

ACTA PHILOSOPHICA

*Consiglio di redazione*

FRANCESCO RUSSO (*Direttore*), STEPHEN L. BROCK, MARCO D'AVENIA,  
GIORGIO FARO, JUAN ANDRÉS MERCADO

*Consiglio scientifico*

LUIS ROMERA (*Presidente* - Roma), SERGIO BELARDINELLI (Bologna),  
LLUÍS CLAVELL (Roma), ANTONIO MALO (Roma),  
RAFAEL MARTÍNEZ (Roma), MARTIN RHONHEIMER (Roma),  
CHRISTOF RAPP (Berlin-Tübingen), FRANCESCO RUSSO (Roma),  
JUAN JOSÉ SANGUINETI (Roma), JOHN WIPPEL (Washington, D.C.),  
IGNACIO YARZA (Roma)

*Segretario di redazione*

TOMMASO VALENTINI

★

*Redazione*

Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma  
Tel. 06 68164500 · Fax 06 68164600  
E-mail: [actaphil@pusc.it](mailto:actaphil@pusc.it)  
[www.actaphilosophica.it](http://www.actaphilosophica.it)

*Direttore responsabile*

FRANCESCO RUSSO

Autorizzazione del Tribunale di Pisa, n. 5 in data 17.02.2005.  
Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, n. 3873, del 29.11.1992.  
Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Gli articoli sono indicizzati da «The Philosopher's Index»  
e da «Répertoire Bibliographique de la Philosophie».

Le collaborazioni, scambi, libri in saggio vanno indirizzati alla Redazione.  
Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista  
rispecchiano unicamente il pensiero degli autori.

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare  
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume  
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,  
Pisa - Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004  
(Euro 34,00, ordini a: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,  
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

ISSN 1121-2179

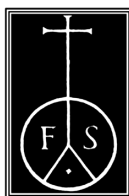
ISSN ELETTRONICO 1825-6562

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

# ACTA PHILOSOPHICA

*Rivista internazionale di filosofia*

FASCICOLO II · VOLUME 17 · ANNO 2008



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

*Abbonamenti 2008/ Subscriptions 2008*

*Annuale*: Euro 34,00 (privati E.U.); Euro 54,00 (istituzioni E.U. con edizione *Online*); Euro 54,00 (*Individuals extra E.U.*); Euro 74,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*). *Triennale*: Euro 90,00 (privati E.U.); Euro 132,00 (istituzioni E.U. con edizione *Online*); Euro 132,00 (*Individuals extra E.U.*); Euro 174,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*).  
*Ex-studenti E.U.*: Euro 27,00; *triennali*: Euro 75,00.  
*Ex-studenti extra E.U.*: Euro 42,00; *triennali*: Euro 120,00.  
Fascicolo singolo: Euro 30,00.

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*Amministrazione*

ACCADEMIA EDITORIALE S.r.l.  
Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa  
Tel. 050 542332 · Fax 050 574888  
E-mail: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)  
[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Uffici di Pisa*: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa  
*Uffici di Roma*: Via Ruggiero Bonghi 11/b, I 00184 Roma

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Rivista semestrale

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della  
*Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma,  
un marchio della *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.  
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

*Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma  
un marchio della *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

La *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, pubblica con il marchio *Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente edite con il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, che i volumi delle proprie collane precedentemente edite con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*<sup>®</sup>, Roma, *Giardini editori e stampatori in Pisa*<sup>®</sup>, *Gruppo editoriale internazionale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

# SOMMARIO

## QUADERNO

★

### NEUROSCIENZE E LIBERTÀ / NEUROSCIENCE AND FREEDOM

JUAN ANDRÉS MERCADO, <i>Presentazione. Le basi sperimentali della coscienza e della libertà</i>	243
JUAN JOSÉ SANGUINETI, <i>La scelta razionale: un problema di filosofia della mente e della neuroscienza</i>	247
FILIPPO TEMPIA, <i>Free will and decision making in aesthetic and moral judgments</i>	273
JOSÉ IGNACIO MURILLO, JOSÉ MANUEL GIMÉNEZ-AMAYA, <i>Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores</i>	291
CORRADO SINIGAGLIA, LAURA SPARACI, <i>The mirror roots of social cognition</i>	307

### STUDI

MARIA TERESA RUSSO, <i>Del generare e del nascere. Il “minimo antropologico” necessario alla bioetica</i>	333
---	-----

### CRONACHE DI FILOSOFIA

<i>Julián Marías: una visión responsable. Congreso internacional (J. M. Burgos)</i>	357
<i>VII Centenario della morte di Duns Scoto</i>	358
<i>Società filosofiche</i>	361
<i>Convegni e seminari</i>	362

### RECENSIONI

MARIANO ARTIGAS, DANIEL TURBÓN, <i>Origen del hombre. Ciencia, filosofía y religión (M. Miranda Ferreiro)</i>	369
JACQUES BOUVERESSE, <i>Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi (P. Sabuy Sabangu)</i>	373
MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, <i>Introduzione alla filosofia analitica (J. J. Sanguinetti)</i>	377
ARMANDO RIGOBELLO, <i>L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana (M. Ivaldo)</i>	381
ROBERT SOKOLOWSKI, <i>Christian Faith and Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person (S. L. Brock)</i>	386

## SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

UMBERTO GALEAZZI, <i>Tommaso d'Aquino nel pensiero contemporaneo</i> (L. Risio)	393
MARKUS KRIENKE (hrg.), <i>Rosmini und die deutsche Philosophie – Rosmini e la filosofia tedesca</i> (G. Maspero)	394
ALEJANDRO LLANO, <i>Cultura y pasión</i> (C. Ortiz de Landázuri)	396
<i>Pubblicazioni ricevute</i>	399
<i>Indice del volume 17 (2008)</i>	403

## RECENSIONI

MARIANO ARTIGAS, DANIEL TURBÓN, *Origen del hombre. Ciencia, filosofía y religión*, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2007, pp. 183.

EL prólogo señala el doble objetivo de este libro: exponer los conocimientos que la ciencia nos brinda hoy sobre nuestros orígenes e intentar establecer un marco filosófico que dé cuenta, en otro nivel de racionalidad, de lo que la ciencia actualmente nos dice sobre dicho tema. Podría afirmarse que el origen del hombre es una cuestión pe-liaguda. Cada nuevo descubrimiento en este campo se transmite a la opinión pública envuelto en una discusión entre científicos de distinto signo ideológico. El mérito del libro consiste en aclarar el significado de los datos y de las teorías científicas, poniéndolos en relación con las ideas que no son científicas y, sin embargo, determinan en buena parte la interpretación de esos datos.

Preguntarse por el propio origen es preguntarse por la propia identidad y también por el fin hacia el que nos dirigimos. La pregunta está vinculada a la del sentido de la vida y del mundo en general, que lleva de la mano a la pregunta por la existencia de Dios. La historia del pensamiento occidental registra dos posibles actitudes al respecto, a las que pueden aplicarse los rótulos de materialismo y espiritualismo. O todo lo que hay se reduce a un conjunto de fenómenos materiales o, por el contrario, la vida humana y con ella el mundo tienen sentido a la luz de realidades espirituales. Para el materialismo la existencia del ser humano se explica entonces por la combinación de causas materiales y de azar, mientras que para el espiritualismo se trata de un proyecto superior, divino. El dilema permanece vivo desde la Grecia antigua hasta la actualidad. A partir del nacimiento de la ciencia moderna, que surge en polémica con la filosofía de la naturaleza, la mentalidad dominante avanza desde un naturalismo metodológico hasta otro de tipo ontológico. La ciencia físico-matemática estudia de qué están hechas las cosas y cómo funcionan, excluyendo de la investigación las cualidades y las causas finales. Esa exclusión forma parte de su método, pero el naturalismo ontológico no lo considera una cuestión metodológica, sino que niega la existencia de esos otros tipos de causas, rechazando que exista realidad espiritual alguna. Desde que, en el siglo XIX, las teorías evolucionistas cobraron fuerza, se hicieron frecuentes los debates sobre la cuestión del origen del hombre. En ocasiones, esos debates estaban y siguen estando mal planteados desde su raíz.

Las teorías de la evolución biológica de Linneo, Lamarck y Cuvier fueron el punto de partida de la investigación que, con Wallace y Darwin, llegó a plantearse el origen de la especie humana. El estudio de las especies animales actuales y de los restos fósiles permitía concluir la evolución de unas especies a partir de otras. Sobre los mecanismos de la evolución se lanzaron diversas hipótesis, en las que la genética, inaugurada por Mendel, y el descubrimiento de las mutaciones, por De Vries, se contrapusieron primero y se combinaron después con la ideas de la selección natural, dando lugar a la teoría sintética de la evolución. Esta teoría consiste en una genética de poblaciones en la que la mutación pasa a ser la fuente de diversidad sobre la que actúa la selección natural. Otra teoría que terminó sumándose a la sintética fue la de los "equilibrios



pautados”, que considera los saltos abruptos que se observan en las cadenas evolutivas y los pone en relación con los genes reguladores (*Hox*), que controlan a los genes estructurales, responsables del aspecto de las regiones principales del cuerpo.

La especie humana, desde el punto de vista de las teorías de la evolución, es el resultado de una gran encefalización, que posibilita el uso de herramientas y la comunicación lingüística. La supervivencia de la especie pasa a depender de sus capacidades cognitivas, con las cuales, en lugar de adaptarse al medio, consigue adaptar el medio a su conveniencia. Esto va unido a la aparición de normas cada vez más complejas que regulan la vida social de los seres humanos y de fases de crecimiento inexistentes en las demás especies: la niñez, distinta de la primera infancia, y la adolescencia.

Si el hombre procede de especies animales anteriores, ¿cuáles fueron esos antecesores? En el siglo XIX, los científicos buscaban el rastro de la especie intermedia entre los simios y el ser humano, el célebre “eslabón perdido”. El *australopithecus* (mono del sur), cuya primera muestra fue encontrada en 1924, presenta caracteres humanos y de chimpancé. El *homo habilis* consiguió sobrevivir al cambio climático que produjo la extinción del *australopithecus*. El estudio del tamaño del cerebro en proporción con el volumen corporal y por comparación con el de los otros mamíferos superiores pone de relieve que el grado de encefalización del *homo habilis* es superior al del *australopithecus*, llegando al 50% del propio del *homo sapiens*. El *homo erectus* alcanzó incluso el 80%. La aparición del *homo sapiens* arcaico se sitúa hace unos 500.000 años en el continente africano.

Acerca de la transición del *homo sapiens* arcaico al moderno la hipótesis más probable es la que sostiene que tuvo lugar en África y desde allí se extendió al resto del mundo. Los fósiles humanos más antiguos con rasgos modernos son de hace unos 160.000 años y fueron hallados en Kenia y Sudáfrica. Disminuye la robustez ósea, se reducen la cara y los dientes, aparece la barbilla, se produce una gracilización corporal.

En los años 80 del pasado siglo, la investigación genética sobre el origen del hombre dio con una fuente de información importante: el ADN mitocondrial, que contiene información genética que sólo se transmite por herencia materna, ya que las mitocondrias del óvulo, una vez fecundado, pasan a ser las mitocondrias del cigoto. Por tanto, las mitocondrias de la actual célula humana son una copia, modificada por mutaciones, de las de una mujer (los medios de comunicación la llamaron la “Eva negra” o la “Eva africana”) que vivió en el pasado. Los análisis del ADN mitocondrial de personas de distintos lugares del mundo, realizados con ayuda de la informática, llegaron a la conclusión de que la especie humana actual se habría originado en África hace unos 200.000 años y se dispersó por todo el mundo hace unos 10.000. Otros estudios, como el análisis de los genes nucleares (el “Adán del cromosoma Y”), apoyan esa conclusión.

Ya dentro de lo que se refiere a los aspectos filosóficos y teológicos, el primer punto que se aclara es la relación entre la evolución y la acción divina, que algunos ven como alternativas excluyentes. La teoría de la evolución no está en contradicción con el dogma de la creación porque hablan de cosas diferentes: la primera tesis se refiere a la transformación de unos seres en otros, la segunda a la dependencia en el ser de las criaturas con respecto de su Creador. La acción divina y la acción de las causas

naturales no están en el mismo nivel, no compiten. La perspectiva científica es sólo una perspectiva, que no sólo no se debe oponer a la metafísica y a la teológica, sino que más bien las exige para no quedar incompleta: negar la posibilidad de un razonamiento metafísico es renunciar a una dimensión de la razón y de la experiencia humana que, en el fondo, es imprescindible como base para la ciencia. La evolución resulta, en realidad, muy coherente con una acción concertada de Dios con las criaturas.

J. Monod es uno de los científicos que rechazan la existencia de un plan en la evolución de la naturaleza. Las variaciones genéticas producidas por azar y la selección natural, como factor que impone orden y necesidad, al permitir que sobrevivan únicamente los organismos mejor adaptados, bastarían para explicar por qué existe el ser humano. Es más, según este científico, para hacer ciencia hay que rechazar cualquier referencia a causas finales y reconocer que el ser humano es producto del azar y no de un proyecto. Monod afirma que la ciencia no puede afirmar nada sobre el plan divino y se contradice al decir, en nombre de la ciencia, que ese plan no existe.

La existencia de mucho azar en el camino de la evolución no se opone a la existencia de un plan divino. Dios gobierna el mundo a través de causas segundas que pueden tener efectos necesarios o efectos contingentes, respetando el modo de ser y de obrar de sus criaturas. La dificultad en ver en esa contingencia el gobierno de Dios se encuentra en nuestros criterios para descubrir un orden. Pero, además, no todos los científicos de renombre ven “mucho azar” en la naturaleza. De Duve se sitúa entre la posición de Monod, quien escribió que “nuestro número salió en el casino de Montecarlo”, y el determinismo de Einstein, que afirmaba, por el contrario, que “Dios no juega a los dados”, respondiendo a este último que “sí, juega, puesto que está seguro de ganar”. En este contexto, los físicos han elaborado el “principio antrópico”, según el cual el universo tuvo que poseer, desde su inicio, unas características muy concretas que hicieron posible la formación de átomos, moléculas, estrellas y planetas como la Tierra y que en ella se pudieran formar células con capacidad de evolucionar dando lugar a seres vivos con una complejísima organización.

La polémica se vivió y se vive en los Estados Unidos con mayor virulencia. La irremediable oposición que científicos y opinión pública veían entre la evolución y la creación provocó que se llevara a juicio la cuestión de qué se debía enseñar en las escuelas ya en 1925. Ante la aparente fuerza antirreligiosa y materialista del evolucionismo algunos autores, como los “creacionistas científicos”, se esforzaron por mostrar los huecos explicativos de las teorías evolucionistas, pretendiendo hacer ver que Dios no es del todo prescindible. A este movimiento sucedió otro que propugna que es posible detectar huellas de un “diseño inteligente” en la naturaleza y que su estudio forma parte de la ciencia natural. La “complejidad irreductible” de algunos sistemas naturales exigiría una inteligencia diseñadora, un programador. El riesgo de este planteamiento es caer de nuevo en una extrapolación ilegítima de la ciencia, es decir, en el mismo error en el que caen los materialistas científicos. El científico no puede abusar del prestigio que tiene como tal cuando se pronuncia sobre cuestiones que van más allá de lo que la ciencia puede decir.

Se ha hecho popular la tesis de Freud sobre el paulatino destronamiento del ser humano: primero la humanidad tuvo que reconocer que la Tierra no era el centro del

universo y después que ella misma procede de otras especies animales. Darwin había sido tajante al afirmar que la diferencia entre el ser humano y los demás animales superiores era sólo de grado, no esencial. Pero la creatividad científica es precisamente un indicador de la singularidad del ser humano. Las dimensiones espirituales de este ser singular son reales: es capaz de pensar y de amar, y es libre. El emergentismo, que afirma que esas propiedades provienen de la complicación evolutivamente creciente del cerebro humano, no puede explicar que las operaciones intelectuales sitúen al ser humano por encima de las condiciones materiales.

La teoría de la evolución es compatible con el cristianismo. La Iglesia siempre ha estado interesada en el desarrollo de esa teoría porque atañe a la concepción del hombre. Como hemos visto, algunos científicos pretendían concluir de sus investigaciones en este campo que el ser humano no fue creado por Dios, que es un ser puramente material o que lo espiritual en él es sólo un epifenómeno que emerge de la materia, rebasando ampliamente el alcance del propio método científico. Los teólogos, que no prescinden ni de los resultados de la ciencia ni de la metafísica, se replantearon la interpretación de la Sagrada Escritura, en concreto de los primeros capítulos del *Génesis*, donde se narra la creación del mundo y del ser humano. El Magisterio de la Iglesia recordó que las formas literarias de esos textos no se corresponden con nuestras categorías ni con ningún género literario grecolatino o moderno. La Biblia no es un tratado científico ni un libro de historia, tal y como la entendemos actualmente. Explicar el origen del hombre, en cuanto cuerpo, con la teoría de la evolución no ofrece ninguna dificultad desde el punto de vista de la doctrina de la fe, mientras que ésta afirma que el alma espiritual del hombre – realidad que no pertenece al ámbito de lo investigable usando exclusivamente el método científico – es creada directamente por Dios.

El esfuerzo por des-ideologizar la cuestión de la evolución realizado en este libro hace ver que respetar los límites de cada ámbito de conocimiento – ciencia, filosofía y religión – favorecería la objetividad científica y contribuiría a una provechosa armonía entre los distintos ámbitos.

MARTA MIRANDA FERREIRO

JACQUES BOUVERESSE, *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, Marseille 2007, pp. 286.

L'OUVRAGE rassemble les textes de deux conférences ainsi qu'un article. D'abord, nous trouvons, au premier chapitre, sous le titre de «La puissance du faux et la valeur du vrai», le texte d'une conférence prononcée à Genève, en 2005, dans le cadre d'un colloque sur Robert Musil. Vient ensuite, au deuxième chapitre, mais considérablement augmenté et développé, le texte d'une autre conférence, tenue à l'Institut catholique de Paris, en 2004, dans le cadre d'un colloque ayant eu pour thème: «L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines». C'est le chapitre central du livre; il est incomparablement le plus long et se trouve placé sous le titre «Faut-il défendre la religion?». Le troisième et dernier chapitre, beaucoup plus bref, est intitulé «Wittgenstein et les chemins de la religion». Il reprend le texte d'un article qui a paru dans le numéro spécial «Wittgenstein» de la revue *Europe*, en 2003.

Au départ, l'auteur soulève la question de savoir d'où vient que le faux l'emporte si souvent sur le vrai. Or, la question n'est pas simplement de savoir pourquoi nous nous laissons si facilement convaincre par le faux; autrement dit, ce n'est pas simplement de la faiblesse de l'intellect humain qu'il s'agit. Il est aussi et même avant tout question de savoir pourquoi il arrive que les hommes croient ce qu'ils savent être faux et font ce qu'ils savent être mal. Nous nous laissons fréquemment convaincre par le faux et le mal, ou plutôt nous les préférons au vrai.

Par exemple, le charme même qu'exerce sur nous la science ne tient pas uniquement au fait que ses différentes théories consistent en un ensemble de propositions vraies et mutuellement cohérentes, encore que grosses de conséquences pratiques. Il viendrait aussi, semble-t-il, et même trop souvent qu'il ne serait souhaitable, de la possibilité de détourner le pouvoir qu'elle procure à des fins inavouées. Pour beaucoup, aujourd'hui, la connivence entre la science et le mal est entièrement établie. En définitive, c'est tout le problème de l'alternative entre la vérité vraie et le mensonge utile qui se trouve ainsi posé.

On pourrait, bien sûr, rétorquer que l'erreur ne saurait être utile à un individu et servir son intérêt particulier au détriment de l'intérêt général que si l'intéressé connaît en même temps la vérité. L'auteur ne l'ignore certainement pas plus qu'il ne serait pessimiste à l'égard de la science. C'est simplement qu'il s'interroge sur la manie qu'ont les hommes de mettre en avant leurs désirs jusqu'au point de fausser les données objectives. Mais qu'un tel état d'esprit soit possible il ne faut nullement en conclure qu'il s'impose de soi, toujours et partout. Notre auteur croit en la vérité ainsi qu'en l'aptitude de l'homme à la connaître. Seulement, comme on va le voir, c'est à la science et à elle seule qu'est confiée la mission de nous y conduire, et de la seule manière qui est la sienne selon laquelle elle peut nous y conduire.

Le mot croire n'est pas de trop ici. Jacques Bouveresse est au contraire convaincu qu'il y a aussi de croyance qui n'est pas religieuse et c'est même la seule qui vaille vraiment à ses yeux. Mais la pensée de l'auteur est toute en nuance. Pour lui, la croyance religieuse avec sa prétention de vérité n'est qu'illusion. Elle appartient à ce domaine de représentations où en définitive ce sont les désirs qui sont mises en avant,

parfois même contre l'évidence. En un sens, cette sorte de représentations est probablement inévitable, vient-on à savoir, du moment que la méthode des sciences ne nous permet d'accéder à la vérité que progressivement, par hypothèse, expérimentation et falsification. Et jamais entièrement.

Or, c'est uniquement sous cet angle que l'auteur défend la religiosité de l'homme et trouve les hommes religieux respectables. Bien entendu, il ne voit nullement cela réalisé dans les religions institutionnalisées avec leurs dogmes et leurs ministres. À cet égard, toutes les religions, logées sans nuances à la même enseigne, seraient plutôt oppressives. Même celle de *Fides et ratio*, que l'auteur dit avoir lu, encore qu'il fait montre d'une bonne information sur la religion catholique qui, semble-t-il, fut un temps la sienne.

Si la prétention de vérité reste respectable et fait honneur à ceux qui l'avancent, elle ne saurait, pour l'auteur, emprunter les voies d'une affirmation *ex cathedra* au nom de la révélation. L'autorité est invariablement soupçonnée d'abus de pouvoir. Toutes les religions se valent et n'ont pour elles que les erreurs vraies ou supposées commises par quelques-uns de leurs représentants au cours de l'histoire ainsi que les atrocités perpétrées par les fanatiques. Toute considération sur les religions est conditionnée par cette appréciation historique sommaire et sans nuances.

L'auteur ignore complètement le fait du premier «désenchantement» du monde par l'idée de la création *ex nihilo* moyennant la Parole, qui a contribué à créer l'état d'esprit propice à l'investigation de la nature, et il oppose invariablement science et religion. En outre, il ne remarque pas, par exemple, la singularité, dans l'histoire des religions, de cette résolution importante du Concile Vatican 1<sup>er</sup> qui, renvoyant dos à dos rationalistes et fidéistes, soutint que Dieu peut être connu par la lumière naturelle de la raison et éleva cette affirmation au rang d'un article de foi. Bouveresse reste largement conditionné par la crainte des abus commis dans l'histoire. Quand il dénonce la pensée religieuse, il dénonce en fait l'idéologie, avec sa mentalité et ses turpitudes habituelles. On dirait que, pour lui, à cet égard, ce qui est établi dans les faits l'est aussi immédiatement en droit: il ne laisse aucune chance aux religions traditionnelles, même pas à celle qui proclame l'incarnation du *Logos*, comme son article principal. Pourtant, son argumentation connaît la sorte de distinction qui serait icisouhaitable. En effet, il voit lui-même à quel point il est nécessaire de distinguer l'esprit scientifique authentique du mauvais usage que certains – puissants de tout poil et scientistes bornés – font de la science.

A vrai dire, son propos semble être de nous conduire à penser que cette tournure d'esprit propre aux scientifiques, qu'il souhaite pour tous, aurait un équivalent en matière religieuse. On pourrait alors parler d'un «esprit religieux» authentique, mais qui serait le fait des individus, loin des institutions traditionnelles, irrémédiablement portées, selon l'auteur, à l'intolérance.

Il reste qu'il plaide pour la vérité. Celle-ci ne nous serait accessible – progressivement et de façon fragmentaire – que par la science. Et, une fois atteinte, dans la mesure même où nous l'avons atteinte, elle devrait aussi faire l'objet de notre sincère allégeance. Cette allégeance sincère pour son objet – autrement dit la croyance – que l'auteur juge digne de respect même quand elle n'est qu'illusoire.

Au demeurant, Bouveresse insiste pour que l'on ne confonde pas «religieux» et «sa-

cré». Ce n'est pas seulement Auguste Comte qui aurait versé dans la confusion. Il reproche également à Kant, Durkheim ou encore Régis Debray de n'avoir pas bien saisi la nuance. Pour notre auteur, la croyance comme le sacré sont importants. Il y a donc un sacré laïc, républicain. Toute croyance n'est pas croyance religieuse. L'incroyance religieuse de l'auteur semble même s'identifier purement et simplement avec la croyance dans le sacré laïc – «le culte des valeurs républicaines» – qui, selon lui, «exigent de la raison et de l'intellect des sacrifices beaucoup moins importants et comportent également des dangers directs ou collatéraux nettement plus réduits» (p. 199). Il va jusqu'à suggérer une éducation appropriée de l'humanité pour qu'elle sache s'en tenir là.

Ici, pas plus qu'en ce qui concerne le jugement historique sur les religions, l'auteur ne nous dit pourquoi les avantages et les mérites des sciences sont à mettre exclusivement du côté de la République, ni pourquoi celle-ci serait à son tour à opposer en tout point et sans autre forme de procès à l'Église. Il s'agit d'un axiome qu'il nous faut tout bonnement assimiler. Peut-être doit-on le comprendre à partir du contexte français...

En tout état de cause, l'auteur tient à la vérité et il s'agit pour lui d'une instance qui nous impose allégeance, dès lors qu'elle est reconnue comme telle. C'est ainsi qu'il s'insurge contre le *pensiero debole* de Vattimo et le néo-pragmatisme de Rorty. Il préférerait encore le pragmatisme de James, qui n'évacue pas l'idée de vérité, sur laquelle repose par ailleurs toute l'épistémologie scientifique. Le pragmatisme de James garantit mieux la tolérance démocratique tout en s'accordant parfaitement avec la prétention de vérité qui est contenue dans la science même, quoique sur le mode de l'hypothèse toujours falsifiable. Cette sorte d'anti-dogmatisme ne devrait pas être confondue, semble-t-il, avec une quelconque affirmation de l'équivalence des positions concurrentes. Malgré ce qu'a pu en penser Russell, ce pragmatisme-là serait bel et bien compatible avec une attitude intellectualiste comme la sienne, qui ne sacrifie pas la prétention de vérité.

La dissolution de l'idée de vérité et la confusion qui s'en est suivie chez les post-modernes sont jugées à peu près comme suicidaires par l'auteur, du moment qu'elles sapent les bases de la science et ne font guère honneur à l'homme lui-même, pas plus qu'elles n'offrent une défense efficace à la religion (ou au «besoin de sacré»). Dans ce sens, il faudrait aller jusqu'à respecter la prétention de vérité religieuse, quoiqu'on la juge irrémédiablement illusoire. L'illusion n'est pas mensonge précise Bouveresse en accord avec Freud. Nietzsche même s'en remettait encore aux faits et n'admettait pas, à ce qu'il paraît, que l'on s'amuse à les déformer, contrairement à tant qui de nos jours se réclament de lui.

L'auteur plaide pour la prétention de vérité et pour la croyance. Or, pour lui, la vérité ne saurait être que «scientifique». La religion n'en serait tout simplement pas capable. La révélation est réputée impossible et impensable. Et d'appeler Wittgenstein (le premier?) à la rescousse.

Le plaidoyer est bien sûr tout à fait opportun par les temps courent. Toutefois, il y aurait deux observations à faire. D'abord, il y a l'idée de la vérité «scientifique», sur le seul mode d'hypothèses falsifiables. On peut bien se demander ce que Bouveresse jugerait du principe de non contradiction, par exemple – cette vérité éternelle. L'auteur semble ignorer la suggestion d'Aristote quand celui-ci dit qu'en chaque chose, il ne

faut rechercher que le degré de certitude qu'autorise la matière en examen. Du reste, l'auteur apparaît fort conditionné, dans ses prises de position théoriques, par les appréciations historiques sommaires que l'on a dit; ou est-ce peut-être l'inverse...

De toute façon, le rétrécissement volontaire du champ de la raison auquel tout cela mène a été fréquemment jugé comme arbitraire et dénoncé comme un appauvrissement pour l'humanité.

PAULIN SABUY SABANGU



MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, *Introduzione alla filosofia analitica*, Edizioni Università della Santa Croce, Collana 'Prospettive filosofiche', Roma 2007, pp. 254.

Il presente volume costituisce un'introduzione alla filosofia analitica in prospettiva tematica, senza la pretesa di una sistematicità inesistente in questa corrente del pensiero filosofico. La complessità degli argomenti, l'assenza di tesi generali e le sfumature dei singoli autori rendono difficile questa impresa. Mentre negli anni scorsi era frequente presentare questo settore della filosofia in riferimento al neopositivismo o alle riflessioni di Wittgenstein, il presente libro offre invece una panoramica suggestiva di ampio respiro grazie all'originalità del suo schema.

I. Nella prima parte, lo studio si apre con una descrizione iniziale della figura "caratteriale" del filosofo analitico e del duplice fronte metodologico del suo pensiero, vale a dire la filosofia del linguaggio e la svolta linguistica come nuovo metodo filosofico, insieme ad una rapida visione fotografica della *pars destruens* degli analitici (rivolta contro lo psicologismo, l'idealismo e la metafisica, o almeno una certa metafisica).

Pérez de Laborda comincia l'esposizione valutando fuorviante la classica equiparazione tra analitica e "filosofia angloamericana" in quanto contrapposta alla "filosofia continentale". In seguito tenta una descrizione o "ritratto di famiglia" in cui sono evidenziati determinati tratti degli analitici, quali la frammentazione del discorso, la brevità, la chiarezza argomentativa, l'assenza di sensibilità storica e la concretezza. Il termine *analitico* si riferisce alla preferenza metodologica per l'analisi linguistica allo scopo di chiarire significati ed usi concettuali.

Normalmente il linguaggio stesso è un tema preponderante della filosofia del linguaggio, e in certi casi si arriva a vedere nell'impianto linguistico di base una sorta di filosofia prima (Quine). Certamente l'analisi linguistica di questi filosofi non si arresta a un semplice studio di tipo empirico (come fanno la grammatica, la filologia, la linguistica), né si riduce a una trattazione logica. La natura della FA (filosofia analitica) si comprende meglio, almeno in una prima fase, quando osserviamo i bersagli preferiti della sua parte critica. Il superamento dello psicologismo lo troviamo pure in Husserl, ma in Frege esso si presenta appunto come la motivazione stessa che fa nascere la preoccupazione analitica. Occorre studiare le oggettivazioni del pensiero senza ridurle a comportamenti psicologici. Tali oggettivazioni, però, negli analitici sono rapportate a strutture e usi linguistici, non a rappresentazioni oggettive. L'analitica critica ugualmente le grandi costruzioni razionali dell'idealismo, aderendo piuttosto al realismo del puro e semplice senso comune (Moore). Infine, un certo settore dell'analitica nutre una particolare fiducia nella scienza e una diffidenza nei confronti della metafisica (Ayer, empiristi logici). Il peso della critica kantiana sta alla base di tali atteggiamenti. Ciononostante, personalmente aggiungerei che gli analitici sono, tra i filosofi contemporanei, i più vicini alla metodologia scolastica, specialmente per i problemi specifici di cui s'interessano. Questa vicinanza è collegata, senz'altro, alla propensione scolastica per la precisione e l'argomentazione di carattere logico.

Il nucleo dell'impostazione della FA sta nella *svolta linguistica*. Le analogie del linguaggio sono la base della sua metodologia fondamentale. La radice di tale approc-



cio sta nella convinzione secondo cui il linguaggio, nella sua funzione pragmatica e non rappresentazionale, costituisce ciò che tradizionalmente veniva inteso come “ragione” o “pensiero”. Pérez de Laborda concentra giustamente la sua attenzione sulla tesi della priorità ontologica e logica del linguaggio. L'estremismo di questa tesi, illustrata con chiarezza da Dummett, è una reazione contro l'oggettivismo linguistico di Frege, ma è anche ancorato alla ricerca kantiana dell'*a priori*. Se parlare del mondo sembra un compito affidato alle scienze, la filosofia sarebbe allora una *riflessione sul parlare stesso*. Eppure, nell'eludere il problema metafisico, è inevitabile una ricaduta nel relativismo linguistico.

II. La seconda parte di questo studio affronta una serie di tematiche proprie della FA. Si omettono le applicazioni analitiche alle parti tradizionali della filosofia (etica, teodicea, metafisica, filosofia della mente), per rimanere sulle questioni fondamentali: lo studio del significato, l'analisi logica e del linguaggio ordinario, la comunicazione ed una certa ontologia di base il cui studio sarebbe per alcuni analitici il compito principale della filosofia.

La teoria del significato, nell'approccio analitico, prende spunto dalla distinzione fregeana tra senso o riferimento dei nomi e delle proposizioni. Viene anche affrontata la nozione di Russell di “proposizione”, impiegata da Wittgenstein e altri. Pérez de Laborda si sofferma sul “significato come verifica” tipico dell'empirismo logico di Vienna, sul “referenzialismo” estremo e sulla problematica wittgensteiniana dove si passa dal significato inteso come metodo di verifica al significato visto come uso, come si evince nella teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein e nella riduzione del senso al comportamento, come avviene nel nominalismo di Quine. Forse a questo punto si potrebbero menzionare le teorie più realistiche del significato, secondo Kripke e Putnam, considerate comunque più avanti.

La preoccupazione per il senso linguistico porta all'impostazione della filosofia come un'attività destinata alla chiarificazione linguistica dei problemi filosofici. Le questioni dell'essere, il bene, la causalità, diventano problemi da esplorare seguendo la traccia dell'uso di questi termini in diversi contesti. Talvolta si arriva alla pretesa della “dissoluzione” dei problemi della filosofia, magari trasferendo alla scienza il compito della loro soluzione reale. Altri, meno radicali, lasciano aperta la porta ad ulteriori progressi concettuali, premettendo sempre l'analisi e la “ripulitura” linguistica.

Questi percorsi seguono due strade principali: il lavoro di costruzione di un linguaggio tecnicamente purificato, oppure l'analitica del linguaggio ordinario. Il primo approccio ovviamente è collegato allo scientismo, concretamente all'impresa di tentare l'elaborazione di un linguaggio logicamente adeguato che possa mettersi al servizio della scienza, in quanto sarebbe liberato dall'oscurità dei termini del linguaggio prescientifico (o addirittura dalla fraseologia metafisica, nel caso di atteggiamenti neopositivisti). Il libro descrive succintamente, in questo senso, le motivazioni che portarono alla scoperta delle funzioni di verità, nonché il proposito di base dei calcoli proposizionali della logica matematica. Il linguaggio, dunque, va regolato secondo criteri logici rigorosi. L'autore si sofferma sulla teoria di Russell delle descrizioni definite, collegata a problemi di “impegno esistenziale” o di verità di elementi linguistici quali il senso e il riferimento dei nomi. Un altro problema di questo fronte dell'analitica è il senso dell'atomismo logico che tenta di stabilire nel modo più semplice pos-

sibile un isomorfismo tra elementi proposizionali e cose o eventi del mondo. C'è da segnalare, naturalmente, la ristrettezza dell'impresa logicista, oggi universalmente nota all'interno stesso dell'analitica. Ci si è accorti invece della straordinaria ricchezza e flessibilità dei linguaggi ordinari.

Nacque così l'altro indirizzo analitico, tipicamente inglese (Oxford, Cambridge), teso alla rivalutazione della rilevanza del linguaggio quotidiano (il secondo Wittgenstein, Moore, Austin). Va tenuto conto della critica di Strawson alla teoria delle descrizioni di Russell. Quale sarebbe dunque l'utilità di quest'analisi? Da una parte, essa consentirebbe una visione più perspicua della mancanza di significato di certe espressioni che creano pseudo-problemi filosofici. Ryle criticò, in questo senso, l'interpretazione mentalista della terminologia psicologica, collegata a pregiudizi cartesiani. Austin, in *Sense and sensibilia*, criticò di pari passo la teoria dei *sense-data*, da cui nacquero il fenomenismo, l'idealismo e il rappresentazionismo gnoseologico.

Per contro, in un senso positivo, l'analisi linguistica, così come è stata praticata da Strawson, Ryle, Austin, Wittgenstein, si è rivelata utile per la chiarificazione dei molteplici sensi dei termini adoperati nella filosofia, purché essi siano osservati nel loro uso in situazioni concrete della vita. Probabilmente questo è il merito principale da riconoscere alla FA, a mio avviso. Nel caso di Strawson, l'autore menziona l'elaborazione di una forma di metafisica descrittiva in cui le categorie ontologiche (universali, sostanze, persone) vengono messe a punto con l'aiuto dell'analisi. Si vede così che l'analitica linguistica può essere un'alleata del realismo. La realtà possiede una struttura e il linguaggio la riflette, ma è anche vero che la nostra conoscenza del mondo dipende dalla disponibilità e dalla ricchezza del linguaggio usato. Inoltre, il linguaggio contiene l'accumulo di una sapienza ancestrale e per questo è seriamente attendibile. Si stabilisce così un legame tra analitica ed ermeneutica.

Un campo in cui i risultati del lavoro analitico sono apprezzabili è la teoria della comunicazione. Grazie ad Austin, Grice, Searle, è stata superata la vecchia abitudine di considerare il linguaggio solo dal punto di vista semantico. Con la teoria degli atti linguistici, il linguaggio svela la sua struttura pragmatica. Questo punto di vista è servito, ad esempio, a chiarire il problema della fallacia naturalistica rimproverata all'etica (creazione di una separazione eccessiva tra descrizione e valutazione).

Sul versante ontologico, l'analitica è stata interessante in rapporto alla problematica di Quine dell'*impegno ontologico* presupposto dalle strutture del nostro linguaggio. All'inizio, però, l'impresa ontologica di tanti studiosi è stata piuttosto eliminativista (rasoio di Ockham). Russell si è proposto di ridurre le entità ammissibili, in base all'analisi, e una simile strada, anzi più radicale, è stata seguita da Quine, per il quale non rimangono alla fine altro che "cose" cui fare riferimento e classi. Entrambe le strade sono caratterizzate da un empirismo radicale. In Quine il linguaggio prende il sopravvento sulla metafisica realistica. La realtà si tiene ancora in piedi, ma rimane oscura alla nostra comprensione.

Sono invece realisti i tentativi di Kripke di arrivare *a posteriori* all'essenza degli individui e delle sostanze del mondo, grazie ad una teoria del riferimento rigido che rende indipendente la conoscenza vera di qualcosa riguardo alla descrizione (mutevole) delle sue proprietà individuali o specifiche. Pur nel cambiamento delle descrizioni di una cosa, può rimanere fissa l'identità del riferimento (conosciamo lo stesso sole, an-

che se le descrizioni del sole cambiano, grazie alla fissazione iniziale di un riferimento stabile). Putnam (in un certo periodo), Kripke, Geach, Plantinga, si sono avvicinati alla metafisica realistica tramite il metodo analitico. In Kripke è ricomparsa la distinzione tra proprietà essenziali (necessarie) e proprietà contingenti. Pérez de Laborda sottolinea il fatto che il riconoscimento della metafisica non dipende dalla metodologia analitica, ma da un accesso autentico alla struttura ontologica della realtà. Proprio per questo Kripke ha potuto sostenere la conoscenza *a posteriori* della necessità.

iv. Il libro si chiude con una breve sezione storica. Frege, Moore, Russell, Wittgenstein, Quine, Ayer e gli analitici inglesi (Ryle, Austin, Grice, Strawson) vengono presentati in maniera sintetica. In seguito l'autore considera la situazione di crisi in cui oggi pare trovarsi la FA. In queste ultime pagine si cerca di precisare in che senso ci sarebbe una crisi nell'analitica: ad esempio, come affievolimento delle primitive tesi rivoluzionarie, o come stagnazione delle discussioni a causa delle critiche interne. Il panorama è di una diminuzione dell'entusiasmo e del senso iniziale di novità. Comunque, l'analitica come orientamento accademico prosegue in maniera regolare in molte università americane ed europee. Secondo l'autore, le critiche fondamentali rivolte a questa filosofia sono state: 1) la FA più recente sembra aver perso fiducia nella razionalità (il caso più clamoroso è Rorty); 2) la FA studierebbe troppo questioni irrilevanti, evitando le grandi questioni antropologiche e sociali. Inoltre, molti autori legati originariamente a motivazioni analitiche, posteriormente si sono occupati di problemi di contenuto, nel campo della filosofia della scienza, etica o filosofia della mente (ad esempio, Putnam, Searle). L'autore parla solo di sfuggita dell'incontro tra analitica e filosofia aristotelica e tomistica (Geach, Anscombe, Kenny).

Nell'epilogo, Pérez de Laborda tenta un giudizio complessivo dell'indirizzo analitico. Il metodo razionalista dell'analisi predilige l'operazione mentale argomentativa e fa un intenso uso dell'immaginazione razionale, nel senso illustrato da Kenny, vale a dire di una razionalità ipotetica esplorativa (ad esempio, con frequenti "esperimenti mentali").

Questo libro è di gradevole lettura ed è caratterizzato dalla chiarezza espositiva. In circa 250 pagine riesce a sintetizzare tematiche difficili, altrove dispersive, seguendo un filo conduttore interno al movimento di pensiero degli autori studiati. Certamente sarà un valido aiuto per chi voglia introdursi in questo settore della filosofia senza perdersi nei labirinti delle discussioni. L'apertura alla metafisica in un senso più forte sarebbe il risultato auspicabile per chi ha navigato nelle acque dell'analisi linguistica. È questo uno dei messaggi che si ricava da questo studio.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

ARMANDO RIGOBELLO, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 104.

QUESTO libro di Armando Rigobello non è un intervento isolato, ma rappresenta la tappa conseguente di un cammino del pensiero tra i più significativi della filosofia italiana contemporanea. Un itinerario – esprimendo ora la cosa in modo molto succinto – che muovendo dall'impulso personalista, sullo sfondo di una rimediazione dell'insegnamento di Platone e di Agostino alla scuola di Luigi Stefanini, si è poi sviluppato nella riflessione sul trascendentale di Kant, anzi sui "limiti" del trascendentale kantiano (1963). Una tale riflessione sul "limite" ha successivamente condotto l'autore a focalizzare la propria attenzione sulla dialettica della condizione umana – condizione ad un tempo limitata e finita ed aperta a una invocata pienezza di senso –, a interrogarsi cioè sul significato metafisico della radicale sproporzione che affetta l'essere umano e per la quale Pascal dice che l'uomo supera l'uomo, quell'uomo che è *simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Questa interrogazione sulla condizione umana, sempre *in itinere*, ha assunto via vie le forme – la "via lunga" verrebbe da dire con Paul Ricoeur, un autore che Rigobello sente vicino – della riflessione morale, del metodo fenomenologico, dell'approccio ermeneutico. Si è trattato però, e si tratta, di itinerari di ricerca che sono sempre connessi e vivificati in via intrinseca dall'impulso originario di Rigobello, l'impulso a esplorare le possibilità e i limiti del metodo filosofico alle prese con la ulteriorità e la eccedenza indisponibile della persona, ovvero di pensare "al limite", fino al punto in cui il metodo stesso deve venire trasceso (Rigobello parla di "rottura metodologica" pur nella continuità della riflessione), per aprirsi, nell'avvertimento di un limite, alla richiesta di una pienezza di senso.

Espressione eminente di questo itinerario è la trilogia di questi anni recenti: *Autenticità nella differenza* (1999), *L'estraneità interiore* (2001) e *Immanenza metodica e trascendenza regolativa* (2004). In particolare quest'ultimo testo manifesta già nel suo titolo quello che vengo dicendo: lo slancio del pensiero, mediato dall'immanenza del metodo, è costretto, di fronte alle resistenze del vissuto, a mutare la propria direzione intenzionale verso un trascendimento. L'immanenza metodica comporta perciò l'apertura a una trascendenza regolativa, alla quale corrisponde, sul piano dello statuto ontologico della condizione umana, l'apertura alla trascendenza.

Ora, nel volume del 2004 veniva preannunciato un "ulteriore passo" di questa ricerca sulla tensione, intrinseca alla condizione umana e all'esercizio della riflessione, fra immanenza metodica e trascendenza regolativa, un ulteriore passo visto come l'effetto di un "pensare fino in fondo". Esso viene designato come il passo della "doppia interpretazione", della "interpretazione della interpretazione", o della "interpretazione alla seconda potenza". Ebbene, il libro *L'apriori ermeneutico* (2007) può venire considerato come l'effettuazione concreta di questo annunciato percorso, a conferma dello svolgimento di un itinerario che è a un tempo mobile e flessibile nei suoi tentativi e nelle sue esplorazioni, ma coerente nell'intenzione fondamentale.

Il fatto che il sostantivo nel titolo del volume sia il termine "apriori", che non può non fare pensare a uno dei filosofi di Rigobello, cioè a Kant, mi induce alla ipotesi

che qui l'autore operi un certo ritrovamento del trascendentale kantiano, tema che per altro non ha mai abbandonato. Direi in altri termini che qui ci troviamo di fronte a un *ritrovamento più che a un oltrepassamento del trascendentale*: se in molte delle sue ricerche dopo il grande studio su Kant del 1963 Rigobello aveva richiamato l'esigenza di andare "Oltre il trascendentale" (così suona il significativo titolo, ad esempio, di un'opera del 1994) – "oltre" nella direzione di un'ulteriorità presentita, invocata, sperata, e ciò anche valorizzando gli spunti che a ciò accennavano all'interno del pensiero stesso di Kant (ricordiamo il volume del 1983: *Kant. Che cosa posso sperare*) –, mi sembra che nello studio sull'*Apriori ermeneutico*, senza nulla revocare della riserva nei confronti della piega formalistica o idealistica che il trascendentale potrebbe assumere o ha assunto, Rigobello attinga e faccia valere un significato produttivo del trascendentale, il trascendentale come condizione riflessiva concomitante dell'atto concreto, avente non soltanto natura teoretica, ma pratica ed esistenziale; il trascendentale come *auto-affezione originaria*, la quale più che chiudersi in un'idealistica autosufficienza, è di per sé costitutivamente aperta al riconoscimento dell'altro; è anzi l'apertura intenzionale, o meglio – così esprimerei la cosa – è l'aprirsi intenzionale in atto del riconoscimento. Senza un apriori, e senza questa aprioricità – così Rigobello accoglie, mi sembra, il lascito vivo di Kant – nessun atto di pensiero e nessuna intenzionalità del desiderio (secondo l'unità complessa di pratica e di teoria che l'autore persegue) sarebbe comprensibile come reale dalla ragione filosofante.

Certamente – come richiama subito l'aggettivo che Rigobello appone nel titolo al sostantivo "apriori", cioè: "ermeneutico" – quello che designo come un ritrovamento non idealistico del trascendentale è un ritrovamento selettivo, che corrisponde precisamente alle intenzioni teoriche che l'autore viene esprimendo da molti anni: l'apriori di cui qui si tratta, e del quale viene rivendicata la valenza trascendentale, non è un apriori semplicemente logico. Quest'ultimo è soltanto il risultato di una nostra astrazione operata sull'atto concreto dell'io, è cioè il prodotto di una specifica direzione dell'attenzione autoriflessiva che separa delle generalità nell'*enérgeia* concreta – lo *Ursprung*, riprendendo un termine frequente in queste pagine – che fonda la mediazione. L'apriori che qui viene fatto valere da Rigobello è invece, precisamente, l'apriori ermeneutico: è l'apriori dell'interpretare; il principio interiore genetico, cioè trascendentale, dell'io *come interpretante*; la genesi apriori dell'*homo hermeneuticus*. Se poniamo mente che l'interpretare è atto eminentemente personale, è la comprensione dell'altro – sia questo una persona, un'azione, un evento, un messaggio, un testo – da parte di una persona, si capisce che Rigobello, mettendo a tema l'apriori ermeneutico, svolge per un ulteriore tratto l'impulso personalistico che risiede all'origine del suo filosofare. L'apriori ermeneutico è la condizione trascendentale dell'*actus personae*, cioè dell'interpretare, e "la realtà personale è l'atto ermeneutico sussistente". Se intenzione iniziale di Rigobello allievo di Luigi Stefanini era stata quella di formulare la 'logica del personalismo' (così suona un titolo del 1958), per enucleare dall'intuizione personalistica fondante la mediazione riflessiva che le era immediatamente omogenea e che era più adeguata a illustrarne il valore e a difenderne la portata, si può forse dire che con l'idea di un apriori ermeneutico viene afferrato l'atto costituente che offre il principio di questa 'logica' (che è logica non formale, ma trascendentale), quell'atto a partire dal quale la ragione filosofante può a sua volta giustificare le for-

me di apertura comprendente – chiamate anche categorie – della nostra esperienza del mondo, che, come tale, è insuperabilmente esperienza personale.

Ma come viene tematizzato in maniera specifica da Rigobello l'apriori ermeneutico? Della vasta gamma di motivi e di sollecitazioni che provengono da queste pagine, vorrei richiamare soltanto alcuni punti.

Quando parliamo di apriori ermeneutico non ci si riferisce all'atto dell'interpretazione nella sua *intentio recta*, cioè all'atto o al complesso di azioni intenzionali attraverso le quali la persona si sforza di interpretare, ovvero di aprirsi su e di aprire a lei stessa, un mondo di eventi, di azioni, di testi, e più fondamentalmente di persone. Alorché Nietzsche scrive la notissima espressione “non esistono fatti, ma interpretazioni”, sembra avere in mente dell'interpretazione solo questo movimento della *intentio recta*, l'atto dell'interpretare nella sua referenzialità oggettiva. Ora, il gesto di Rigobello è di affermare che la *intentio recta* non restituisce affatto l'intera complessità dell'interpretare: si tratta invece di abbracciare l'atto dell'interpretare in una dinamica riflessiva, in virtù della quale ci si interroga sull'interpretare stesso. È il passo dell'interpretazione dell'interpretazione, della doppia interpretazione, dell'interpretazione alla seconda potenza, che è già stato evocato. Mi preme osservare che mettere in campo procedure riflessive in merito ad affermazioni formulate secondo l'*intentio recta* è peculiare dell'argomentare trascendentale, sicché non mi sembra improprio sostenere che con questo gesto Rigobello pratica nei confronti di Nietzsche, e in generale del pensiero semplicemente oggettivo, una tipica strategia trascendentale.

Orbene, interrogandosi sul fatto dell'interpretare, assumendolo in una considerazione riflessiva, si coglie in questo fatto stesso quella che viene designata da Rigobello come una “intuizione di senso”, la quale in definitiva si presenta come una “richiesta di senso”. Ogni atto ermeneutico è infatti domandarsi del senso di qualcosa in quanto qualcosa; ma questa richiesta categoriale di senso si rivela ad una considerazione riflessiva, cioè ad un'interpretazione alla seconda potenza, come attraversata da un'intenzionalità trascendentale, ovvero come portata da una “domanda trascendentale di senso”, la domanda sul “senso del senso”. In altri termini, la domanda sul senso di qualcosa, propria dell'interpretare, conduce la riflessione su di esso a sollevare l'esigenza di una sensatezza ultima e a sé sufficiente dell'essere. Questa esigenza si impone a ognuno che si interroghi, anche se diversi possono essere i modi di darvi una risposta: anche colui che risponde che una sensatezza ultima e a sé sufficiente rimane una casella vuota, testimonia dell'imporsi ineludibile dell'esigenza stessa.

L'apriori ermeneutico è allora il luogo genetico della domanda trascendentale del senso, ed è trascendentale – spiega Rigobello – perché, pur essendo la condizione formale di ogni singolo atto interpretante, non esaurisce lo slancio originario – lo *Ursprung* sopra evocato – nei singoli atti interpretativi, ma li condiziona, li precede, li supera, ne è il fondamento.

Finora abbiamo accentuato la valenza trascendentale dell'apriori ermeneutico. Questo è il momento kantiano del libro. Ma Rigobello non mette mai tra parentesi il suo originario impulso personalistico. Non che egli voglia estrinsecamente aggiungere al momento trascendentale il momento personalistico; vuole invece sviluppare, a partire non da generalità, ma dall'atto concreto, sia la intralasciabile valenza trascendentale che la ineludibile valenza personalistica dell'apriori ermeneutico. Da qui



la tesi fondamentale del libro, che l'apriori ermeneutico è "trascendentale nella sua struttura e personale nel suo esercizio".

Anzitutto infatti l'atto concreto dell'interpretare comporta necessariamente l'esercizio di un libero giudizio, di una libera scelta, nel costruire ogni singola interpretazione. Questo significa che l'«io interpreto», nel suo esercizio, rinvia al permanere di un centro di coscienza libero, valutante, personale. Inoltre, l'«io interpreto» è trascendentale, ma non è trascendentale l'articolazione fattuale dei giudizi a cui perviene, che possono essere diversi anche di fronte allo stesso fatto o contenuto. L'esercizio concreto dell'«io interpreto» è eminentemente personale, coinvolge il vissuto, la singolarità, la libera scelta. In definitiva – spiega Rigobello – l'io interpreto è atto umano in tutto lo spessore semantico del termine, è trascendentale nella sua struttura, ma individuale, personale, nell'esercizio; non "accompagna" le rappresentazioni, come l'«io penso» di Kant, ma le interpreta; non le fissa nell'universalità e necessità, ma le offre ad una possibile e rischiosa *Aufhebung*, cioè ad un oltrepasamento che ne custodisca la specifica verità.

Riferendosi ancora a Kant l'autore chiarisce allora che l'io che effettua l'interpretazione non è l'io trascendentale, che ne è solo la condizione di possibilità, ma quell'io coinvolto nel vissuto cui Kant (cfr. *Critica della ragione pura*, B 144) darebbe il nome di "sé diversamente variopinto", e che oggi nell'«età ermeneutica della ragione» possiamo esaminare anche da profili e con metodi diversi da quelli kantiani. Ovvero, con altra e forse più comprensiva formulazione: l'io che compie l'interpretazione è "l'io coinvolto nel vissuto sebbene partecipe della trascendentalità". Verrebbe da dire: l'io interpretante è la persona, ma la persona è costituita da un'apertura intenzionale, che si manifesta *in* e *come* una trascendentale domanda di senso. Qui risiede, mi pare, un nucleo speculativo vivo, certamente fra diversi altri, del libro.

Qualcuno potrebbe obiettare che a questa domanda di senso si possa dare soltanto una risposta che si presenta a sua volta come una interpretazione, a sua volta suscettibile di un'altra interpretazione, secondo un rinvio all'infinito che darebbe a suo modo ragione a Nietzsche, e ai suoi epigoni su questo punto, ossia che esistono solo interpretazioni. Ora, un altro momento fondamentale del libro è che Rigobello tiene fermo che questa domanda di senso ha un carattere trascendentale, dal profilo epistemologico, e ha una portata metafisica, dal profilo ontologico: l'interpretazione alla seconda potenza è più che interpretazione, è riconoscimento di una attestazione; nella domanda sul senso qualcosa di ulteriore si impone in maniera incontrovertibile, qualcosa che ha analogia con l'eccedenza dell'intelletto attivo (*noûs poietikós*) di cui parla Aristotele. L'assunto di Rigobello è allora che non tutto è interpretazione, e che esiste per lo meno un fatto che non è a sua volta interpretabile, ma è soltanto riconoscibile, se si vuole evitare il circolo vizioso, essendo un tale fatto il fondamento di ogni possibile interpretare. Questo fatto è il "fatto di ragione", è il fatto che la ragione umana non può prescindere dalla questione di un senso finale. Certamente, si tratta qui di una auto-attestazione che si pone nel cammino della riflessione, non perciò una pura immediatezza, ma una immediatezza mediata.

Si vede ancora una volta che qui Rigobello ritrova Kant, la sua feconda dottrina, anche se spesso fraintesa, del fatto della ragione, ma si coglie anche che questo ritrovamento di Kant nell'età ermeneutica della ragione è allo stesso tempo un oltrepas-

samento di Kant stesso, o forse è una radicale valorizzazione in chiave sistematica della terza domanda di Kant “che cosa mi è consentito sperare?”: il fatto della ragione è l’esserci della ragione, pratica e teoretica, come domandare assoluto, come richiesta e desiderio del senso ultimo di tutto ciò che esiste. Un domandare che è trascendentale nel suo punto di partenza e metafisico (in senso, si potrebbe dire, jaspersiano) nel suo orizzonte.

MARCO IVALDO



ROBERT SOKOLOWSKI, *Christian Faith and Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, pp. xiii + 317.

THIS is a collection of nineteen essays, produced over the past twenty years, in which the acclaimed American philosopher Robert Sokolowski applies his distinctive brand of phenomenology to a wide range of Christian themes. Each essay is a further contribution to the “theology of disclosure” that Fr. Sokolowski brought onto the scene in his brilliant study *The God of Faith and Reason* (1982). Each is also a philosophical, theological, and even literary gem in its own right, and together they form an excellent introduction to his thought.

To some readers the word “phenomenology” may conjure up something either impenetrably arcane or irredeemably subjectivist, or both, and they may be frightened off. That would be a pity. Sokolowski’s phenomenology is emphatically neither. It is simply

«a form of philosophy that pays close attention to the way things appear. It insists that different kinds of things offer us different patterns and structures of appearance. It also claims that one of the major tasks in philosophy is to describe these patterns and structures, to describe the different ways in which things manifest themselves. Appearances are part of the being of things; they are not merely subjective impressions .... [T]here is ... a philosophical intelligibility in the way things manifest themselves, in the way they come to light, and phenomenology attempts to bring out this intelligibility of disclosure.» (p. 76)

Notice how effortless the reading is. It is all like that.

«Phenomenology is often interpreted as being highly subjectivist and relativistic, as claiming that we never get to the reality of things but remain *only* with appearances, and that these appearances are merely the things *seem* to us, not the way they are in themselves. Some writers in this movement may accept this interpretation, but ... I would claim that we can interpret phenomenology in such a way that it can be used to counteract the subjectivism and relativism of much of modern thought ... [and] can revive the kind of realism that marked ancient and medieval philosophy.» (pp. 76-77)

At least part of what enables Sokolowski to interpret phenomenology in this way, as letting the appearances of things emerge from and merge into their being, is surely the extent to which he takes it to be concerned with displaying *distinctions*. «Things are manifested when they are distinguished from things that are like them, from things that provide their context» (p. 115). This is indeed in continuity with the tradition of realism. St Thomas in fact says that to know a thing’s difference from other things is to know what it is in itself, in its own being – its “quiddity and nature” (*Summa theologiae* I, q. 87, a. 1). But phenomenology offers its own contribution, by rigorously articulating the distinctions in the very ways in which the differences of different things are by nature apt to come to light (and to hide).

The “theology of disclosure”, then,

«tries to reflect on the way the things of our Christian faith come to light, how they are manifested to us. It tries to reflect on the appearance of Christian things. It does not, however,

take these appearances to be merely subjective or psychological or even just historical. It attempts to get to essential structures of disclosure.» (p. 114)

So this phenomenology of Christianity is very far from a “philosophy of religion”, as that is usually understood. It does not focus one-sidedly on the subjective dispositions of the worshiper or the believer; it is not “anthropological” (see p. 115, n. 4). The focus is chiefly on the *objects* of worship and belief, those specifying *this* worship and *this* belief, «who and what is believed» (p. 3). And it is all about distinctions.

«A simple and intuitive way of describing the theology of disclosure is to say that it tries to show how Christian things are distinguished from the natural things that provide their context. Most fundamentally, the theology of disclosure would attempt to show how the God revealed in Christian faith is to be distinguished from the divinities that pagan culture and thinking arrived at. It would try to show how faith, hope and charity are to be distinguished from the natural virtues of temperance, courage, justice, prudence, and friendship; it would show that they are a different kind of virtue. The theology of disclosure would try to show how the sacraments are to be distinguished from natural religious celebrations.» (p. 115)

(Pardon so much quoting, but why only praise the writing and not show it to you?)

The essays are arranged under four heads: “Faith and Reason”; “The Eucharist and the Holy Trinity”; “The Human Person”; “Faith and Practical Reasoning”. The main theme in the first group, and really the unifying motif of the whole collection, is what Sokolowski takes to be the primary truth of the theology of disclosure. He calls it “the Christian distinction”. It is both a distinction that Christianity teaches, and a teaching that distinguishes Christianity. It is the distinction between God and the world. Christianity declares the world to be freely created. The creator is not a part of it, nor indeed of anything. He «could be, in undiminished goodness and greatness, even if everything were not» (p. 41).

Sokolowski demonstrates how, by declaring this, Christianity distinguishes itself radically from the pagan religions, which either make the divine only the highest and best part of the world, or make the world only an appearance. This difference is fundamental, because under any pagan conception, the properly Christian mysteries – the *relations* that Christianity understands God to be involved in, within himself and with his creatures: the Holy Trinity, the Incarnation, the Church, the Sacraments, grace – would not be mysteries, but mere incoherences. Creation “opens up the logical and theological space” for them.

He also shows how the mysteries do not just presuppose and “fill in” the distinction. They positively sharpen and enhance it, in such a way that its Christian presentation stands apart even from that of the other “monotheistic” religions. Consider the Incarnation.

«In the natural order of things, each being is one kind of being. In being what it is, each thing excludes other kinds of being .... And since the divine as part of the world is one of the natures in the world, in the natural order of things a god, as understood by pagan thinking, cannot be human .... For the Incarnation to be possible, the divine nature must not be conceived as one of the natures within the whole of the world. It must be conceived as so other to the world that the union in the Incarnation would not be an incoherence.

Thus the Jewish emphasis on the otherness of God, which provided the background for the life, teaching, and actions of Christ, was ratified and intensified by the belief in the Incarnation.» (p. 44)

Or the Holy Trinity.

«A pagan religious thinker might raise an objection to the understanding of God ... as the one who could be all that there is, even without the world. He might object that this is too extreme a projection of unity. It seems to remove the involvement of difference, otherness, multiplicity, relation, and exchange from the highest being, and it seems to remove any sense of community from the divine. It seems to remove the tasks that ought to be involved in being .... This is an objection that could be made if the divine were merely distinguished from the world and left in solitude. But part of the Christian understanding is that community, exchange, relation, and divergence are to be found within the divine nature, in the life of the Holy Trinity. The exchanges, relations, and divergences, as well as the community, are not the kind we are familiar with, and in no way do they subordinate God to a need for exchanges with the world; quite the contrary. Because of the abundance of the life of the Holy Trinity, God becomes even more independent in his nature of any involvement with anything that is not divine. This independence of nature, of course, does not become indifference; rather, it defines both Creation and Redemption as all the more generous and unecessitated.» (pp. 44-45)

Of course the Christian distinction also affects the way we take the world. It brings to the surface a sense in which the world is “unnecessitated” and can be questioned. It “profiles” things against the possibility of not existing at all. However, this possibility is strictly a function of the creator’s freedom. The distinction does not make the world look flimsy. It does not void the natures or inner necessities of things. And so it does not undermine philosophy; quite the contrary. This consideration is crucial for Sokolowski’s entire project.

Equally crucial is the fact that the distinction itself is something exquisitely intelligible. It engages the understanding at the very edge of its natural exercise, the point of entry into the supernatural orbit. It «stands at the intersection of faith and reason» (p. 19). Christian faith lets philosophy be itself, but it hardly leaves it alone. Christianity both challenges and stimulates philosophical reason in a way that no other religion has or can.

He pays a remarkable amount of attention to the ways in which things, and persons, show themselves in and through language – not just by being talked about, but also, and in some respects more revealingly, by installing their own connatural modes of discourse and linguistic performance. Letting these emerge is itself one of the ways in which the linguistic animal exercises his function as “agent of truth” – a formula that Sokolowski takes as at once “a good paraphrase for the definition of the human being” and expressive of the slant that phenomenology takes on man (p. 77). There are essays on “Christian Religious Discourse”, “Praying the Canon of the Mass” (a must for priests), “Language, the Human Person, and Christian Faith”, and “The Revelation of the Holy Trinity: a Study in Personal Pronouns”. In this last he shows how the Trinity is first and most unambiguously manifested, not in “third person” information (however authoritative) about it, but in the utterances by which Christ displays it “from within”, especially through his declarative uses of the word

*I* in revealing the Father and in revealing himself as the Father's Word. «This use of the term *I* reveals the person of the speaker in its actual exercise, in its being-at-work as a person» (p. 136).

Also noteworthy is the very prominent role that Sokolowski assigns to the liturgy, especially the Eucharist, in the effective disclosure of Christian truth.

I have dwelt mostly on the book's leading ideas, but I hope I have not given the impression that it is only about these. It is about a great variety of things, many of which are not matters only for philosophy and theology, and none of which is treated in a way that only philosophers and theologians can understand or profit from. Some titles: "The Identity of the Bishop", "The Human Person and Political Life", "The Christian Difference in Personal Relationships", "What is Natural Law?", "The Art and Science of Medicine", "The Fiduciary Relationship and the Nature of Professions", "Religion and Psychoanalysis", "Church Tradition and the Catholic University", "Philosophy in the Seminary Curriculum".

STEPHEN L. BROCK

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,  
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA  
ACCADEMIA EDITORIALE<sup>®</sup>, PISA · ROMA

★

*Settembre 2008*

(cz2/fg3)

