

## recensioni

Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, A.V.E., Roma 1997, pp. 378.



Una nuova e consistente pubblicazione del sociologo Pierpaolo Donati occupa in questi ultimi mesi l'attenzione non solamente del mondo sociologico italiano. Infatti la tematica che l'autore ci propone con questo volume è tale da non dispensare alcuno, che si dica in qualche modo impegnato nel campo della ricerca e del sapere, dal prestare ad esso l'attenzione che necessariamente merita: *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*. Non ci si trova di fronte alla costruzione di un qualche paradigma interpretativo ma al tema dominante, vero e proprio spartiacque, del pensiero occidentale. A prescindere dal lungo percorso che l'autore ci propone è indiscutibile che la tematica che ci viene sottoposta si impone in tutta la sua impreteribilità.

Innanzitutto è necessario precisare che Donati riferendosi al pensiero sociale cristiano non vuole tanto fare i conti con il pensiero "dei" cristiani, quasi fosse un'accademica *école de pensée*, ma con quella realtà così profondamente intessuta nell'occidente da non poter essere mai veramente scissa da esso. Dall'altra parte con società post-moderna non intende richiamare il mero, e a volte libresco, dibattito sul post-moderno ma indicare l'emergenza specifica e propria della nostra contemporaneità, cioè la complessità dei contesti sociali in cui la vita di tutti si trova immersa e, molto spesso, lacerata. Che fra questi due poli le tensioni e le contraddizioni siano state tali da caratterizzare numerosi secoli della storia europea è una verità da cui il testo di Donati prende le mosse per costruire una assai articolata riflessione. Cristianesimo e modernità... termini, passaggi, problemi che portano la ricerca sulle dure radici da cui il lavoro e la fatica intellettuale ricevono il loro senso ultimo ed inevitabile. Non è un caso che il volume si apra con una introduzione che mette immediatamente in tema la "scissione": "Oltre la scissione fra pensiero cristiano e società" (pp. 13-24). La difficoltà, di cui l'autore si fa ulteriormente carico, è che l'istanza sociologica che lo anima lo obbliga anche ad affrontare il tema nella concretezza della analisi sociale: non tanto pensiero cristiano e pensiero moderno, ma pensiero *sociale* cristiano — quindi storicamente impegnato a tradurre nel qui e nell'ora i principi che lo costituiscono — e *società* post-moderna — attento dunque alle reali dinamiche di frammentazione sociale che nessun perbenismo sistemico riesce ad abbellire, caso mai nella gratificante rappresentazione che in qualche modo tutto funziona come deve necessariamente funzionare. Ma lo sforzo dell'autore non è volto a riaprire ferite, ma è tutto

proteso nel ridisegnare “l’oltre” che metta in moto la possibilità di un comune luogo di incontro tra esperienza cristiana ed esperienza moderna. E non è solo un’intenzione, una buona intenzione, quella che anima l’autore ma vuole essere soprattutto una possibilità teoretica che nasce dalle potenzialità proprie della teoria, o meta-teoria, relazionale: «Il pensiero relazionale — scrive Donati — che nelle scienze sociali è il migliore prodotto della modernità, riprende e sviscera un aspetto a lungo dimenticato anche nel pensiero sociale cristiano (anche se non nella teologia più accorta) che possiamo esprimere con una frase di Sant’Agostino: “Non c’è assolutamente alcuna cosa che si generi solo per esistere”...Il che non vuol dire...che tutto ciò che esiste anche nel sociale abbia un (pre)determinato fine (il che, nel sociale, non accade), ma invece che *nulla esiste (nel sociale, come altrove) se non “in relazione”*» (p. 20).

È nota la pluriennale centralità che nella ricerca dell’autore ha la teoria relazionale e che nel nostro volume riceve la più impegnativa applicazione teoretica che si potesse mai immaginare: si tratta infatti di stemperare la teoria relazionale sia al crogiolo della complessità sociale che a quello dei principi del pensiero sociale cristiano. Si tratta, in altre parole, di porre in relazione, o meglio in inter-azione, ambiti che una certa cultura afferma inconciliabilmente eterogenei da più punti di vista. L’articolazione di questo faticoso tentativo è l’oggetto del primo e ampio capitolo, quello che sta a fondamento di tutto il percorso successivo: “Scienze sociali e pensiero cristiano di fronte alla società contemporanea” (pp. 25-86). La prima ed essenziale distinzione, necessaria per afferrare tutto l’impianto della riflessione, è che se la relazione è costitutiva della società — nel senso che la pone in essere — e quindi è costitutiva della scienza che la studia, così non può essere per il pensiero sociale cristiano (d’ora in poi PSC), e per l’ontologia che lo supporta, secondo la quale la relazione è un accidente che dipende dall’essere dell’uomo: «[...] le relazioni sociali — scrive Donati — hanno uno statuto differente quando vengono considerate (osservate) dal punto di vista della società (dei sistemi sociali), in cui la loro esistenza è necessaria, oppure dal punto di vista ontologico (del PSC) in cui esse sono contingenti [...]» (p. 48). Ciò non di meno, è fondamentale considerare che “accidente” non significa inessenziale, che anzi è in virtù della relazione che l’uomo, non solamente esiste, ma è persona. Si raggiunge così un’incredibile coerentizzazione di piani: fenomenologicamente la relazione pone in essere la società, ontologicamente la relazione è un accidente/contingenza (cioè non può porre in essere l’uomo ma è posta in essere da/atverso esso), relazionalmente, ma sarebbe forse meglio dire sociologicamente, la relazione, come mettere in relazione, realizza — e tale realizzazione è lo spazio proprio e specifico della sociologia — l’individuo come persona. Bisogna sottolineare che la persona, sociologicamente concettualizzata, è ciò che istituisce una vera e propria antropologia sociale che permette di guadagnare una essenziale, anche se non esclusiva, ri-definizione dell’uomo come “essere” intrinsecamente relazionale. Ebbene è proprio questa ontologicità della relazione ad assolvere il ruolo di cerniera tra società e pensiero cristiano, portando su di sé il compito della mediazione. Ma soffermiamoci brevemente, prima di inoltrarci nel problema vero e proprio, su alcuni corollari conseguenti a quanto detto.

Come prima cosa bisogna osservare che la sociologia che si articola relazionalmente guadagna uno statuto epistemologico profondamente diverso rispetto ai riduzionismi che la vorrebbero relegare a un puro empirismo, schiavizzandola a un ruolo meramente fotografico dei particolari contesti sociali che ne fanno, anziché una scienza, un mero strumento al servizio della pubblica amministrazione. L’empiricità, che indubbiamente caratterizza la ricerca sociale, non è tanto, o solamente, in grado di fotografare lo stato di salute o meno della società — nonché le eventuali direzioni e tendenze dei contesti sociali —

ma soprattutto — e sta qui la sua dignità di scienza umana — di rivelarci l'aspetto personale-relazionale proprio dell'uomo, aspetto che nessun'altra scienza potrebbe mai disvelare. La complementarietà che la sociologia relazionale istituisce con la tradizionale antropologia filosofica è tale che l'una non può più fare a meno dell'altra. Non si tratta più di un prestito o di un reciproco rimando ma di una vera e propria integrazione che le fa dipendere l'una dall'altra. L'antropologia potrà afferrare il concreto sviluppo e le relative differenziazioni storico epocali in cui l'uomo con-crea la sua personalità solo attraverso la sua integrazione con la sociologia, in particolare con la messa a tema della dinamicità e storicità relazionale: «[...] se è vero — scrive Donati — che l'uomo non può essere uomo se non con auto-coscienza, quest'ultima può essere prodotta solo per relazione; fra persone e relazioni esiste una circolarità [...] la società è relazione» (p. 48).

La nozione di personalità — non è forse inutile richiamarlo — è assunta da tutto il discorso di Donati in una accezione (chiaramente ispirata, ma non dipendente, dalla teologia trinitaria) che pur avendo una sua tangenzialità con la dimensione psichica, è però finalizzata in tutt'altra e ben più consistente direzione. La persona ricopre un significato fondativo e costitutivo della sociologia relazionale, in quanto "persona" non dice semplicemente una proprietà dell'uomo ma la sua intrinseca dimensione sociale, cioè la sua ontologica apertura all'alterità. In questo senso non mi sembra eccessivo parlare di un'"altra" sociologia se con essa intendiamo una sociologia che rifugge l'astrazione da ogni contenuto — che è la condizione necessaria ad ogni approccio sistemico e funzionalistico in quanto descrizione di totalità (che non va confusa con l'intero) — per approdare ad un discorso sociologico che ricerca una "sostanza" della sociologia e che la trova nella dimensione relazionale di tutto ciò che è umano. È necessario e non opzionale il chiedersi se la società ha o meno un fondamento ontologico, domanda a cui Donati in questo, come in altri testi, risponde indicandolo nell'incontro e nella pluralità delle relazioni sociali e nella connessione/costituzione di esse con la persona; solo partendo da qui, quindi in seconda battuta, la sociologia diventa, o può diventare, anche studio sistemico e funzionalistico. Non sempre si è colta l'istanza fondativa che la sociologia relazionale ha nel discorso di Donati, e per la sociologia in generale.

Con queste necessarie precisazioni è possibile ora affrontare il nocciolo duro, il cuore, che è alla base del nostro volume.

L'autore evidenzia che tradizionalmente nel PSC viene sottolineata soprattutto la relazione verticale 1) Creazione 2) creatura 3) relazione tra creature, dove l'impronta ha una duplice direzione: A) va da Dio alla persona e dalla persona alle relazioni che essa pone in essere, B) ma va anche da Dio alle relazioni sociali e, attraverso queste, alla persona (ambito con cui forse l'autore vuole indicare la sfera del sacro). Ma ciò che secondo Donati non viene sufficientemente tematizzato nel PSC — ambito proprio del discorso sociologico — è la doppia direzionalità che A) partendo dalla realtà sociale — realtà prodotta dall'uomo — incide sulle relazioni sociali e attraverso queste sulla persona e B) sempre partendo dalla realtà sociale incide sulla persona e attraverso queste sulle relazioni sociali. È evidente, da questo doppio paradigma, che l'ambito in cui PSC e realtà sociale si incontrano e si mediano è la relazione sociale, almeno per quanto attiene al discorso sociologico. È uno dei punti centrali dell'intero discorso ed è necessario prestare la dovuta attenzione per non perderne il filo conduttore: la relazione sociale e la persona sono fra loro interagenti, ma in questa interazione si fa presente sia la Realtà Sociale data sia l'attività creativa di Dio. In virtù di questa complessificazione l'autore può parlare di con-creazione — da parte dell'uomo e di Dio — della realtà sociale, e si badi bene che questo non significa che Dio crea la realtà sociale — caso mai con un colpo di bacchetta

magica — ma che mette in grado l'uomo, cioè lo rende capace, attraverso la relazione sociale, di creare la realtà sociale stessa. La realtà sociale è un prodotto dell'uomo — e quindi potrebbe anche essere un prodotto a-teistico — ma sta il fatto che l'uomo non crea e non decide di essere in relazione bensì in modo inequivocabile si trova già da sempre e costitutivamente in relazione. Il nesso teoretico, è bene chiarirlo, non è viziato da alcun fideismo ma implica e si radica nell'evidenza, difficilmente confutabile, che l'essere posto in relazione anticipa ogni possibile e successiva determinazione relazionale, trascendendo così la semplice interazionalità (che qualifica la relazione come mero processo). Detto molto semplicemente, la relazione sociale non è un prodotto della relazione sociale stessa (ci si “trova” in relazione e non ci si “pone” come relazione). Partendo da qui l'autore introduce il problema del fondamento relazionale, e lo introduce in modo teoreticamente stringente e ineludibile. Il fondamento, è chiaro, apre lo spazio all'interno della problematica relazionale alla trascendenza (il fondamento è teoreticamente e logicamente “trans” il fondato). Qui, ci sembra di poter dire, l'autore incunea il PSC nella realtà sociale e, allo stesso tempo, incunea la realtà sociale nel PSC: «[...] le relazioni sociali — scrive lapidariamente Donati — pur autonome nella loro struttura e processualità proprio in quanto rel-azioni (ossia azioni reciproche), rimandano ad alcuni requisiti: i) primo, debbono avere un fondamento; ii) secondo, tale fondamento è per certi aspetti immanente e per altri aspetti trascendente la relazione stessa» (p. 57). E se gli aspetti immanenti delle relazioni sociali sono chiaramente le interazioni che le costituiscono, quelli trascendenti sono legati a quei «[...] significati che non fanno parte, né possono essere creati nella relazione stessa» (p. 57).

Da una parte le relazioni sociali sono prodotte dalla libera interazionalità, ma dall'altra — e qui si introduce un'argomentazione ermeneutica che chi scrive coglie come nuova nell'ampia produzione dell'autore — le relazioni sociali sono sottratte alla contingenza degli attori in gioco, in quanto hanno un “senso” che gli attori stessi debbono interpretare attraverso significati non coincidenti con la relazione stessa. Abbiamo qui nuovamente affermata la trascendenza della relazione sociale, unitamente però alla sua normatività: «La normatività delle relazioni — afferma Donati — richiama ed esige l'auto-trascendimento della relazione: infatti affermare che la relazione sociale è normativa significa dire che l'attore sociale attiva una relazione solo se *interpreta* la situazione e gli oggetti e soggetti rilevanti. L'interpretazione implica per sua natura l'attribuzione di un *senso* che esiste solo attraverso significati. Tale è, ad esempio, la relazione sociale con la vita umana [...]» (p. 58).

Ci troviamo di fronte ad una rigorosissima argomentazione della trascendenza relazionale che si articola non attraverso il registro ontologico ma quello ermeneutico. Non possiamo non rilevarne la forza, tanto più che con questa argomentazione la relazione sociale porta con sé non solo la trascendenza ma supporta e introduce una vera e propria etica relazionale: «[...] si afferma — scrive Donati — una nuova consapevolezza, che è insieme morale ed etica, circa il fatto che nessuna possibilità astratta può diventare concreta, e concreta in senso umano, se nella dinamica sociale viene meno il prerequisito della possibilità di perseguire la vita come *capacità di relazione sensata* [...]» (p. 67). Il “senso”, che non può che essere un senso umano, strappa la relazione sociale alla dinamica di un puro “relazionismo” processuale e funzionale — cioè alla sua pura immanenza — e la àncora ad una logica “sensata” che è anche la fonte di ogni normatività, di ogni dover essere, delle relazioni stesse. Attraverso il “senso”, supposto e richiesto da ogni relazione sociale, il PSC si inverte nel contesto sociale come meta-codice e guida normativa.

La pubblicazione ci propone e ci sottopone ad uno sforzo notevole, che ci sembra segni profondamente e ulteriormente il tracciato che l'autore da numerosi anni persegue nel coerentizzare la sua sociologia relazionale.

Il resto del volume si impegna in un lungo e spazioso itinerario che attraversa i luoghi che danno a questa riflessione la sua concrezione sociologica. In particolare il terzo e quarto capitolo [rispettivamente “Una società solidale: la solidarietà come bene relazionale” (pp. 113-150) e “Una società sussidiaria: le associazioni come soggetti di una nuova cittadinanza” (pp. 151-215)] affrontano i due concetti cardini del PSC — sussidiarietà e solidarietà — in quella prospettiva relazionale fondata sul bene comune inteso, proprio in quanto comune-relazionale, come fonte di autonomie sociali legittimate e accomunate da una medesima tensione al bene condiviso. Nel quinto, sesto e settimo capitolo l'orizzonte si apre sui passaggi notali della famiglia, della democrazia e della pace attraverso cui è possibile cogliere lo spessore concreto del pensiero relazionale che è teoria solo in quanto illuminazione di concrete realtà [“Il senso vitale della famiglia: tra comportamenti di fatto e norme etiche” (pp. 217-256); “Come rinnovare la democrazia?” (pp. 257-307) e “Le basi etiche della pace” (pp. 309-330)]. L'ultimo capitolo, “Discorso sociologico e discorso cristiano” (pp. 331-364), che meriterebbe un'analisi a parte, vede impegnato l'autore a promuovere, sempre attraverso una visione relazionale della realtà, la possibilità di un'aperta interazione tra sociologia e teologia — accomunate entrambe dalla condivisione di un medesimo ambito oggettuale, l'uomo e la società — la qual cosa è realizzabile proprio delimitandone le differenze e le rispettive competenze. In questo senso, l'appello che chiude l'ampio lavoro è un accorato invito alla teologia a non perdere la sua vocazione intellettuale e metafisica: «Come sociologo — conclude Donati — debbo dire che spetta alla teologia mostrare che anch'essa non è prigioniera del monadologismo, neo o post-modernistico che sia. Che essa deve essere in grado di indicare dove vengono oggi tracciate le nuove distinzioni fra l'umano e il non-umano nel gioco dell'immanenza/trascendenza proprio del sociale» (p. 364).

Emmanuele MORANDI

Cornelio FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, pp. 336.



Le edizioni Ares hanno recentemente pubblicato la seconda edizione ampliata dell'*Introduzione a San Tommaso*, di Cornelio Fabro, con la quale l'illustre filosofo e teologo contemporaneo raggiunge perfettamente lo scopo di consegnare allo studente ed al ricercatore le chiavi per affacciarsi sul mondo filosofico e teologico dell'Aquinate. La nuova versione riproduce sostanzialmente il testo precedente, ma è arricchita di tre nuovi studi sul tema della libertà e della filosofia della natura.

Fabro esorta ad una «lettura originaria dei testi tomisti» (p. 17) come unica via per evitare la catastrofe della teologia contemporanea (p. 12). Non propone certo un ritorno al passato per rifugiarsi in un sistema che risulta stabile solo perché completamente isolato dalle problematiche attuali, ma auspica una riscoperta della posizione di Tommaso d'Aquino che sfugge al processo di riduzione dell'essere al nulla, del trascendente al trascendentale e all'insormontabilità del finito a cui ha portato la filosofia moderna.

Sebbene si limiti ai tratti essenziali della figura e del pensiero del Dottore Angelico, vi penetra con una profondità rivelatrice della vasta conoscenza acquisita e dell'appassionata ricerca a cui dedicò tutta la vita.

Nel tracciare rapidamente le linee essenziali della vita dell'Aquinate, Fabro si compiace di descrivere in poche parole alcuni aspetti dell'umanità del santo che spesso non attirano l'attenzione dello studioso, ma che possono contribuire a definire meglio la sua figura. Cita pertanto episodi che testimoniano le sue virtù (pp. 29-30), la sua intelligenza superiore (pp. 28-29), la stima dei confratelli (p. 31), la sua mitezza e magnanimità (p. 33). Ritiene infatti che non sia conveniente uno studio esclusivamente erudito od intellettuale poiché risulterebbe riduttivo ed al margine delle qualità globali dell'uomo.

Dopo una veloce ma completa rassegna delle opere lamenta un serio ostacolo allo studio, che consiste nell'insufficienza sia quantitativa che qualitativa delle edizioni critiche, le quali sono infatti poche ed assai incomplete.

Pone in luce le principali fonti a cui attinse il *Doctor Communis*, essenziali per la comprensione della sua formazione. A tale scopo individua i testi e le versioni arabe e greche lette dall'Aquinate, rileva il contesto dottrinale secondo cui influirono sul suo pensiero ed indica le interpretazioni che i contemporanei dettero dei medesimi per evidenziare l'originalità della speculazione tomista.

Dedica alcuni cenni al suo nuovo metodo, che non consiste nella parafrasi come già in Alberto Magno ed Avicenna, bensì nel metodo letterale teso alla comprensione del senso del testo per situarlo nel contesto del capitolo, del libro e dell'opera completa di un

autore. Sottolinea lo spirito critico e l'abilità con cui san Tommaso seppe individuare e studiare alcuni errori di attribuzione delle opere conosciute e studiate all'epoca.

Il capitolo dedicato ai principi dottrinali può essere di grande utilità poiché suggerisce percorsi di studio per approfondire l'originalità del pensiero tomista in campo metafisico, come anche in quello cosmologico, antropologico, gnoseologico e morale. Il noto studioso segnala che la chiave di volta del pensiero tomista è la distinzione tra essenza ed atto di essere e mette in luce le maggiori controversie suscitate dalla novità del suo pensiero, soprattutto contro l'agostinismo, la filosofia greca ed araba. Non tralascia di sottolineare le innovazioni metodologiche introdotte nella teologia che viene concepita come scienza rigorosa (pp. 94-95).

Segue un'analisi dello sviluppo critico ed interpretativo della dottrina tomista che riteniamo di vitale importanza per la ricostruzione e lo studio della genuina filosofia tomista. Infatti lungo i secoli si sono date interpretazioni eccessivamente formaliste che hanno preso le distanze dall'originalità del maestro, cadendo spesso in riduzionismi e contraddizioni. Non si nasconde che ciò spesso ha nuociuto alla comprensione del nucleo filosofico originario. Si rileva anche la diffusione dei testi tomistici nelle scuole tomistiche e l'obbligo d'insegnamento che via via si andava imponendo. Si accenna anche alle controversie sorte tra le varie scuole di pensiero (p. 104ss.).

Nel capitolo dedicato agli interventi del Magistero ecclesiastico appare chiara la sollecitudine dei Pontefici per garantire una buona preparazione filosofica che funga da base agli studi teologici. Nel pensiero di san Tommaso in genere, e soprattutto nella sua speculazione filosofica, la Chiesa trova una guida sicura e non esita nell'esortare maestri e pastori ad adottarla come oggetto precipuo d'insegnamento. Sin dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII i principi del tomismo si configurano quali potenti baluardi contro gli attacchi del modernismo.

Nell'appendice documentale che segue il sesto capitolo l'autore propone una personale formulazione delle tesi tomistiche che si presentano ampliate ed approfondite rispetto alle iniziali ventiquattro proposte da esperti della Sacra Congregazione degli Studi ed approvate da san Pio X il 27 luglio 1914. Esse costituiscono un'ipotesi di lavoro dell'autore ed una guida aggiornata in base alle più recenti ricerche. Nell'attuale pubblicazione si sono inserite due nuove serie di tesi non comprese nella prima edizione. L'una, pubblicata nel 1985 in *Cinquant'anni di Magistero teologico — Scritti in onore di mons. Antonio Piolanti nel 50.mo del suo sacerdozio* (Libreria Editrice Vaticana, pp. 167-172), ha per tema la filosofia della natura, dimostrando l'attenzione allo sviluppo delle scienze ed il desiderio di conciliare la filosofia tomista con le nuove scoperte e formulazioni matematiche, biologiche e scientifiche in genere. Il tentativo è più che legittimo poiché non si vuole tornare al passato, ma mostrare quanto tale filosofia sia illuminante ancora oggi e non esistano contraddizioni tra essa e le nuove conclusioni degli scienziati.

Le altre tesi aggiunte nell'appendice pongono l'accento sulla natura dell'uomo, sulla libertà e sulla legge naturale e sono state pubblicate per la prima volta sulla rivista «Studi Cattolici» con il titolo di *Metafisica ed antropologia, l'ordine morale in diciannove tesi* (Ares, Milano 1984, n. 276, pp. 83-87).

Interessante è anche l'inquadramento della scolastica sia dal punto di vista storico che contenutistico (pp. 190-191).

Il capitolo ottavo è un piccolo gioiello: in poche pagine è illustrata l'essenza del tomismo che è la nozione di partecipazione dalla cui corretta interpretazione dipende la comprensione di tutta la metafisica tomista.

Gli ultimi due capitoli sono di particolare utilità per l'avvio di un confronto adeguato

fra l'autentico pensiero tomista ed il pensiero moderno. A tale scopo Fabro passa in rassegna gli attacchi del neokantismo, del razionalismo e di autori come Giuseppe Saitta e Johannes Hessen. Analizza di seguito anche gli approcci positivi e i tentativi di accostare san Tommaso a Kant, Hegel, Husserl e Heidegger.

Il congedo è l'ultimo testo di nuova inserzione e ripropone la prolusione tenuta in Campidoglio per l'inaugurazione del settimo centenario tomista, il 7 marzo 1974, sul contributo innovativo che la speculazione tomista trasmette all'umanità.

Il saggio si conclude con una ricca guida bibliografica elaborata dall'autore per la prima edizione del volume. Il lettore potrà servirsene ampiamente ed avrà cura di completarla con il materiale pubblicato più di recente.

Sebbene l'opera voglia essere un manuale di riferimento ed una guida introduttiva al tomismo — proprio in questo consiste a nostro avviso la sua preziosità —, si può osservare che il presente saggio è ben più di una semplice introduzione. È infatti un lavoro paragonabile ad un ampio sommario ove si raccolgono le conclusioni a cui lo studio e la ricerca hanno condotto il noto pensatore.

Emanuela Costi



Ángel Luis GONZÁLEZ (ed.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 438.



La expresión “teología racional” puede parecer a muchos una contradicción, algo así como un “hierro de madera”, traduciendo una expresión de Heidegger. Y, sin embargo, innumerables autores la han considerado como una disciplina filosófica de primer orden, precisamente entre aquellas que forman parte de la metafísica. Entre estos autores, encuentra un puesto preeminente sin duda G. W. Leibniz, pionero en dar a esta disciplina el nombre de “teodicea”, es decir, “justificación de Dios”.

El libro que comentamos es una reunión de diversos trabajos, realizados en torno a un proyecto común bajo la dirección del prof. Ángel Luis González, catedrático de Metafísica de la Universidad de Navarra. El título resume perfectamente su contenido, ya que se propone mostrar las diferentes pruebas elaboradas por el filósofo de Hannover para llegar, de un modo racional, a la existencia de Dios. A cada una de estas pruebas está dedicado un capítulo: la prueba cosmológica, la de las verdades eternas, la de la armonía preestablecida, la ontológica y el argumento modal.

Será el propio prof. González quien, después de la presentación, iniciará la serie de estudios con el ensayo *Presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz*, trabajo que —como afirma su autor— supone la base del proyecto al que se han sumado los demás. En él se trazan las líneas generales de la conexión entre la teodicea existencial de Leibniz y aquella esencial, en relación con cuestiones como la creación, la libertad de Dios y el principio de razón suficiente. Al hilo de estos temas, se ponen de manifiesto los presupuestos ontológicos de la teología racional leibniciana: la reducción de la esencia a posibilidad lógica y de la existencia a efectividad fáctica, de donde resulta la prioridad de la esencia sobre la existencia, condensada en el principio *omne possibile exigit existere*. Resultará difícil, con todo, hacer compatible la creación *ex nihilo* con la preexistencia de los posibles o esencias en la mente de Dios. No en vano algún autor ha calificado esta teodicea de “logodicea”.

Al Dr. Andrés Fuertes corresponde el estudio de *El argumento cosmológico*, que aparece como ejemplo privilegiado de prueba *a posteriori*, es decir, basada en la experiencia. En un análisis cronológico y contextual de las diversas formulaciones de este argumento, el autor distingue entre las expresiones mecánicas y aquéllas estrictamente metafísicas. Las del primer tipo parten del movimiento, la corporalidad y la materia; las segundas, en cambio —tratadas con mayor atención y extensión por Leibniz—, se fundan sobre la contingencia real de los seres, desde la cual se llega a la

existencia del Ser Necesario. A este respecto, Leibniz distinguirá tres tipos de necesidad: metafísica o absoluta, física y moral.

El paso de las pruebas mecánicas a las metafísicas supone la aplicación del “principio de razón suficiente”, de capital importancia en el sistema de este filósofo, pues atañe directamente al problema de la existencia: “puesto que algo existe, debe haber una razón de su existencia”. Desde aquí, el Dr. Fuertes subraya con firmeza la “autosuficiencia” de la prueba cosmológica respecto a la ontológica, y realiza una crítica a Kant y a Russell, en sus respectivas interpretaciones de estos argumentos. Russell reduce el argumento cosmológico al ontológico, precisamente por no distinguir el plano ontológico y el noético. Por su parte, para Kant la prueba cosmológica no es completa sin la ontológica, pues sólo a través de esta última puede establecerse el concepto de necesidad absoluta.

*La demostración leibniziana de la existencia de Dios por las verdades eternas* es el título del estudio de la Dra. M<sup>a</sup> Socorro Fernández. Esta prueba —de la que la autora individúa hasta dieciocho formulaciones— puede ser enmarcada entre aquéllas *a priori*, aunque no sea *a priori* del mismo modo que el argumento ontológico. Otra característica de esta prueba es que se apoya en el principio de razón suficiente: las verdades eternas no tienen en sí mismas la razón de su existencia y, por tanto, ésta debe buscarse en el Ser Supremo. Para Leibniz, las verdades eternas son absolutas y, desde el punto de vista lógico, se identifican con las “verdades de razón”, ya que su verdad consiste en la identidad del predicado con el sujeto; desde el punto de vista metafísico, en cambio, se identifican con los pensamientos mismos de Dios. De una parte, no han sido creadas y —en último término— coinciden con los atributos divinos; de otra, son las mismas esencias de las cosas creadas, aunque en éstas se encuentren limitadas a la existencia concreta.

La razón suficiente de las verdades eternas es Dios mismo, ya que el conjunto de todas ellas no es otra cosa que el propio entendimiento divino. De este modo, Dios aparece como la Sabiduría creadora, en la cual tienen su existencia las verdades eternas. Como bien señala la autora, esta Sabiduría se distingue tanto del Dios de la filosofía medieval como del motor inmóvil aristotélico. En el Dios de Leibniz hay una identidad de esencia y existencia, pero entendida como *causa sui*. En otras palabras, no es ya el Acto puro de ser que no es otra cosa que puro acto de ser, sino la Esencia omniperfecta que se da a sí misma necesariamente la existencia. Al final, el filósofo no se encuentra lejos del panteísmo, aunque se esfuerce por subrayar la distancia entre lo finito creado y el infinito creador.

El Dr. José M<sup>a</sup> Aguilar dedica su trabajo a *El argumento leibniziano de la armonía preestablecida para demostrar la existencia de Dios*. Según advierte el propio Leibniz, este argumento puede incluirse entre las pruebas de la existencia de Dios a partir del orden del mundo. Se trata, en frase del autor de este capítulo, de una prueba nueva en la historia de la filosofía, desconocida hasta la obra del filósofo de Hannover; si bien la novedad no estaría tanto en el punto de partida, cuanto en su desarrollo y alcance. Aunque no encontremos ninguna formulación explícita y formal de este argumento en la obra de Leibniz y su propia estructura no esté netamente definida, sin embargo, puede decirse que todas las otras pruebas —*a priori* y *a posteriori*— hacen referencia a ésta. Con todo, esta circunstancia dificulta en buena medida la identificación de sus diversas fórmulas, aunque el número de referencias indirectas sea elevado: sólo entre los lugares más o menos explícitos —como señala el autor del estudio— podemos encontrar hasta nueve enunciados diferentes.

La cuestión de la armonía preestablecida —que no es otra cosa que el orden impreso por Dios en la creación— repone de alguna manera, en la filosofía moderna, el tema

clásico de la finalidad. Por ello, resulta de especial interés considerar la relación entre esta prueba y la quinta vía de Sto. Tomás de Aquino. Ante todo, descubrimos que las concepciones sobre la causalidad son notablemente diferentes en ambos autores. Para el filósofo de Hannover, efectivamente, la causa no es entendida como influjo real en el ser, sino como razón suficiente; de aquí que la finalidad sea comprendida como armonía preestablecida. Es precisamente el carácter de “preestablecida” —es decir, de *a priori*, universal y necesaria—, propio de la armonía del cosmos, lo que da originalidad a la prueba leibniziana, ya que establece la relación entre la armonía misma y la existencia: *existere nihil alium est quam harmonicum esse*.

Los dos capítulos finales del libro pretenden analizar el “argumento ontológico” según una doble variante del argumento: la estrictamente ontológica y aquella modal. Entre los dos capítulos, sin embargo, el de Consuelo Martínez Priego muestra una perspectiva más amplia del problema —tanto desde el punto de vista histórico como desde el sistemático—, mientras que el trabajo de Hernández Baqueiro es de carácter más específico y pretende ceñirse a un solo tipo de prueba.

En *El argumento ontológico de Leibniz*, a cargo de la Dra. Consuelo Martínez Priego, se alude a dos modos de entender el Absoluto en Leibniz —no siempre netamente diferenciados—, a partir de los cuales se desarrollan asimismo dos pruebas *a priori* diferentes: Dios como *Ens perfectissimum* y Dios como *Ens necessarium*. Del primero de ellos, parte el argumento ontológico propiamente dicho, que Leibniz llama con frecuencia “argumento cartesiano” y que procede, en último término, del mismo S. Anselmo. El segundo modo de entender el Absoluto da lugar a la llamada “prueba modal”, que es sólo parcialmente distinta de la anterior y de la que se ocupará Hernández Baqueiro en su trabajo.

El punto de partida del argumento propiamente ontológico es la idea de “perfección”. Esta idea tiene por contenido una cualidad simple que no implica contradicción: la *magnitudo* o *quantitas realitatis*. Se sigue de aquí que la ausencia de contradicción es entendida como “posibilidad”, con lo cual se conecta una categoría “cualitativa” con otra “modal”. Por su parte, la idea de “necesidad” indica lo que no puede no ser posible. Pero, puesto que todo posible exige o tiende a la existencia —*omne possibile exigit existere*—, entonces, si el Ser necesario es posible, necesariamente existe. El único problema será, pues, saber si ese Ser es posible. La “posibilidad” equivale a la compatibilidad de las perfecciones o ausencia de contradicción interna. Pero la compatibilidad de las perfecciones no es otra cosa que la “esencia” misma. Por tanto, es posible que algo exista en la medida en que sus perfecciones sean compatibles, esto es, en cuanto tenga esencia. La esencia es, por consiguiente, la posibilidad de la existencia o, si se prefiere, la existencia posible. Y de aquí se sigue que el Ser perfectísimo —aquel cuyas perfecciones son, por definición, compatibles en grado máximo— ha de ser posible.

El Dr. Alberto Hernández Baqueiro nos muestra, en *El argumento modal de Leibniz*, las diversas formulaciones de este segundo tipo de argumento *a priori*. El núcleo de la prueba está constituido por la premisa: “si el Ser necesario es posible, entonces existe”, la cual no es en sí misma objeto de demostración, pues se trata, pretendidamente, de una verdad analítica. El objetivo fundamental de Leibniz será demostrar que el antecedente es verdadero, de modo que también lo sea el consecuente. Para ello, su procedimiento será, en general, una reducción al absurdo, esto es, llegar a una contradicción a partir de “el Ser necesario no es posible”.

La validez de este razonamiento depende, ante todo, de cómo sean entendidos los términos “posibilidad” y “necesidad”. Respecto al primero, nos encontramos con dos

acepciones. De una parte, “posible” significa la pensabilidad del objeto, la cual depende de la coherencia interna de sus atributos; de otra parte, equivale a tener razón de ser, esto es, esencia. La esencia tiene ya una cierta realidad, al margen de la existencia, de la cual es razón necesaria, pero no suficiente. Por tanto, en la posibilidad hay ya —como apuntamos más arriba— una cierta “cantidad de realidad”, incluso si no tiene existencia. Lo único que le hace falta a lo posible para existir —además de ser internamente coherente, que es la “posibilidad lógica”— es ser “composable” con los otros posibles. La “composibilidad” implica así un orden que no es meramente lógico, sino metafísico, a saber: la “posibilidad real”. En consecuencia, la composibilidad de los posibles supone un factor externo a los posibles mismos —el concurso divino— que permite que éstos se encuentren en la existencia.

Como puede observarse, en lo que toca al menos al argumento ontológico, Leibniz ha realizado una doble reducción: de la existencia a la cualidad —entendida como perfección— y de la cualidad a la modalidad. De modo conclusivo, empleando las palabras del prof. Ángel Luis González, podemos decir que «la doctrina leibniziana sobre la creación, independientemente de las posibles o reales incoherencias en que incurra a la hora de exponerla, es consecuencia de los presupuestos metafísicos subyacentes».

José Angel LOMBO

Antonio LIVI, *Il principio di coerenza*, Armando, Roma 1997, pp. 221.



È questo il terzo volume dedicato dall'autore alla questione del senso comune, visto come fondamento della filosofia realista. L'incancellabile percezione delle verità primarie del *sensu comune* costituisce la base per affrontare le contraddizioni dei sistemi filosofici che pretendono un inizio assoluto senza presupposti, in mancanza del quale si cade nello scetticismo. Non si tratta di rilevarvi delle semplici contraddizioni logico-formali, ma altre più profonde di natura pragmatica: il filosofo negatore di un elemento del senso comune manifesta nel suo agire da filosofo (nel linguaggio e nel dialogo) di presupporre quanto teoreticamente pretende di ignorare. Non basta dunque la logica formale, ma occorre una logica *aletica*, relativa alla pretesa di verità del discorso e quindi previa alle mediazioni discorsive e alla prassi linguistica.

L'importanza dell'argomento si desume dall'ampiezza confutativa consentita dal procedimento di ridurre i filosofi dei sistemi chiusi ai loro presupposti impliciti. Tale riduzione, utilizzata per la prima volta da Aristotele contro i relativisti, finisce col portare gli interlocutori all'auto-confutazione. Antonio Livi, seguendo la traccia aristotelica, impiega sistematicamente il metodo dialettico della confutazione elentica all'interno di una metafisica realista che risulta in questo modo criticamente fondata, in quanto l'assurdità di negare un principio del senso comune conduce indirettamente, ma anche apoditticamente, alla sua affermazione. In questo senso egli denomina "filosofia del senso comune" una filosofia che, senza ridursi al nucleo delle verità del senso comune, possedute in modo spontaneo da tutti gli uomini, anche "in silenzio", ritorna comunque ad esse di continuo per verificare la saldezza delle proprie posizioni e per eliminare le deviazioni razionali. È esattamente la funzione assegnata da Tommaso d'Aquino ai primi principi, la cui verità è in grado di fondare un supremo *iudicium* su tutte le altre verità, cosicché quei principi, colti dall'*intellectus agens*, fanno capo al duplice procedimento della ragione, quello della *resolutio* e quello della *compositio* (riduzione al principio e sintesi posteriore). Si scorge così la rilevanza dei principi per il metodo della metafisica (e anche dell'etica).

Sarebbe fraintesa questa tematica se venisse assimilata ai soliti procedimenti dell'assiomatico. I primi principi onto-gnoseologici, chiamati da Livi *certezze* fondamentali del senso comune, non sono punti di partenza delle catene deduttive di un sistema. Succede invece al contrario, come si evince da questo studio. Non è neanche necessario rammentare i limiti del formalismo, definitivamente convalidati dalle dimostrazioni di Gödel degli anni Trenta. I principi del senso comune sono il sostegno delle verità di ogni sistema deduttivo dal di fuori o più esattamente *dal di sopra* di esso. Sono quanto è *per-*

*sonalmente* presupposto prima di ogni altro presupposto anonimamente enunciato: una pre-conoscenza non esauritasi nelle sue espansioni linguistiche perché “non razionale”, appartenente a quella forma superiore di sapere di cui non si può non essere convinti, chiamata *νοῦς* da Aristotele.

Due inconvenienti sono evitati dal testo di Livi. Primo, la banalizzazione dei principi ad opera di un’antica manualistica scolastica troppo debitrice dei procedimenti *more geometrico* del razionalismo. Nel pensiero aristotelico i principi supremi non erano concepiti come l’ultima premessa maggiore dei sillogismi. Secondo, il rischio della loro riduzione al silenzio wittgensteiniano, poiché dei principi si può e si deve parlare, senza perciò ignorare i limiti del nostro linguaggio.

Sarebbe interessante un confronto della filosofia del senso comune con il metodo trascendentale (Maréchal, Lonergan), nel quale si tenta di ricostruire la metafisica accettando in qualche modo, in un contesto non esclusivamente fenomenico, il suggerimento kantiano di partire dalle strutture conoscitive per arrivare alle verità della metafisica. In sintonia con questo lavoro, riteniamo insufficiente tale metodo, in quanto tenta di introdurre una mediazione razionale per afferrare quanto invece è immediato (molto giustamente Livi predilige il termine *immediatezza* anziché evidenza, in conformità con la tradizione classica). Se la mediazione fosse necessaria per la fondazione dei principi ontologici (primato della *ratio* sull’*intellectus*), allora Kant o Husserl potrebbero essere riportati al realismo attraverso una sorta di esigenza trascendentale inerente al pensiero puro. Ma è più semplice, malgrado la sottigliezza della questione, mostrare che in realtà Kant o Husserl *presuppongono* quanto si rifiutano di riconoscere come immediato. E allora non bisognerebbe parlare di una *fondazione* dei principi, visto che sono essi a legittimare ogni fondazione. Il pensiero umano non è “puro”, in quanto contiene (“irrazionalmente” direbbe un razionalista) dei principi inderogabili che lo trascendono. Il metodo proposto da Livi per la confutazione dei sistemi razionalisti serve a nostro avviso per il superamento della filosofia trascendentale. Non ci sono tuttavia delle difficoltà per il riconoscimento di un inizio a partire dal pensiero inteso metafisicamente, osserva l’autore (nota 36 di p. 26). Viene così evitata la falsa contrapposizione conoscere-essere: l’essere è *manifesto*, e il pensiero è *manifestante* l’essere. Il cespite dell’immanentismo moderno «non è dunque il *cogito* come tale, bensì il *cogito* fenomenisticamente ridotto» (*ibid.*). Non siamo in un realismo materialista che affermi l’essere per deprimere il pensare.

Il sistema organico dei giudizi primari del senso comune, sostiene Livi, potrebbe essere denominato anche “struttura originaria dell’esperienza” o “esperienza originaria” (p. 46). L’inclusione di un’esperienza con valore universale è importante se si vuole correggere l’abituale ambientazione razionalista dell’argomento dei primi principi. Le convinzioni del senso comune non sono soltanto delle verità esprimibili in giudizi necessari, quali il principio di non contraddizione o di causalità, ma rimandano altresì ad elementi esistenti in atto, quali la realtà del mondo sempre presente alla coscienza, la presenza dell’io a se stesso e quella delle altre persone. Per il razionalismo queste conoscenze sarebbero “dati empirici e di fatto”, la cui negazione non è contraddittoria. Così essi vengono relegati al novero delle “evidenze sensibili”, di poco conto per la filosofia (ma poi i principi universali si rivelano vuoti e formali). Ignorare che la percezione unitaria del mondo e dell’io è un’esperienza intellettuale-sensitiva è stato il grande errore dei sistemi razionalisti (anziché prendere la conoscenza nella sua unità originaria, si parte dalla separazione astratta tra sensazioni non intelligenti e pensiero puro).

La tesi di questo libro sul senso comune è solidale con una teoria della conoscenza unitaria. Si comprende l’importanza del concetto di esperienza ontologica di base. Ma la

negazione di tale esperienza, obiettterebbe un razionalista, non comporta contraddizione. Livi argomenta invece che, a livello dialettico e pragmatico, la negazione di tale esperienza è profondamente contraddittoria. Il mondo potrebbe non esistere, ma *io non posso negarlo* senza auto-contraddirmi, perché la mia esperienza del mondo è inseparabile dal mio pensare. Laddove il razionalista vede una tautologia, il realista metafisico scorge una conoscenza viva e pre-astratta. Un pensiero puro, senza mondo fisico, sarebbe concepibile solo in Cartesio e Husserl. Per loro vale appunto l'argomentazione di senso comune: neanche questi due filosofi sono coerenti e così cadono in una sorta di platonismo. Il "principio di coerenza" di Livi si riferisce a questa corrispondenza vitale, persino inconscia ma anche implicita in ogni operazione conoscitiva, tra il pensiero in atto e la realtà dell'essere.

Bisogna determinare il senso in cui il principio di non contraddizione viene usato come metodo della metafisica. La filosofia essenzialista lo impiegava riduttivamente come un principio adatto per pensare alla possibilità universale di un essere non contraddittorio. Tutta la verità dei sensi veniva in questo modo degradata, dal momento che non è contraddittorio pensare il contrario di quanto i sensi attestano, o ritenere che tutti i fenomeni siano il contenuto di un sogno. Di fronte a questa visione cartesiana si poteva riconoscere all'immanentismo il privilegio di essere sostenibile nel suo proprio terreno. La più estrema posizione solipsista non poteva essere confutata razionalmente: non era contraddittoria.

Numerosi argomenti sono stati avanzati contro il fenomenismo "coerente": necessità di una scelta tra realismo e immanentismo, scelta basata sul senso comune visto in modo psicologico, o assimilabile a una fede soggettiva; oppure scelta compiuta in coerenza con la salute mentale, come suggerisce Wittgenstein (*Sulla certezza*): chi nega la realtà non dovrebbe andare dal logico ma dallo psichiatra. Queste risposte, pur nella giusta direzione, potrebbero far pensare che la non contraddizione dopo tutto non sarebbe così importante per il realismo. La tesi del "principio di coerenza" ne restituisce la portata, purché la contraddizione sia riferita non al piano dell'oggettività astratta bensì a quello più profondo della conoscenza completa. Solo così possiamo giudicare incoerente chi finge di credere che tutto sia un sogno provocato da un genio maligno.

Quando lo scettico afferma che la verità non esiste, non basta osservare che egli ha già voluto enunciare una verità, o che chi dubita sa di dubitare. Lo scettico più radicale può rinchiudersi sulla posizione prettamente fenomenista di chi non emette alcun giudizio ma si limita a dire "a me sembra". Ovviamente non c'è contraddizione nello sperimentare una sensazione o un'apparenza. Un relativista molto sofisticato non ha bisogno di giudicare e, se parla, neanche ha pretese di essere capito a pieno titolo. È questa la posizione dell'incommensurabilità tra i paradigmi personali, quale viene presentata nella tesi di Quine sull'impossibilità della traduzione radicale. Viene così sancita l'incomunicabilità di fondo tra le culture e tra le persone. Di fronte a questa tesi serve a poco l'argomento della contraddizione formale, visto che la conoscenza stessa è stata dissolta nella prassi. Se manca ogni accordo, non ha senso parlare di contraddizione. Come potrebbe procedere allora una confutazione? Il miglior modo di farlo è sicuramente la linea auspicata dal "principio di coerenza": tutto quanto un tale filosofo fa, dice o scrive, per esempio quando esprime la tesi dell'incommensurabilità, contraddice di fatto quanto egli pretende, ovvero esiste un'incoerenza tra la sua intenzione *normale* di *convincere* altri e la sua pretesa esplicita di convincere di *tesi* incredibili.

Dopo un'ampia introduzione destinata all'illustrazione del principio di coerenza globale, il volume affronta in tre capitoli, rispettivamente, la posizione soggettivistica di

Cartesio e di Husserl, la tesi criticista di Kant e di Wittgenstein e, infine, la filosofia idealista di Hegel e ulteriormente di Gentile. L'incoerenza di questi autori si scorge nelle loro contraddizioni interne, come la celebre aporia della cosa in sé kantiana, necessaria e nello stesso tempo insostenibile nella filosofia critica. Queste contraddizioni vengono abilmente sorvolate allorché si introducono dei presupposti silenziosi, non dichiarati a livello tematico, come quello della validità della matematica in Cartesio o altri simili nei diversi autori. Livi sottolinea la gratuità della chiusura della coscienza in autori quali Husserl e Hegel, indipendentemente dai tentativi di una posteriore integrazione della realtà nell'ambito della coscienza auto-referenziale. Il realismo non si sostiene validamente con sofisticati recuperi, secondo la metodologia specifica di questi autori. Viene così criticata, ad esempio, la distinzione husserliana tra l'evidenza pura delle idee e quella invece "non pura" della conoscenza degli oggetti esterni (p. 70). Analogamente, l'autore si sofferma sul travisamento del principio hegeliano "qualcosa è *per* la coscienza", contrapposto al principio del realismo secondo cui *res sunt*, cioè la realtà si manifesta alla coscienza nella sua trascendenza (p. 136).

Il volume include alla fine un ampio glossario epistemologico e una bibliografia commentata di parecchi studi relativi alla tematica esposta. Riteniamo quest'opera molto utile per lettori interessati ai fondamenti della metafisica realista. La vastità della materia affrontata impedisce un trattamento specializzato dei testi degli autori considerati. La tesi sul senso comune si dimostra in definitiva molto solida, anche se preferiremmo mettere più in risalto espressioni quali *intelligenza ontologica primaria* o *principi ontologici originari*.

Sarebbe consigliabile a nostro parere introdurre una distinzione tra i diversi livelli del senso comune, in modo parallelo alla distinzione classica (oggi dimenticata) tra i principi di diritto naturale primario e secondario. Non tutte le verità metafisiche fondamentali godono dello stesso grado di evidenza. Per essere più facilmente accolte dal soggetto, alcune di esse richiedono l'esistenza di abiti personali acquisiti, come la virtù della sapienza. L'esistenza di Dio, secondo A. Livi, appartiene alla conoscenza del senso comune. È ovvio però che la costrizione noetica esercitata da questa verità non è identica a quella del principio di non contraddizione. Eppure il rifiuto di accogliere la conoscenza naturale di Dio, come esigenza della razionalità umana, porta con sé una contraddizione implicita che dovrebbe condurre la persona interessata a una posizione incoerente lungo la vita. In questo senso la nozione di coerenza globale si dimostra, ancora una volta, molto valida.

Il lettore stesso potrà giudicare sull'importanza del metodo confutativo proposto da Livi in queste pagine. L'uso di tale metodo lo rende allineato nella schiera dei filosofi del pensiero forte.

Juan José SANGUINETI



Ramón LUCAS LUCAS - Elio SGRECCIA (a cura di), *Commento interdisciplinare alla «Evangelium Vitae»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. XXX - 823.



Con il patrocinio della Pontificia Accademia per la Vita viene pubblicata l'edizione italiana di questo volume, che è un prezioso strumento di studio e di consultazione per gli intellettuali che «alimentando il loro genio e la loro azione alle chiare linfe del Vangelo, si devono impegnare a servizio di una nuova cultura della vita con la produzione di contributi seri, documentati e capaci di imporsi per i loro pregi al rispetto e all'interesse di tutti» (*Evangelium Vitae*, n. 98).

Dopo una breve Prefazione di Juan de Dios Vial Correa, Presidente della suddetta Accademia, uno dei curatori, il prof. Lucas, presenta una introduzione sulla struttura logica e argomentativa dell'enciclica *Evangelium Vitae* (25-III-1995), illustrando anche le finalità e le caratteristiche del commento interdisciplinare; alle pagine introduttive aggiunge anche un'utile sinossi del contenuto del documento di Giovanni Paolo II, il cui testo ufficiale viene pubblicato subito dopo in latino e in italiano.

I ventotto contributi che compongono il commento sono strutturati in cinque parti, seguendo la successione tematica dell'enciclica, che però esamina la dignità e l'inviolabilità della vita umana sovrapponendo le diverse prospettive analitiche.

La prima parte affronta la "Fondazione filosofica" dell'argomento ed è intitolata appunto "Le radici della violenza contro la vita". Vi si trovano i seguenti scritti: «*Cultura della morte*»: *analisi di un concetto e di un dramma*, di Gonzalo Miranda (pp. 225-243); *Il soggettivismo e l'individualismo della libertà: radice della violenza contro la vita umana*, di Ramón Lucas Lucas (pp. 245-262); *Il secolarismo e la perdita di Dio*, di Rino Fisichella (pp. 263-276); *Il materialismo edonista ed utilitaristico*, di Gustavo Villapalos Salas (pp. 277-284); *La cultura democratica, la legge della maggioranza, la tolleranza*, di José Manuel García Ramos (pp. 285-295).

Nella seconda parte segue la "Fondazione teologica: Il messaggio cristiano sulla vita", costituita dai seguenti articoli: *Competenza del Magistero e portata delle sue dichiarazioni*, di Karl J. Becker (pp. 299-314); *Dio creatore e signore della vita umana*, di Gerardo del Pozo Abejón (pp. 315-332); *In Cristo si compie la scrittura della vita*, di Antonio Izquierdo (pp. 333-344); *Il Cristo, «Vangelo della vita»*, di Réal Tremblay (pp. 345-362); *L'amore come risposta al mistero del peccato e del maligno*, di Ivan Fucek (pp. 363-382).

Alla "Fondazione morale: Il valore morale della vita" è dedicata la terza parte, comprendente sei saggi: *Il valore assoluto e relativo della vita umana*, di Donal Clancy (pp.

386-401); *La pena di morte*, di Niceto Blázquez (pp. 403-418); *La valutazione teologico-morale dell'aborto*, di Angel Rodríguez Luño (pp. 419-434); *Contraccezione, mentalità contraccettiva e cultura dell'aborto: valutazioni e connessioni*, di Martin Rhonheimer (pp. 435-452); *L'eutanasia e il principio della inviolabilità assoluta di ogni vita umana innocente*, di Lino Ciccone (pp. 453-465); *La cooperazione con azioni moralmente cattive contro la vita umana*, di Livio Melina (pp. 467-490).

La "Fondazione giuridico-scientifico-sociale: Il Diritto alla vita" è basata, nella quarta parte, sui seguenti scritti: *Rapporto tra legge morale e legge civile*, di Francesco D'Agostino (pp. 493-500); *La protezione penale del diritto alla vita*, di Velasio de Paolis (pp. 501-520); *L'«Evangelium vitae» e l'ideale democratico*, di Carl A. Anderson (pp. 521-533); *Aspetti socio-politici dell'aborto*, di Michael Ryan (pp. 535-548); *Il fenomeno demografico e le politiche di controllo della popolazione*, di Gérard-François Dumont (pp. 549-572); *Lo stato biologico dell'embrione umano. Quando inizia l'«essere umano»?*, di Angelo Serra (pp. 573-597); *Tecniche di fecondazione artificiale e inizio della vita*, di Antonio G. Spagnolo (pp. 599-615); *Interventi su embrioni e feti umani*, di Elio Sgreccia (pp. 617-635).

La quinta e ultima parte è dedicata alla "Fondazione pastorale: La cultura della vita", e contiene quattro contributi: *Educazione alla sessualità come servizio alla vita*, di Maria Luisa Di Pietro (pp. 639-653); *La famiglia al servizio della vita*, di Francisco Gil Hellín (pp. 655-668); *Centri di servizio, protezione e accoglienza della vita umana*, di Carlo Casini (pp. 669-682); *Il senso della sofferenza e della morte umana*, di Bartholomew Kiely (pp. 683-693).

Il volume si chiude con la "Conclusione" di mons. Elio Sgreccia, Vice-Presidente della Pontificia Accademia per la Vita, e con quattro indici veramente utili curati dal prof. Lucas: oltre all'indice dei riferimenti delle note dell'enciclica (alla Sacra Scrittura, al Magistero, ai Padri della Chiesa, agli scrittori ecclesiastici ed ai teologi) e all'indice degli autori citati negli articoli di commento, viene presentato un indice delle fonti, ovvero i brani completi dei testi a cui l'enciclica si riferisce (per far comprendere il contesto in cui si trovano), e un indice tematico, che richiama, con una struttura dettagliata, le principali voci dell'enciclica e dei saggi del libro.

Francesco RUSSO

Ralph McINERNY, *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996, pp. X, 169.



New interpretations of old doctrines can be expected to meet with skepticism. The expectation approaches certainty when an older line of interpretation is widely held and solidly entrenched in tradition. This is the situation of Ralph McInerny's reading of Aquinas on analogy, and he knows it. He is taking on none other than the venerable Cajetan, whose systematization of St Thomas's doctrine of analogy, set forth in the celebrated *De nominum analogia* (1498), has dominated speculation about analogy down to the present day.

So McInerny's book will meet with skepticism. Yet to dismiss it would be imprudent. He has no axe to grind against Cajetan — far from it — and certainly by now his own status as an interpreter of Thomas is something to reckon with. Nor is this his first venture into the field of analogy. On the contrary, it is the fruit of decades of careful reading, thinking and writing on the subject. It is offered as the mature and most straightforward expression of the position that he first presented, in more technical fashion, in *The Logic of Analogy*, published in 1961.

Up to now that position does not seem to have gained even a wide audience, let alone wide support. That it deserves the audience, there is no doubt. As for the support, of course each must judge for himself, but I think that anyone who can set aside his initial skepticism, and let McInerny have his say, will need to work hard to show why it should not have that too.

The general thesis governing McInerny's interpretation is very simple. It is that in the thought of St Thomas, the "analogy of names" is just that: the analogy of *names*. It concerns the way things are named by us, or the way names signify things. This means that it is not concerned, at least directly, with the way things are just in themselves. In other words, it is a logical matter, not a metaphysical one.

Despite the title of *De nominum analogia*, and, as McInerny reads it, despite the very text from Aquinas that served as his point of departure, Cajetan constructed a theory of analogy that is hopelessly confused on just this point. It is no small error. Mistaking the general field that one's subject belongs to is the same as failing to distinguish between what is essential and what is accidental to the subject. This is not what is meant by interdisciplinary cooperation.

McInerny wishes to set the matter straight. In Part One, he exposes the conflict between Cajetan's theory and Thomas, by looking again at the text that was Cajetan's chief inspiration, together with others that Cajetan tries to explain (or to explain away);

and then he addresses the supposition that seems to have guided Cajetan, which is that the Greek (Aristotelian) usage for *ἀναλογία* must be regulative of Aquinas's *'analogia'*. In Part Two, the bulk of the book, McNerny lays out his own reading of Thomas on analogy.

The main text behind Cajetan's *De nominum analogia* is from Aquinas's commentary on the *Sentences* of Peter Lombard (I d.19 q.5 a.2 ad 1). There St Thomas enters into a fairly long discussion of analogy, by way of defending a certain thesis about truth. The thesis is that there is not just one truth, the eternal truth, that all true judgments are true by. All true judgments, even in created minds, have their own share in the nature of truth, serving as formal principle of their being called true. There is only one first truth, but there are also many other truths.

The first objection to this thesis rests on the fact that different things are called true analogically. The objection draws a comparison with 'healthy', which is also said analogically of many things: animals, medicine and urine. The crucial point is that health itself, the nature that the term 'healthy' refers to, exists in only one of these things, animals. Medicine and urine are not called healthy in virtue of any health they have in themselves, but only in virtue of the health of animals, to which they have some relation. So likewise, if many things are called true by analogy, then the truth by which they are all called true must exist in only one of them.

The gist of Aquinas's reply is that not all analogies are like that of 'healthy'. The nature signified by an analogous name does not always exist in only one of the things that the name denominates. Not only the name's meaning (*intentio*) but also the existence (*esse*) of the nature may extend to many, without prejudice to the analogy, i.e. without making the name univocal. This is because the nature need not exist in all of them according to the same formula or *ratio*.

Thomas indicates two situations of this type. An example of the first is the name 'body', as said of earthly and celestial bodies. Here, he concedes, the name is in one respect univocal. The things named answer equally to the meaning that the name 'body' formally ("logically") expresses. 'Body' can simply mean a substance with three dimensions, and this applies equally to earthly and celestial bodies. However, the nature of corporeity exists in them according to different definitions. (They involve diverse senses of 'matter'.) The nature does not exist in them according to one *ratio*; and so in this respect, *secundum esse*, the name is not univocal.

The other situation is that of the name 'a being' (*ens*), as said of substance and accident. In *no* respect is it said equally of both. The nature that it refers to differs in them according to a *ratio* of greater or less perfection. This makes it analogous not only *secundum esse* but also as regards its formal meaning, *secundum intentionem*. Thomas assigns 'true' to this last situation.

Now Cajetan's idea, in *De nominum analogia*, was that these several possible conditions of the nature signified by an analogous name should be constitutive of various *kinds* of analogy. The result is the famous division into analogies of inequality ('body'), attribution ('healthy'), and proportionality ('a being'). Of these, we should not forget, Cajetan insists that only the last, proportionality, is analogy properly so called. Analogy of inequality is not really analogy at all. (He ascribes it to *generic* terms.) And analogy of attribution is analogy only "abusively".

McNerny points out a startling number of problems in Cajetan's accounts of the three kinds of analogy. The source of these problems, he argues, is not a mere number of particular misunderstandings about how this or that kind of analogy works, as though the

theory were basically sound but needed some adjustments (those that centuries of Thomists have been trying to make). It is that Cajetan has not divided analogy on a proper basis at all.

Far from dividing analogy formally into kinds, and equally far from allowing that some of its divisions can be called analogy only improperly, the text from the *Sentences* commentary is aimed only at showing that the situation of an analogous name *secundum esse* — the existence of the nature signified either in only one of the things named, or in more than one — is *incidental* to its being analogous. Sometimes the nature exists only in one, as in the case of ‘healthy’; sometimes it exists in many, as in the cases of ‘body’ and of ‘a being’ and ‘true’. How is it that Cajetan can see this as a division of analogy into kinds? And how is it that he can hold that a name is properly analogous only if the nature exists in each of the things named?

McInerny has us turn to Cajetan’s commentary on the parallel text from the *Summa theologiae* (I q.16 a.6). In the text we find Thomas contrasting univocity and analogy. «When something is predicated univocally of many, it is found in each of them according to its proper formula (*ratio*)...; but when something is said analogously of many, it is found according to its proper formula in only one of them, from which the others are denominated». He cites the old example of ‘healthy’, but this time to illustrate, not to object. What does Cajetan say about this?

This “rule”, he assures us, does not apply to all analogies. In fact, properly speaking it applies to no analogy at all. It only applies to names like ‘healthy’!

There is one thing that this reading shows immediately. Cajetan has identified a name’s *ratio propria* with the nature that it signifies, the *res significata*. And this sheds light on how he reads the *Sentences* commentary. Thomas said that the nature signified by an analogous name can exist in many things. For Cajetan, this is as much as to say that the *ratio propria* can exist in many things. This is why he divides analogy directly according to the situation *secundum esse*, or according to whether and how the *res significata* exists in the things named. Analogy is a matter of a name’s *rationes*; but the *ratio propria* and the *res significata* are assumed to be the same thing.

Why does Cajetan identify *res* and *ratio propria*? He seems to be thinking of the meaning of ‘*analogia*’, in light of the way in which Aristotle used ‘*ἀναλογία*’. Recall again the name ‘healthy’. Thomas breaks it down just as Aristotle did when exemplifying names having focal and extended meanings, or what he called equivocation *πρὸς ἓν*, “with reference to one” (e.g. *Metaphysics* iv.2, 1003a33). But Aristotle never called this sort of equivocation *ἀναλογία*; and Cajetan judges that it must be *analogia* only abusively (his analogy of attribution). Aristotle reserves ‘*ἀναλογία*’ for *proportionalities* among things, e.g. when he says that the principles of all things are the same by analogy (*Metaphysics* xii.4). Cajetan thus assumes the cross-eyed view that the sole proper basis in things for analogous names is proportion *among* proportions. A simple proportion in things, such as that of medicine to an animal’s health, is not enough.

Cajetan does not imagine that Thomas could be consciously extending the meaning of ‘*analogia*’ beyond that of Aristotle’s ‘*ἀναλογία*’. That Thomas is doing just that is shown by the places in his Aristotelian commentaries (e.g. at *Metaphysics* iv.2) where he glosses discussions of equivocation *πρὸς ἓν* with ‘*analogice*’ or its equivalent. ‘Healthy’ is in fact one of Thomas’s favorite examples of an analogous name. It is no surprise. His analogy of names and Aristotle’s equivocation *πρὸς ἓν* are one and the same thing.

Cajetan’s reading of the *Summa* text is intolerably forced. And the implicit identification of *res significata* and *ratio propria* is impossible to square with Thomas’s

appropriation of the doctrine of the *De interpretatione*, according to which the *ratio* signified by a name is precisely what *mediates* between it and the nature signified. (This holds also for a univocal name, which *only* has a *ratio propria*.) A name signifies a nature *by* signifying a *ratio* of it. The distinction between *res* and *ratio* is as uncontroversial as the distinction between the real sciences, which are about real things, and logic, which is about the *rationes* of things. And as Cajetan himself is well aware, things are named analogously when their name is one but its *rationes* are many (and in a definite order). To distinguish *ratio* from *res* is to make analogy a matter of logic.

So much for Cajetan. But does all of this mean that there is only an analogy of names, and no such thing as an analogy of being, in McNerny's Aquinas? «Thomas never speaks of the causal dependence in a hierarchical descent of all things from God as analogy. That is, terminologically speaking, there is no analogy of being in St Thomas. There is, of course, the analogy of 'being'. This is not to say that Thomas did not hold what others call the 'analogy of being', but he could not have confused that with analogous naming» (p. 162).

The point is not just terminological (Chapter 9). Once distinguished, the two analogies turn out not to be perfectly parallel. God is in every respect the first being. He is *not* in every respect what the name 'a being' first names. He is so only with respect to the *res significata*, the nature (so to speak) that 'a being' refers to: existence. Nor is it merely that He is not what we first call a being, a matter of the imposition of the name. It is that He does not fit its proper *modus significandi*. (In its proper mode of signifying, 'a being' names what *has* existence, not what *is* existence.) Hence its *ratio propria*, its primary formula, does not fit Him. It is only by extension, secondarily, that 'a being' names that to which its *res significata* primarily belongs.

Clearly this is not mere fastidiousness about the boundaries of disciplines. As McNerny observes, it is closely tied to Aristotle's charge against Plato of confusing the order of knowing and the order of being. In particular, I would add, it seems to be the only way to explain how Thomas can say that God (alone) is *ens per essentiam*, and yet also agree with Aristotle, that 'a being' does not name *anything* according to its essence. Even more importantly, it reminds us that while God is the first being, and hence that which is fit to be first in thought, *we* can never quite succeed in thinking Him first. The transcendence and mystery of the divinity are in a way at stake. Nowadays it is fashionable to stress the Platonic side of Thomas. McNerny's book will help us not to lose our heads over it.

The analogy of names is not the analogy of being. McNerny sharpens the focus further, by indicating other things that the analogy of names is not. It is not analogy in the primary sense, but only by analogy (!); the primary sense is quantitative proportion (Chapter 7). Nor is it the method of discovery that consists in drawing an inference about a subject by way of something it resembles (Chapter 8). The result of such discovery *may* be an analogous name, but it may also be a univocal name. Or again, it may be a metaphor.

For metaphor is not, it seems, a kind of analogy (Chapter 6). Here, perhaps more than anywhere else, Thomas's texts are difficult to put together, but what seems to emerge is this. Both an analogous name and a metaphor are "transferred" names. That is, each is used to name something beyond that to which its *ratio propria* belongs. But an analogous name applies to something beyond what it properly names, *because* an extended meaning (*ratio*) has *already* been appropriated to it. By contrast, the meaning of a metaphorical name is not extended except *in* the transfer. The metaphorical naming

is not based on any of the name's antecedently formulable meanings. Of course, the meaning that it takes on in the metaphorical use could be formulated after the fact, and might even be appropriated to it eventually, making it analogous.

I have dwelt on the book's outer chapters, which explain what the analogy of names is not. The richest part of the book are the inner chapters, on what it is. They are a clear, sure-footed guide through this ever so slippery area of Thomas's thought. Chapter 3 sets out Thomas's general theory of meaning; Chapter 4 explains what analogous names are; Chapter 5 divides them into their kinds. Along the way emerges a nice sketch of Thomas's conception of logic. That McNerny can do all of this so well lends that much more support to his main thesis.

The definition of analogous names: «things are said to be named analogously when, though they have a name in common, the definitions corresponding with the name are partly the same and partly different, with one of those definitions being prior to the others» (p. 96). The "prior" definition is the *ratio propria*. The others include it and in some manner qualify it, and each expresses something having some proportion (of course!) to what the name primarily names. Common to all the definitions is the *res significata*; they differ in *modus significandi*.

There are two ways in which a name can be said of two things by analogy. Its meaning as said of one is derived from its meaning as said of the other; or, its meanings as said of both are derived, in different ways, from its meaning as said of a third. So the kinds of analogy are *unius ad alterum* and *duorum ad tertium*. Analogy of proportionality? It is but a special case of *unius ad alterum*. It rests on a proportion that just happens to be of one proportion to another.

Stephen L. BROCK

