

recensioni

AA. VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce* (a cura di Giuseppe Ceci e Lorella Cedroni), Cinque Lune, Roma 1993, pp. 233.



La filosofia delnociana, come ha segnalato Gaetano Vairo nella postfazione a *Filosofia e Democrazia in Augusto del Noce*, costituisce un'analisi prospettica che trova "una evidente attuazione" nella situazione politica italiana di oggi. Perciò possiamo anche affermare che l'opera che adesso commentiamo riveste un notevole interesse non solo per chi vuole approfondire la conoscenza del noto filosofo, ma per chi sia veramente interessato ad una riflessione sul collegamento tra la prassi socio-politica e le sue radici filosofiche.

Infatti, la struttura dell'opera consente di seguire i passi principali dell'analisi di Del Noce sulla storia della filosofia moderna, facendo vedere nello stesso tempo che tale riflessione critica prende spunto sempre dal confronto con la cultura laica del suo tempo.

Andrea Parisi apre la prima sezione del libro con il saggio *La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di Augusto del Noce* (pp. 27-64), nel quale cerca di ricomporre a grandi linee il quadro della concezione che il filosofo propose come alternativa al razionalismo moderno. Partendo dallo studio del 600 francese, Del Noce intendeva arrivare ad una filosofia cristiana "per essenza". Riesce a concepire un *realismo cristiano*, incompatibile però con il cartesianesimo, caratterizzato dal separatismo, dall'antinaturalismo e dalla conseguente dualità tra vita spirituale e storia. Perciò il suo realismo è un tentativo di riproporre l'essere partendo dall'esistenza e dalla storia.

Il secondo saggio, *Del Noce critico del totalitarismo* (pp. 65-94), è di Gianni Dessì. Si tratta della ricostruzione di come si è sviluppata la critica delnociana al totalitarismo dal 1936 al 1957, periodo in cui egli formula le tesi che verranno esposte in seguito nei suoi volumi più conosciuti, come *Il problema dell'ateismo* e *Il suicidio della rivoluzione*. Gianni Dessì difende la seguente interpretazione: Del Noce, quindi il suo pensiero, è contraddistinto dall'apertura, dall'accettazione della sfida della storia, che mette alla prova un presupposto da lui assunto, che è sostanzialmente il suo cattolicesimo e la posizione antropologica ad esso connessa. La strada che l'Autore propone per verificare tale ipotesi di lettura del pensiero delnociano passa attraverso l'analisi della formazione delle sue posizioni politiche, lo studio della sua nozione di totalitarismo e il nucleo di problemi alla quale essa rimanda, soprattutto l'antitesi forza-persuasione.

Pasquale Serra si sofferma sulla *Metafisica e democrazia in Augusto del Noce* (pp. 95-108). In questo scritto, tendente — come tutti e cinque i saggi che compongono la prima parte del libro — a far comprendere il complesso itinerario speculativo delnociano, Serra sottolinea che è stato l'incontro con Marx a costringere Del Noce a ripensare il modo tradizionale di intendere i rapporti tra metafisica e storia, tra filosofia e politica. Questo dialogo critico col marxismo gli ha fatto capire il bisogno di una nuova posizione metafisica, capace di mostrare il fallimento della filosofia moderna attraverso l'uso del loro stesso metodo, quello dell'evidenza critica.

Tale confronto col marxismo e col totalitarismo, insieme all'analisi critica del concetto di modernità, porta a una democrazia che è un punto di arrivo nella filosofia di Del Noce. Lorella Cedroni dà un orientamento per l'approfondimento di tale dimensione speculativa nelle pagine intitolate *Democrazia e filosofia politica in Augusto Del Noce* (pp. 109-139).

Il filosofo, sottolinea la Cedroni, cerca di superare lo stato di precarietà della democrazia, l'unico regime che «rischia continuamente la possibilità della propria autodistruzione». Ciò significherebbe per Del Noce raggiungere una giustificazione della democrazia come “valore in sé” e non più “democrazia procedurale” o accordo convenzionale sulle regole del gioco raggiunto dalla maggioranza. La condizione per tale superamento è recuperare la dimensione “trascendente” della democrazia, che il razionalismo cerca di ignorare. Del Noce affronta così il vero problema della filosofia: quello dell'interpretazione *transpolitica* della storia. È questa la chiave per capire anche il senso della critica delnociana alla *democrazia pura*: una democrazia fondata sulla *forza* rappresentata dalla quantità dei voti e retta dal principio della quantità, in pratica si traduce, secondo Del Noce, in *democrazia manipolata*.

Nel quinto saggio, *Il problema politico dei cattolici in Augusto del Noce* (pp. 141-169), Massimo Borghesi giustifica l'immagine che lo stesso filosofo accreditava di sé: quella di un “pensatore solitario”, almeno fino al suo incontro con “Comunione e liberazione”.

La prospettiva di impegno politico di Del Noce non coincideva con la violenza antifascista, per cui verso il 1945 avvenne la sua rottura col cristianesimo di sinistra; ma nemmeno trovava nella proposta democristiana una prassi comune. A partire dalla spiegazione di queste difficoltà, Massimo Borghesi presenta un Del Noce che da una parte difende la laicità della politica, contro la prassi clericale di diversi settori democristiani, ma che d'altra parte sa rifiutare l'atteggiamento laicista di quei cristiani che adottano una separazione tra religione e vita pubblica, che cancellano più o meno coscientemente la rilevanza storica della fede.

Il saggio del Borghesi trova continuità nei primi tre studi che compongono «Argomenti», la seconda sezione dell'opera. Infatti, Giuseppe Ceci (*Augusto del Noce: l'uomo, il pensiero*, pp. 173-181) descrive in poche pagine qual è stata la posizione delnociana sull'unità politica dei cattolici. Del Noce la concepiva sì come un bisogno di questo momento storico italiano, per salvare la democrazia, ma continuava a sostenere il carattere relativo di tale necessità, perché, secondo lui, partendo da una morale basilare comune anche ai non cattolici, saremmo arrivati ad un dibattito politico riguardante l'opportunità o meno di certe vie politiche. Ciò renderebbe superflua l'unità politica dei cattolici.

Nello studio di Bruno Iorio (*Del Noce e la crisi del moderno nella filosofia politica dell'Italia del novecento*, pp. 183-194), troviamo descritto l'atteggiamento di Del Noce di fronte alla filosofia politica dell'Italia moderna e contemporanea. L'obiettivo è quello di addurre una serie di ipotesi di verifica della validità dell'interpretazione fatta dal filosofo. Attraverso quest'analisi, l'Autore mette in risalto la funzione delnociana di stimolo e di critica, indispensabile per la ricostruzione della storia del nostro tempo.

L'ultimo lavoro della sezione è di Alfredo Omaggio (*L'itinerario della storiografia speculativa di Augusto del Noce*, pp. 195-214), che ci propone il “filosofo teoretico” o lo “storico della filosofia” in contrapposizione al filosofo della politica. Seguendo la traccia indicata da Vittorio Mathieu, Alfredo Omaggio presenta la storiografia delnociana come il mezzo che ha liberato la riflessione speculativa di Del Noce.

L'opera si chiude con l'intervista di Massimo Borghesi e Lucio Brunelli a Augusto del Noce, risalente al 1984, e apparsa su «*Trentagiorni*», nell'aprile dello stesso anno. A conclusione delle analisi del pensiero di Del Noce, la rilettura di queste sue dichiarazioni rilasciate pochi anni prima della sua morte, è come mettere in rilievo ancora una volta che la sua chiarezza di idee è stata resa possibile da una grandezza intellettuale che il filosofo ha saputo vincolare a una volontà sempre aperta ad accogliere ogni conquista umana della verità e del bene.

Maria Aparecida FERRARI

ARISTOTELE, *Metafisica* (a cura di G. Reale), Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 408 (vol. 1), 706 (vol. 2) e 712 (vol. 3).



L'edizione maggiore rinnovata della *Metafisica* di Aristotele che Reale ora presenta offre al lettore alcune novità rispetto alle edizioni precedenti — nella forma di presentazione e in alcuni complementi —, anche se, come egli stesso afferma, la sua ben nota interpretazione dell'unità della *Metafisica* di Aristotele non viene mutata; anzi, viene ribadita sulla base delle diverse acquisizioni fatte negli ultimi anni, dedicati allo studio di Platone e i Platonici.

L'edizione è composta di tre volumi: un primo che contiene un *Saggio introduttivo* e gli *indici*, il secondo contenente la sua ormai classica traduzione della *Metafisica*, con testo greco a fronte — ottimo strumento di lavoro per chi si occupa di quest'opera —, e infine un altro volume con il commento di Reale.

Il primo volume, con il *Saggio introduttivo*, è una vera e propria monografia, dove Reale studia tutta la problematica della *Metafisica* aristotelica, in particolare il suo rapporto con Platone e i Platonici — rapporto che è stato concentrato in questo primo volume per non appesantire il commento. I primi sette capitoli contengono l'introduzione originaria dell'opera, con solo qualche modifica formale rispetto alle prime edizioni: vengono considerati i concetti chiave e la struttura della *Metafisica*, con un particolare riferimento alle quattro dimensioni della *Metafisica* aristotelica segnalate da Reale: aitiologia, ontologia, usiologia e teologia. I capitoli 8-12 sono invece del tutto nuovi, e contengono lo studio del suo rapporto con Platone e i Platonici, cioè, l'interpretazione delle posizioni assunte da Aristotele nei confronti di questi pensatori, e la credibilità della sua testimonianza sulle dottrine platoniche non scritte.

Anche i sedici diversi indici con cui finisce questo primo volume sono un ottimo strumento di lavoro. Essi «hanno il preciso scopo di dimostrare in quale misura la *Metafisica* di Aristotele sia una vera e propria miniera per la ricostruzione del pensiero di filosofi anteriori e contemporanei ad Aristotele medesimo» (vol. 1, p. 23). La molteplicità degli indici acquisisce perciò un suo interesse particolare se viene considerata nella prospettiva della posizione assunta da Reale sul rapporto di Aristotele con questi filosofi precedenti e contemporanei: attraverso gli indici si può vedere infatti in quale grande misura la sua testimonianza su di essi sia stata accolta nelle moderne edizioni critiche di quei filosofi.

Rispetto alla ormai ben nota traduzione di Reale, contenuta nel secondo volume, si deve tener conto dell'avvertenza dell'autore stesso: «ho scelto di rendere nella nostra lingua soprattutto i concetti e non le mere parole» (vol. 1, p. 16). Egli crede che in effetti una moderna traduzione non possa essere più *ad litteram*, come quelle latine, ma debba necessariamente essere una traduzione-interpretazione.

Il terzo volume contiene il commento di Reale, che considera in maniera analitica

ciascun testo della *Metafisica*, aiutando però il lettore con sommari sintetici. Perciò come egli stesso indica, questa è una fra le pochissime edizioni a livello internazionale che presentino un commentario completo.

Sia la traduzione-interpretazione di Reale sia il suo commento vengono illuminati dalla spiegazione contenuta nel primo volume della sua particolare interpretazione di Aristotele, e dell'importanza che riveste una corretta comprensione del suo rapporto con Platone per poter capire la struttura stessa della *Metafisica*. Voglio quindi presentare alcune delle idee chiavi contenute nel *Saggio introduttivo*.

Si deve tener conto anzitutto che Reale opera una particolare rilettura della *Metafisica* alla luce del pensiero di Platone. Questa intenzione, che era già presente fin dalla prima edizione di quest'opera, si è fatta ancora più presente dopo gli anni trascorsi studiando Platone e, perciò, risulta ancora più evidente in questa nuova edizione. Ciò risalta, oltre che nell'interpretazione dell'influsso di Platone sulla struttura e il contenuto della *Metafisica*, nell'interpretazione di alcuni dei concetti metafisici più importanti, e dello stesso oggetto della metafisica.

Valga come esempio ciò che dice sui concetti di *essere* e di *sostanza*. Secondo Reale il senso primo dell'*essere* — il senso principale e fondamento degli altri — è la sostanza (cfr. vol. 1, pp. 85-86; 105-109). La divisione dell'essere nelle categorie è quindi la distinzione originaria, su cui si poggia necessariamente la distinzione degli ulteriori significati. L'essere come atto e come potenza, perciò, non esiste fuori od oltre le categorie: sono modi di essere che si poggiano sull'essere stesso delle categorie (cfr. vol. 1, p. 100).

Il capitolo quinto dell'introduzione è dedicato alla polivocità della concezione aristotelica della sostanza (senso primo dell'essere), per tentare di liberare la teoria da tutte le interpretazioni successive (la *rielaborazione medioevale*, che vede l'individualità come una caratteristica della sostanza prima; i *presupposti storiografici*, che portano a vedere nella sostanza aristotelica un'antitesi della forma platonica; e l'*interpretazione storico-genetica*, già considerata altre volte nelle opere di Reale). Dopo aver fatto questa liberazione dagli *indebiti presupposti*, Reale segnala cinque caratteristiche definitorie della sostanza: l'essere soggetto di inesione e sussistenza separata, la determinatezza, l'unità e l'attualità (cfr. vol. 1, p. 124). La materia — che lo stesso Aristotele alcune volte chiama "sostanza" — esaurisce in effetti la prima caratteristica elencata; ma gli altri due sensi di sostanza (la forma e il composto di materia e forma, cioè, il *sinolo*) esauriscono tutte e cinque le caratteristiche.

Qual è quindi la sostanza per eccellenza: la forma o il *sinolo*?, si domanda Reale. La risposta è chiara, e consona alla sua "rilettura platonica": anche se in prospettiva empirica (*quoad nos*) è il *sinolo*, in prospettiva metafisica (*in se*) è la forma.

Un altro punto saliente nella sua nuova interpretazione, strettamente connesso con quello precedente, è l'insistenza sul fatto che sono le sostanze soprasensibili — e non quelle sensibili, individuali, oggetto della fisica — l'oggetto dell'indagine metafisica (cfr. vol. 1, p. 68); quindi la metafisica è fondamentalmente *teologia*: «La metafisica è teoria dell'essere o ontologia; ma l'essere è un molteplice che fa capo — come meglio si vedrà più avanti — strutturalmente alla sostanza, sicché l'indagine ontologica si configura, necessariamente, principalmente come usiologia, cioè indagine di quell'essere (l'*ousia*) che è il fondamento di tutti gli altri esseri. Ora, se ci fossero solo sostanze *sensibili*, la metafisica come tale non sussisterebbe, in quanto si ridurrebbe a mera fisica. Pertanto, il darsi di una ontologia e usiologia *non fisiche* (o non meramente fisiche) dipende dall'esserci o no di una sostanza *sopra-fisica*. In questo senso, allora, l'ontologia e l'usiologia non-fisiche o meta-fisiche sono possibili solo a patto che si aprano in senso teologico» (vol. 1, p. 64).

La proposta di Reale riguardante la necessità di liberare alcuni concetti aristotelici da alcune *aggiunte* posteriori, che era già presente nelle sue prime edizioni della *Metafisica* di Aristotele, si è ancora più confermata da quando ha cominciato ad approfondire le questioni legate al rapporto fra il nostro filosofo e il suo maestro Platone. Lo studio della veracità di

tutto ciò che Aristotele afferma su Platone, infatti, è rilevante, secondo Reale, sia per un'adeguata interpretazione del pensiero platonico, sia per la stessa interpretazione della *Metafisica* di Aristotele.

È ben certo, ammette Reale, che quando si tratta di polemizzare con Platone e i Platonici Aristotele perde spesso «il senso della giusta misura, del greco equilibrio, di qualsiasi raffinato gusto, e non poche volte perde anche la correttezza» (p. 254); e dedica il capitolo 10 del suo *Saggio introduttivo* per mostrare che Aristotele in effetti deforma alcuni punti chiave del pensiero platonico, per facilitare lo scopo che si era proposto nella sua *Metafisica*. Ciononostante, «tali polemiche sono essenziali, perché solo se si capisce a fondo che cosa Aristotele vuole distruggere, si comprende a fondo ciò che egli intende presentare in antitesi. Tanto più che, proprio ciò che egli costruisce, lo costruisce *con materiale in larga misura proveniente da quel pensiero con cui polemizza*» (p. 257). La metafisica di Aristotele viene perciò definita come una «prosecuzione della platonica “seconda navigazione”».

È proprio questa considerazione di Aristotele nel suo rapporto con Platone — prosecuzione — ciò che porta Reale, come detto, ad insistere sulla priorità della forma nella metafisica aristotelica: «è una nuova cifra teoretica emblematica di Platone, che Aristotele ha ripensato a fondo in modo del tutto nuovo» (p. 296). Ma questa novità radicale della *Metafisica* può portare il lettore proprio a una perplessità sull'interpretazione che di essa dà lo stesso Reale: ciò che fa non è forse avvicinarlo *troppo* Platone?

L'interpretazione di Reale, in ogni caso, suggerisce al lettore — anche a chi non è del tutto d'accordo con lui — molte questioni e domande che sono state tante volte dimenticate. Chi non creda adeguate alcune delle risposte che dà Reale, non avrà certo facile il cammino per contestargliele, visto l'enorme apparato critico su cui poggia le sue opinioni.

Miguel PÉREZ DE LABORDA

Angelo CRESCINI, *L'enigma dell'essere. Introduzione a una metafisica integrale*, Tilgher-Genova, Genova 1990, pp. 279.



L'opera che intendiamo recensire merita l'attenzione di chi è preoccupato per il futuro della metafisica, apparentemente arrivata a un punto morto negli ultimi decenni. L'autore imbrocca la strada di una metafisica "integrale" che, a differenza della metafisica classica, non solo inizia dall'esperienza ordinaria ma anche da quella scientifica.

Il primo percorso della metafisica (parte I) incomincia con l'analisi dell'esperienza comune nel suo volgersi sul mondo di oggetti caratterizzati da reciproche differenze e variazioni. Le differenze "di primo ordine" sono le diverse presentazioni fenomeniche delle cose che pur perseverano nella loro identità. Le differenze "di secondo ordine" (essenziali) intercorrono invece tra gli oggetti diversamente nominati. La conoscenza completa di una cosa è il suo "riconoscimento", una sintesi originaria in cui si tiene conto della memoria e delle diverse esperienze di una medesima cosa. Nel riconoscimento si arriva ai contenuti essenziali delle realtà del mondo, mai catturabili in un modo definitivo in quanto ad essi appartengono innumerevoli relazioni (nei confronti di tutte le altre cose dell'universo) e in quanto sono sempre incompleti dal momento che nessun oggetto è esauribile dalla conoscenza umana. Il soggetto dotato di contenuti essenziali è detto "soggetto alla prima potenza" (la sostanza della filosofia classica).

Ora è la coscienza umana, il "soggetto alla seconda potenza", il luogo privilegiato dove si compiono tutte le operazioni prospettiche di riconoscimento che portano al concetto di "cosa", di realtà di mondo, proprio nel confronto tra le diverse e contrapposte essenze e nel passaggio indefinito di oggetto in oggetto, indipendentemente dalla loro presenza fisica. Ma la coscienza umana, essendo limitata, non può vedere le cose se non prospetticamente e sempre in funzione dell'esperienza e del linguaggio, il che non si oppone al rapporto veritativo come corrispondenza della mente con la realtà. D'altra parte, nell'incontro con le altre coscienze, due mondi o due prospettive possono compenetrarsi, superando così in parte i limiti inerenti al relativo isolamento di ogni individuo umano.

Seguono alcune analisi ontologiche, sempre in questa linea, dei concetti metafisici di sostanzialità, causalità, tempo e spazio. La causalità non va intesa come regolarità nelle presentazioni fenomeniche (Hume) bensì come interazione costitutiva (agire e reagire vicendevole) tra "cose" nel senso prima illustrato. La scienza moderna si è fermata solo alle manifestazioni fenomeniche della casualità efficiente, ma bisogna recuperare tutta l'ampiezza della causalità considerata dalla metafisica classica. Il tempo generale o fluire unidirezionale degli eventi (da cui deriva poi ogni tempo particolare, con i propri ritmi) viene visto da Crescini come una sorta di "intuizione astratta" derivata dalla percezione intellettuale del passare da una cosa all'altra, nelle variazioni che ciò comporta. Una sezione trasversale (resa "statica")

del tempo è lo spazio, intuizione, secondo l'A., dell'infinita possibilità di "percorsi" di situazioni. Così lo spazio risulta derivato dal tempo, ma insieme lo spazio cresce all'infinito nella linea delle possibilità, mentre il tempo rimane un'intuizione più ancorata alla realtà nel suo divenire concreto. Ovviamente tempo e spazio, concepiti in questo modo, si capiscono solo nell'ambito della coscienza umana (sono cioè derivazioni dal nostro modo di conoscere la realtà naturale).

Vediamo ora che cosa succede nell'esperienza scientifica (parte II). La via tradizionale si affidava troppo alle prime presentazioni fenomeniche del mondo. La scienza moderna considera invece che il mondo osservabile immediato non si giustifica da solo. Si scopre allora una realtà, il *metacosmo*, allargata grazie ai nuovi strumenti tecnici e concettuali di ricerca, che è divisa nel *microcosmo* e nell'*ultramacrocosmo*. I concetti metafisici fondamentali (sostanzialità, causalità, atto e potenza) sono applicabili alla nuova realtà, anche se non univocamente. Ma non bisogna illudersi: non conosciamo il metacosmo come se fosse semplicemente un ampliamento del cosmo ordinario. Il mondo della scienza è solo indirettamente osservabile e non riceve facili concettualizzazioni: il microcosmo subisce le conseguenze dell'indeterminazione quantistica, che non consente di farne delle rappresentazioni univoche; l'ultramacrocosmo è dominato dall'idea relativistica di campo, che riempie in qualche modo lo spazio vuoto, dandogli la valenza di una realtà dinamica.

La scienza moderna sviluppa una particolare dialettica di manifestazione e nascondimento, ma già a livello ordinario sappiamo che le cose si manifestano e al contempo si nascondono, poiché le cose sono molto di più di quanto vi si presenta nell'atto del loro riconoscimento. Solo che il metacosmo ci è essenzialmente nascosto. Il nascondimento normale delle cose è *rivelante*, in quanto presentazione parziale delle cose all'uomo; il nascondimento dell'esperienza scientifica è *occultante*, dato che il metacosmo non ricade propriamente sotto la nostra esperienza, ma è piuttosto una costruzione derivata e soggetta a molti limiti.

In definitiva la spaccatura tra mondo e metacosmo è uno degli indici più caratteristici della limitazione ineliminabile del pensiero umano. Senz'altro il metacosmo *spiega* il mondo ordinario, ma siccome lo spiega in un modo parziale e congetturale, vale anche la verità reciproca, cioè per capire quel mondo bisogna fare assegnamento su quello che conosciamo primariamente nella vita ordinaria. Concretamente, i modelli del microcosmo sono inadeguati, mentre non sappiamo bene che cosa sia ontologicamente lo spazio-tempo che sembra ricoprire univocamente tutte le entità dell'ultramacrocosmo. In conclusione, la scienza ci offre *ombre* di cose e di sostanze: i campi e le particelle sono *realtà ombratili*, che noi ci illudiamo di poter conoscere come se si trattasse delle cose della vita ordinaria. Anche le scienze formali (logica e matematica) trovano dei limiti, e tutte insieme, cioè le scienze sia formali che reali, proprio in questi limiti dimostrano di non poter essere autonome e di avere sempre un riferimento ontologico (molto opportune a questo riguardo le illustrazioni dell'autore sul calcolo infinitesimale).

Nella terza parte, più breve ma senz'altro più ardua, si evidenzia alla fine con più chiarezza il senso completo di questo libro. La dispersione fenomenica veniva superata dal soggetto alla prima potenza (cane, rosa, casa, cielo), mentre le differenze formali venivano a loro volta rivelate come tali solo nel confronto di ciascuna con tutte le altre, un confronto operato solo dal soggetto cosciente, che diventa perciò il "fondamento" delle cose come cose cioè del "mondo". Solo che nel riconoscimento la manifestazione della cosa include il suo ben più ampio nascondimento, tra l'altro perché il mondo è incluso nel metacosmo che in quanto tale ci è nascosto.

Occorre risalire dunque all'ultimo livello, quello del riconoscimento totale delle cose, in cui si vede la vera unità del mondo nella rivelazione del suo essere, un livello che corrisponde all'Essere assoluto (Dio), l'identica alterità, l'immanente trascendenza, l'immobile movimento, l'istantanea e simultanea eternità, la sussistente infinità (ciascuna di queste denominazioni è un singolo breve capitolo del libro).

Per capire queste ultime pagine bisogna rileggerle parecchie volte: vi si trovano risonanze heideggeriane (dialettica di svelamento e nascondimento dell'essere) e una vicinanza alla distinzione di Tommaso tra l'essere e l'essenza, indicata esplicitamente nell'ultima pagina. La sintesi dell'autore è evidentemente personale. Crescini ha preso senz'altro la via metafisico-gnoseologica della manifestazione-occultamento sposata con la dialettica platonica della differenza, sul grandioso sfondo parmenideo dell'esigenza d'identità dell'essere.

Le cose in quanto si manifestano come presenza attuale rivelano l'essere di ogni cosa, che pure non è una cosa. L'essere del mondo si manifesta ma insieme si occulta in un gioco reciproco di presenze e di assenze. «Le cose sono fatte dal nascondimento di ciò che è» (p. 266). Ma tutte le cose del mondo, compresi anche i soggetti coscienti, finiscono col distruggersi completamente nella loro dissoluzione nel metacosmo: l'essere delle cose è un passare che porta così, paradossalmente, all'essere senza nascondimento che non può non essere, che non "passa" perché non è nel tempo: è l'Essere eterno, «la coscienza dell'essere» (p. 264). «L'essere non può essere distrutto» (p. 268) e perciò esiste necessariamente ed è l'attuale completa presenza, la totale manifestazione dell'essere, il suo completo riconoscimento. «L'attualmente disvelato è tale per il suo disvelamento, ossia l'essere è tale per l'Essere, ossia per il suo passare senza nascondimento» (p. 268).

Merito indubbio di questo lavoro è il suo aprirsi in modo convincente a una metafisica che cerca di incorporare le concezioni classiche più profonde con alcune intuizioni, ci sembra, della filosofia moderna, che pure viene sostanzialmente criticata, e inoltre con l'esperienza scientifica, in un quadro di ampio respiro in cui compare tutta la realtà, vista dinamicamente come unità pur sempre fragmentata e segnata dalla contingenza e particolarmente elevata nella coscienza umana, nonostante le sue limitazioni. In quest'opera la contrapposizione di nascondimento e rivelazione è analoga a quella tra potenza ed atto della metafisica classica. La conoscenza scientifica non è semplicemente relegata dall'autore al posto di un sapere secondario che nulla dice al filosofo, ma viene integrata nella riflessione filosofica in modo molto naturale e specifico, sempre associata alla conoscenza ordinaria da cui non si può prescindere. La prospettività del pensiero umano rende ragione di certe istanze della filosofia moderna che non necessariamente sboccano nell'idealismo o nel relativismo. Il libro poteva forse essere più esplicito sul significato dell'essere delle cose, di cui si parla nelle ultime pagine con una certa oscurità. L'opera in definitiva lascia molte porte aperte e in questo senso è suggestiva, inducendo nel lettore un positivo stimolo per una metafisica rinnovata della realtà che oggi sembra assente ma che è anche presentita nelle istanze speculative che stiamo vivendo.

Juan José SANGUINETI

Pierpaolo DONATI, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Bari 1993, pp. 330.



Il prof. Donati, ordinario di Sociologia presso l'Università di Bologna, propone in questo libro una riflessione sociologica, profonda e di grande valore, sulla emergenza della cittadinanza post-moderna. In quanto opera di natura sociologica, l'analisi sviluppata dall'autore su questo fenomeno sociale è in parte descrittiva e interpretativa, e in parte "normativa" (in senso sociologico: cioè, nello stesso senso in cui, ad esempio, si assume che parlare di bisogni-diritti implichi allo stesso tempo parlare di obbligazioni-doveri per i medesimi titolari). Ma, in quanto opera di Donati, questa "lettura" non poteva non essere fatta che in chiave "relazionale" (cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, F. Angeli, Milano 1991): davvero una chiave che apre le porte alla comprensione della struttura e della dinamica della società, a giudicare dai risultati di questo suo lavoro.

Veniamo però ai contenuti. Nel primo capitolo l'autore mette a fuoco il codice simbolico *moderno* della cittadinanza democratica come codice problematico dal punto di vista evolutivo. Essa, nel suo processo storico di crescita che sfocia nel *welfare state* così come oggi lo conosciamo, sarebbe giunta ad un punto-limite oltre il quale tende ad auto-distruggersi: per questo motivo la gente non si identifica più con i propri rappresentanti politici, la convergenza su valori e mete comuni alla generalità dei consociati è sempre più astratta e formale, il distacco fra società civile e Stato si accentua, ecc.

Questi ed altri fatti, anziché portarci a pensare in termini di limitazioni ad un astratto principio di inclusione delle richieste dei cittadini (ridimensionamento delle politiche sociali entro i binari di quel tanto di controllo sistemico che è effettivamente perseguibile e implementabile), dovrebbero indurci ad operare una ridefinizione della cittadinanza come *cittadinanza societaria*. Per tanto, le limitazioni allo Stato sociale dovrebbero essere riferite solo e specificamente al tipo di inclusione che è stato istituzionalizzato nell'assetto del *welfare state* industriale.

Ma, quali sono i tratti essenziali della cittadinanza societaria? Non si tratta, ci tiene a premettere l'autore, di rispolverare la vecchia dottrina dei corpi intermedi; tra l'altro perché occorre assolutamente preservare l'universalismo acquisito con la modernità. L'idea è piuttosto che, in una prospettiva a lungo termine, essere cittadino non dovrà più significare semplicemente avere uno *status* ascrivito conferito dallo Stato, ma appartenere alle soggettività sociali "nuove" e "vecchie" che fanno pluralistiche e complesse le nostre società, perché tali soggettività sono politicamente rilevanti per i beni comuni che devono essere prodotti. In altre parole, si tratterà di intendere la cultura dei diritti di cittadinanza come capacità di esprimere una solidarietà autonoma dotata di senso proprio, che chiede di essere riconosciuta e tutelata, e quindi anche regolata e sostenuta, dallo Stato, ma mantenendo in sé la propria ragion d'essere, la propria giuridicità, la propria progettualità, la propria gestione. Anche se altri possono con-

dividerla e farla propria, al limite diventando universalistica, essa può essere praticata solo sul terreno del “senso associativo” della società.

Nel secondo capitolo viene argomentata questa tesi con riferimento a quelle specifiche sfere di relazioni sociali che costituiscono il “privato-sociale” (detto anche “Terzo Settore”). Un fenomeno sociale questo che sfida la lettura che la modernità ha fatto dei bisogni sociali e dei diritti sociali, e che invece nella società attuale viene sempre più spesso inteso e praticato come un modo per costruire un ambiente padroneggiabile su scala inter-soggettiva, o come un modo per garantire l’accesso, l’esigibilità e il controllo dei diritti relativi a interessi legittimi e diffusi da parte di comunità (minori e/o periferiche), o, tanto per citare qualche altro esempio, come un modo per elaborare una cultura dei nuovi diritti di vita quotidiana a fini di umanizzazione del lavoro e dei servizi di cure alle persone.

Mancano ancora, è vero, le categorie interpretative sufficienti per capire tale fenomeno, e quelle politico-giuridiche che possano osservarlo e regolarlo. Ma lo scopo dovrebbe essere chiaro: occorre prevedere e mettere in atto un sistema di incentivi e sostegni, anziché di penalizzazioni dirette o indirette, per chi porta la cittadinanza ad essere concreta espressione e realizzazione delle virtù civiche.

Nel terzo capitolo viene ampliata l’argomentazione precedente. Non è più solo questione di “privato-sociale”. È la società complessa nel suo insieme che manifesta nuove esigenze di autonomia, in ogni ambito della vita e ad ogni livello della organizzazione sociale, culturale, economica e politica, come esigenza di nuova cittadinanza. La società europea contemporanea sviluppa una “eccedenza di socialità” che — entro il quadro della modernità — rimane latente, rimossa e repressa. La cittadinanza in senso moderno non può riportare questi fenomeni al suo codice simbolico-normativo. Deve perciò esserci uno spostamento fondamentale: o le esigenze di una nuova cittadinanza sono disattese e allora la società si frantuma, oppure le esigenze di cui si parla sono riconosciute e tradotte in pratiche sociali, lungo linee di differenziazione e integrazione fra diversi ambiti di autonomia, e allora la soggettività della società potrà esprimersi in una cittadinanza più universale e più particolare insieme, attraverso — appunto — “autonomie universalistiche”.

Nel quarto capitolo, la tesi iniziale è ulteriormente approfondita e sviluppata con riferimento al fatto che le richieste di autonomia sociale non sono impersonali e anonime, non sono più quelle della società di massa con i suoi specifici “movimenti sociali” (studenteschi, femministi, ecc.), ma provengono da “nuove soggettività sociali”. Se vogliamo comprendere queste soggettività sociali dobbiamo elaborare un paradigma nel quale la soggettività è compresa e definita in rapporto alla relazionalità degli attori. Occorrerà, in altre parole, collocarsi in un sistema di osservazione secondo il quale la soggettività non può essere definita se non attraverso, con e nelle relazioni (si tratta del paradigma “relazionale” o della “società come rete” sviluppato dall’autore nell’opera sopra citata). Comprendere questi soggetti sociali e le loro istanze significa ri-disegnare la cittadinanza in una società post-moderna come cittadinanza societaria.

Si apre una fase storica — conclude Donati — «in cui la cittadinanza assume la forma di un complesso di diritti-doveri delle persone e delle formazioni associative che articola la vita civica in “autonomie universalistiche” capaci di integrare la generalità dei fini con pratiche di autogestione. Questa è la sfida che la società complessa lancia a se stessa. Tale sfida si chiama “cittadinanza societaria” o delle autonomie sociali» (p. 300) .

Gabriel CHALMETA

Sandro NANNINI, *Cause e Ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 367.



L'opera di Nannini, ordinario di filosofia morale all'Università di Urbino, entra nel dibattito tra naturalisti (Hempel, Nagel) e antinaturalisti (Ryle, Dray, Wittgenstein, von Wright) nella proposta di modelli di spiegazione delle azioni umane che possano caratterizzare il metodo delle scienze storiografiche e sociali.

I modelli hempeliani, tratti dalle scienze naturali, sono schemi nomologico-deduttivi che spiegano gli eventi a partire dalla congiunzione logica tra leggi universali e condizioni particolari. La loro estensione alle scienze storiche non è incompatibile con il riconoscimento degli atti liberi, secondo l'A., visto che nell'uomo sono individuabili comportamenti razionali regolari sia a livello individuale che sociale. L'applicazione all'indagine storica di quei modelli richiede l'intervento di leggi generali induttive (psicologiche, sociali, economiche), di solito non esatte come le leggi naturali ma valide e importanti come generalizzazioni empiriche probabilistiche, talvolta a livello di senso comune (per es., «il malcontento popolare può provocare rivoluzioni in determinate condizioni»).

L'autore si schiera con franchezza a favore di questi modelli, pur accogliendo l'istanza degli atti intenzionali, compiuti cioè con uno scopo prescelto dall'individuo, come elemento indispensabile per capire il comportamento umano e la storia. Le correnti storicistiche, analitiche ed ermeneutiche hanno sostenuto l'irriducibilità degli atti intenzionali agli eventi della natura e di conseguenza l'eterogeneità radicale del metodo storico rispetto a quello delle scienze naturali. Secondo Nannini comunque lo schema naturalista, se depurato da alcuni elementi positivisti, è irrinunciabile per la comprensione e la spiegazione dei comportamenti umani, il che peraltro serve per non cadere nel neostoricismo cui tende oggi l'approccio ermeneutico.

L'opera conduce con rigore e chiarezza una forma di dibattito (senza propositi storici) tra l'indirizzo naturalistico (cap. I) e quello denominato "antinaturalistico" (cap. II), imperniato più sull'analisi della singola azione umana anziché sulla metodologia storica, per concludersi con una proposta di ricostruzione ideale della spiegazione delle azioni individuali altrui (cap. III).

La filosofia analitica contemporanea (Wittgenstein, von Wright, Anscombe) ha abbandonato la tesi dualistica che vede nell'intenzione, nell'atto volontario, una sorta di evento mentale che può fungere da causa quasi-meccanica degli atti esterni dell'uomo. Senza arrivare necessariamente al comportamentismo, la spiegazione analitica respinge tale concezione, chiamata solitamente "teoria causale dell'azione", per vedere invece l'intenzione (lato interno) e l'azione umana (lato esterno) come intrinsecamente associate (al modo di un significato e il suo segno). Prendiamo ad esempio l'azione di muovere le mani per pompare dell'acqua (cfr p.

254 ss): l'intenzione di fare quest'atto, per la filosofia analitica, è un tutt'uno con l'atto esterno e viceversa, poiché anche se è vero che quell'intenzione può esistere prima della sua realizzazione, non si capirebbe come siffatta intenzione se non fosse riferita all'atto oggettivo, e certamente noi non potremmo mai riconoscerla negli altri se non viene manifestata attraverso certe formalità empiriche socialmente riconosciute (come il linguaggio). Vuol dire che tra l'intenzione e l'azione altrui (il che vale anche per le mie intenzioni non immediatamente conosciute, per esempio ricordate) esiste un legame concettuale quasi-analitico, in quanto di un'intenzione non manifestata almeno linguisticamente, tramite cioè qualche segno esterno, non sappiamo niente (critica wittgensteniana del linguaggio privato).

Nannini arriva a chiarire il concetto di azione umana dei filosofi analitici superando con maestria le difficoltà esegetiche e le sottigliezze dei diversi autori, pur ritenendo insoddisfacente questo tipo di analisi. La sua posizione cerca invece di rendere compatibile lo schema causale umano (successione regolare tra eventi logicamente indipendenti, quindi di carattere nomologico almeno statistico o probabilistico) con lo svolgersi dell'azione umana, anche interpretata come veramente intenzionale.

L'intenzione altrui viene considerata dall'A. come conosciuta tramite un concetto disposizionale teorico, non osservativo, che si manifesta empiricamente attraverso molteplici sintomi, così come una causa fisica teorica ipotizzata (per es. una disposizione, una propensione) è conoscibile induttivamente a partire dai suoi effetti sensibili regolari. L'atto volontario e intenzionale può essere visto come una causa di azioni umane: ad esempio, l'azione teleologica di "aprire una finestra per far entrare nella sala un po' d'aria fresca" è conoscibile come azione intenzionale grazie a generalizzazioni empiriche, nel senso che noi quando vediamo che una persona apre materialmente una finestra, dalla situazione concreta in cui si trova (la stanza è calda, la persona è normale, è vestita pesante, non ci sono altri motivi per aprire la finestra, non c'è fumo nella stanza), compiamo naturalmente l'inferenza induttiva, grazie all'accertamento di molti casi simili del passato, secondo cui, quando la persona produce quell'atto, la sua intenzione quasi certamente sarà quella di rinfrescare la sala.

In conclusione, il lavoro di uno storico, pur presentandosi nella forma di una narrazione, non può limitarsi secondo Nannini alla comprensione simpatetica degli atti altrui, come ha rilevato l'indirizzo storicistico, ma deve anche spiegarli secondo ipotesi basate su generalizzazioni empiriche, visto che la conoscenza dell'interiorità degli altri sarà sempre indiretta, così come fa il detective che cerca di ricostruire i fatti avvenuti. L'intento principale dell'A. è ben riassunto nelle ultime righe della sua opera: «Non solo dunque tra la conoscenza dell'uomo e quella della natura, ma anche tra il senso comune e la scienza, non si apre alcun abisso: il ponte per passare dall'una all'altra sponda è ampio e facile a trovarsi. Perché non usarlo allora, invece di esasperare un contrasto tra il sapere scientifico e le discipline umanistiche che, malgrado l'ascolto riscosso oggi da cultori dell'ermeneutica e di un nuovo storicismo, non ha in effetti nessuna solida giustificazione?» (p. 327).

Il lavoro di Nannini può essere valutato sia dal punto di vista dell'analisi dell'atto umano, sia nella prospettiva del suo contributo alla metodologia delle scienze storiche. Riguardo al primo punto, ci sembra di poter condividere solo parzialmente la sua tesi sulla conoscenza altrui mediante ipotesi induttive. La riteniamo giusta quando è in gioco un'idea mediata delle persone (lontane, del passato, poco familiari) ma crediamo che esista anche un ambito, seppur limitato, di percezione quasi-immediata dell'altro come persona, con i suoi atti intenzionali: dinanzi a una persona che ci parla noi non impieghiamo l'"ipotesi causale" secondo cui chi ci parla molto probabilmente è una persona con una intenzione, ma piuttosto "vediamo la sua anima" (come direbbe Wittgenstein ma anche S. Tommaso, per cui è possibile *vedere* un amico o un uomo), vale a dire non occorre restringere la nozione di osservabile ai dati fenomenici dei sensi esterni.

Una ricostruzione ideale dei processi induttivi che ci portano al riconoscimento di una

condotta intenzionale negli altri rischia di essere superflua, se intesa come ricostruzione logica per ciò che invece sembra una percezione immediata dotata di evidenza propria. In verità questo punto non è così distante da quanto si sostiene in questo libro, a patto che tale procedura logica basata su generalizzazioni empiriche sia vista piuttosto come un processo psicologico mediato di imparare a conoscere, così come s'imparano una lingua o gli usi sociali. Una volta che si crea una maggior distanza tra noi e il comportamento altrui, allora entrano in funzione le forme logico-induttive rilevate da Nannini, che fanno anche perno sulla coscienza di noi stessi e perciò sono sorrette anche da corrispondenze analogiche a partire dalla conoscenza immediata di noi stessi e di quelli che ci sono più familiari.

Riguardo al metodo delle scienze storiografiche, ci sembra che l'intento dell'autore di correggere gli eccessi storicistici non sia da trascurare. La storia non cerca ovviamente di formulare delle leggi generali, al contrario di quanto fanno le scienze naturali, ma la comprensione e la spiegazione delle vicende umane implica il ricorso (ordinariamente presupposto) alla conoscenza degli usi umani tramite generalizzazioni di natura empirica, una conoscenza ottenuta peraltro con l'aiuto delle scienze antropologiche e della filosofia. L'opera di Nannini risulta opportuna in questo senso e, nell'evidenziare la presenza nel lavoro degli storici di enunciati generali sintetici, soprattutto di senso comune, senz'altro contribuisce all'auspicata continuità tra le scienze naturali e il sapere umanistico.

Juan José SANGUINETI

Leonardo POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, parte I, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 421.



La scansione temporale con cui è stato dato alle stampe il pensiero di Polo manifesta una singolarità che a mio giudizio è indice dell'operosità dell'autore. Nella presentazione del suo filosofema più caratteristico — la limitazione della mente umana —, fatta in un libro dell'anno 1964 (*El acceso al ser*), vennero promessi quattro volumi in cui sarebbero state sviluppate le quattro dimensioni dell'innovatore abbandono del limite mentale, ma solo il primo di essi vide la luce nel 1966 (*El ser. I: La existencia extramental*). Poi, quanto in seguito ci è pervenuto non sono stati i tre successivi volumi promessi ma qualcosa di meglio. Dopo venti anni di attesa apparvero, fra il 1984 e il 1988, tre volumi d'un corso di teoria della conoscenza che giustificavano e verificavano con maggiore ampiezza di vedute e più matura esposizione la precedente proposta di un limite per la mente umana e la possibilità di abbandonarlo. Quei tre volumi dovevano essere affiancati da un quarto che ancora una volta si fece attendere. Adesso, a dieci anni dal primo, appare questo quarto volume ma, come in precedenza, il ritardo viene controbilanciato dal fatto che il libro offre molto più di quanto era stato promesso. Certamente esso non è una semplice parte di un manuale di gnoseologia ma qualcosa in più.

Se io dovessi precisare quel qualcosa in più metterei l'accento su tre punti. Da una parte, il libro costituisce l'esposizione della seconda dimensione dell'abbandono del limite mentale proposto da Polo; è dunque uno sviluppo della sua filosofia annunciato già dal 1964. In secondo luogo, esso è l'esposizione d'una parte — quella mancante — della teoria della conoscenza umana: l'esposizione della ragione umana, delle operazioni unificatrici e degli abiti razionali fino all'abito dei primi principi. Inoltre, in un terzo ma non perciò meno importante luogo, è un libro di fisica, di fisica filosofica: un'esposizione del modo in cui l'uomo intende la natura fisica, le sostanze ed i movimenti, gli esseri viventi e le loro funzioni vitali, ecc. Non c'è da stupirsi, perciò, che sia stato necessario dividere in due parti questo volume: quella appena apparsa, e un'altra in fase di stampa. Tutto ciò serve a mettere sull'avviso il lettore che non troverà un testo di facile lettura ma, al contrario, materia di molto studio e meditazione.

Penso di essere in grado di affermare senza particolari remore che questo libro è l'opera più importante di Polo, quasi un lascito della maturità al termine della carriera accademica; è per lo meno l'opera che fornisce il maggior numero di precisazioni, conseguenza della gran mole di lavoro di cui è il risultato (sono testimone, perché le ho battute a macchina, delle prime stesure che ne faceva Polo già dal 1980). Perciò è difficile fare una scelta fra i suoi contributi. L'impressione che provoca una lettura veloce del libro è quella d'un eccesso: una profusione di questioni studiate. Sono sicuro, per esempio, che nel campo della filosofia della natura gli studiosi riceveranno con gratitudine molti dei suggerimenti poliani come, scegliamo a caso, l'idea di ritardo temporale (anticipazione) o quella di riserva della materia con cui Polo

illustra il cosiddetto principio della sua conservazione. Dal campo della logica vengono suggerite anche molteplici osservazioni fra le quali spicca il posto eminente che viene aggiudicato alla matematica come modo di conoscenza. Altrettanto potremmo dire della psicologia, alla quale certamente interesserà la distinzione fra le intenzionalità della sensazione, l'immaginazione e il pensiero, ben descritte da Polo. Abbiamo a che fare, insomma, con una quantità di spunti davvero rilevante. Tuttavia, se veniamo al fondo argomentativo del libro, penso che ciò che Polo ci offre possa essere ricondotto ad alcune nozioni o questioni di base che forse vale la pena di ricordare qui.

Da un punto di vista gnoseologico questo volume costituisce la proposta formale del modo in cui gli abiti intervengono nella crescita conoscitiva dell'intelligenza umana. L'abito è, rigorosamente, l'illuminazione dell'operazione conoscitiva: la conoscenza non riflessa del conoscere. Quest'importante incorporazione della nozione di abito nella teoria della conoscenza permette di fare, a mio avviso, la sintesi fra critica moderna — interessata al conoscere — e gnoseologia classica — più attenta a ciò che è conosciuto — e rende possibile rispondere finalmente alla domanda su come venga conosciuto l'essere, domanda che un idealista potrebbe obiettare ad un realista oggettivo.

Da un punto di vista tematico, ciò che in questo libro si dice sulla natura è l'aggiustamento [*ajuste*] necessario di cui la fisica di Aristotele ha bisogno per diventare un interlocutore valido della nostra scienza attuale. In paragone con altri tentativi analoghi che la storia della filosofia recente ci offre, c'è da evidenziare come Polo ricuperi in modo preciso le nozioni aristoteliche di elemento, ciclo di trasformazioni fra sostanze elementari, movimento circolare come causa di tali trasformazioni, ecc., come anche la loro incorporazione nella biologia aristotelica. Troviamo, quindi, non soltanto una permanenza delle nozioni o principi più radicali — come la materia e la forma o le cause —, ma l'intero intreccio della fisica teorica, sia pure aggiustata in ciò che è necessario (e talvolta in modo tale che un aristotelico genuino rifiuterebbe simili aggiustamenti). Particolare portata riveste, in questo senso, la rettificazione del luogo che Aristotele assegna alla circonferenza come forma di un movimento — chiave del suo superato geocentrismo —, ma bisogna riconoscere che, senza di essa, la natura inerte non può essere capita pienamente. È anche da rilevare, dalla prospettiva della filosofia classica, la riduzione poliana delle categorie alle cause.

Infine, per quanto riguarda all'ispirazione strettamente poliana — che, del resto, costituisce il nerbo che unisce tutti gli altri punti di vista — ritengo che la nozione cui si deva fare attenzione sia quella di esplicitazione. Essa è un tentativo di formulare il modo in cui la ragione umana raggiunge la conoscenza della realtà fisica al di sopra del proprio limite. In questa linea c'è da segnalare che l'esplicitazione non è un compito mentale. Essa è ascritta alle proprie cause: affidata ad esse dalla mente. Ne risulta che la conoscenza delle cause non è oggettiva: le cause non sono oggetto della ragione ma principi extramentali. Perciò, fra loro e la mente si instaura una contesa [*pugna*] che la ragione compensa oggettivamente*; ma gli oggetti della ragione (concetti, giudizi e dimostrazioni) sono consolidamenti logici di quella compensazione e non la conoscenza delle cause, che è inoggettiva. Ripeto: ciò che è da sottolineare — e a mio avviso è anche la chiave per comprendere l'approccio poliano — è che l'esplicitazione non viene esercitata dalla ragione come operazione mentale commisurata ad oggetti, ma sono le cause ad esplicitarsi in contesa con la ragione, una contesa, del resto, che la ragione non è sempre in grado di compensare.

Una simile ottica consente di intravedere, dalla prospettiva della realtà conosciuta, che la manifestazione dell'ente (Polo preferisce parlare di essenza anziché di ente) non è un'avvenimento eventuale, come la tradizione heideggeriana attualmente ci suggerisce, perché sebbene essa non si riduca alla logica umana (l'idealismo esigeva tale riduzione) è anche vero che

* *Pugna*, *compensación* e *ajuste* sono termini tecnici [*N. del T.*].

non si produce neppure al margine della ragione umana ma in accordo con essa, in corrispondenza con essa.

D'altra parte, dal punto di vista del conoscente umano, la nozione di esplicitazione determina con precisione la differenza fra gli oggetti logici della ragione, con la loro particolare intenzionalità, e la conoscenza della realtà causale che l'uomo può raggiungere nel ragionare, la quale non è intenzionale. In questa distinzione risiede ciò che Polo ha chiamato con accortezza "minaccia d'ignoranza". Se l'uomo non nota la finitezza del suo conoscere, ostacola il palesamento della concausalità esplicita e allora la conoscenza razionale della realtà soccombe alla minaccia dell'ignoranza, il che significa ignorare il senso principale della realtà, ovvero il senso stretto in cui è reale la realtà fisica.

La teoria poliana della conoscenza, dunque, non solo procede all'aggiustamento tecnico fra i diversi approcci metafisici, tramite il ricorso alla distinzione delle operazioni intellettuali che ognuno di essi applica; non solo fa risiedere nell'oggettività intenzionale della ragione la zavorra che contraddistingue ciò che Polo chiama "metafisica prematura"; c'è qualcosa di più radicale ed importante: la possibilità che il sapere umano come tale venga falsato per il fatto di non aver avvertito il proprio limite. Il contrario di quella dotta ignoranza del Cusano diventa ora quell'ignorante sapere che minaccia la ragione umana, in ultima analisi, se essa scambia cause per ragioni.

Infine mi rivolgo ai poliani per fare il punto sull'evolversi della formulazione della filosofia poliana: il libro presenta la seconda dimensione dell'abbandono del limite mentale come graduale e la cui culminazione è la prima dimensione di tale abbandono. Il limite mentale viene già notato negli abiti che rendono possibili le operazioni razionali e lo è progressivamente di più fino a quando viene avvertito in condizioni tali che è possibile abbandonarlo, cioè, nell'abito dei primi principi, abito non seguito da operazioni. Non sono dunque due dimensioni dell'abbandono del limite separate o sconnesse, né in esse viene abbandonato in maniera uguale il limite mentale. In precedenza Polo non l'aveva posto in questi termini.

Juan A. GARCÍA GONZÁLEZ