

*recensioni*

Julia ANNAS, *Platonic Ethics, Old and New* [Cornell Studies in Classical Philology, 57], Cornell University Press, Ithaca & London 1999, The Townsend Lectures I, pp. 196.



Julia Annas, nota filosofa nell'ambito dell'etica e della filosofia antica, continua la sua trattazione della filosofia platonica, già cominciata anni fa con la pubblicazione di un altro libro *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford 1981) e con diversi saggi sulla filosofia di Platone. Infatti, con la pubblicazione del suo voluminoso libro sulle scuole filosofiche antiche, *The Morality of Happiness* (1993), Annas ha voluto trascurare intenzionalmente lo studio dell'etica di Platone, perché l'interpretazione di questo filosofo costituisce sempre un'impresa non facile, a causa delle difficoltà suscitate dall'uso della forma dialogica nella spiegazione della filosofia morale.

La stessa autrice, nel citato *The Morality of Happiness*, riconosce però la necessità di elaborare uno studio più approfondito sull'etica platonica: «We need, in fact, a work or rather several works on Platonic ethics to help us to understand the following: the distinguishing features of 'Socratic' ethics and how they differ from 'Platonic' ethics; the theory of the 'middle' and 'later' dialogues, and the relation of this both to the ethical theories of the Old Academy and to the later position of Middle Platonists such as Plutarch. It is clearly of great interest to examine the extent which modern readers of the dialogues agree or disagree, with later writers in the ancient world who read Plato in the light of more developed and explicit expectations about ethical theory» (p. 20).

Perciò nel libro che stiamo recensendo l'autrice decide di analizzare i temi centrali dell'etica platonica attraverso la rilettura del contenuto essenziale, avvicinandosi alla interpretazione data dai contemporanei di Platone sulla sua etica. In altre parole, Annas vuole riprendere lo studio del pensiero morale antico affrontando i problemi relativi all'interpretazione di Platone che si associano all'esigenza di rapportare le sue opere alla successiva tradizione platonica.

La proposta originaria di Annas è quella di mostrare che coloro che noi

moderni chiamiamo “Accademia Media”, in realtà sono stati veramente platonici e per questo la loro interpretazione del suo contenuto filosofico platonico non deve essere considerata come se fosse irrilevante o secondaria nel contesto globale della lettura dell’etica di Platone. Il fatto è che gli antichi platonici ci rimandano al modo in cui era inteso Platone dai suoi contemporanei, in virtù della loro appartenenza alla stessa tradizione etica: sia Platone, sia tutti gli scrittori antichi (la cosiddetta “Accademia Antica” inclusa) sono filosofi che devono esser definiti come *eudemonisti*; con questo termine, Annas vuole indicare che tutte le grandi tradizioni filosofiche antiche (tranne i Cirenaici) sono *filosofie della felicità* nel senso che «in the ancient world [...] eudaimonism, which we can see surfacing as an explicit theory in the works of Democritus and Plato, becomes after Aristotle the explicit framework within which ethical theories are presented and debated. Thus, the ancient Platonists, when they read Plato, saw his ethical ideas within the same tradition within which he produced them» (p. 2).

Partendo da questa base, Annas mostra nel suo libro che gli antichi hanno interpretato correttamente l’etica platonica come una teoria morale eudemonista, nella cui sostanza si trova una sorprendente lettura: sia nei dialoghi della giovinezza, sia in quelli della maturità e della vecchiaia, è possibile scoprire la tesi che la *eudaimonía* platonica ruota attorno alla nozione di virtù, senza occuparsi dei beni esterni per diventare felice. Questa chiara tesi avvicina l’etica platonica alla posizione degli stoici, fatto che è stato trascurato spesso dagli interpreti moderni di Platone: «To the ancient Platonist, Plato holds that virtue is sufficient for happiness» (p. 5).

Come un primo approccio alla metodologia utilizzata dall’autrice nel suo libro, serve per chiarire la discussione sulle diverse linee interpretative sui dialoghi di Platone la divisione tra “progressisti” e “unitaristi”, distinzione che è stata adoperata dagli studiosi del XIX secolo. In breve, i “progressisti” (*Developmentalist*) sostengono che le opere platoniche, sia quelle accademiche sia quelle popolari, rispecchiano uno sviluppo del suo pensiero, spesso identificato con le diverse vicende della sua vita. Secondo questo punto di vista, Platone avrebbe cominciato da giovane nei dialoghi socratici a definire i termini della propria teoria morale, arrivando all’apice del pensiero etico nella *Repubblica*. Annas mette in rilievo che questa interpretazione della morale platonica è ormai diventata classica, ma si può anche proporre un’altra spiegazione dell’etica di Platone: quella, cioè, che era comune tra gli antichi allievi e i filosofi che leggevano Platone secondo un canone “unitarista”: essi non facevano (come noi moderni) una divisione didattica tra i dialoghi della giovinezza, della maturità e della vecchiaia: «Rather, they read the dialogues, in a variety of orders, and looked for Plato’s ideas; in modern terms, they are “unitarians”» (p. 4).

Il libro è diviso in sette capitoli: *Many Voices: Dialogue and Development in Plato*; *Transforming your Life: Virtue and Happiness*; *Becoming like God: Ethics, Human Nature, and the Divine*; *The Inner City: Ethics without Politics in the Republic*; *What Use is the Form of the Good? Ethics and Metaphysics in Plato*; *Humans and Beasts: Moral Theory and Moral Psychology*; *Elemental*

*Pleasures: Enjoyment and the Good in Plato*. Inoltre, l'autrice fornisce un *Appendix* in cui viene discussa esplicitamente la questione dell'edonismo nel dialogo *Protagora*.

Dobbiamo dire, in conclusione, che l'impostazione generale del libro ci è sembrata non soltanto interessante ed utile per coloro che considerano attraente il pensiero platonico ancor oggi, ma soprattutto perché riflette lo scopo "provocatorio" della tesi di Annas, il cui studio rende accessibile una lettura non convenzionale dell'etica platonica. Esso offre, cioè, una lettura che cerca di capire un problema di estrapolazione: siamo noi moderni che dobbiamo selezionare e ridimensionare le tematiche etiche contenute nei dialoghi e questo significa imporre un impianto teorico e strutturale posteriore ad un autore che scrive di etica deliberatamente in un modo diverso dal nostro.

Vicente SAUCEDO TORRES

Henri BERGSON, *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze*, a cura di G. Perrotti, Leo S. Olschki, Firenze 2001, pp. 171.



Con il titolo *La pensée et le mouvant*, vide la luce nel 1934 una raccolta di testi di Henri Bergson scritti tra il 1903 e il 1923 e articolata in tre parti. La prima, costituita da una sorta di discorso sul metodo, *L'Introduzione*, è suddivisa in due parti; la seconda comprende i saggi *Il possibile e il reale*, *L'intuizione filosofica*, *La percezione del mutamento*, *Introduzione alla metafisica*. La terza è dedicata a tre pensatori: C. Bernard, W. James, F. Ravaisson.

La raccolta, già tradotta parzialmente in italiano, viene ora presentata integralmente, ad esclusione della terza parte, in una traduzione curata da Gabriele Perrotti, che vi ha premesso anche un'ampia introduzione seguita da un'accurata bibliografia. Il curatore mette in evidenza l'importanza dei saggi bergsoniani, in particolare dell'*Introduzione*, scritta da Bergson nel 1922 e integrata successivamente nel 1934. Nelle due parti del saggio, infatti, Bergson fornisce le chiavi di lettura del suo pensiero, che intende costituire come una filosofia dotata dello stesso rigore e della stessa precisione di quelle scienze della vita, che in quegli anni venivano considerate il modello del sapere scientifico. In questo proposito si può rintracciare l'impronta dell'esigenza cartesiana di un'evidenza originaria e originante che è possibile riconoscere anche in altri filosofi del XX secolo, come, ad esempio, Husserl e Whitehead.

Perrotti sottolinea come il vero punto di svolta di queste filosofie sia la nozione di tempo, di mutamento, considerata come un dato immediato da cui partire per la comprensione di ogni realtà. È l'intento di aderire al movimento stesso della realtà, assicurando il rigore e la precisione della conoscenza, a indurre Bergson a ricercare una via d'accesso alle cose che non sia quella analitica dell'uso dei concetti, bensì quella dell'intuizione immediata.

Questa visione della vita e della storia alla quale approdano tanti pensatori, nella sua imprevedibilità e fluidità, sembrerebbe in antitesi con quella ottimistica prodotta dalla precedente rivoluzione scientifica, dove il panorama risultava ras-

sicurante, perché il futuro era nelle mani dell'uomo, ormai padrone del proprio destino grazie alla scienza e dove l'ordine del mondo "non aveva più bisogno dell'ipotesi Dio", per parafrasare un'espressione di uno scienziato del tempo. Secondo Perrotti vi è un motivo fondamentale per cui gran parte della filosofia, dal XIX secolo in poi, si sia concentrata in questi termini sul problema del tempo. Esso è costituito dalle influenze reciproche tra scienza e filosofia, per cui, da una parte, il pensiero filosofico, con la nozione di *accelerazione temporale* introdotta nella storia da Kant, va elaborando l'idea di un tempo umano lineare, non più modellato sui ritmi di quello naturale e rivolto nella direzione di un termine teleologico; dall'altra, la scienza approda, con il secondo principio della termodinamica, alla considerazione di un tempo irreversibile, molto vicino all'idea bergsoniana di *durata*. La scienza interagisce con la filosofia anche su un altro punto: perché la nuova fisica sembrerebbe mettere in crisi il vecchio rapporto aristotelico tra sostanza e attributo, tramite il concetto di campo elettromagnetico, che andrebbe a sostituire quello di materia. Se la fisica, dunque, non si occupa più di oggetti, ma di eventi, la conseguenza filosofica è che tutta la realtà sostanziale, sia essa soggetto o oggetto, si risolverebbe in un evento o processo, dove l'universo si configurerebbe come un insieme di centri di energia.

Molto opportunamente, Perrotti si chiede come mai l'esito della visione bergsoniana della realtà, dove tutto è movimento incessante e divenire imprevedibile, non sia né il pessimismo né la riconsegna dell'uomo all'irrazionale, ma anzi rappresenti la condizione di una gioia esistenziale profonda e trasformante. La risposta sarebbe contenuta proprio nella nozione bergsoniana di intuizione, che rappresenta l'essenza stessa della filosofia: filosofare consiste nello scoprire un mondo invisibile, che si svela a noi grazie a un dilatamento della percezione prodotto dall'intuizione. È questa percezione allargata che ci consentirebbe di stupirci e di gioire della vita, della novità con cui essa ci viene incontro; l'adesione alla mobilità del reale sarebbe dunque il segreto per accedere ad un'esistenza più piena e più autentica.

A questa conclusione si può forse aggiungere, a ulteriore chiarimento del pensiero bergsoniano, un cenno al rapporto, potremmo dire, di continuità e di rottura che Bergson mantiene con la scienza della sua epoca. Pur in profonda sintonia con i dibattiti scientifici del momento, egli è anche molto critico nei confronti di certe conclusioni, per la sua difesa di un orizzonte metafisico che unifichi le conclusioni delle scienze e per la sua convinzione che è possibile accedere alla verità delle cose. Ciò che risulta solo implicito nelle considerazioni di Perrotti è un elemento essenziale: che la chiave di volta della filosofia di Bergson rimane la realtà dello spirito; è questo l'oggetto proprio dell'intuizione, mentre la percezione verte sulla realtà materiale. Dall'intuizione della durata, che è la dimensione essenziale della vita dello spirito, si può risalire, al limite estremo verso l'alto, alla durata assoluta dell'eternità di vita. Solo in tal modo l'esperienza del divenire si colloca in una dimensione metafisica e, attraverso questo passaggio, come aggungerà lo stesso Bergson in una nota del '34, essa potrà anche ricollegarsi all'esperienza mistica.

Maria Teresa RUSSO

Lourdes FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 304.



Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher no es un pensador al que habitualmente los tratados de historia de la filosofía dediquen mucho espacio. Sin embargo, el sitio que ocupa en el conjunto del romanticismo alemán no es secundario ni marginal. Junto con los poderosos sistemas filosóficos desarrollados por Fichte, Schelling y Hegel, la obra de este teólogo reformado fue una de las fuerzas intelectuales que configuraron los rasgos típicos del pensamiento romántico. En los últimos años, gracias principalmente a los estudios que se han llevado a cabo en el campo de la hermenéutica filosófica, se ha arrojado luz sobre la importancia del papel que este pensador ha jugado en la génesis del pensamiento postmoderno. Paradójicamente, en ellos se nos muestra a un Schleiermacher cuya originalidad y riqueza van más allá de su doctrina acerca de la interpretación y de la filosofía de la religión, ámbitos en donde tradicionalmente se le había relegado.

En esta línea de profundización, el presente ensayo de Lourdes Flamarique representa uno de los primeros intentos de abrir una brecha en el mundo intelectual de habla castellana, en donde la obra de este pensador romántico es poco conocida. Sin embargo, este libro no es una introducción al pensamiento de Schleiermacher; ni tampoco una guía a la lectura de sus obras. Se trata más bien de un análisis profundo de la especulación filosófica del teólogo luterano a la luz de la respuesta que éste da al problema de la subjetividad, es decir, a la problematización de las relaciones entre el espíritu y el mundo. En efecto, uno de los temas centrales del movimiento romántico es el esfuerzo por recuperar los originarios lazos de unión del hombre con el mundo, que el pensamiento ilustrado y racionalista habían roto. En cambio, Schleiermacher ve la aproximación intelectual al mundo y la actuación moral como dos caminos interdependientes y complementarios. La autora nos hace ver que el mundo no es para él objeto de contemplación pura ni sola materia prima para el hacer humano. Bajo ambos extremos se cela la alienación del hombre respecto al mundo, que cancela su mutua

inmanencia. Los análisis de Schleiermacher acerca del saber y de la acción humanas intentan mostrar las vías a través de las que se nos revelan las misteriosas relaciones de compenetración del hombre y el mundo. De este modo, su propuesta filosófica supera la dicotomía kantiana entre las esferas del saber y de la acción. Sin la rigidez de los sistemas idealistas, en la obra de este autor se articulan y complementan la ética, la dialéctica y la hermenéutica, formando una estructura en la que se despliegan en modo armónico las relaciones que unen a los tres polos que componen la reflexión filosófica: Dios, el hombre y el mundo.

El estudio de Flamarique se articula en cinco grandes capítulos. El primero, de carácter introductorio, además de ofrecer una buena síntesis biográfica y de ilustrar el eco que ha tenido su obra en las diversas corrientes que componen el pensamiento postkantiano y postmoderno, tiene como finalidad exponer el marco cultural en el que se desarrolla el pensamiento de Schleiermacher. En los capítulos sucesivos, la autora despliega la especulación filosófica de Schleiermacher en cuatro momentos. El primero, desarrolla las ideas contenidas en sus escritos juveniles, en los que se contienen en germen los tres grandes temas de las reflexiones schleiermacherianas: la ética como una teoría de la cultura (capítulo tercero), la dialéctica como unificación del saber en el sistema de las ciencias (capítulo cuarto), y finalmente, su teoría general de la hermenéutica (quinto y último capítulo). Como hemos indicado antes, no se trata de una obra de iniciación al pensamiento de este teólogo y filósofo alemán, pues la complejidad de la argumentación requiere por parte del lector una cierta familiaridad con la filosofía idealista y un buen conocimiento de los problemas que ésta ha intentado resolver.

Para explicar el despliegue y la articulación del pensamiento de Schleiermacher, la autora utiliza un esquema genético-evolutivo que sigue los distintos momentos de la génesis temporal de las ideas, en constante diálogo con los demás representantes del pensamiento romántico. Por esta razón, las coordenadas de referencia de la exposición se encuentran casi por completo dentro del romanticismo y de las corrientes filosóficas posteriores que de algún modo inician su camino a partir de la experiencia romántica. Este enfoque tiene la ventaja de poner en evidencia el carácter propio y peculiar de las reflexiones de este pensador, que lo distingue de los sistemas construidos por los filósofos idealistas. Desde este punto de vista, la dialéctica schleiermacheriana no se alinea con la de Fichte, Schelling o Hegel, sino que desarrolla potencialidades diversas. En el marco de los problemas que plantean los excesos racionalistas de la modernidad, se ve con claridad que el diálogo que Schleiermacher establece con las aporías del trascendentalismo kantiano apunta en una dirección distinta de la solución propuesta por el idealismo de sus contemporáneos.

Sin embargo, esta fórmula también nos ayuda por contraste a comprender mejor las características que acomunan a los forjadores del espíritu romántico. Uno de los rasgos distintivos que se delinea con claridad a lo largo de estas páginas, es el carácter inmanentista de este movimiento cultural. Desde el punto de vista filosófico, la excesiva revalorización de la interioridad subjetiva del espíritu

humano corre el riesgo de caer en un latente o descubierto panteísmo –o panenteísmo– de corte inmanentista. La radicalización de la unidad entre el espíritu y el mundo tiende a cancelar cualquier tipo de diferencia ontológica o cualitativa entre el hombre, el mundo y Dios. El principio bipolar que Schleiermacher postula como totalidad no se escapa de este peligro, porque hace casi imposible el establecimiento de una distinción ontológica entre el individuo y la comunidad, y entre el hombre y el mundo, y entre estos dos últimos y Dios (cfr. pp. 145, 153, 155 y 161). Como hace notar con acierto la autora (cfr. p. 201), la concepción del lenguaje y de la verbalidad que Schleiermacher propone cierran la puerta al solipsismo, pero nos parece que si Dios y el mundo solamente son dos *correlata* de la única realidad que es el todo (cfr. pp. 208-9), se cierran las puertas a cualquier tipo de trascendencia ontológica. En esto podemos ver algunos puntos de contacto entre la ontología de Schleiermacher y el *ideal-realismo* que Schelling postulaba en los primeros años del siglo XIX. Por otra parte, la disolución de Dios y el mundo en ese todo que es también la historia (cfr. p. 214), lo acerca a Hegel y, junto con las poderosas reflexiones del filósofo de Stuttgart, prepara de algún modo los cimientos del historicismo.

Esta obra puede ser de gran utilidad para quien desee establecer un diálogo profundo con los pensadores que han configurado el nacimiento y el desarrollo de la hermenéutica filosófica, aunque en algunos momentos a lo largo de estas páginas se eche en falta algunas citas más de las obras de Schleiermacher, que ayudarían a contextualizar mejor aún los comentarios y las reflexiones de la autora.

Francisco FERNÁNDEZ LABASTIDA



Juan A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 289.



L'autore del presente libro intende offrire un'esposizione basilare della teoria della conoscenza umana, nella linea dell'ampia elaborazione del filosofo spagnolo Leonardo Polo. La gnoseologia poliana è frutto di una lunga maturazione iniziata negli anni sessanta del secolo scorso e portata a compimento con la pubblicazione del *Curso de Teoría del Conocimiento*, opera scritta in cinque volumi tra il 1984 e il 1996. Di questa gnoseologia, il libro di García González è fortemente debitore, tanto che nel prologo l'A. ammette di averlo concepito come una semplificazione della teoria poliana della conoscenza.

La proposta di García González poggia, a mio giudizio, su due convinzioni fondamentali, che egli mutua dal suo maestro: il carattere plurale della conoscenza intellettuale della realtà e la doppia differenza ontologica che struttura quest'ultima. La prima tesi si giustifica quando si nota che la conoscenza intellettuale, intesa come obiettivazione della realtà, ne mette in luce un aspetto essenziale, ma non permette di accedervi in profondità. Questo perché ciò che appare immediatamente nell'unione intenzionale dell'intelletto col suo oggetto, il segno della realtà nell'intelletto, è per così dire, povero nei confronti della realtà stessa. L'operazione astrattiva costituisce nella mente una presenza capace di esibire la realtà sotto un certo aspetto, ma non di esaurirla: gli aspetti più profondi e radicali di essa rimangono nascosti dietro questa presenza dell'astratto. In altre parole, la conoscenza obiettiva deve fare i conti con la limitazione dell'operazione intellettuale, la quale non è in grado di abbracciare tutte le dimensioni della realtà, ma soltanto di obiettivarla. Ciò però non significa che questi aspetti profondi siano destinati a restare ignoti, ma indica semplicemente la necessità per l'intelletto di proseguire la sua ricerca intraprendendo altre vie, diverse dall'obiettivazione, al fine di ottenere una conoscenza più ricca del reale. In questo modo, è la complessità strutturale degli esseri a spronare l'intelletto nella sua ricerca, almeno nel senso che la strutturazione del reale richiede all'intelletto di adattarsi nel modo e nel metodo di accesso conoscitivo; gli indica la via per arrivare a una

conoscenza più completa e profonda. La proposta gnoseologica dell'A. rientra perciò nell'ambito del "realismo gnoseologico", ma di un realismo che parla di una pluralità di accessi alla realtà da parte dell'intelletto.

La seconda convinzione dell'A. si riferisce appunto a questa strutturazione della realtà di cui abbiamo appena parlato e che l'intelletto deve penetrare. García González è dell'avviso che si debbano prendere seriamente due distinzioni fondamentali per l'ontologia del reale: quella di derivazione tomista tra l'essenza e l'essere, e quella particolarmente cara al cristianesimo tra le persone e le cose. Queste due discriminanti hanno a che vedere con la costituzione prima e fondamentale del reale, con la struttura metafisica primaria della creazione. Notiamo in particolare il carattere radicale della seconda distinzione, non tanto frequente negli autori che si richiamano a una metafisica. Nel libro infatti è presente l'idea che la differenza ontologica che intercorre tra le persone e il resto degli esseri va oltre il livello della perfezione essenziale e attinge il livello "metafisico" dell'essere. In altre parole, e utilizzando un linguaggio nostro, potremmo dire che se la creazione in genere chiama in causa un'Origine divina dalla quale dipendere attraverso la partecipazione causale trascendentale, tale considerazione appare insufficiente nel caso delle persone. Queste ultime, in quanto esseri spirituali, richiedono una considerazione ulteriore: rimandano a un tipo di creazione più perfetto, fondato su una partecipazione di carattere donale, e non solo causale, e risalente a un'origine prettamente Personale. Perciò la conoscenza profonda della realtà che l'intelletto cerca consiste soprattutto nella conoscenza dell'essere e dell'essenza sia delle cose che delle persone; dell'universo nel suo insieme, e del più ristretto ma superiore universo delle persone. Ma ciascuna di queste realtà ha una diversa modalità di accesso conoscitivo da parte dell'intelletto.

Non possiamo seguire qui gli sviluppi della proposta concreta dell'A. tesa a delinearne come avvenga il processo di conoscenza. Ci limitiamo a darne una sommaria descrizione. Egli parte dalla coscienza intellettuale, che presuppone già l'ambito sensibile, mediante la quale l'uomo sa ciò che succede attorno a lui: ha "notizia" degli eventi. Tale coscienza è il punto di partenza del pensiero, il quale è possibile a motivo dell'eccedenza dell'intelligenza sull'atto di coscienza. L'uomo, infatti, non solo percepisce intellettualmente la realtà ma anche la pensa, cioè non si ferma alla determinazione data nell'esperienza, ma va avanti suscitando idee che hanno a che vedere con essa: l'interpreta, forgia ipotesi su di essa, cerca di definirla, ecc. Ma la vera svolta nel processo di conoscenza avviene a motivo della notizia dell'intelletto sulla propria attività, cioè della propria coscienza delle operazioni intellettuali, che accompagna abitualmente il pensiero, ma non come un altro pensiero e con la forma dell'idea, bensì come un abito intellettivo.

L'importanza della propria coscienza di cui parliamo è dovuta al fatto che essa permette di percepire l'intrinseca limitazione dell'operazione intellettuale, e dell'obiettività in essa raggiunta, e mette dunque l'intelletto nella condizione di apprezzare l'eccedenza della realtà extramentale sulla sua conoscenza obiettiva. Conseguo che, come frutto di questa presa di coscienza, l'intelletto non si arresta nella conoscenza raggiunta, ma prosegue la ricerca sul reale. Il che può essere fatto secondo una duplice via. L'intelletto può in primo luogo dispiegare il pen-

siero sull'esperienza, pensando nuove cose relative alla esperienza avuta ai fini di ottenere una più ampia conoscenza di essa. Così facendo si sviluppa la scienza, cioè si accede a una conoscenza intellettuale di natura più generale e teorica. Ma l'intelletto può proseguire anche in un'altra direzione: può sopperire all'accennata limitazione dell'operazione intellettuale e cercare di esplicitare quel che è implicito nell'esperienza e velato dall'operazione. In questo caso si prosegue nella direzione della conoscenza della realtà in quanto previa all'esperienza, che è la direzione delle cause e dei principi, cioè la direzione della metafisica, la quale non è sapere teorico ma metateorico.

L'A. analizza tutto ciò e muove da questi presupposti per esplicitare il percorso conoscitivo dell'intelletto in questa seconda direzione. Esso continua dapprima con l'operazione intellettuale della ragione, la quale lavora tenendo sempre presente la limitazione segnalata dalla propria coscienza, e mira quindi a esplicitare gli impliciti della realtà contenuti nell'esperienza. La ragione riesce a raggiungere la causalità della realtà nell'ordine predicamentale (le quattro concause aristoteliche, soprattutto), esplicitando dunque l'essenza delle cose nell'insieme dell'universo, e può anche andare oltre per introdursi nell'ambito dell'essere dell'universo, retto dal principio di contraddizione.

A questo punto però l'attività della ragione si arresta poiché si esaurisce l'ambito di realtà che l'uomo può conoscere mediante operazioni obiettivanti. Ciò non esaurisce tuttavia l'ambito della conoscenza umana sul profondo della realtà. L'intelletto può continuare ancora, ma non più per via di operazioni bensì di abiti intellettivi. Attraverso l'*intellectus (entendimiento)* e la sapienza egli può raggiungere i primi principi dell'essere e la propria persona conoscente, ottenendo anche conoscenze in queste aree. Ma tali abiti, in particolare il secondo, non si formano soltanto grazie alle operazioni immanenti dell'uomo, ma anche in rapporto alla vita pratica con tutto l'esercizio transitivo della volontà e della libertà che essa comporta. Per questo motivo, la gnoseologia proposta non può svilupparsi nei livelli superiori senza lo studio dell'agire pratico dell'uomo, e della conoscenza che egli ha di essere il soggetto di tale agire. In altri termini, la proposta deve per forza sfociare in una concezione antropologica che sia allo stesso tempo fondamento e termine della gnoseologia esposta. Alla necessità di tale sviluppo rispondono gli ultimi due capitoli del libro.

Prima di concludere s'impone qualche annotazione pratica per il potenziale lettore. Il lavoro di García González mutua dal maestro Polo non soltanto il contenuto, ma anche il linguaggio e il modo di filosofare. Perciò è difficilmente alla portata di chi non ha una previa conoscenza della dottrina e del metodo del filosofo spagnolo. Inoltre, spesso si entra anche in dialogo con le visioni dei grandi filosofi classici e moderni, che sono normalmente più presupposte che descritte. Quindi senza una certa dimestichezza con la filosofia sarà difficile trarre tutto il frutto possibile da questo libro. Invece, ci sembra un lavoro piuttosto utile per coloro che hanno già avuto un primo approccio al filosofo spagnolo e sono interessati a ottenere una visione d'insieme della sua filosofia, senza dover affrontare *in recto* i cinque volumi del *Curso* poliano. Perciò ne siamo grati all'A.

Antonio DUCAY

Michele MARSONET (a cura di), *Donne e filosofia*, Erga, Genova 2001, pp. 314.



Il volume raccoglie le relazioni presentate al convegno internazionale “Donne e filosofia”, tenuto a Camogli dal 2 al 5 maggio 2000, per iniziativa dell’Associazione Filosofica Ligure. È diviso in due parti, che rispecchiano le due giornate in cui si è articolato il convegno: “La presenza femminile nella storia del pensiero” e “Femminismo e pensiero contemporaneo”. Duplice è, infatti, l’intento: da una parte, leggere “al femminile”, retrospettivamente, la storia del pensiero, spesso letta esclusivamente “al maschile”; dall’altra, riconoscere la crescente importanza che il pensiero femminile attualmente sta acquistando in diversi ambiti.

In quest’ottica, dai lavori del convegno sono emerse delle interessanti conclusioni, che costituiscono altrettante linee-guida per una ricerca sul tema, come indica M. Marsonet nella prefazione del volume (cfr. p. 7): «(a) la crescente consapevolezza che dall’antichità ai nostri giorni le donne hanno fornito contributi importanti – anche se spesso non riconosciuti – allo sviluppo della filosofia occidentale; (b) il ruolo sempre più incisivo svolto dalle donne in settori di frontiera quali la bioetica e la riflessione sulle tematiche ambientali; (c) la constatazione che non tutte le donne che si dedicano alla filosofia sono, *ipso facto*, femministe».

I contributi raccolti nella prima parte forniscono, dunque, una sorta di lettura diacronica della presenza femminile nella storia del pensiero: da Aristotele al Rinascimento, da Spinoza al positivismo, dal diritto alla filosofia analitica, si cerca di ricostruire l’immagine di donna via via predominante. Ne derivano interessanti notazioni, come, ad esempio, che la concezione della donna trasmessa dal Medioevo sia ben più positiva di quella che riscontriamo nel Rinascimento, che, stando alle fonti, mostrò fondamentalmente una diffusa misoginia (cfr. pp. 21-43).

Stimolante è anche la panoramica presentata da A.G. Papone della storia del “pensiero femminile” (cfr. pp. 119-147): in essa, tra le altre, si analizzano criticamente le proposte di S. de Beauvoir e di L. Irigaray, che, secondo l’autrice, pur nel rifiuto del modello antropologico tradizionale, in fin dei conti non risolvono

il radicale dualismo tra uomo e donna. Delle due strade che ha imboccato il femminismo, quella di rifiutare la tradizionale identità femminile in nome di un'umanità senza alternative di sessi o, in antitesi, quella di affermare positivamente un'identità femminile, liberata dagli arcaici condizionamenti, ma estremamente connotata nella sua "differenza" dal maschile, la Papone rileva i limiti, riconoscendo nella prima il pericolo di un'assoluta neutralità, che sarebbe sterile indifferenza e nella seconda il rischio di una radicale alterità, che condurrebbe all'autoconfinamento delle donne. La via d'uscita sarebbe quella di «dissequestrare il *Logos*», congedandosi tanto dal maschilismo come dal femminismo (cfr. p. 146): uno spunto interessante, anche se, per talune ambiguità, più che apparire come una proposta positiva, si configura come una pista di lavoro da chiarificare nelle possibili implicazioni.

Nei saggi della seconda parte, si mette in luce con tutta evidenza quanto sia ormai incisivo e importante il contributo femminile ai più accesi dibattiti attuali. Interessanti sono i due saggi di L. Battaglia e di R. Barcaro, il primo sul rapporto tra "etica dei diritti" ed "etica della cura" (cfr. pp. 189-203); il secondo sull'approccio femminista alla bioetica (cfr. pp. 205-215). Appare stimolante la critica che la Battaglia muove alla presunta antinomia tra le due etiche, tradizionalmente attribuite rispettivamente al maschile e al femminile, ed è convincente il suo auspicio di costruire un nuovo umanesimo fondato sulla complementarità di entrambi gli approcci. Tale prospettiva è particolarmente valida in ambiti, come quello medico, dove è necessario riuscire a conciliare il rispetto dei diritti, e dunque la competenza professionale e la giustizia che contraddistinguono il "curare", con la gestione delle relazioni, cioè con l'autentica capacità di "prendersi cura".

Meno chiara è la coerenza di questa proposta con la premessa (cfr. pp. 189-190), nella quale l'autrice, più che rilevare uno squilibrio o denunciare una mancanza, sembra riconoscere come un indiscusso dato di fatto il cosiddetto "pluriverso di voci morali" prodotto dall'inesistenza di un ordine naturale delle cose. In tal caso, quale contenuto attribuire a nozioni come *diritto*, *responsabilità*, o addirittura *Uomo*, che vengono invocate a sostegno di un'etica della cura che funga anche da ideale politico? L'universalismo della proposta risulterebbe tutto da dimostrare.

Il saggio di R. Barcaro presenta un'attenta sintesi della discussione che il pensiero femminista, nelle sue varianti liberale, radicale e culturale, ha inscenato attorno alle questioni bioetiche, in particolare riguardo al caso della maternità surrogata. Appaiono evidenti, nelle opportune riflessioni conclusive proposte dall'autrice, le contraddizioni di tante proposte delle femministe, che puntualmente si richiamano ai cosiddetti *diritti delle donne* dal contenuto quanto mai sfuggente e costantemente ridisegnato, nonché i punti irrisolti del dibattito, soprattutto circa gli interrogativi morali ad esso sottesi. In ogni caso, è significativo che storicamente sia ancora la donna il soggetto maggiormente coinvolto, questa volta nelle implicazioni di un progresso tecnologico sempre più totalitario, protagonista spesso involontaria di una scena di cui è ormai improrogabile definire i ruoli e le regole.

Maria Teresa RUSSO

Sabino PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Urbaniana University Press, Roma 1999, pp. 414.



Ci sono libri che possono essere scritti solo al culmine di un itinerario di riflessione e ritengo che quest'opera del prof. Palumbieri ne sia un esempio, giacché rispecchia la passione e la competenza di chi ha alle spalle molti anni di docenza e di studio. Quello che presento è il primo tomo di un manuale di antropologia filosofica, elaborato in fitto dialogo con i vari esponenti della storia del pensiero e attingendo anche agli utili spunti della letteratura.

Il metodo scelto per la trattazione è quello fenomenologico, sulla base di un realismo filosofico, ispirato prevalentemente all'impostazione ontologico-descrittiva di Edith Stein e al procedimento, indicato da Maurice Blondel, di esplicitazione dei dati esperienziali ed esistenziali presenti nella coscienza (cfr. pp. 55-56). Ovviamente, però, l'autore resta «aperto alle grandi ricchezze del pensiero classico» (p. 63). La costituzione antropologica qui esaminata implica lo studio di tre livelli o strutture: quello dell'"in-sé", ovvero la corporeità e la condizione di vivente; quello del "per-sé", cioè dei tipi di conoscenza, della volontà, della libertà e del suo rapporto con i valori; infine, il livello del "per-altri", inteso come socialità, bipolarità, affettività e amore. A questo studio vengono premessi quattro capitoli sull'autointerrogazione dell'uomo nel contesto attuale, sul metodo dell'antropologia filosofica e sulla storia delle concezioni antropologiche.

Uno dei motivi conduttori che raccordano i diversi argomenti è la messa in risalto dell'autotrascendimento della persona umana, sin dalla ricerca di senso e dall'incessante domandare, analizzati nelle pagine iniziali, fino alla scoperta della centralità dell'amore, cui viene dedicato l'ultimo capitolo. Il libro, in effetti, si chiude con le seguenti parole: «Dire uomo è dire autotrascendimento. E l'autotrascendimento – l'abbiamo illustrato – si rivela al suo culmine nel processo dell'amore» (p. 389). Mi è sembrata una chiave interpretativa particolarmente efficace.

Nel presentare i diversi argomenti cui ho accennato, l'autore dà prova di completezza e di precisione, tanto da coniare frequentemente dei neologismi per cercare di esprimere meglio determinati concetti. Di sovente vengono offerte alcune carrellate storiche, necessariamente sintetiche, sulle nozioni da spiegare: ciò rende l'esposizione più ricca, anche se richiede nel lettore il senso critico derivato da una certa preparazione filosofica.

Il metodo adottato rende più facile non perdere di vista l'unitarietà dell'essere umano, come viene giustamente ricordato: «essendo l'uomo unità indissolubile, l'in-sé, il per-sé, il per-altri sono aspetti esistenziali che si possono distinguere solo nel momento dell'analisi, ma nella realtà restano vitalmente unificati» (p. 101). Con tale consapevolezza, Palumbieri riesce ad evitare freddi schematismi ma non a scapito della profondità. Tra le molte analisi che mi sono parse particolarmente felici, sottolineo la distinzione tra corporeità, intesa come autopercezione di essere corpo, e corpo, con cui si designa la realtà spazio-temporalizzata della dimensione corporea (cfr. pp. 105-106). Così viene ripresa e sviluppata la distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper*, osservando anche qui che l'esperienza integrale, confermata dalla psicosomatica, tiene strettamente insieme i due aspetti: entrambi hanno una funzione segnaletica, nel senso che possono velare o svelare l'interiorità (cfr. pp. 115-117).

Molto opportuna, inoltre, l'osservazione che solo un'antropologia dualistica separa la razionalità dalla conoscenza sensitiva, equiparando quest'ultima a quella animale. In un'antropologia integrale, invece, non si dimentica che «non c'è nell'uomo pura conoscenza sensitiva, ma ogni processo di essa è aperto all'auto-superamento. Non sono due binari paralleli, ma due momenti articolati di un unico processo di conoscenza dell'uomo che si svolge su livelli diversificati [...] È, cioè, l'uomo unico e unitotale, che conosce attraverso i sensi e l'intelletto, mediante cioè i sensi aperti all'intelletto. È l'intelletto, poi, che eleva, trasforma, elabora, concettualizza e sistematizza i dati dei sensi» (p. 168). Non bisogna perdere di vista l'unitotalità della persona, lucidamente indicata, come ricorda l'autore, anche da Tommaso d'Aquino.

Sono ben orchestrati i capitoli sulla volontà e sulla libertà, in cui si mostra in che modo l'uomo è in tensione costante verso il vero, il bene e il bello, secondo la struttura antropologica intellettuale, volitiva ed estetica, che è in corrispondenza simmetrica con la struttura dell'essere (cfr. p. 235). In modo esauriente vengono analizzate le «indicazioni fenomenologiche della libertà» nel loro presentarsi alla coscienza del soggetto, tra cui l'autodeterminazione o autoappartenenza dell'atto, l'imperativo interiore, la consapevolezza del merito, il dubbio e il pentimento, il senso di responsabilità sociale.

Infine, va sottolineato l'adeguato rilievo attribuito alla riflessione sul sentimento, a partire dalla nozione di «sentimento fondamentale» presentata da Rosmini e da Sciacca, e qui reinterpretata come «sentirsi-essere» (cfr. p. 356). È proprio il sentimento che appare come punto di sintesi e di convergenza di tutte le altre dimensioni umane, quella fisiologica, infrapsichica e spirituale: «Incarnato nella *corporeità*, si presenta nella fase della cenestesi e della sensa-

zione. Incarnato nell'*affettività*, si offre nella forma della *sensibilità*. Incarnato nella *conoscenza*, si esprime come *stupore*, *entusiasmo*, *angoscia*. Incarnato nella *volontà*, si rivela nel senso dell'*attrazione* e dell'*altruismo*. Nella zona del *sacro*, si specifica come *sentimento di adorazione*» (p. 364; i corsivi sono nel testo).

Al brillante risultato di questa prima parte del trattato di antropologia filosofica ha fatto seguito il secondo volume (*L'uomo, questo paradosso*), che presenterò nel prossimo fascicolo.

Francesco RUSSO



John F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy no. 1, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000, pp. xxvii + 630.



If Thomas Aquinas had written a complete work on metaphysics, what would it look like? What order would it follow? Which doctrines would stand out? In the past, a student of Thomas might have tried to answer such questions by producing his own metaphysical treatise, *ad mentem Sancti Thomae*. Nowadays of course it is the historical approach that prevails. The preferred way to present Thomas's mind is to display it at work in his own corpus and context.

Interpretations abound. But perhaps none has had more influence than that of Etienne Gilson, who perceived in Thomas's "Christian philosophy" a spirit that positively resists disengagement from its original theological setting. To many, the idea of a separate thomistic metaphysics, a *Summa metaphysicae*, has come to seem almost an oxymoron.

Mons. John Wippel does not see it that way. That is, he does not think Thomas saw it that way. Wippel's Aquinas has a very definite conception of metaphysics as a science of its own, with its own subject-matter and procedure. No doubt it is in some way subordinate to theology, but it is no part thereof. This is not just a view about the structure of human knowledge. It also reflects deep elements in Thomas's understanding of the very nature of reality, i.e. in his metaphysics. So Thomas might well have written a *Summa metaphysicae*, and at least the general order that he would have adopted is not hard to surmise. It would proceed "from finite being to uncreated being". As though to drive the point home, Wippel has judged this the suitable order for his own comprehensive study of Thomas's metaphysics.

Wippel's general plan is thus "theoretical", but his method is largely historical. His typical way of handling the specific topics is to assemble all of the pertinent texts, normally in chronological order, and to subject them to painstaking

analysis and comparison. Wippel lacks none of the desired tools and qualities. He has Thomas's metaphysical writings, sources and chief interlocutors at his fingertips, and virtually all of the secondary literature on them as well (up to about 1997). He is alert and informed on questions of textual variants, genre, dating and readership. On disputed issues, whether textual or substantive, his account of the various positions is unfailingly careful and complete. His ultimate aim is clearly philosophical, not just historical (surely another desideratum, at least for a thomist); no mean philosopher himself, he is not shy about subjecting Thomas's arguments to critical examination. Yet he has no discernible philosophical axe of his own to grind, such as might prejudice his readings.

In two introductory chapters Wippel lays out Thomas's teachings on the general nature and subject of metaphysics and on how its subject is first grasped by the human mind. The amount of scholarly controversy about these matters is likely to surprise many readers, and so is the complexity of Wippel's own interpretation. All agree that the subject of metaphysics, for Thomas, is "being in general", *ens commune*; and most, including Wippel, agree that this neither is nor even includes the divine being. But is it identical with what Thomas identifies as the very first object of human understanding? Is it known by abstraction? Does grasping it in a truly metaphysical way presuppose acknowledging the existence of immaterial beings?

Relying mainly on the famous fifth *Quaestio* of the commentary on Boethius's *De trinitate*, Wippel answers all of these questions in the negative. The subject of metaphysics is being precisely *qua* being, and this means a) *qua* real or existing, and b) not merely *qua* existing in the sensible or mobile things that we experience, but formally, according to its intrinsic nature. The knowledge of being as really existing is not the fruit of mere abstraction, which only reaches quiddities. Instead, it arises from judgment, wherein the mind first grasps that something exists. Moreover, the formal knowledge of real being as being, not just as sensible or mobile, requires yet another judgment, a discernment that being does not essentially depend upon matter. Thus Wippel argues that metaphysical being cannot be the mind's "first" knowledge in any temporal sense, but only in the "order of resolution". On the other hand, the requisite negative judgment or *separatio* from matter only concerns the possibility of immaterial beings, not their actual existence. It is precisely through metaphysical investigation, into the causes of being, that their actual existence is known. The fact that natural philosophy already reaches immobile being is pedagogically useful, Wippel argues, but not an essential presupposition. Metaphysics arrives at such being from its own principles.

The twelve chapters that follow are grouped into three parts: "Aquinas and the Problem of the One and the Many in the Order of Being", "The Essential Structure of Finite Being", and "From Finite Being to Uncreated Being".

The first part amounts to a presentation of Thomas's formal conception of *ens commune*, his understanding of the type of unity that "being" enjoys. Using parmenidian "monism" as an effective foil, Wippel sets forth the doctrines of the

analogy of being, participation in *esse*, essence-*esse* composition, and what he calls “relative nonbeing”. The prominence that he gives to essence-*esse* composition may remind readers of Gilson. Much of Wippel’s discussion, however, is in fact aimed against Gilson’s view that this doctrine depends upon prior knowledge of God. This issue pertains to the justification of the very plan of the book. While the account of essence and existence must stand almost at the very beginning of metaphysics, the account of God must stand at the end. If comparisons are of any help, Wippel’s approach to Thomas’s formal ontology seems rather more reminiscent of Cornelio Fabro than of Gilson. I refer to his emphasis on participation and on the principle that unreceived act is unlimited. However, the exceptionally fine chapter on relative nonbeing offers what to my mind is an important correction of Fabro’s “platonizing” tendency to assign a role to nothingness in the diversification of things.

Part 2 is about two other “compositions”, substance-accident and matter-form. A major concern throughout is how these are integrated into the doctrine of *esse*. There are also important treatments of their relation to Thomas’s distinction between two main metaphysical senses of “substance”, individual subject (*suppositum*) and essence. Along the way Wippel provides some very interesting remarks on Thomas’s view of the relation between metaphysics, logic and natural philosophy. Each of these disciplines has a way of approaching both the distinction between substance and accidents, or the derivation of the categories, and the distinction between prime matter and substantial form. I would also signal the section on the individuation of material substances (IX.4). Wippel negotiates the many shifts in Thomas’s presentation of the doctrine of individuation by quantified matter – shifts that he judges to be more than terminological – and in so doing he helps clear up a number of possible misunderstandings. He argues persuasively that Thomas views dimensive quantity not only as a principle of knowing the distinction between corporeal individuals but also as a real cause of the distinction itself, and that for all the importance that Thomas assigns to the individual’s act of being, he does not regard it as a principle of individuation.

The third and final part, of course, concerns the metaphysical doctrine of God. Wippel devotes three chapters to Thomas’s argumentation for God’s existence, offering extended treatments not only of the “five ways” (which he judges to be uneven in quality) but also of arguments presented in writings prior to the *Summa theologiae*. There follows a chapter on “quidditative knowledge of God and analogical knowledge”. The focus is not so much on particular divine attributes as on the general structure and limitations of our knowledge of them. Wippel shows how constant Thomas is in insisting that quidditative knowledge of God in this life is impossible, and he traces the development of the teaching that analogy nonetheless enables us to achieve some proper and substantial knowledge. This way of calling attention to the distinction between substantial knowledge and true quidditative knowledge should help lay to rest some common confusions. (For instance, by identifying essence and *esse* in God, Thomas is sometimes taken to mean that if we take the steps necessary to imagine a

“pure” instance of *esse*, we can actually arrive at what God is. But the point is that although of course the divine *esse* is pure, what “*esse*” signifies as said of God exceeds our grasp. The very fact that it is identical with what “essence” signifies, as said of him, is proof of this.) Because of what the distinction implies about the relation between the subject of metaphysics and God, it is also important for showing the very possibility of a “divine science” that is at once superior to metaphysics and somehow accessible to our minds.

Materially the book is of very high quality. I would register only one complaint: there ought to be an index of texts. Perhaps future editions could include one.

This is a magisterial work, years in the making and the culmination of a splendid career in the history of medieval philosophy. It should prove a precious resource for future work on the metaphysics of Thomas Aquinas, and indeed on metaphysics *tout court*.

Stephen L. BROCK