo, un professore di filosofia che si trova in campagna per alcuni giorni di riposo, e appunto il Misofofo, uomo del luogo, bravo giocatore di terziglio, amico del buon vino e della vita semplice, ottimo e colto conversatore, che con le sue contraddizioni verbali, dietro le quali si celano fini intuizioni, intrattiene gentilmente il professore in vacanza.

Questa la tematica dei dialoghi: nel primo "si parla del vizio di non bere vino, e Filosofo, dicendo molto male di un libro di Misofofo, ne fa le più grandi lodi" (pp. 37-58); nel secondo "si parla della Poetica di Aristotele e del conoscere come attività creativa dell'uomo individuo, e Misofofo dimostra che il Kant ha ragione e il Kant ha torto" (pp. 59-102); nel terzo "Misofofo ribadisce che il Kant ha ragione e il Kant ha torto, e dimostra altresì che lo Hume ha ragione e lo Hume ha torto, che il Kant ha ragione mentre il Kant ha torto, e Filosofo spiega perché gli Inglesi vinsero a Waterloo" (pp. 103-142); nel quarto "Misofofo parla del carlomarxismo e proclama Carlo Marx il più borghese di tutti i borghesi" (pp. 143-198); nel quinto, infine, "Misofofo dimostra che la prova risolutiva dell'esistenza di Dio è data dall'asino all'abbeverata, il quale non può negare di bere mentre pur beve" (pp. 199-226).

Seguiamo per un tratto il dialogo tra filosofia e misosofia intorno al problema gno-seologico. Il colloquio entra nel vivo quando Misofofo sostiene che l'uomo individuo,

l'uomo concreto, crea il suo universo. Come crea ciò che avviene dentro di lui (pensieri, stati di animo, ecc.) così, con la stessa attività, crea ciò che accade o sta attorno a lui: il cielo, i monti, ecc. (cfr. p. 80). Filosofo risponde che neanche Kant attribuisce un'attività creativa al pensiero individuale; Kant afferma piuttosto che in ciò che c'è di universale nell'intelletto di ognuno si trova un'attività ordinatrice, per la quale è l'intelletto che dà le sue leggi alla natura e non viceversa, come precedentemente si riteneva (cfr. pp. 80-81). Misosofo chiarisce che la sua parentela con Kant consiste soltanto in ciò che una e la stessa l'attività che entrambi prendono in considerazione. La differenza sta che per Kant tale attività è ordinatrice, mentre Misosofo la concepisce come creatrice (cfr. p. 81). Più avanti, citando ciò che Misosofo aveva scritto in un altro libro, la sua tesi è schiettamente formulata: "nulla esiste per l'uomo che egli stesso non crei, e nulla può egli creare che non sia stato creato" (p. 85). Al Filosofo questa tesi sembra buona e bella per un libro di poesia, ma inadeguata per un discorso filosofico. Pronta è la risposta di Misosofo: "Grande elogio, dicevo, mi avete fatto, riconoscendo in me ricongiunte filosofia e poesia, che nacquero insieme e poi l'intelletto separò, togliendo al poeta la possibilità di attingere il suo più profondo dolore al mistero dell'universo, e al filosofo la possibilità di alimentare il suo pensiero alla sua fonte prima, che è il fantasticare poetico, per cui la filosofia è divenuta arida come un merluzzo sotto sale" (p. 86).

Veniamo ora alla tesi di Misosofo. L'uomo individuo sta davanti all'universo sensibile, ed ha gli occhi chiusi. Egli apre gli occhi e crea l'universo, perché prima nel suo pensiero l'universo non c'era e poi c'è; ma non lo crea dal nulla, perché l'universo esisteva anche quando non era nel suo pensiero, anche quando egli non aveva ancora aperto gli occhi. E lo crea per sé "perché se prima per lui non v'era e poi v'è, e se ora v'è e prima non v'era, questo è un vero creare, ma un creare per sé, un creare di valore personale, non un creare di valore universale, il che è soltanto dello spirito creatore che comunemente chiamiamo Dio [...]. Questo creare individuale, poiché non è un creare dal nulla ma da ciò che oggettivamente esiste, potrebbe forse dirsi con più proprietà un ricreare, che però, essendo un creare nuovamente, è pur sempre un creare, come il rifare è pur sempre un fare" (p. 90).

Filosofo, pur mostrando interesse, non ritiene di poter condividere una tale concezione. Sarebbe andare al di là di ogni idealismo fino ad oggi conosciuto. Misosofo risponde che ciò è vero, ma che allo stesso tempo resta anima e corpo entro il realismo (cfr. p. 91). Infatti, si pone nell'anima una facoltà creatrice, per mezzo della quale l'uomo individuo ricrea, e in tal modo fa presente a se stesso, nel suo pensiero, il creato oggettivamente esistente. L'attività del conoscere, che è un creare nuovamente o ricreare, è quindi soggettiva, ma il suo termine è oggettivo, in quanto reale, non da lui creato ma esistente indipendentemente da lui (cfr. p. 97).

La tesi di Misosofo ha due importanti conseguenze. "La prima è che l'attività creativa dell'individuo coglie e fa propria, nei limiti e nei modi della *sua natura umana*, la realtà che è fuori di noi, e che pertanto la nostra conoscenza del mondo sensibile è conoscenza della realtà oggettiva" (p. 94; cfr. anche p. 100). La conoscenza è soggettiva nel senso che è l'individuo che conosce, "per cui la cosa che tu ed io conosciamo è la medesima e tuttavia si tinge di sfumature che non le tolgono la sua realtà oggettiva ma la fanno più viva" (p. 96). Il Filosofo pone il problema se la realtà è allora un mero oggetto passivo del conoscere. Misosofo risponde: "La sua funzione —per così dire, ma non è assolutamente una funzione— è di essere, di essere indipendentemente dal soggetto che la conosce, con tutto il peso di vita e di morte, di miseria e grandezza, di bellezza e tragedia che essa ha in sé. E, se essa è, agisce, e non può non agire, perché essere e atto sono

due nomi di una medesima cosa. Il concepire l'essere come non attivo è un'astrazione arbitraria e vuota, come astrazione vuota e arbitraria è il concepire l'atto senza essere. Io per me non riesco a pensare qualche cosa che sia e non agisca, che già l'essere è azione, anzi la radice di tutte le azioni possibili [...] Consenti a me di dire che ciò che è meraviglioso della realtà è il suo essere, che è anche il suo agire, l'agire di ogni sua parte su ogni parte dell'universo e sull'intero universo, e perciò necessariamente anche sullo spirito dell'uomo individuo" (pp. 98-99).

La seconda conseguenza di tale modo di vedere il rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza "è che si supera il tradizionale dissidio tra idealismo e realismo, che finalmente cessano di guardarsi in cagnesco e si abbracciano con grande vantaggio della filosofia e della misosofia, sgravate di due pesi morti, che la filosofia non ha più ragione di portare e la misosofia non ha più ragione di avversare" (p. 100).

Questo discorso sbocca naturalmente nel problema di Dio, studiato nel quinto dialogo, su cui non possiamo ora soffermarci. Basti dire che l'autore offre un'interessante rilettura degli argomenti di stampo agostiniano. Peccato che l'argomento ontologico di sant'Anselmo di Aosta sia trattato con una certa leggerezza. La leggerezza sta non tanto nel considerarlo valido o non valido, ma nel non aver cercato di capire, anche alla luce degli studi più moderni, ciò che veramente Anselmo di Aosta ha inteso mostrare con l'argomento del *Proslogion*.

Per chi si dedica professionalmente alla filosofia, com'è il caso di chi scrive, non è facile valutare un libro che si autopresenta come "scherzo metafisico". L'autore dimostra di possedere profonde intuizioni filosofiche, anche se, come il lettore avrà visto da sé, la soluzione data al problema gnoseologico, soprattutto per quanto riguarda i punti veramente difficili, è più affermata che dimostrata; d'altra parte, è vero che l'autore non intende dimostrare le sue affermazioni, perché in realtà non intende altro che "scherzare". Ma nello scherzo mi sembra scoprire una protesta. La protesta è rivolta contro l'accademicismo che oggi rende tante volte sterili e pesanti le ricerche filosofiche; contro la paura di affermare; contro il declassamento della filosofia, che rischia di perdere il suo carattere di sapere sulla totalità per diventare una disciplina positiva di tipo esegetico o filologico, estremi tutti questi che ben meritano di essere presi in giro qualche volta. In questo senso, il libro recensito costituisce, oltre ad un arguto e piacevole divertimento, una lettura utile.

A. RODRIGUEZ LUÑO

JIMÉNEZ CATAÑO, Rafael, *Semántica y racionalidad en Frege. Un estudio desde las operaciones mentales*, Minos, México 1991, pp. 262.

■

Resulta sin duda una novedad la perspectiva desde la que el autor considera la semántica fregeana: la de su relación, como el subtítulo de la obra indica, con las operaciones mentales.

Para ello, Jiménez Cataño propone una “ficción”: la de “un Frege que conoce la noción de operación aquí propuesta y advierte que no es la operación que él anatematizaba en los psicologistas”; es decir, una noción de operación que es compatible con su anti-psicologismo. Esta teoría de operaciones con la que confronta la semántica fregeana viene caracterizada por la presencia de la noción de “operación inmanente”, siendo Tomás de Aquino quien, para el autor, mejor tratamiento ha hecho de ella. De este modo, la tarea que se propone afrontar este libro exige, como señala Mauricio Beuchot en el Prólogo, junto al adecuado conocimiento del pensamiento fregeano, una suficiente preparación en el campo de la lógica y la teoría del conocimiento medievales.

En el primer capítulo (La semántica fregeana), mediante el análisis de las nociones de concepto y objeto, sentido y referencia, pensamiento y valor de verdad, Jiménez Cataño trata de poner de manifiesto la presencia en todos los ámbitos de la semántica fregeana de la díada insaturado-saturado. La variedad de funciones de cada uno de los elementos de esta díada exige la búsqueda de un fundamento de esta polivalencia. El autor cree encontrar tal fundamento precisamente en la operatividad intelectual. Es tarea propia de cada uno de los demás capítulos el ir precisando los diversos aspectos de este paso al fundamento.

En el segundo capítulo (Presupuestos gnoseológicos) se analizan desde una cierta perspectiva crítica las nociones fregeanas de conocimiento y de lógica, señalando cómo con la introducción de algunos de los elementos propios de la filosofía tradicional puede ser potenciada la coherencia interna de la lógica fregeana, y pueden evitarse algunas de sus antinomias.

En cuanto a su doctrina del conocimiento, Frege tiene un ideal decididamente realista. Para defender el alcance transfenoménico del conocimiento centra su atención en el contenido objetivo de la idea, dejando a un lado, como sospechosa de psicologismo, la teoría de operaciones. La consideración, propia de la gnoseología tradicional, de las operaciones inmanentes, en tanto que estas se conmensuran con sus objetos, da siempre, por el contrario, razón de sus objetos.

Estas dos diversas gnoseologías cristalizan en diversas explicaciones de la racionalidad humana y de la lógica como ciencia de la razón: el objetivismo fregeano le lleva a

negar la afirmación de la filosofía medieval de que la naturaleza del ser de razón exige la existencia de seres racionales que lo produzcan. El conocimiento, por tanto, sería aprehensión de lo ya existente, lo cual le ha valido a Frege en ocasiones el calificativo de “platónico”.

Para Jiménez Cataño la aplicación de estas nociones de conocimiento y de lógica a la semántica fregeana, especialmente a la distinción entre saturado e insaturado, permite ver con mayor claridad las convergencias y divergencias entre el objetivismo fregeano y la gnoseología de operaciones. Considera, en concreto, las relaciones entre el concepto fregeano y las nociones tomistas de universal y de abstracción.

El tercer capítulo (Semántica del nombre propio) comienza con un análisis del sentido del nombre propio, para ayudar a encuadrar la semántica fregeana en la dinámica de la gnoseología racional. Acudiendo a la composición *ratio-subiectum*, elemento importante de la gnoseología tradicional, podría afirmarse que los términos conceptuales denotan una *ratio*; que los nombres propios *lato sensu* - que provienen de términos conceptuales, como “el manco de Lepanto”- denotan un *subiectum* a través de una *ratio*; y que los nombres propios *stricto sensu* tratan de denotar un *subiectum* independientemente de toda *ratio*.

Aunque el propio Frege rehuya la consideración operativa del conocimiento, puede encontrarse en la filosofía tradicional una doctrina que explique la presencia del universal en lo particular o, en terminología más fregeana, el intento de referir un concepto a un determinado objeto (“saturación intencional”). Tal explicación se encuentra en la *conversio ad phantasmata*, por la que expresiones como “maestro de Alejandro Magno”, de suyo aplicables a muchos, son tomadas como propias de un individuo concreto.

El cuarto capítulo se dedica a la consideración de la semántica del término conceptual. Tras explicar la distinción fregeana de sentido y referencia en el término conceptual, propone Jiménez Cataño acudir a la distinción entre concepto y naturaleza real para poder explicar el que el concepto no es siempre alcanzado en toda su riqueza. Utilizando terminología tradicional, puede decirse que el concepto —objeto de una operación— es siempre comprendido plenamente en cuanto tal, aunque la naturaleza a la que se refiere pueda ser comprendida mejor, a través de otra operación y, por tanto, a través de otro concepto.

Respecto a la semántica de la proposición, quinto y último capítulo, señala el autor cuáles son, a su parecer, las principales aportaciones de Frege, a saber, las distinciones entre contenido judicable y juicio, entre predicación e identidad, entre subsunción y subordinación y entre niveles y grados de predicación.

Al igual que en la semántica de los nombres propios, también en este nivel semántico puede encontrarse, para el autor, la composición *subiectum-ratio*. Así, “de la misma manera que el sentido del nombre propio es la versión objetivista de la “afección del alma” aristotélica, el pensamiento (*Gedanke*) es la objetivación de la *compositio* judicativa tradicional”. Esta *compositio* viene de algún modo cosificada en Frege, con la consistencia propia de lo que llama el “tercer reino”, es decir, la de lo que no es ni real ni subjetivo. Jiménez Cataño explica esta consistencia como una consecuencia lógica de una teoría de objetos sin una teoría de operaciones. Frege pretende salvar la objetividad del pensamiento, pero el hacerlo sin tener presente las operaciones inmanentes le lleva a esta cosificación del pensamiento. Ahora bien, la teoría de las operaciones permite eludir este objetivismo, conservando a la vez las aportaciones de la semántica fregeana.

Por último, se señalan dos dificultades de la doctrina fregeana. Un límite de la semántica de la proposición señalado por el autor es el de la objetivación de la negación, ya que el paralelismo con la gnoseología tradicional queda roto, pues para ésta la negación está más bien en la operación, no en el objeto. Y, por otro lado, la noción fregeana

de verdad —considerada como algo objetivo y extramental— que junto a indudables semejanzas con la filosofía tradicional, es claramente insuficiente.

En los diversos capítulos de este libro, los distintos niveles de la semántica fregeana se van considerando en relación a la transformación que pueden sufrir al introducirse una teoría de las operaciones. Esta teoría cambia ciertamente la objetividad propia de la doctrina fregeana por otra clase de objetividad —la que otorgan las operaciones inmanentes—; pero es capaz de dejar a salvo la intersubjetividad del conocimiento y la ciencia. De este modo pueden salvarse los diversos escollos de la doctrina fregeana, y puede distinguirse de modo más adecuado entre lo saturado y lo insaturado, así como dar razón, desde la propia distinción de operaciones inmanentes, de la distinción de entidades insaturadas.

Como apéndice al libro aparecen unas “observaciones inconclusivas”, breves consideraciones en las que, dejando de lado algunas restricciones impuestas por el propio autor a su obra, se mencionan algunos comentarios analíticos de la semántica fregeana, y las relaciones de ésta con varios autores medievales de los siglos XII a XV.

M. PÉREZ DE LABORDA



FRANCO CAMBI

L'ESERCIZIO DEL PENSIERO

COLLANA:
I PROBLEMI DELL'EDUCAZIONE
a cura di F. Ravaglioli

In un momento di trasformazione radicale che vede liberalizzata la sperimentazione dei programmi e la messa a punto di nuovi *curricula* di studio, è necessario invitare gli insegnanti di filosofia a ripensare il proprio statuto disciplinare, i problemi inerenti all'insegnare/apprendere la loro disciplina, le forme della didattica, per sottrarre un insegnamento culturalmente e formativamente così centrale alle ripetizioni della *routine* e riafferarlo invece nella sua ricca problematicità. Il presente volume vuole sollecitare e accompagnare questa presa di coscienza, indicando anche — ma in forma *soft* — alcune linee di soluzione, individuate soprattutto in un incontro, intimo e organico, tra insegnamento e ricerca.

pp. 112

L. 19.000

LORENZINI, Mirella, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 224.

■

Il contenuto del libro si accorda bene col titolo dell'opera. Si tratta di uno studio sull'antropologia di Jacques Maritain, in cui si considera fondamentale il concetto di personalità e la sua applicazione alla persona umana. L'autrice precisa nell'introduzione che questo lavoro è il risultato di una rilettura delle opere di Maritain, aggiungendo: "se il mio intento iniziale era quello di studiare a fondo il pensiero del filosofo francese per evidenziare la chiarezza, l'efficacia e l'originalità con le quali ha saputo far rivivere le fondamentali verità della tradizione tomista, di fatto il mio lavoro finisce per essere una critica alla filosofia della persona proposta da Maritain" (p. 6).

Il lavoro è strutturato in tre parti. La prima si intitola "Esposizione del pensiero antropologico di Maritain" ed è divisa in tre capitoli in cui si affronta, rispettivamente, "La natura dell'uomo", "Le facoltà spirituali dell'uomo" e "Il fine dell'uomo". Tramite lunghe citazioni adeguatamente scelte —impresa non semplice, data l'enorme produzione del filosofo— l'autrice riesce ad esporre il pensiero di Maritain in maniera fedele. La varietà delle fonti adoperate evidenzia una profonda conoscenza della *summa* maritainiana e le spiegazioni chiare e sintetiche facilitano un rapido approdo al nocciolo delle differenti questioni. Se aggiungiamo a queste caratteristiche l'adeguata scelta degli argomenti che coprono tutto l'ambito antropologico, il risultato è una breve introduzione, chiara e completa, alla complessa antropologia maritainiana.

Col titolo "Il *personalismo* di Maritain" l'autrice svolge nella seconda parte del libro una critica all'antropologia maritainiana precedentemente esposta. Questo studio è diviso in due parti che costituiscono ciascuna un capitolo, in cui si tratta rispettivamente della struttura ontologica della persona e del suo intrinseco dinamismo. L'analisi prende inizio dalla difficile questione della sussistenza, ciò che ci permette di affermare che un dato ente è un soggetto completo e unico, e non una semplice natura. Maritain —sulla scia del Gaetano e di Giovanni di S. Tommaso— si colloca in una posizione "essenzialista", e perciò considera la sussistenza come un principio formale che si aggiunge alla natura completandola fino a formare il soggetto (p. 102). E facendo un passo ulteriore denomina personalità questo principio e lo identifica con la sussistenza di uno spirito. Maritain considera in realtà che la personalità sia una forma, una perfezione trascendentale presente in modo differente nei diversi enti: in grado puro in Dio e in modo più povero e limitato negli uomini.

La critica dell'autrice è diretta a segnalare che questa impostazione è erronea e conduce ad un'antropologia dualista. Infatti; da questo punto di vista, risulta facile affermare che la personalità o principio spirituale non solo dona la sussistenza alla natura

materiale dell'uomo per costituire *con* essa un soggetto completo, ma in qualche maniera, costituisce da sola *tutto* il composto. Di conseguenza l'unione di questo principio spirituale con una natura materiale non può essere vista che come una limitazione per cui si deve affermare "che l'essere umano è persona *nonostante* la sua composizione con la materia" (p. 109). In questo modo si mettono le basi per distinguere — a livello antropologico, non morale — due principi nell'uomo: uno negativo e materiale, l'individualità, e un altro positivo e spirituale, la personalità.

Nel capitolo II della Seconda parte, "Il dinamismo intrinseco alla persona", l'autrice analizza le conseguenze più importanti di tale posizione. Così, nelle pp. 147-158 tratta della doppia relazione dell'uomo con la società: in quanto individuo vi è sottomesso, ma in quanto persona la trascende; e, poco oltre, studia le aspirazioni trasnaturali della personalità. L'autrice non trascura, comunque, di individuare elementi positivi nell'antropologia maritainiana come quelli riguardanti le relazioni cultura-natura (pp. 143-147) e alcuni aspetti della libertà. L'analisi è condotta in modo rigoroso e l'esposizione possiede le stesse qualità presenti nella prima parte, ma ci sembra che sarebbero desiderabili un maggior numero di riferimenti ai numerosi studi esistenti sull'argomento.

Nella terza ed ultima parte, l'autrice affronta un tema fino ad oggi poco studiato: le ripercussioni dell'antropologia maritainiana su certi punti della sua gnoseologia. Il primo capitolo di questa parte è di carattere introduttivo e, fatta menzione dell'interesse che Maritain ha sempre avuto per la gnoseologia e della sua essenziale fedeltà alle posizioni tomiste, tratta brevemente dell'intuizione. Parla poi del precosciente spirituale, la zona dell'uomo in cui ha luogo per Maritain un'attività conoscitiva *non-concettuale*. Gli esempi che il filosofo propone sono la conoscenza pratica, poetica e mistica (naturale e soprannaturale). Qui il ruolo del concetto è svolto da altri *mezzi formali di conoscenza*, rispettivamente, le inclinazioni, l'emozione, il vuoto e l'amore di carità.

Lo studio particolareggiato di questa importante novità proposta da Maritain viene fatto subito dopo. L'autrice giudica favorevolmente le analisi di Maritain sulle peculiari caratteristiche di questi modi di conoscenza che costituiscono vere e proprie sfide per la ricerca filosofica, ma rifiuta categoricamente la possibilità di una conoscenza *non-concettuale*. La risoluzione di questi problemi deve cercarsi altrove: "Forse più che insistere sulla non-concettualità di tale intuizione, che come si è visto non è accettabile, occorrerebbe ritrovare il significato e l'importanza del concetto oscuro o confuso, così importante per la conoscenza umana" (p. 208), e cioè, del concetto come si presenta abitualmente nella conoscenza umana spontanea. Per l'autrice la ragione ultima di questa proposta di Maritain si trova nella sua antropologia, e più concretamente nella distinzione tra persona e individuo: "L'uomo in quanto uomo non può che concettualizzare e ragionare, ma l'uomo in quanto persona può in qualche modo intuire e può perfino, anche se in modo assai imperfetto, conoscere per il fatto stesso di esistere come spirito" (p. 214).

Concordiamo in pieno nel ritenere impossibile una conoscenza *non-concettuale* e anche nel pensare che ci sia una certa svalutazione della conoscenza spontanea nel pensiero di Maritain. Ci sembra, nonostante tutto, che individuare il fondamento di questa proposta soltanto nella dualità dell'antropologia significa semplificare la complessità della questione. Da un lato, Maritain ha dedicato molte pagine ad alcuni tipi di conoscenze *non-concettuali*: per esempio, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* è interamente incentrata sulla conoscenza estetica; inoltre molti spunti sulla conoscenza per connaturalità della legge naturale si trovano in *La loi naturelle o loi non écrite, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, ecc. D'altra parte, ci sono delle conoscenze *non concettuali* (come la mistica naturale tramite il vuoto) proposte sol-

tanto come "ipotesi di ricerca" (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*). Per questo riteniamo che qualsiasi tentativo di spiegazione di questi argomenti dovrà essere per forza molto articolato.

Forse l'autrice è arrivata a questa tesi dopo aver eccessivamente enfatizzato il dualismo nell'antropologia maritainiana. Senza dubbio, un certo dualismo è presente, ma molte volte in maniera soltanto tendenziale ed insieme a ripetute affermazioni —che si rifanno a S. Tommaso— sull'unità dell'uomo. Riuscire a tenere insieme questi due aspetti è allo stesso tempo difficile e forse anche ambiguo, ma ci sembra che sia l'unica via per rispettare di più il pensiero dell'autore. Riassumendo, ecco un buon libro di introduzione al pensiero antropologico di Maritain, molto utile per scoprire la chiave interpretativa di alcune delle sue più problematiche affermazioni.

J. M. BURGOS

MENDEZ, Julio Raúl, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la «Summa contra gentiles»*, Editorial Sudamericana-Universidad Católica de Salta, Buenos Aires-Salta 1990, pp. 350.

■

Siamo davanti ad un interessantissimo studio di metafisica, originale e profondo. Infatti lo studio dell'amore in chiave metafisica non è un tema troppo trattato, il che contribuisce a mettere in risalto sia l'acutezza che la sistematicità del testo. L'A. ha condotto una fine ricerca su un campo della metafisica che molte volte costituisce più un punto di riferimento che un tema di approfondimento, giacché a partire da certe tesi della metafisica classica, come quelle di Aristotele, di Tommaso d'Aquino, o di altre filosofie d'ispirazione cristiana, il tema dell'amore e del suo fondamento nell'essere ha un carattere di presupposto oppure di tesi più accettata che sviluppata; poche volte, cioè — almeno nella letteratura metafisica più recente —, la questione dell'amore viene studiata in maniera organica e con una presentazione contestuale.

J.R. Méndez ha colto attraverso l'esegesi di diverse tesi di Tommaso d'Aquino quella che potrebbe chiamarsi l'essenza dell'amore in sede metafisica. Come dice C. Fabro nella *Presentazione* dell'opera, «il tema dell'amore richiama la vita e la vita si illumina nell'essere: la vita dello spirito si attua nella libertà e la libertà è esercizio di atti di amore. Il presente lavoro è il primo tentativo, a nostra conoscenza, di chiarire l'appartenenza essenziale di questi momenti al flusso e riflusso del bene nell'essere in una circolarità di mutua fondazione: il richiamo della riflessione alla chiarificazione dell'enigma dell'esistenza nell'emergenza della persona nell'ambito della creazione». Sono parole che riassumono in maniera molto sintetica ma altrettanto chiara il centro e la prospettiva del problema studiato da Méndez.

C'è comunque da sottolineare, come spiega l'A. nell'*Introduzione*, che il tema dell'amore non è stato studiato da un punto di vista etico ed antropologico, ma in senso prettamente metafisico, anche se si possono far derivare delle conclusioni riguardanti tali ambiti. Va anche detto che l'amore non costituisce il tema del libro se non come momento finale e sintetico, in quanto risposta ultima al problema della fondazione dell'ente, oppure del reale in quanto partecipato (cfr. p. 23). D'altra parte, la metodologia dell'opera ha un carattere chiaramente ermeneutico giacché fondata sull'analisi di testi tomistici, principalmente della *Summa contra gentiles* (S.c.G.), come precisa il sottotitolo dell'opera. Questa scelta, ben giustificata dal Méndez, esclude la considerazione meramente storiografica del problema, sia perché l'ermeneutica del testo tomista non è stata fatta storicisticamente, sia perché l'A. non ha preteso di condurre un'analisi attraverso lo studio di altri autori che hanno parlato anche profondamente del problema dell'amore.

L'A. ha strutturato il libro in cinque parti. La prima, intitolata *La struttura del reale*, divisa a sua volta in sei capitoli, è un'analisi del momento statico dell'ente. Il primo capitolo ci introduce nella metafisica tomista attraverso la considerazione della *Metafisica* della *S.c.G.*, per poi approdare, nel secondo capitolo, all'*Analitica dell'ente*. Dopo aver considerato i lineamenti generali del problema dell'*esse* e della composizione del *quod est et esse*, sono studiati gli argomenti di Tommaso d'Aquino della *S.c.G.* II, 52, nei quali prova la distinzione reale fra essere ed essenza in maniera asistemica, come segnala l'A. (p. 55), ma allo stesso tempo mostrando una notevole coerenza ed «interpenetrazione» (*ibid.*). Nel capitolo intitolato *La determinazione dell'ente-per-partecipazione*, Méndez mette in risalto il carattere sintetico dell'ente finito in quanto composizione di *esse* (atto) ed essenza e in cui la «nozione di atto va al di là di quella aristotelica» in quanto per Tommaso d'A. la nozione di atto deve intendersi in senso intensivo e non al modo della forma aristotelica (pp. 58-59). Lo sviluppo della tesi dell'atto intensivo permette di arrivare alla realtà di un primo essere come *Esse* Intensivo reale (p. 60), che si distacca dall'ente partecipato ma allo stesso tempo comunica (partecipa) la realtà dell'essere all'ente. Nel capitolo successivo, *La differenza metafisica reale*, l'A. sviluppa l'assunzione tommasiana del problema dell'unità e della molteplicità dell'ente, sia a partire dalla considerazione della partecipazione, sia attraverso il superamento storico della «flessione formalista iniziata con Platone e continuata da Aristotele» (p. 69), e attraverso la meditazione dei testi «biblico-patristici e neoplatonici» (p. 70).

Il sesto capitolo, ultimo di questa sezione, intitolato *La causalità come continuità nella differenza*, si ricollega alla riflessione anteriore: «la distinzione fra essenza ed *actus essendi* (...) propone l'emergenza assoluta dell'*esse* intensivo con una unità propria che non è implicata in quanto *esse-ut-actus* dalle modalità categoriali aristoteliche (...). Da qui la domanda indirizzata alla realtà della differenza metafisica originaria fra l'*Esse-per-se-Subsistens* e l'*ens-per-participationem*» (p. 71). La risposta a questa domanda «include non soltanto l'individuare la Causa Efficiente dell'ente finito, ma anche l'indagine su come è possibile questa partecipazione» (p. 79).

Nella seconda parte del libro, intitolata *Dall'ente all'esse (dinamica ascendente)*, l'A. traccia la via dell'ascesa metafisica a Dio come *Primum Esse*, a partire dalla considerazione del fondamento dell'*esse* (cap. I). Il percorso ha fondamentalmente queste tappe: in quanto l'ente è stato considerato come *ens-per-participationem*, cioè nella sua differenza rispetto all'*Esse-per-essentiam*, la domanda sul perché dell'ente offre la possibilità di passare dalla considerazione statica della struttura dell'ente stesso al piano della partecipazione trascendentale dinamica (cfr. p. 83). L'A. analizza *S.c.G.* II, 15, per mostrare il cammino metafisico con cui Tommaso d'A. ascende dalle perfezioni reali degli enti all'*esse per essentiam* in quanto principio radicale unico e perciò fondamento della molteplicità. In questa prospettiva viene studiata la «quarta via» di Tommaso d'A., seguendo tre itinerari: quello della causalità, della rimozione e dell'eminenza. È interessante la tesi, fondata sulle riflessioni precedenti, secondo cui «la molteplicità di enti fornisce altrettanti punti di partenza» (p. 102) che aprono di conseguenza possibilità di accessi diversi all'*Esse subsistens*, e allo stesso tempo permettono di contemplare nella molteplicità del mondo la necessità di un fondamento.

L'ultimo capitolo della seconda parte, *L'Esse è Dio*, è diviso in quattro punti: l'identità *essenza-esse*, la nozione tomistica di Dio, il nome di Dio e la peculiarità teoretica tomistica. Riguardo a quest'ultimo punto, Méndez fa vedere come Tommaso d'A. riesce a dare una lettura più profonda attraverso l'inserimento della tesi boeziana nell'ambito della partecipazione metafisica; qui si può anche notare l'influsso

neoplatonico nell'Aquinate (cfr. pp. 121-122). «La domanda sul perché l'ente, prende un nuovo orientamento: come e perché c'è la discesa verticale dall'Esse puro all'ente-partecipazione?» (p. 122). La risposta sarà sviluppata nella terza parte.

Questa terza parte, il cui titolo è *Dall'esse agli enti (dinamica discendente)*, ha come temi centrali: l'essere *ab alio*, la creazione, l'assimilazione dell'ente all'esse. Una delle conclusioni più importanti che possono essere tratte dall'analisi di S.c.G II, 15, «è che la causalità trascendente dell'Esse ha un carattere universale estensivo e intensivo, nel senso che l'Esse è la causa di ogni ente ed è causa totale, cioè di tutto l'ente» (p. 125). Ci sembra di particolare importanza l'affermazione secondo cui «la creazione in modo primario si riferisce all'esse, e attraverso l'esse all'essenza e agli accidenti» (p. 142), giacché ciò rappresenta il superamento della nozione di atto come forma, in senso aristotelico e in senso formalistico in riferimento ad una certa tradizione scolastica. Si tratta di una tesi che comprende un'esplicitazione della causalità divina nei confronti della totalità del creato: totalità che significa, in questo contesto, l'ente considerato nell'insieme dei suoi principi. Quest'affermazione fa anche vedere l'unità dell'ente colta nel suo momento iniziale e l'analisi metafisica che richiede un momento sintetico raggiungibile soltanto nella considerazione della causalità trascendente come partecipazione.

La quarta parte dell'opera di Méndez s'intitola *Fondamento intellettuale della disruzione metafisica*, ed è una considerazione metafisica di Dio che crea a partire dalle sue idee, cioè che in primo luogo conosce e poi crea. I quattro capitoli hanno come temi: Dio intelligente, in cui l'A. mette in risalto l'identità di *Esse ed Intelligere* in Dio, l'autoconoscenza di Dio e la conoscenza delle creature. Anche se ci sarebbero molti elementi interessanti da menzionare e discutere, ci sembra di particolare importanza la considerazione sull'unità dell'idea e della essenza divina, e perciò della esclusione della disruzione metafisica nel seno di Dio stesso. Ma accanto a questa osservazione sorge la domanda sul fondamento operativo in Dio in quanto creatore, cioè in quanto fa partecipare l'ente del suo essere. La risposta a questa domanda costituisce il filo conduttore dell'ultima parte del libro, nella quale viene esplicitato l'argomento centrale di questa ricerca.

La quinta parte del libro di Méndez studia infatti *L'amore fondamento della partecipazione metafisica*. I sette capitoli che la costituiscono sono una esplicitazione graduale di alcune conseguenze dell'analisi metafisica dell'ente sintetico, della causalità divina e del motivo della creazione. La tesi fondamentale del primo capitolo, *La novità dell'ente*, viene formulata attraverso una specie di esclusione dell'ente dal puro ambito dell'intelligenza divina; cioè, benché l'ente è conosciuto da Dio in maniera esauriente, la verità dell'ente in quanto tale è in quanto l'ente è, vale a dire, in quanto è reale. La non identità dell'ente con l'idea divina rivela appunto la sua propria realtà nel senso che, oltre al fatto di essere conosciuto da Dio, l'ente partecipa dell'essere di Dio. Perciò, nell'ambito della conoscenza «Dio conosce se stesso e conosce gli enti, ma ciò è ancora identico a Dio stesso, giacché quello che è più proprio della conoscenza è appunto che la cosa conosciuta esista nel conoscente. Non è la conoscenza il momento dis-ruttivo: è necessario cercare questo momento nell'altro attributo operativo (divino), cioè, la volontà» (p. 198).

Il secondo capitolo viene appunto dedicato allo studio dei rapporti fra *Esse* e volontà, ed è stato articolato in due sezioni: la volontà di Dio e il principio efficiente. Il primo problema è quello di determinare l'esistenza e la natura della volontà divina, e cioè in quanto Dio è intelligente, la volontà si costituisce come una «esigenza intrinseca dello stesso *Esse Subsistens*» (p. 199). In «una ulteriore considerazione si scopre che è il principio operativo della creazione in quanto è il principio di comunicazione con l'esse reale» (p. 199). A partire da questa tesi, la considerazione della causalità divina non è

sufficientemente spiegabile, come detto prima, in termini di sola conoscenza: «la causalità veramente esercitata da Dio a seconda dei modi di partecipazione che ha nella sua Intelligenza fa vedere che Lui è volente e perciò efficiente» (p. 203). Donde si può concludere che «il fondamento della dis-ruzione metafisica è Dio in quanto agente primo (universale estensivo-intensivo) volontario libero» (p. 205).

L'universalità del volere divino ha come termine primo il proprio essere divino, ma allo stesso tempo la volizione intensiva è universale nel senso che si estende ad ogni essere «nella sua totale realtà singolare» (p. 210), perciò la domanda fatta in precedenza sul perché dell'ente, ha adesso una formulazione nuova ed anche più radicale: «la domanda sulla fondazione dell'ente (...) è ora una domanda sull'atto della volontà dell'Esse che crea l'ente e in questo modo gli dà la sua propria verità reale» (p. 211).

La considerazione del rapporto fra unità ed amore s'ispira al testo di *De divinis nominibus* IV, 14 e alla interpretazione tommasiana nel commento all'opera dello Pseudo-Dionigi. Tommaso d'A. afferma che l'amore è causato dall'unità dell'esse: «secundum eius causam quae quidem est aliqua unitio amantis et amati est ens quod naturaliter amat seipsum». Ed afferma a questo proposito Méndez: «L'unità originaria e originante dell'amore si trova nella linea della somiglianza nella continuità dell'esse (...). L'unità originaria fra amante e amato viene data dalla continuità nell'esse a seconda della sua propria natura» (p. 215), e perciò «è l'amore quello che unisce-assimila-crea gli enti. L'atto di amarli è l'atto di unirli a Sé nella donazione dell'esse» (p. 216). Come si può vedere, l'A. procede in modo sintetico, cioè non soltanto trae le conseguenze di quanto ha detto nei capitoli precedenti, ma soprattutto abbandona il punto di vista analitico per poter contemplare speculativamente l'unità che manifesta l'ente col suo esser voluto da Dio. Così, in un nuovo passo ermeneutico-speculativo, l'A. afferma: «il fondamento della partecipazione metafisica è l'amore di fruizione di Dio che, poiché ha come termine l'ente, gli dà l'esse e con ciò la bontà, nell'unione con Sé per assimilazione (*virtus unitiva*) nella propria consistenza reale della dis-ruzione trascendentale (*virtus concretiva*)» (p. 218).

La presente opera si chiude con i capitoli dedicati a *La storia dell'amore* (cap. V), interessante e rigorosa esposizione in chiave storica di nozioni ricavate soprattutto lungo la tradizione platonica e neo-platonica; *Amore e libertà* (cap. VI), in cui l'A. mette in risalto la liberalità dell'atto creatore di Dio e la natura intensiva dell'atto di elezione; e in ultimo luogo, *Il motivum creationis* (cap. VII), momento di grande profondità sintetica. L'A. ha aggiunto con opportunità due appendici: la prima sul *Principio di ragione oppure fondamento dell'amore*, e la seconda sull'*Emergenza e il senso dell'uomo nella riflessione etica della «Summa contra gentiles»*. Il giudizio complessivo sull'opera non può essere che ampiamente positivo. Il libro infatti, oltre alla serietà e al rigore scientifico di cui dà prova, costituisce un invito alla riflessione ed apre prospettive a discussioni di notevole interesse metafisico.

D. GAMARRA

RESCHER, Nicholas, *I limiti della scienza*, Armando Editore, Roma 1990, pp. 256.

■

La scienza ha assunto un'importanza fondamentale nella società attuale. La sua portata si allarga ogni giorno di più, raggiungendo nuovi ambiti dell'attività umana. In questo processo si verificano purtroppo, sempre più spesso, conflitti con altri interessi della vita umana. Inoltre l'ingenua fiducia nelle possibilità della scienza è stata abbandonata in maniera pressoché totale. Le riflessioni sull'autentica portata della scienza sono così divenute pratica abituale.

N. Rescher, professore all'università di Pittsburgh, presenta ne *I limiti della scienza* un'interessante riflessione sugli elementi teoretici che determinano le possibilità della scienza. Vengono lasciati da parte i limiti *prudenziali* e *morali* della scienza, e quelli *pratici* (p. 11), anche se la delimitazione fra ciò che la scienza *potrebbe* e ciò che *può* fare non è sempre tanto precisa: occorre tener presente, ad esempio, l'influsso dei fattori tecnologici ed economici nella ricerca scientifica (pp. 189-202). Bisogna ammettere che la considerazione dei limiti teorici deve fare i conti con l'esistenza di concreti limiti pratici: la separazione fra i due ambiti non può essere troppo radicale. Qualcosa di simile potrebbe anche dirsi dei limiti prudenziali, la cui considerazione tuttavia è completamente assente. Sarebbe stata utile una maggior attenzione ai connotati sociali e storici della scienza, ma si tratta in ogni caso di una scelta tematica dell'autore, la cui legittimità non può essere messa in dubbio.

Anche se ristretto all'ambito teoretico, il problema dei limiti della scienza risulta assai ampio. Uno dei meriti principali di quest'opera è proprio quello di chiarire sin dall'inizio i diversi elementi implicati nella questione. Ciò permette di dare risposte quasi sempre abbastanza precise, evitando però eccessive generalizzazioni, purtroppo frequenti in questo campo.

Un problema può non essere risolto dalla scienza, o un compito può non essere portato a termine, per diverse ragioni. Può non appartenere al dominio della scienza: non essere incluso in ciò che la scienza cerca di fare. Può anche non essere realizzabile in via di principio, pur appartenendo al suo dominio. Ci troveremo allora davanti a ciò che propriamente viene chiamato un *limite* della scienza. A volte però ci saranno soltanto ragioni di tipo pratico per cui esso non è realizzabile; saremmo allora di fronte ad una *incapacità* della scienza. Questi tre casi costituiscono concrete *inabilità* della scienza, esterne al suo dominio nel primo caso, interne negli altri due. C'è anche un ultimo caso: la questione, pur appartenendo alla scienza ed essendo realizzabile in via di principio e in prati-

ca, può tuttavia non essere stata realizzata di fatto. Si parlerà allora di una *manca*za o *difetto* della scienza. La domanda fondamentale —esistono limiti nella scienza?— avrà una diversa risposta a seconda dell'aspetto considerato.

L'impostazione risulta così assai chiara. La trattazione successiva risulta invece talora non troppo lineare, forse a causa del fatto che alcuni capitoli provengono da saggi pubblicati in precedenza. Ci sono ripetizioni tematiche (anche se alcune sono state corrette nell'edizione italiana). Crediamo che ciò non ostacoli però la chiarezza delle risposte. Possiamo centrare l'attenzione sulle tre risposte fondamentali. Secondo l'autore la scienza non ha *limiti*, nel senso preciso prima indicato; ha però delle importanti *limitazioni*: inabilità sia interne al suo dominio (incapacità) sia esterne.

L'esistenza di incapacità, in primo luogo, può essere esaminata partendo dalla questione della *completezza* della scienza, la cui ammissione significherebbe che la scienza può raggiungere una totale perfezione, almeno entro i suoi "limiti" teorici. Questo però è soltanto un ideale irraggiungibile. Mai sarà possibile dare una descrizione esaustiva del reale (completezza descrittiva), anche per la stessa natura "linguistica" (o discorsiva) della nostra scienza: ci sono sempre più "fatti" che "verità" espresse nella nostra scienza attuale (p. 25). D'altra parte mai potremo trovare una spiegazione per tutti i problemi (completezza erotematica). La ragione fondamentale la si trova nel cosiddetto "Principio della propagazione dei problemi", che Rescher attribuisce a Kant, secondo il quale "le risposte ai problemi aprono sempre la via ad altri problemi ancora irrisolti" (p. 41). Questi finiranno per oltrepassare la capacità esplicativa della stessa scienza, richiedendo così l'assunzione di nuove prospettive. Non risulta così accettabile la visione *convergentista* dello sviluppo della scienza, secondo la quale anche se ci saranno sempre nuovi problemi, questi saranno ogni volta meno rilevanti, saranno "rifiniture di dettagli" (p. 78). Il convergentismo risulta difendibile soltanto da una concezione *cumulativa* del progresso scientifico, che però la filosofia della scienza attuale giudica insostenibile (p. 86).

Ci troviamo così di fronte ad una scienza essenzialmente *fallibilista*, in sintonia con i principali orientamenti della filosofia della scienza odierna, nella quale si cerca però di venir incontro alle limitazioni inerenti ai diversi riduzionismi in essa così frequenti. Il fallibilismo appare in Rescher come conseguenza della "complessità cognitiva" della scienza, derivata inanzitutto dall'interazione mente-realtà che ogni conoscenza presuppone. Non ha senso interrogarsi sulla "verità" delle nostre affermazioni scientifiche: non sarà possibile varcare l'abisso che separa le nostre "presunte verità" dalla "verità reale" (pp. 104-105). Ciò implica alla fine l'assunzione di una prospettiva pragmatica: la scienza diventa nella sua evoluzione *più affidabile*, non *più vera*; la *prassi* sarà in ogni caso l'unico arbitro del progresso scientifico (p. 114).

I limiti di questa prospettiva —per quanto diffusa nella filosofia attuale— sono palesi. In ultimo termine il criterio di validità della nostra scienza è il raggiungimento dei suoi scopi pratici (previsione e controllo, nella descrizione di Rescher). Ogni teoria sarà sempre provvisoria e imperfetta. Ma non risulta facile accettare che la cosmologia tolemaica e la cosmologia relativista, la teoria del flogisto e la teoria attuale della combustione siano equivalenti per quanto riguarda il loro *contenuto di verità*. Le difficoltà derivano del concetto di verità usato. Sebbene si presenti come "adeguazione" fra intelletto e realtà, la prospettiva assunta da Rescher —come anche da gran parte dei filosofi da lui criticati— presuppone una conoscenza concepita come "corrispondenza fotografica", che porta necessariamente all'univocità della nozione di verità. Si trova a mancare invece la considerazione della verità nella sua contestualità. Anche se incompleta o provvisoria —punto in cui certamente diamo ragione a Rescher— è sempre "verità". Altrimenti il con-

cetto di verità risulta difficilmente integrabile in altri aspetti della conoscenza umana, come ad esempio la conoscenza ordinaria. Nella prospettiva assunta da Rescher la sua "verità" diverrebbe ancor più problematica, e ciononostante non può farne a meno, poiché essa si trova a fondamento della stessa verifica pragmatica dell'affidabilità delle teorie scientifiche (pp. 111-114).

L'altra questione — i *limiti* della scienza, in senso stretto — riceve invece una risposta negativa: la scienza *non ha limiti*. Non ci sono questioni appartenenti al dominio della scienza che per qualche ragione debbano essere considerate come *insolubilia*. Anche se ci sono questioni che oggi non siamo in grado di risolvere, non è logicamente possibile affermare che non saranno risolte dalla scienza del futuro, poiché non siamo in grado di predire la sua evoluzione. Rescher estende la considerazione anche al caso di un'ipotetica scienza extraterrestre (pp. 203-232), anche se non sembra considerarla tanto "ipotetica"; in ogni caso risalta il fatto della *contingenza* della scienza, qualunque sia lo stato da essa raggiunto. E' però questa stessa contingenza a implicare il carattere illimitato della scienza: le due questioni diventano in realtà una sola. Sono le stesse limitazioni della scienza (fallibile, provvisoria, contingente) ad esigere la sua (potenziale) illimitatezza: è sempre perfezionabile. Non è possibile senz'altro affermare che una qualche questione *sarà* risolta dalla scienza (ci sono le "limitazioni" prima indicate, oltre a quelle di tipo pratico: economiche e così via), ma possiamo affermare che qualunque questione (della scienza) *può* in linea di principio essere risolta.

Qui sorge l'ultimo problema: quali sono "le questioni della scienza"? Ci troviamo di fronte alla *delimitazione* del suo ambito. Rescher ammette l'esistenza di questioni che esulano dall'ambito della scienza, rispetto alle quali essa presenta quindi delle concrete *inabilità*. Fa riferimento ad esempio alla dimensione individuale e affettiva, ma anche all'ambito delle realtà non fattuali, ipotetiche o immaginarie, come la letteratura o la poesia. La questione è considerata solo brevemente nell'ultimo capitolo e questi ambiti non vengono delimitati con eccessiva precisione. Neanche la determinazione positiva dell'ambito della scienza risulta molto chiara. Viene presentata in diversi modi: sulla base dei suoi fini (descrizione, spiegazione, predizione e controllo) (p. 236), del suo oggetto (il *modus operandi* dei processi naturali), dei temi che considera (questioni sul *come* e sul *perché* del funzionamento del mondo) (p. 234). Sono caratterizzazioni senz'altro adeguate, tramite le quali l'autore sembra lasciare spazio ad altri aspetti non-scientifici della conoscenza. Infatti rifiuta con forza ogni proposta tendente allo scientismo (p. 204). Resta però un dubbio: se in fin di conti non sia la scienza l'unica ad avere un compito cognitivo *sulla realtà del mondo*. Le altre attività conoscitive ammesse sembrano trattare non tanto del mondo e della realtà quanto della nostra soggettività. Sembra restar fuori invece la conoscenza metafisica della realtà; senza di essa però lo stesso valore della scienza risulta compromesso. Le questioni prima presentate sulla verità possono darne prova.

Resta indiscusso in ogni caso il valore della presente opera di Rescher: mettere a fuoco i problemi sui limiti e sulle limitazioni della scienza, in una prospettiva equilibrata e realistica. Ci auguriamo un ulteriore approfondimento su tali questioni, indispensabili per un corretto rapporto ad ogni livello fra la scienza e gli altri aspetti della vita umana.

R. MARTINEZ

SCHENK, Richard, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989, pp. 638.

■

Siamo davanti a un'opera che propone un cambiamento di rotta nel trascendentalismo filosofico-teologico e nella lettura di Tommaso d'Aquino. Accanto al San Tommaso interpretato alla luce del dinamismo dello spirito aperto verso una trascendenza infinita che preannuncia l'evento salvifico, viene proposto un Tommaso più aderente al contesto storico e letto in una chiave di finitezza da rapportare trascendentalmente alla speranza della grazia.

Il lavoro di Schenk —domenicano, direttore del **Forschungsinstitut für Philosophie** di Hannover— incomincia la sua parte analitica con un'ampia ed accurata indagine storica (pp. 105-442) di alcuni settori della teodicea considerati nella prospettiva antropologica del male e della libertà (cosicché la teodicea viene a costituire anche un'antropodicea). Negli autori non cristiani come Proclo il male era una deficienza ontologica superabile in qualche modo nell'elevazione umana alla sfera del divino ma in definitiva con rassegnazione di fronte alla finitezza incolmabile dell'essere decaduto. La provvidenza rimaneva al margine nel peripatetismo mentre nello stoicismo puntava soprattutto all'armonia generale del cosmo. Nel Cristianesimo invece l'individuo stesso si può incorporare all'opera salvifica di Dio nonostante rimanga in questa vita nella sua condizione di peccabilità. In Sant'Agostino l'anima accede con vigore alla verità di Dio che riempie di luce la sua interiorità.

La linea storico-salvifica agostiniana confluisce nel pensiero di San Tommaso insieme a quella del neoplatonismo metafisico (Proclo, Boezio, Dionigi). L'assioma teologico di Tommaso *la grazia non distrugge ma presuppone e perfeziona la natura* viene preso dal concetto di Provvidenza di Dionigi secondo cui Dio conserva e salva la natura e la proprietà di ogni cosa nel contesto dell'ordine e delle gerarchie ontologiche del cosmo (*De Divinis Nominibus*, IV, 33; VIII, 7). La finitezza dell'uomo non è dunque eliminata dalla Provvidenza divina. D'altra parte il principio gnoseologico *omnis cognitio est secundum modum cognoscentis*, nato dal tentativo neoplatonico (Giamblico) di concepire il modo in cui Dio conosce il male e ciò che è contingente, applicato all'uomo diventava in Tommaso un principio noetico di spontaneità finita.

Nell'aristotelismo e in Boezio si era già delineata una peculiare spontaneità della mente diversa dalla passività intuitiva platonico-agostiniana dell'anima dinanzi alla verità. Nella recezione neoplatonica di San Tommaso e dei suoi contemporanei affini spuntava di conseguenza una forma di trascendentalismo (nel senso kantiano del termi-

ne). Questo fatto è palese nell'aristotelismo tardo-medioevale, nell'albertismo, nella mistica domenicana tedesca fortemente intellettualista (Eckhart, Teodorico di Friburgo), presso la quale si tende a vedere l'apice dell'anima (intelletto agente) come immedesimato nell'Intelletto divino. Ma San Tommaso inseguì invece la via di una "trascendenza finita", di una "spontaneità finita" dell'intelletto, intermedia tra l'aristotelismo agostiniano più passivista e lo slancio quasi idealistico che risaliva al neoplatonismo metafisico procliano.

L'accesso a Dio, nella lettura tommasiana di Schenk, parte dalla precarietà dell'uomo cui viene incontro la grazia non per sopprimere la finitezza ma per colmarla ed elevarla. La "legge della deficienza" umana si dimostra nella negatività del peccato, il quale corrisponde alla condizione fallibile della libertà creata ma è insieme condizione trascendentale per la speranza in un Dio della grazia (così come l'esperienza della deficienza cosmica è la via per l'affermazione del Dio creatore). All'esperienza molinista del *posso* —iniziativa della libertà— Schenk contrappone l'esperienza dei tomisti del *non posso* —impotenza umana nei confronti del peccato— cui corrisponde la necessità dell'intervento della grazia proprio sulla libertà.

Il trascendentalismo di Rahner (ispirato a Maréchal) vede nell'uomo invece un'apertura *a priori* e atematica dello spirito all'essere infinito che contiene implicitamente l'affermazione dell'Assoluto e la situazione di ascolto della Rivelazione. L'argomento hegeliano del superamento di ogni limite contro il finitismo kantiano è ripreso nel tomismo trascendentale infinitista, nel quale lo spirito prende un possesso quasi-formale del divino e la differenza tra la natura e la grazia viene così attenuata in favore della continuità. La Rivelazione sarebbe un'esplicitazione di qualcosa che si cela implicitamente nello spirito. La divinizzazione cristiana non appare del tutto diversa dall'autopossesso dello spirito. Rahner è stato collegato a Heidegger ma in realtà il suo concetto di esperienza è piuttosto di stampo hegeliano. L'esperienza di Heidegger è dolorosamente voltata al finito, come ugualmente lo è quella di Gadamer: l'esperienza ci corregge, le cose non sono come noi ci aspettavamo, impariamo dal dolore.

Si può delineare così una possibile antropologia tomista nell'ambito di una *theologia crucis*. La posizione storica di Tommaso sarebbe perfino ecumenica in quanto non è completamente identica alla teologia del "trionfo glorioso" prevalente nello spirito della controriforma, mentre nella sua accentuazione dei tratti negativi dell'uomo esistenziale essa si rende più confrontabile con certe istanze della teologia protestante. Senza arrivare all'estrinsecismo luterano, in Tommaso la grazia incontra inaspettatamente l'uomo che si dibatte nella finitezza pur nella sua tensione verso Dio e completa la sua insufficienza non nella linea dello sviluppo di un implicito *a priori*. L'esperienza dell'impotenza umana tuttavia lascia sperare nella grazia *come grazia*, come vero dono che si riceve e non come risultato di un processo di auto-coscienza o di *anamnesis*. L'ascolto del Vangelo non è un approfondimento dell'auto-coscienza. Con l'autoriflessione non sappiamo nulla del Dio della fede. L'uomo può aspirare a un dono che non può dare a se stesso. Nello spazio aperto dagli oggetti formali delle nostre facoltà spirituali non si può scorgere l'evento della grazia.

Schenk trasferisce quest'analisi al tema antropologico della morte (pp. 443-516). In Rahner la morte sarebbe l'atto definitivo di libertà, un perfezionamento, un fiorire per l'eternità, il che comporta in definitiva una sottovalutazione della sua carica negativa. Al contrario in Heidegger la morte è un togliersi della possibilità di tutte le possibilità, non una maturazione. Heidegger ovviamente rimase chiuso al Cristianesimo, ma nel respingere la fede egli in fondo stava fuggendo dalla finitezza, dalla possibilità di un nuovo limite. Egli escludeva la fede non certo in nome della finitezza, ma piuttosto volendo

assolutizzare una certa "presa di se stessi" nell'atteggiamento del sempre-domandare o del "non lasciarsi dire niente".

In Tommaso la morte è negativa. Cristo ebbe paura e tristezza di fronte alla morte e non la voleva *direttamente* nemmeno con la sua volontà razionale. L'efficacia della morte di Cristo procede dalla virtù divina, non dalla pura morte in se stessa. L'Aquinate certamente sostiene l'immortalità dell'anima ma nella sua dottrina aristotelica della forma la scomparsa del corpo comporta anche la perdita di certe possibilità spirituali (altrimenti la risurrezione non avrebbe molta importanza). L'anima separata in Tommaso, anche se incorporata all'ordine della grazia, non acquista lo statuto dell'angelo e rimane incompleta. La risurrezione però è dono di grazia, non un risultato storico: essa si può desiderare ma è irraggiungibile in modo naturale, rimanendo attribuibile solo al potere di Dio.

Nel campo gnoseologico Tommaso d'Aquino si collocherebbe secondo Schenk tra una concezione troppo intuizionista, poco consapevole della spontaneità della ragione, come quella dell'agostinismo, che egli vede anche rappresentata dal realismo di Gilson, e il trascendentalismo della spontaneità infinita (pp. 517-568).

Il punto di paragone di Tommaso con i pensatori moderni si trova principalmente in Kant e Heidegger come filosofi della finitezza. Questa è la proposta di Schenk. Una determinata apologetica cattolica ebbe paura della finitezza moderna, come se dovesse sempre comportare una chiusura immanentista. Ma nella filosofia di Tommaso e anche nel tomismo primitivo esisteva una coscienza del limite molto accentuata. San Tommaso de-divinizza l'intelletto agente (che non esiste negli angeli) e indebolisce le metafisiche della luce; l'astrazione in lui non è una facile intuizione; il singolo è concepito indirettamente e molto imperfettamente; Dio non è un *primum cognitum* ed è conosciuto in modo analogico e negativo. La conoscenza umana nell'Aquinate si apre alla trascendenza ma in un modo finito e la spontaneità della ragione umana è in funzione di questa finitezza. L'adeguamento veritativo alla realtà parte da una previa situazione attiva di mancanza di adeguamento.

Simili osservazioni si possono fare riguardo alla libertà di scelta in San Tommaso (pp. 569-602). Ne conseguono nuove luci sulla tensione tommasiana tra intellettualismo e volontarismo. Ma soprattutto in questo caso si vede come la grazia perfeziona la fragilità del volere umano legato alla conoscenza imperfetta. Un indizio dell'originalità della posizione tomista in questi argomenti è la reazione che suscitò nei suoi contemporanei (condanne di Parigi e di Canterbury, *correctorium* di San Tommaso).

Kant, attanagliato dalle antinomie della ragione pura, non poteva elevarsi a Dio in modo teoretico. Ma Kant, debitore dell'illuminismo, osserva Schenk, era troppo ottimista nel campo morale e politico. Egli non esperì le antinomie trascendentali della ragione pratica. Il cuore umano, con l'esperienza del male, si dibatte tra la rassegnazione e la disperazione. La possibilità della speranza si apre a un Dio della grazia, irraggiungibile con la ragione, che risolverà le antinomie del cuore radicate nella finitezza umana. La teodicea allora non è tanto la giustificazione di un "Dio giusto" quanto di "un Dio che ama".

L'opera di Schenk, ci sembra, ha il merito di introdurre nel cuore della prospettiva trascendentale tomistica un capovolgimento importante. Il suo lavoro pone la figura di San Tommaso sotto una nuova luce che pare promettente per indagini ulteriori. La prospettiva del male gli ha consentito di individuare influssi speculativi su Tommaso che si collocano al di là dell'abituale contrapposizione tra platonismo e aristotelismo. L'Aquinate appare in una particolare situazione di equilibrio tra l'agostinismo medievale più intuitivo e volontarista e la via difficile del neoplatonismo metafisico, nella quale si intrecciano motivi aristotelici e procliani che arriveranno fino alla mistica tedesca del Quattrocento. Sono anche pertinenti i criteri esposti dall'autore in maniera antitetica per

una ermeneutica tommasiana rinnovata, che egli stesso ha evidentemente applicato nella sua indagine (pp. 71-103). Il lavoro, frutto di una tesi dottorale presentata a Monaco nel semestre invernale 1986/87, non sembra tener conto degli studi tomisti di C. Fabro, che pure sono metafisicamente rilevanti e forse si avvicinerrebbero alla prospettiva scelta dall'autore nel confronto tra Kierkegaard e Tommaso, dove si riapre l'argomento della finitezza umana e della grazia. Schenk comunque ha scelto la contrapposizione tra il tomismo dei medievalisti tradizionali e il tomismo trascendentale di Rahner, meno attento all'esegesi storica reale, per presentare il problema antropologico di San Tommaso in un contesto teologico e non puramente metafisico.

L'attenzione di Schenk verso le strutture di finitezza nel pensiero di Tommaso d'Aquino, in particolare nella sua antropologia, gnoseologia e dottrina del male, invita ad approfondimenti originali nelle relazioni tra filosofia e teologia, ad un dialogo con le istanze contemporanee che si muovono in questa direzione e ad una rilettura del trascendentalismo di Kant. Suggerisce anche una nuova percezione dell'atmosfera in cui maturò la dottrina tomista. Come osserva l'autore nel capitolo dedicato all'ermeneutica tommasiana, così si sarà capaci di andare indietro, con la riflessione sul passato, per riprendere nuove possibilità valide per il futuro.

J. J. SANGUINETI



JUAN JOSÉ SANGUINETI

**SCIENZA ARISTOTELICA
E SCIENZA MODERNA**

COLLANA: STUDI DI FILOSOFIA
a cura della Facoltà di Filosofia
dell'Ateneo Romano della Santa Croce

Il presente saggio esamina alcuni aspetti epistemologici fondamentali delle scienze della natura di Aristotele, rilevandone i lati positivi e le debolezze. Considerando le istanze della rivoluzione scientifica moderna, l'autore analizza poi la concezione kantiana della scienza della natura, che appare coerente con la fisica newtoniana, ma che sarà abbandonata dal positivismo contemporaneo. Il libro intende fornire le basi per un'attenta valutazione del passaggio dalla scienza aristotelica a quella moderna, allo scopo di ricollegare l'attuale lavoro scientifico ad una prospettiva metafisica che sia consona con le esigenze etiche dell'uomo.

pp. 240 L. 33.000

SHOOK, Laurence, *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991 (tit. or.: *Étienne Gilson*, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1984), pp. 496.

■

Sette anni dopo la pubblicazione nell'originale inglese, esce ora finalmente in italiano la prima biografia del grande filosofo francese Étienne Gilson (1884-1978). La pubblicazione in italiano dell'opera si deve all'intelligenza del prof. Inos Biffi, il teologo milanese che —oltre a tante altre benemerenze— ha fondato con Costante Marabelli la "Biblioteca di cultura medievale" presso la casa editrice Jaca Book; in questa collana, ormai prestigiosa, era già stata pubblicata un'opera gilsoniana che avrebbe dovuto interessare gli studiosi italiani da decenni ma che ancora non era stata tradotta: mi riferisco a *Dante et la philosophie*, del 1939, uscita appunto presso la Jaca Book nel 1987 con il titolo *Dante e la filosofia*; nello stesso anno la collana diretta da Biffi e Marabelli pubblicava anche *La teologia mistica di San Bernardo*, sempre di Gilson, dall'originale del 1934. La pubblicazione di due opere gilsoniane a più di mezzo secolo di distanza dalla loro apparizione in Francia fa pensare a due cose: anzitutto, alla scarsa attenzione che l'Italia ha riservato finora al pensiero del filosofo parigino; e poi alla qualità intrinseca di questo pensiero, che consente di ritenere utile ancora oggi pubblicare opere degli anni Trenta, e in una materia che non ha mai cessato di impegnare gli studiosi di tutto il mondo.

Riguardo alla seconda osservazione, insisterò più avanti ancora sull'attualità del pensiero gilsoniano. Mi soffermo adesso invece sul primo punto, per segnalare che ancora nessuna casa editrice italiana ha progettato la pubblicazione delle opere complete di Gilson; le case editrici che ne avevano pubblicato alcune (l'Editrice Massimo di Milano, la Morcelliana di Brescia, la Vita e il Pensiero di Milano, l'Einaudi di Torino, la Marietti di Genova, oltre alla già citata Jaca Book) hanno ancora esitato a tradurre capolavori del tipo *Le thomisme* o *Constantes philosophiques de l'être*, per non menzionare che due delle tante opere gilsoniane che meriterebbero da sempre un'edizione italiana. Ma, a parte le edizioni (che logicamente riguardano soprattutto il pubblico più vasto, dato che gli specialisti possono agevolmente leggere Gilson nell'originale francese o inglese), sono proprio gli intellettuali italiani a manifestare un insufficiente apprezzamento per il pensiero gilsoniano. Si possono citare numerose eccezioni, che però non celano la gravità della situazione generale. Una eccezione di rilievo è costituita dagli storici della filosofia, soprattutto medievalisti (tra i quali anche alcuni di ispirazione marxista come Mario Dal Pra e Tullio Gregory); ma Gilson è da apprezzare anzitutto come autore di importanti proposte teoretiche, le quali sembrano aver trovato un'eco di intelligente con-

divisione solo in un pensatore come Augusto Del Noce, che non esitava ad affermare che Gilson, a suo avviso, era il pensatore più importante in assoluto del Novecento europeo (cfr *Gilson e Chestov*, in "Archivio di filosofia", 1980, pp. 315-326; *Fede e filosofia secondo E. Gilson*, in AA.VV., *San Tommaso nella storia del pensiero*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 301-307). Pochi altri nomi possono essere fatti, anche a cercare tra i filosofi cattolici: Nicola Petruzzellis (estimatori ma non entusiasta), Enrico Berti (con ampie riserve) e pochi altri di rilievo; tra i non cattolici, soprattutto Nicola Abbagnano manifestò stima per Gilson, ma vedendone soprattutto un esempio di libertà di pensiero (cfr *Ricordo del filosofo Étienne Gilson*, in "Il Giornale", 5 ottobre 1978). Tra i teologi abbiamo nominato Inos Biffi, la cui conoscenza e stima per Gilson (non solo come storico della filosofia medievale) sono testimoniate da tanti acuti interventi (cfr *É. Gilson, filosofo cristiano*, in "La rivista del clero italiano", 1978, pp. 985-988) e ora dalla dotta, completa e illuminante *Introduzione* che precede la traduzione italiana della biografia di Shook (pp. XIII- XXXIII), corredata di un indice dei nomi alla fine del volume. Veniamo ora, dunque, alla biografia testé pubblicata.

L'autore, padre Shook, è un religioso canadese di lingua inglese. Nella sua personalità e nella sua storia non manca nemmeno uno dei requisiti indispensabili per fare una buona biografia di Gilson: è stato rettore del "Pontifical Institute of Medieval Studies" di Toronto, fondato da Gilson nel 1929 e da lui considerato sempre una delle sue più significative realizzazioni scientifiche; ha intrapreso la redazione della biografia nel 1971, chiedendo la collaborazione dell'interessato e ottenendola a partire dal 1973; ha consultato importanti raccolte di corrispondenza gilsoniana, in Francia e in Canada, potendo ricavarne interessanti notizie sui suoi rapporti con numerosi altri intellettuali del Novecento; infine, ha intervistato con intelligenza e grande impegno di tempo alcuni interlocutori di primo piano di Gilson (Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henri Gouhier, Fernand Van Steenberghe). Lacune di documentazione, evidentemente, non mancano, ma ciò è inevitabile (penso soprattutto a quanto sarebbe stato utile intervistare Maritain, che sembra così vicino a Gilson ma che in realtà è assai diverso e distante; ma forse Maritain è morto troppo presto perché Shook potesse raggiungerlo nel suo ritiro finale presso i Piccoli Fratelli di Gesù a Tolosa; penso anche al card. Henri de Lubac, apparentemente così lontano e diverso, ma in realtà animato da un medesimo proposito culturale e apostolico). Del resto, io stesso sono colpevole di aver tenuto per me, senza metterlo a disposizione degli studiosi, un interessantissimo carteggio personale con Gilson: quando sarà il momento, vedrò come meglio utilizzarlo e farlo utilizzare, per una migliore conoscenza di Gilson come uomo, come cristiano e come pensatore.

Insomma, lo si è capito, l'autore di questa biografia è un amico di Gilson e un suo grande estimatore. Ciò non toglie nulla all'obiettività del suo lavoro, come ben sanno i conoscitori di quel genere letterario così delicato che è la biografia dei filosofi; tanto più che tra gli intervistati hanno potuto dire la loro anche personaggi come Fernand Van Steenberghe, che è sempre stato rispettosamente critico nei confronti di Gilson (e non solo sul piano delle idee ma anche su quello della condotta, come ben si vede dalle sue dichiarazioni che Shook fedelmente riporta).

Prima che uscisse questa biografia, Gilson stesso aveva parlato di sé, della sua vicenda umana e intellettuale, delle sue discussioni, dell'evoluzione di alcuni aspetti del suo pensiero: è la celebre opera autobiografica *Le philosophe et la théologie*, dove la maestria anche letteraria di Gilson rende affascinante anche per i non filosofi quello che per i filosofi è già di per sé assolutamente affascinante; e non si può non citare inoltre un importante articolo pubblicato su "Studi cattolici" nel 1971, intitolato *Autoritratto di un*

filosofo cristiano. L'immagine di Gilson che emerge da questi scritti è quella di un *libre penseur*, nel senso genuino e originario del termine: cioè di un uomo che ama la verità e non sopporta costrizioni che gli impediscano di cercarla, riconoscerla, diffonderla, difenderla. Gilson non è mai stato uomo di scuola, e per questo motivo mal gli si attaglia la consueta denominazione di "neotomista" (ancora meno quella di "neoscolastico"), e forse non è giusto nemmeno chiamarlo semplicemente "tomista". Il suo approdo allo studio e all'adozione delle principali categorie epistemologiche del pensiero di Tommaso d'Aquino non fu determinato da indirizzi di scuola, né da suggerimenti provenienti dall'ambiente religioso, cioè da circoli cattolici (che mai frequentò) o dalla conoscenza delle direttive del magistero ecclesiastico; basti pensare che egli "scoprì" l'enciclica di Leone XIII sullo studio di San Tommaso, la *Aeterni Patris*, solo negli anni Quaranta, quando già la sua spontanea adesione al tomismo si era consolidata, e le edizioni del suo *Thomisme* (dopo la prima, del 1919) si erano moltiplicate.

Lo stesso —in una certa misura— si può dire dell'appassionata difesa che Gilson fece per mezzo secolo della nozione di "filosofia cristiana": è una nozione che oggi come allora risulta quanto mai utile ai fini di una moderna apologetica della fede cristiana contro gli opposti attacchi del razionalismo e del fideismo; eppure Gilson non fu mai mosso da intenti apologetici, bensì solo dall'evidenza intellettuale di un fatto storico innegabile e problematico (né si poteva negarlo né si poteva spiegarlo, almeno in termini esclusivamente filosofici), mentre (paradossalmente!) chi contestava ostinatamente l'esistenza o l'utilità di una filosofia cristiana era proprio la scuola filosofica ufficialmente cattolica (le Università cattoliche di Lovanio e di Milano) o un filosofo cattolico come Maurice Blondel, che pretendeva, con la sua *Philosophie catholique*, di offrire al Novecento europeo una nuova apologetica.

Questi tratti singolari e affascinanti della personalità di Gilson (libertà di spirito, onestà intellettuale, apertura di mente, facilità al dialogo con ogni posizione di pensiero, e anche tanta ironica bonomia), così evidenti nella sua autobiografia, non si perdono nell'ingente massa di informazioni e di citazioni raccolte da Shook. È senz'altro un bene che egli abbia privilegiato la testimonianza (rispettosa ma polemica) di Fernand Van Steenberghen, lo storico belga della filosofia medievale che da Lovanio scrisse (e tuttora scrive) tante dotte, precise e persino cavillose precisazioni e smentite delle tesi più caratteristiche contenute negli scritti di Gilson; questa testimonianza critica lascia al lettore la libertà di decidersi a favore di una tesi o dell'altra (se ha personalmente qualche elemento di giudizio) e non attenua la sensazione di avere a che fare, conoscendo la vita di Gilson, con un gigante del pensiero, con un genio tranquillo e modesto, non privo certamente dei suoi momenti di insofferenza o di qualche intemperanza nei suoi rapporti con i colleghi alquanto ottusi o prevenuti.

La biografia di Shook non è un'agiografia. Ne risulta, ciò nonostante, il ritratto di un buon cristiano, di un credente genuino e coerente. Gilson fu un ottimo marito e padre di famiglia, rispettoso della gerarchia ecclesiastica ma (da buon laico normale) estraneo a coinvolgimenti clericali di alcun genere. Dalla gerarchia ecclesiastica della Francia e dagli ambienti ecclesiastici romani fu sempre ammirato e rispettato, ma non sempre giustamente onorato. Spesso pare che fosse un po' temuto per la sua imprevedibilità, conseguenza della sua libertà di spirito e della fedeltà alle amicizie con tanti non-cristiani. Non si dimentichi che i suoi due grandi maestri della prima formazione universitaria furono due ebrei: Lucien Lévy-Bruhl e Henri Bergson. Gilson non fu convertito come Maritain, né lo si vide, come quest'ultimo, a piazza San Pietro a ricevere dal Papa e dai padri conciliari il messaggio del Vaticano II agli intellettuali: ebbe solo una lettera di Paolo VI, nel

1975, per i suoi novant'anni, pubblicata in francese sull'"Osservatore romano", dell'11 settembre (datata 8 agosto). Ciò nonostante, alcuni penseranno, dopo aver letto la biografia scritta da Laurence Shook, che l'influsso di Gilson sulla cultura europea e americana del Novecento è stato determinante, anche ai fini di un' indispensabile penetrazione della filosofia cristiana negli ambienti secolarizzati e laicisti; penseranno, in altri termini, che egli ha contribuito all'apostolato della cultura più di altri la cui notorietà è stata maggiore, ma solo per alcuni anni e soprattutto negli ambienti cattolici; spero che lo pensino, perché io sono convinto che è vero. Come sono convinto —assieme al compianto Del Noce— che Gilson ha scritto delle opere essenziali per il pensiero contemporaneo: non solo per il qualificatissimo contributo storiografico, ma anche e soprattutto per il contributo teoretico, nel campo della gnoseologia (si pensi all'importanza delle tesi, esposte nel suo *L'être et l'essence*, sui limiti della concettualizzazione e sulla conoscenza esistenziale) e dell'estetica (che fu poi, in fondo, il suo interesse principale per tutta la vita: ma in Italia non abbiamo ancora la traduzione italiana di *Peinture et réalité*, della *Introduction aux arts du beau* e di *Matières et formes*). Se poi qualcuno, incoraggiato dal libro che stiamo recensendo, vorrà leggere direttamente Gilson, gli consiglio *L'introduction à la philosophie chrétienne*, un'opera della vecchiaia che è un capolavoro di sintesi sapienziale dei temi fondamentali della metafisica cristiana: leggendola scoprirà che Gilson, come San Tommaso, era un contemplativo, un filosofo che parlava *di Dio* con gli accenti inconfondibili del credente che sa parlare *con Dio* (tr. it.: *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1982).

A. LIVI