

## recensioni

AA.VV., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* (a cura di Marcello Sánchez Sorondo), Herder-Università Lateranense, Roma 1990, pp. 385.

■

In questo volume si raccolgono le conferenze e comunicazioni del *Colloquio Internazionale su Aristotele* svoltosi dal 17 al 19 marzo 1989, che ebbe come argomento l'atto aristotelico e le sue molteplici ermeneutiche nel pensiero filosofico. Il colloquio, come ricorda nella presentazione il suo organizzatore, Mons. Sánchez Sorondo, Decano della Facoltà di Filosofia dell'Università Lateranense, fu interessante e vivo, sebbene per ragioni pratiche non siano state inserite nel volume le discussioni.

Occuparsi dell'atto aristotelico significa occuparsi del nucleo del pensiero dello Stagirita, che ha meritato da sempre l'attenzione non solo degli storici ma innanzitutto della stragrande maggioranza dei filosofi. Potrebbe dirsi che l'interesse che l'*enérgeia* aristotelica ha suscitato nel cammino della storia della filosofia è segno, e non indifferente, della grandezza speculativa di chi conio e teorizzò il termine. Aristotele è, anche per questo, un classico della filosofia, quale autore non di un sistema di pensiero finito e completo, chiuso in sé stesso e al cui interno ogni pezzo ha un senso e una funzione precisa e specifica che ne impediscono il ri-pensamento in un altro contesto, ma in quanto testimone sempre valido di una ricerca decisa del principio anipotetico. Una ricerca che lo costringe a penetrare la realtà — sfidando i limiti del pensiero — con l'intenzione di trovare le chiavi della sua comprensione, la sua logica più profonda, che si farà presente, benché in modi diversi, in ogni ambito e manifestazione del reale.

È quanto accadde al concetto di atto, da lui coniato già negli anni dell'Accademia. R. Laurenti — *L'enérgeia nelle opere giovanili* (pp. 15-41) — lo riscontra nel *Protrettico*, dove il termine è già utilizzato come riflesso di una personale visione della realtà e implicando la doppia valenza, cinetica e statica, che posteriormente lo stesso Aristotele teorizzerà. D'allora in poi, e in tutte le sue opere, Aristotele fa ricorso costante all'*enérgeia* per la spiegazione dei più vari fenomeni. L'atto come concetto esplicativo — in opposizione ai concetti oggettivi —, nel senso di invenzioni umane per rendere conto della struttura intellegibile del reale, è messo in evidenza da H. Zucchi nello studio della teoria aristotelica dell'intelletto umano nel *De anima: Acto y potencia como principios o conceptos explicativos* (pp. 63-82).

H. Seidl, dal canto suo, si sofferma sull'esame dei diversi riferimenti dell'*Etica*

*Nicomachea* al fondamento naturale, cioè sull'anima umana, della proposta etica aristotelica, considerando in particolare gli aspetti di potenza e atto. La sua analisi dell'uso del binomio atto-potenza, a diversi livelli — entitativo, operativo ed etico —, lo porta a concludere che i due fattori della moralità, la virtù e il proponimento, siano fondati su condizioni dell'anima che manifestano due aspetti differenti della potenza, quello attivo nel proponimento e quello passivo nelle virtù. Malgrado le apparenze, questi due aspetti non sono in contraddizione, giacché la potenza attiva del proponimento altro non è che quella dell'anima umana, principio di movimento, che da un'altra prospettiva può essere vista come la capacità di acquisire nuove funzioni e virtualità, appunto le virtù. Se, dunque, da un lato l'anima può essere considerata come il principio potenziale, dall'altro dev'essere capita come attualità prima (*Il fondamento psicologico con gli aspetti di potenza e atto nell'Etica di Aristotele*, pp. 83-93).

P. Pellecchia nel suo contributo, *L'atto del parlare in Aristotele* (pp. 279-336), cerca ciò che lui denomina una *probabile* linguistica nelle opere aristoteliche. Una linguistica — questa è la sua conclusione — che a differenza di quella moderna post-saussuriana troverebbe il suo fondamento ultimo, oltre la convenzionalità delle parole, nella realtà, e che manifesterebbe l'unità primordiale della significazione, rendendo così possibile la conversazione. Un'unità reale, non soltanto linguistica, che viene appresa analogicamente e che appartiene all'essere in quanto essere, e non ad un referente esterno e concreto.

La ragione dell'abbondantissimo uso che Aristotele fa dell'atto e delle sue applicazioni a fenomeni così diversi, soltanto può essere trovata nella teoria dell'atto da lui sviluppata nella *Metafisica*. È Enrico Berti — *Il concetto di atto nella "Metafisica" di Aristotele*, pp. 43-61 — che, con l'abituale chiarezza, sintetizza la triplice valenza dell'atto aristotelico: *enérgeia* come movimento, come essere e come attività.

Mi è sembrato importante il rilievo attribuito da Berti al significato dell'*enérgeia* come essere o esistenza, cioè coestensivo ad ogni ente e, dunque, primario e previo rispetto agli altri significati dell'*enérgeia* e, più in generale, dell'essere (categorie, essere come vero e essere accidentale). Tra i diversi significati che Aristotele attribuisce all'essere, il primato spetterebbe non, come spesso viene affermato, alla sostanza, ma alla sostanza in atto: «La sostanza, o essenza, con cui Aristotele identifica l'atto, non è, infatti, una sostanza o un'essenza puramente pensata, cioè possibile, vale a dire esistente in potenza — come lo è l'essenza di cui parlano Avicenna e Tommaso —, bensì è una sostanza, o una essenza, esistente in atto, cioè realmente» (p. 55).

La domanda, però, che viene quasi spontanea è se Aristotele identifica veramente l'atto con la sostanza attuale e non piuttosto, attribuendo la priorità alla sostanza attuale, se è anche in grado di distinguere tra l'essenza, nel senso di forma, e la sua attualità. Si tenga conto che la forma, anche la forma in atto, e non solo l'essenza pensata, non può che presentarsi sempre come intrinsecamente limitata, e che la coesistenza con l'intero essere, la non definibilità, l'illimitatezza, l'esclusione di appartenenza ad un genere più ampio più che alla sostanza in atto appartengono al darsi della forma che non è forma, cioè all'atto della sostanza, più l'*enérgeia* nel suo significato di essere o esistenza. Cioè, a mio parere, la priorità del significato dell'*enérgeia* come esistenza implica necessariamente — anche in Aristotele — la sua comprensione da una prospettiva non formale. Mi sembra che ciò non venga sufficientemente sottolineato dall'interpretazione di Berti. Anzi, direi che concepire l'esistenza reale della cosa — l'*enérgeia* aristotelica nel suo significato di esistenza — come attualità, effettività, rischia di fare di essa non altro che una nuova formalità. «L'atto di Aristotele, pur esprimendo un'esistenza, non è l'*actus essendi* di Tommaso, perché come l'essere, anch'esso ha pur sempre molti significati, e quindi ciascun atto è sempre un atto determinato, cioè significa una determinata esisten-

za» (p. 56). Vale a dire che ogni atto è di per sé determinato; ogni esistenza sarà sempre una determinata esistenza, sicché l'atto nel senso di esistenza, che a prima vista appariva come caratteristica distintiva di ogni realtà riguardo a qualsiasi essenza pensata, finisce per diventare anch'esso essenza pensata: attualità, effettività, l'astratto concettuale dell'esistere reale di ogni cosa reale.

È vero che Aristotele non parla — non avrebbe senso per lui — di atto di essere; ed è vero che l'atto si presenta sempre, almeno nel mondo sublunare, come *hyparchein tò prágma*, cioè come l'esistere di una cosa e, dunque, limitato, determinato. Ma bisogna domandarsi se la limitazione dell'atto sia originaria, cioè se corrisponde propriamente all'*enérgeia* e, inoltre, e questo è il quesito che innanzitutto dev'essere risolto, quale sia — tenendo conto degli elementi concettuali aristotelici — il senso primario dell'*enérgeia*, la sua ratio, il *pròs hén* riguardo al quale si dicono gli altri significati dell'*enérgeia*, la spiegazione che dia ragione della sua struttura, il perché, insomma, del primato dell'*enérgeia* come essere, esistenza, tra gli altri suoi significati. Un *pròs hén* che evitando i rischi del monismo parmenideo renda ragione della triplice valenza dell'*enérgeia*.

E. Berti considera l'*enérgeia* come attività — *práxis* — il momento più alto della dottrina aristotelica dell'atto, ma non indica nessun legame tra quest'ultimo significato e quello appena riferito, perché l'atto primo, la forma in atto, è previa dal punto di vista della generazione, ma meno importante dal punto di vista della sostanza. L'atto perfetto — secondario dal punto di vista della generazione, ma primo dal punto di vista della sostanza — è l'attività, e la sua più importante applicazione rientra nella dottrina su Dio come atto puro. In Dio c'è identità tra l'essenza e l'atto. Non è solo una sostanza in atto, ma una sostanza che è essa stessa atto. Non, precisa Berti, atto di essere, perché non può esistere un ente che abbia come essenza semplicemente l'essere; tale possibilità, secondo Berti, sarebbe stata rifiutata dallo stesso Aristotele; è atto, sì, ma un atto particolare, un atto secondo, non primo, che si identifica col pensiero.

Certamente per Aristotele l'atto della forma precede l'attività, *práxis*, atto perfetto, e per quanto riguarda la sostanza — la sua ratio — l'attività eccede in perfezione la forma attuale. Se l'atto — nel suo significato di essere — viene a identificarsi con la forma attualizzata, si capisce la sua imperfezione riguardo all'attività; non potrebbe che essere un atto limitato, circoscritto, imperfetto. Ma, insisto, tale limitazione appartiene alla ratio dell'atto o non piuttosto alla forma? Se dovessimo applicare all'atto della forma, al suo essere, una delle due descrizioni riportate in *Met.* IX, 6, quale vi apparterebbe? Si tratta di una *kinesis* o piuttosto di un atto perfetto? Che altro fine diverso dell'essere, esistere, può corrispondere all'*enérgeia* nel suo significato di essere? Cioè, non sarebbe possibile — almeno teoreticamente — pensare che la ratio dell'*enérgeia* nel suo significato di essere fosse la perfezione propria dell'*enérgeia* nel suo significato di azione immanente, atto perfetto, in sé stesso finalizzato a cui possono anche essere riferiti i connotati linguistici che Aristotele segnala per le azioni immanenti?

A mio avviso, sarebbe possibile comprendere l'*enérgeia* nel suo significato di esistenza come azione immanente, precisamente perché non è in funzione di nessun altro fine diverso dell'essere, perché nessun fine può limitare l'essere come il fine limita la *kinesis*. L'atto, in quanto essere, non è processuale, sfugge alla limitazione temporale, che come qualsiasi altra limitazione non può che derivare dalla forma. Potrebbe addirittura dirsi che l'*enérgeia* in quanto essere è la prima e più propria azione immanente.

È vero che per Aristotele l'atto primo è inferiore, riguardo alla sostanza — ratio —, all'attività, atto secondo. Certamente gli enti materiali si muovono, c'è in essi imperfezione, sono suscettibili — almeno nel caso degli uomini — di un ulteriore perfezionamento grazie all'esercizio del loro agire immanente, ma sempre sul fondamento di un'attività

immanente radicale e previa: l'essere che è il rimanere in sé. Ciò che non è, non si muove; ciò che non è, non agisce (cfr. *Met.* IX, 3, 1047 a 33-b 2).

Se l'*enérgeia* in quanto essere è la piena e radicale azione immanente, la sua purezza dipenderà sempre dall'assenza di potenza. L'essere dei viventi, la vita, ha diverse manifestazioni, dalla vita vegetativa a quella intellettuale. È nella vita intellettuale, nello spirito umano, dove più chiaramente appare la purezza dell'*enérgeia*, attività perfetta e perfetta; comunque, nell'attività intellettuale umana non è piena l'assenza di potenzialità; questa si dà soltanto nel *nous* divino, atto puro, perfetta identità di *ousía* ed *enérgeia*.

Questa peculiarità dell'attività intellettuale più che annullare e compromettere ogni possibile emergenza dell'atto aristotelico come esistenza, potrebbe invece far comprendere analogicamente la sua propria e peculiare perfezione (cfr. *Met.* IX, 6, 1048 b 6). Il *pròs hén* dell'*enérgeia* è la purezza dell'atto; ogni altro significato dell'atto fa riferimento ad esso, e deve essere capito come limitato a causa della potenza. Aristotele avrebbe così superato veramente l'eidetismo del suo maestro; il principio anipotetico non può essere concepito in chiave formale, ma in termini di atto, un'attualità che in sé stessa dice perfezione e illimitatezza; perfezione e illimitatezza simili a quelle che manifesta la nostra attività conoscitiva — in grado di trascendere le limitazioni formali —, ma che si dà in modo puro, scevro di potenza, soltanto in Dio; qualsiasi altra realtà — anche l'intelletto umano — è un'attualità limitata dalla presenza, ineludibile nel mondo della differenza, della forma. Ciò che Aristotele non spiega, invece, è il perché degli atti; nell'atto puro non viene implicata logicamente la pluralità degli atti. Aristotele non sa rispondere a questa domanda.

La complessità e la ricchezza della teoria aristotelica dell'atto ha permesso nel lungo cammino della storia molteplici letture, non sempre accorte o, più esattamente, ben di rado accorte, del primato dell'atto nel suo significato di esistenza. La lettura degli Atti di questo convegno sembra dare ragione a quanto afferma, nell'introduzione alla sua comunicazione, il P. Fabro — *L'emergenza dello esse Tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo*, pp. 149-177 —, il quale prendendo spunto della denuncia di Heidegger sull'oblio dell'essere, sottolinea all'interno della filosofia moderna e contemporanea la stessa matrice: «la priorità del possibile sul reale, dell'essenza sull'esistenza, del pensiero sull'essere» (p. 151). Tale matrice si fa presente in un modo o in un altro nell'interpretazione hegeliana dell'*enérgeia* aristotelica (M. Sánchez Sorondo, *L'enérgeia noetica di Aristotele come il nucleo speculativo del "Geist" hegeliano*, pp. 180-199), in quella di Gentile (Antimo Negri, *Giovanni Gentile: L'atto come «actio mentis»*, pp. 257-277) o in Ortega y Gasset (Esteban Ruíz Serrano, *La interpretación del acto aristotélico en Ortega y Gasset*, pp. 367-380). Ciononostante, la matrice non è soltanto moderna, o la sua presenza nella modernità appare più che come una novità assoluta come una continuazione di precedenti interpretazioni neoplatoniche (Bruno Salmons, *L'atto di Aristotele nell'ermeneutica plotiniana*, pp. 95-105) o arabe (Abelardo Lobato O.P., *Lectura de Averroes de la teoría aristotélica del acto*, pp. 107-147). Ma tra le interpretazioni postaristoteliche non bisogna dimenticare quella di San Tommaso, la cui lettura di Aristotele lo porta a scoprire l'emergenza assoluta dell'essere come atto radicale e fondante, atto di ogni atto e perfezione di ogni perfezione: «è il "salto di qualità" oltre Aristotele ma... con Aristotele, ovvero portando all'ultima esplicitazione l'esigenza di perfezione dell'atto di Aristotele» (C. Fabro, p. 172).

I. YARZA

ARENDR, Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, 2<sup>a</sup> edizione italiana, Bompiani, Milano 1989, pp. 287.

Ancora relativamente recente questa nuova edizione italiana de *The Human Condition*, si pubblica la traduzione italiana della voluminosa biografia della Arendt scritta dalla sua discepola E. Young-Bruehl. Se a questo aggiungiamo, oltre alla fortuna che tra il pubblico hanno trovato altre sue opere, il numero monografico dedicato ai diversi aspetti del suo pensiero dalla rivista *Aut-Aut*, può ben dirsi senza esagerazione che ci troviamo davanti a un autentico *revival* di Hannah Arendt.

Incomincia la Arendt le pagine dell'opera che ci occupa precisando il concetto di *vita activa*, che include tre generi di attività, che analizzerà nel corso del libro: il lavoro, l'opera e l'azione.

Queste tre attività non esauriscono tutta la condizione umana, che è più ampia e abbraccia anche la vita della mente, alla quale la Arendt dedicherà, proprio con questo titolo, la sua ultima fatica pubblicata postuma.

Nell'antica *polis* greca la *vita activa* si identificava con l'azione, nel senso che nell'Ellade si dava a quest'ultimo termine: il discorso e l'agire politico proprio degli uomini liberi, il «compiere grandi gesta e pronunciare grandi parole» (p. 125), per dirla con espressione di Omero. Questo genere di attività è quello che rendeva meritevole del nome di uomo. Non dimentichiamo che nella Grecia classica la definizione di uomo era: animale politico. Invece, tutto quello che si riferiva al lavoro necessario per il sostentamento e la conservazione della vita apparteneva alla sfera domestica, che era il regno del privato: un mondo nel quale vigeva la schiavitù, il dominio degli uni sugli altri: una sfera pre-politica. Su di essa si alzava la vita della *polis*, lo spazio pubblico, il regno dell'azione e del discorso, dove prevale l'uguaglianza, il mondo politico. La netta distinzione fra le due sfere scompare con l'avvento di quello che la Arendt chiama la sfera sociale, che consiste nella progressiva e costante introduzione della sfera domestica (cioè delle attività relative al sostentamento, del lavoro) nell'ambito pubblico: quando i possidenti «invece di reclamare l'accesso alla sfera pubblica a causa delle loro ricchezze, chiedevano a essa protezione per l'accumulazione di ulteriore ricchezza» (p. 49). Questo processo, che è già presente nel Medioevo, si sviluppa pienamente agli albori dell'epoca moderna: la politica è così sostituita dall'economia politica, espressione quest'ultima che nella Grecia classica sarebbe contraddittoria.

La Arendt dedica i capitoli centrali del libro a spiegare le tre attività che costituiscono la *vita activa*: il lavoro, l'opera e l'azione.

Il lavoro è l'occupazione per la quale sovveniamo ai bisogni della vita. Secondo la

Arendt operare significa produrre oggetti d'uso mentre lavorare vuol dire produrre beni di consumo che spariscono immediatamente. Il lavoro gira dunque nel circolo prescritto all'organismo vivente dal ciclo biologico: prepara il materiale di consumo che è divorato per produrre più forza lavoro. Con parole di Marx, è il metabolismo dell'uomo con la natura. Nell'antichità la stragrande maggioranza degli uomini si dedicava al lavoro — la Arendt li chiama *animales laborantes* — e pochissimi restavano liberi da questa necessità e potevano dedicarsi a quelle che, secondo loro, erano occupazioni più degne per l'uomo. Negli ultimi secoli, ed in maniera particolare nei recenti decenni, lo sviluppo tecnologico ci libera da buona parte dello sforzo del produrre. Nell'Atene di Pericle il tempo libero forse sarebbe stato applicato alla sfera pubblica, alla *polis*. Oggigiorno, scomparsa la sfera pubblica a causa dell'avvento di quella sociale, le energie libere si applicano all'incremento del consumo, con appetiti sempre più raffinati: quanto più facile diventa la vita di una società di lavoratori-consumatori, tanto più difficilmente, abbagliati dall'abbondanza, riconosceranno la propria inutilità. Purtroppo quest'amara predizione della Arendt si sta adempiendo alla lettera.

Operare è fabbricare oggetti — anche gli strumenti che adopera l'*animal laborans* — ed è un processo che finisce con la reificazione di una idea che avevamo nella mente come modello. Operare è l'occupazione degli artigiani e degli artisti e, a differenza del lavoro, ha un inizio e una fine ben precisi. Comunque la distinzione tra lavorare e operare non è sempre chiara, riconosce la Arendt; e in effetti, i servizi (il terziario), attività in grande sviluppo negli ultimi decenni, non trova una collocazione precisa in questa classificazione, perché non soddisfa dire che è un lavoro e certamente non può includersi nella categoria dell'operare. Nel mondo attuale, con un forte sviluppo tecnologico, si è introdotto un importante cambiamento: l'oggetto fabbricato spesso non è che mezzo per produrre un altro oggetto. Quando la catena si allunga, ed oggi questa è una tendenza naturale, tutti gli oggetti intermedi mancano di fine in se stessi, sono soltanto strumenti. Il fine della catena utilitaristica è l'uomo, misura di tutte le cose, e come conseguenza l'uomo diventa così il grande strumentalizzatore della natura, che perde il suo valore intrinseco e diventa soltanto materia prima al servizio dell'uomo *faber* (da qui la fortuna che la Arendt gode in ambienti ecologisti).

Inoltre, nel capitalismo l'oggetto finale prodotto non è tanto un oggetto d'uso ma di scambio, pura merce carente di valore intrinseco. Quando lo spazio pubblico di una *polis* non è più l'*agorà* in cui si realizzano grandi gesta e si pronunciano grandi discorsi ma un grande mercato, un bazar dove tutto si compra e si vende, i valori assoluti scompaiono e tutto diventa relativo. Questo è il grande pericolo che intravedeva Platone nella proposta di Protagora di farè dell'uomo la misura suprema; pericolo anche questo che è oggi più che una semplice minaccia.

H. Arendt conferisce al termine azione il contenuto già accennato: l'azione è quello che ci mette in rapporto, che ci permette di comunicare con gli altri uomini. La stragrande maggioranza delle azioni si realizzano in forma di parole; ma di parole che sono esse stesse rivelazione della persona che le pronuncia, non chiacchiere meramente utilitaristiche, semplice mezzo per raggiungere un fine. L'azione è dunque estranea alla categoria mezzo-fine. È fine in se stessa, indipendentemente dal fatto che abbia successo o dalla sua moralità, perché quello che importa è che in essa l'uomo appare e conquista la sua identità. Ne deriva la profonda differenza che separa l'azione dagli altri due contenuti della *vita activa*: per l'*homo faber* invece quello che conta non è la propria rivelazione ma l'oggetto che produce; e per l'*animal laborans* importa soltanto il sopravvivere. L'azione è sempre imprevedibile e dunque pericolosa. La tendenza generale è sostituirla con una nuova modalità che sembra essere azione politica, ma che in realtà è governata dalle leggi della produzione. Qui si trova il fondamento dei sistemi politici utopici che

cercano delle tecniche (sul modello dell'*homo faber*) per risolvere tutti i problemi umani. Queste utopie hanno sempre fallito, però sono riuscite a consolidare una tradizione di pensiero politico nella quale l'azione si interpreta in termini di fare, di produrre. Si introducono così nella vita politica gli elementi di violenza che sono propri di ogni processo di fabbricazione. Inoltre la sostituzione dell'agire col fare degrada la politica perché la concepisce come semplice mezzo per un fine: la sicurezza dei cittadini, la produttività, la salvezza delle anime, ecc.

L'*animal laborans* è aiutato dall'uomo *faber* che produce gli utensili di cui ha bisogno. L'*homo faber* a sua volta è liberato dalla sua situazione di una vita senza senso grazie al discorso e l'azione. L'azione e il discorso, la vita politica, danno all'uomo mortale la gloria per la quale aspira ad immortalarsi nella memoria dell'umanità. Perciò con l'arrivo del cristianesimo, che ci promette una vita eterna, questa gloria è stata ridimensionata e addirittura bollata come vana (vanagloria) e dunque giudicata come un ostacolo per raggiungere la vera vita eterna. La logica conseguenza di ciò è che compiere grandi gesta e pronunciare grandi parole non è ormai l'attività più nobile sulla terra.

La Arendt conclude quest'opera con un lungo capitolo in cui descrive sinteticamente il destino della *vita activa* negli ultimi secoli della nostra storia.

Dei tre eventi che, a suo giudizio, hanno caratterizzato l'età moderna — la scoperta dell'America e la successiva esplorazione di tutta la terra, la Riforma protestante col conseguente processo di accumulazione della ricchezza, e l'invenzione del telescopio e la nuova scienza — quest'ultimo è senz'altro il più importante.

Nell'inventare il telescopio Galileo offrì i segreti dell'universo alla conoscenza umana con la certezza della percezione sensibile. Questo fatto ebbe una duplice conseguenza: innanzitutto, il telescopio portò con sé la sfiducia sia nei sensi umani, che senza l'ausilio di apparecchi non sono capaci di scoprire la verità, sia nella contemplazione perché evidenzia che la verità non si svela, ma piuttosto bisogna scoprirla giacché le apparenze ci ingannano. Se nell'antichità l'inizio della filosofia si trovava nell'ammirazione davanti alla realtà, nell'Età Moderna ogni filosofia parte dal dubbio, che è inoltre il motore e l'asse del pensiero. Il secondo fenomeno cui dà luogo l'invenzione del telescopio è quello che la Arendt chiama metaforicamente la scoperta del punto di Archimede, in stretta connessione con la nuova scienza. Infatti la nuova scienza ci permette di lavorare sulla natura come se ci trovassimo fuori della terra, cioè adoperando leggi cosmiche (che si applicano ugualmente tanto ai fenomeni terrestri che a quelli del resto dell'universo, al microcosmo e al macrocosmo), creando nuovi elementi, scatenando processi che non avrebbero luogo in condizioni normali, ecc. Queste nuove scienze non ci portano tanto a conoscere propriamente la natura e le sue qualità oggettive, ma piuttosto a possedere delle misure relative ad esse. «Quest'ultimo somiglia tanto a quelle come un numero di telefono a un abbonato» (p. 193). Con la matematica l'uomo traduce tutta la natura in schemi numerici che in realtà sono un prodotto della stessa mente umana più che dati oggettivi. In definitiva il punto di Archimede è la struttura della mente umana che cerca di afferrare la realtà tramite delle formule matematiche prodotte da essa stessa. Per molti secoli si considerò — a causa dell'influsso platonico prima e cristiano poi — che la contemplazione era più importante dell'azione, perché nella prima l'uomo capta la verità che si svela. Con l'avvento dell'Età Moderna, la verità può essere raggiunta soltanto dall'azione, giacché dev'essere investigata, riprodotta nella sperimentazione del laboratorio, verificata. Questo cambiamento non è semplicemente uno dei tanti che si sono succeduti lungo la storia (dal realismo al nominalismo, dall'idealismo al materialismo e così via). È un cambiamento molto più radicale perché conduce ad affermare che la verità oggettiva non esiste e che l'uomo può conoscere soltanto quello che lui fa, con l'inevitabile conseguenza che l'uomo si ritira in se stesso e perde il mondo.

Questo mutamento rappresenta il trionfo della fabbricazione, dell'*homo faber*, che con l'ausilio della scienza sperimentale e degli strumenti scientifici, fabbrica la verità, si accosta alla natura con l'atteggiamento del creatore non del contemplativo. Inoltre, pretende di "fabbricare" anche uno Stato, come di fatto farà soprattutto a partire da Hobbes.

Il trionfo dell'*homo faber* sarà però effimero. Abbiamo già detto che la scienza fabbricatrice della verità altro non è che gli stessi processi mentali dell'uomo, che come tutto l'umano è sottomesso alla legge della morte. Non l'individuo ma il solo processo della vita rimane fuori da tale legge. Dunque importa soltanto sovvenire ai bisogni di questa vita umana assicurando la continuità del processo vitale. Come conseguenza è l'*animal laborans* quello che è rimasto signore del campo.

*Vita activa* è un'acuta e, sotto certi punti di vista, lucida diagnosi del nostro tempo, guardato dall'angolatura della filosofia politica. È senz'altro merito della Arendt aver messo in rilievo la scomparsa dello spazio pubblico e la sua sostituzione con una sfera sociale, cioè con una politica che altro non è se non un'economia domestica a livello nazionale. Legata indissolubilmente a questo mutamento è l'ascesa dell'*homo faber* prima e poi finalmente dell'*animal laborans* moderno, dedito a un consumismo massivo che, anche se raffinato, non per questo è meno abbruttente.

Il bilancio, dunque, dell'evoluzione della vita politica è decisamente negativo e non per colpa soltanto degli ultimi secoli. Per la Arendt, la decadenza ha le sue radici già nella stessa Grecia classica, quando comincia a languire la vita della *polis*. Comunque è forse nell'ultimo capitolo (sulla *vita activa* e l'Età Moderna) dove le analisi della Arendt si fanno più profonde e le sue critiche più radicali. In queste pagine finali, Hannah Arendt sferra un attacco frontale a quello che è stato chiamato il progetto moderno, che ha lasciato l'uomo intrappolato nel suo stesso pensiero e alienato dal mondo.

Forse non tutto è condivisibile nelle analisi e nelle critiche e, ad esempio, non mancherebbe probabilmente di ragione chi dicesse che la critica rivolta alla scienza moderna, anche se molto suggestiva, difetta di un certo contatto con la realtà e magari va oltre il segno. Ma questa ed altre possibili osservazioni non intaccano sostanzialmente la validità dell'argomentazione della Arendt.

Quanto abbiamo già detto è sufficiente per capire che Hannah Arendt si schiera nelle file dei filosofi antimodernisti. Comunque, quest'antimodernismo militante non ci deve fuorviare. La Arendt, autrice sempre anticonformista, nel suo pensiero e nella sua vita personale, è (e forse non potrebbe essere altrimenti) debitrice del pensiero moderno, concretamente di Heidegger e di Jaspers, e tramite loro di tutto il filone della filosofia che, nello studiare la situazione dell'uomo nel mondo, ha deciso di prescindere *a priori* dalla sua condizione di creatura.

I contorni del pensiero della Arendt si tingono così di tinte oscure: da una parte assistiamo ad una decadenza della vita politica dalla quale non si vede — o quanto meno non viene minimamente segnalata — una via di uscita, giacché tornare alla *polis* dell'epoca di Pericle risulta chiaramente improponibile. D'altro canto non sembra neanche possibile riscattare l'uomo, degradato da un consumismo sfrenato, né con l'aiuto della scienza, né con quello della tecnologia o della politica. E tanto meno con la fede.

È, dunque, *vita activa* un'intelligente analisi del nostro tempo e un contributo molto originale nel lavoro di ricerca delle cause dell'attuale situazione dell'uomo, della politica e della società. Ma purtroppo non sapendo offrire delle soluzioni ai gravi problemi che espone, *vita activa* si chiude con un pessimismo sereno, mai esasperato, ma molto reale.



BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989, pp. 158.

■

Jesús Ballesteros, professore ordinario di Filosofia del Diritto, Morale e Politica dell'Università di Valencia (Spagna), affronta un argomento di grande attualità: la comparsa di un nuovo modo di pensare e di vivere, denominato con diverse espressioni: postmodernità, pensiero debole...

La bibliografia su questo tema è immensa: basta fare un elenco sommario dei libri apparsi negli ultimi cinque anni per rendersi conto dell'interesse che ha destato tra gli intellettuali di molti Paesi: Jürgen Habermas (*Der philosophische Diskurs der Moderne*), Andreas Huyssen (*After the Great Divide: Modernism, Mass Culture and Postmodernism*), Alejandro Llano (*La nueva sensibilidad*)...

Benché tutti parlino di postmodernità, questo termine racchiude due concezioni differenti che Ballesteros chiama: *decadencia* e *resistencia* (decadenza e resistenza).

La prima corrisponde in linea di massima all'atteggiamento dei rappresentanti dello strutturalismo francese e della corrente denominata pensiero debole. La postmodernità così intesa finisce per essere un semplice decadentismo, segnato dall'abbandono della razionalità, della comunicazione interpersonale e anche della stessa idea di uomo (cfr. p. 13).

Di fronte alla estromissione dei valori antropologici ed etici, la postmodernità, come *resistencia*, propone l'uso di una ragione integrale, che si serve dei risultati dell'interdisciplinarietà, affinché l'uomo possa soddisfare i bisogni fondamentali dall'ambito biologico a quello simbolico (cfr. p. 14).

Queste due forme di postmodernità sorgono da una stessa radice: l'insuccesso dell'idea di progresso come necessità storica, che si manifesta nell'interpretazione egemonica della realtà umana e sociale come economia.

Ma le similitudini tra queste due concezioni della postmodernità finiscono qui. Ballesteros sostiene che la postmodernità come *decadencia* non è altro che la manifestazione ultima del modernismo nel terreno culturale, perciò propone di chiamarla *tardomodernismo*.

A questa conclusione arriva tramite uno studio storico della modernità, da un punto di vista tecnologico (prima parte del saggio) e da un punto di vista politico (seconda parte). Nel mettere a confronto le caratteristiche socio-culturali della modernità e del tardomodernismo emerge un triplice vincolo: epistemologico, antropologico e politico (terza parte).

Dal punto di vista epistemologico, gli autori tardomodernisti portano alle ultime

conseguenze il processo di dissoluzione della verità nel testo, cioè la negazione della realtà nella successione interminabile di interpretazioni, incominciato da alcuni poeti francesi, come Mallarmé, che desiderava sostituire alla Bibbia il suo testo (cfr. p. 86).

Per quanto riguarda l'antropologia il processo di dissoluzione consiste nella riduzione della coscienza all'inconscio e nella negazione della persona, che scompare sotto un numero indefinito di maschere. In quest'aspetto i tardomodernisti si mostrano seguaci degli autori appartenenti al surrealismo e alla sinistra freudiana, specialmente del Marcuse di *Eros e civiltà*. L'uomo, secondo alcuni autori, come Deleuze e Foucault, non è un io integrato ma una pluralità dionisiaca di personaggi che rappresentano la discontinuità, il piacere, la violenza e la depredazione (cfr. p. 90).

In fine, sul piano politico, c'è una dissoluzione della democrazia in dittatura. Secondo Ballesteros, la politica non può essere retamente intesa dai tardomodernisti, a causa della loro incomprensione dell'aspetto istituzionale, che implica per loro la categoria della durata. Siccome per questi pensatori l'inconscio e l'istantaneo sono le uniche categorie valide dell'uomo, il giuridico e il politico, che suppongono sempre il rispetto delle istituzioni, sarebbero una forma di repressione, tanto come frutto dell'arbitrio individuale, quanto come prodotto della riflessione e del consenso collettivo. La democrazia risulta quindi impossibile.

La postmodernità come *resistencia* (quarta e ultima parte del saggio) è, per l'autore, un modo alternativo di pensare, che è l'unico a meritare in verità il nome di postmoderno. Ballesteros caratterizza con grande chiarezza questo nuovo stile attraverso l'atteggiamento dei pensatori postmoderni di fronte a quattro grandi questioni: l'ambiente, la guerra, i rapporti tra Paesi e i diritti umani.

I veri postmoderni hanno rispetto degli altri e della natura, perché hanno perso la mentalità consumistica propria della modernità e della *tardomodernidad*. Il consumismo, che è sempre un atto individualistico, è sostituito dal bisogno di sviluppare le proprie capacità. Siccome per arrivare a questo traguardo è necessario l'aiuto degli altri, i postmoderni hanno una speciale cura dei rapporti interpersonali.

La parte più interessante del libro è quella in cui vengono messi in risalto il neofemminismo e una nuova concezione dei diritti inalienabili come radici dello stile di pensiero e di vita dei postmoderni. Secondo Ballesteros, il neofemminismo, che propugna il servizio alla vita e la sua protezione, ripropone la necessità di coltivare la virtù classica della *pietas*. La solidarietà che caratterizza l'atteggiamento femminista è il miglior antidoto contro il desiderio di dominio proprio del pensiero economicista (cfr. pp. 128-136).

D'altra parte, la mentalità moderna e tardomoderna accettava incondizionatamente il principio *volenti non fit injuria* e, quindi, risultava impossibile la punibilità di attentati o di violenze contro se stesso. La libertà del soggetto consisteva esclusivamente nella difesa dei propri diritti di fronte allo Stato o a qualsiasi potere contrario al proprio volere. Il concetto di libertà subisce un'estensione tra i postmoderni, perché la libertà può essere minacciata non soltanto dallo Stato ma anche dal mercato e perfino dalla propria volontà, come accade nel suicidio.

In conclusione di fronte ai gravi pericoli del modello tecnocratico, fondato sull'incremento della produzione con il minor costo economico, Ballesteros propone di radicalizzare le esigenze della ragione e della democrazia per difendere quello che è inalienabile nell'uomo e nella natura.

A. MALO

GAMARRA, Daniel O., *Esencia y objeto*, Peter Lang Editions, Publications Universitaires Européennes, Sr. 20, Philosophie, vol. 321, Berne-Frankfurt-Paris, 1990, pp. 388.

■

Kant affermava che la sua produzione filosofica poteva essere divisa in due gruppi: uno costituito dalle opere, per così dire, popolari, in cui egli espone il suo pensiero politico, sociale, ecc.; l'altro comprendente quegli scritti più densi, in cui lo stile di fare filosofia è sensibilmente diverso: si tratta delle opere di scuola o accademiche, come lui stesso le denominava.

Il libro che sto presentando, potrebbe rientrare in qualche modo in questo secondo tipo di opere. Ai nostri giorni risulta sempre più difficile trovare autori che facciano filosofia sul serio: forse perché è di moda pensare in forma "debole" e si ha paura di pensare, per così dire, in modo forte, servendosi di argomenti consistenti; forse perché è di moda presentare la filosofia mascherata da letteratura: siccome appare contraddittoria una filosofia la cui tesi di fondo è il relativismo assoluto — come diceva già Aristotele —, non resta che presentare il racconto di una vita senza valori, dove tutto sia permesso. In fondo, entrambe le impostazioni vanno a braccetto, nel senso che tutte e due sono false. E sono false, perché hanno dimenticato che cos'è la vera ragione, l'infinita capacità del pensiero umano, e soprattutto le condizioni naturali — di fiducia, rispetto, ecc. — che fanno dell'uomo un essere sociale, senza le quali risulta impossibile la crescita dell'uomo in sé stesso.

Un altro stile di fare filosofia caratteristico dei nostri giorni è quello dell'ermeneutica, che ha problemi, a mio avviso, quasi-strutturali; mi spiego: in certo modo l'ermeneutica nasce come una sorta di commento per far venire alla luce tutta la complessità, tutte le pieghe e i risvolti del testo — le motivazioni psicologiche, economiche, i giochi di parole, ecc. —, nonché le varie interpretazioni offerte nel tempo. Questo mi sembra di capitale importanza per giudicare l'ermeneutica come un sistema in continua riproposizione; diciamo di più: si tratta di un sistema d'interpretazione che pur inglobandosi di continuo, si complica all'infinito. Le conseguenze per quanto riguarda la verità del testo sono evidenti. Soltanto una parola per mettere termine al ragionamento: l'ermeneutica ci parla innanzitutto del testo, dopo di che ci parla del commento, e infine dimentica il testo e parla soltanto di sé.

Ancora una volta dobbiamo gridare con Husserl: ritorniamo verso le cose. Ed è questo, mi pare, un impegno che è riuscito a raggiungere l'A. Non che si tratti di un libro di facile lettura: a volte intendere le cose non è troppo difficile, ma sì lo è esprimere il tessuto di relazioni che intrecciano le cose. Questa mi sembra la ragione per cui l'A. si sforza di entrare in argomento e di illuminarlo a poco a poco: dapprima con interessanti appunti storici, utili addentrare in materia: *Essenza e possibilità secondo Avicenna, ovve-*

ro la radice di un problema gnoseologico (pp. 15-58), e *L'essenza, tema della oggettività* (pp. 59-133); successivamente con lo studio della conoscenza della essenza — o della oggettualizzazione della essenza (cfr. p. 143) — nei due primi filosofi che affrontano il tema sistematicamente: *Metafisica ed oggettività. La filosofia della essenza di F. Suárez* (pp. 134-236), *Realtà ed oggetto nella filosofia di Cartesio* (pp. 237-322).

È questo, secondo il professor Gamarra, il modo in cui si deve cercare di fare filosofia "forte", al di là dell'arteriosclerosi storico-interpretativa e della paura di pensare: una volta sicuri sui principi, saremo capaci di affrontare le conclusioni. È questo il tratto più personale ed al contempo più impegnativo del libro: *Essere oggettivo ed operazione conoscitiva* (pp. 323-368). Arrivati a questo punto, l'A. tenta di accennare le soluzioni che ci portino fuori della strada senza uscita cui è arrivata la filosofia dell'essenza: "La metafisica dell'essenza, in quanto si mette al posto della metafisica in cui l'essere è il primo principio, non ha risorse per giustificare la portata reale dell'affermazione sulla realtà" (p. 355).

Anziché soffermarmi adesso su questi argomenti vorrei delineare brevemente i termini della controversia. Controversia che non è limitata ai secoli sui quali si sofferma la ricerca del prof. Gamarra: alcuni dei suoi elementi possono già trovarsi in Platone e, attraverso i neoplatonici, si trasmettono fino al medioevo, ad esempio nella prima polemica relativa agli universali. È una controversia, dunque, rispondente ad un certo modo d'interpretare la realtà. I problemi sorgono dal fatto che parlare del fondamento della realtà impegna la realtà stessa, cui si deve aggiungere la conoscenza della realtà, o per meglio dire la realtà come oggetto della conoscenza. Ecco il vero interesse della ricerca storica dell'A.: «Il metodo adoperato, consona con ciò che è già stato detto prima, non è tanto la ricostruzione storica di un determinato periodo, ma una lettura speculativa della storia stessa» (p. 14).

Si ha quindi un intreccio di storia e metafisica: pur prendendo spunto dalle formulazioni storiche dei diversi autori, si risale ad un livello speculativo più alto che le inquadra nella cornice della metafisica. Così si comprende subito perché vengono raggruppati Avicenna, con il suo "triplex respectus essentiae" (pp. 27-ss), Egidio Romano, Enrico di Gand e Duns Scoto, insieme a Suárez e Cartesio.

Di fatto si può dire che sia Avicenna, sia Egidio ed Enrico di Gand oppure Scoto arrivano a conclusioni simili, che poi servono a Suárez da punto di partenza. Per riassumere la questione, direi che il nocciolo del problema — secondo il punto di vista di tali autori — si riduce a ciò: dalla conoscenza, come punto di partenza, la distinzione tra essenza ed esistenza sembra essere uno pseudo-problema; siccome sostengono di conoscere le cose, o piuttosto le essenze delle cose, *in directo*, non c'è bisogno dell'esistenza, che sarà magari un accidente dell'essenza (per esempio in Avicenna), o uno stato (ad es. Enrico di Gand), o viene anche identificata con la medesima essenza (Suárez).

Da qui hanno origine tutti gli equivoci studiati dall'A.: fare dell'essenza una quasi-ipostasi (possibilità), come si osserva in Avicenna; dotare l'atto d'intendere di consistenza ontologica (cfr. p. 91): *l'ens diminutum et obiectivum* di Enrico di Gand; costituire l'essere diminuito in *ens communissimum* — con il suo correlato reale, cioè *l'essentia tantum* —, per garantire la trascendentalità della realtà e la possibilità dell'intelligenza di Dio — *primum intelligibile* —, come fa Scoto (cfr. p. 131); considerare il *conceptum obiectivum* in modo da identificarlo con la realtà stessa, o anche farlo coincidere con l'essenza possibile (cfr. pp. 143-150) e con le idee divine (cfr. pp. 228-233): «L'oggettività — ci riferiamo a Suárez — si definisce, allora, dal contenuto reale del concetto oggettivo; benché realtà significhi essenza indifferente dall'atto d'essere» (p. 364); questa anche la sorgente della cosiddetta metafisica modale, che Leibniz e Wolff perfezioneran-

no. Infine, sebbene la Scolastica cerca sempre di non dimenticare «il momento cosiddetto intenzionale e risolutivo del conoscere attraverso il riferimento extramentale» (p. 365), i fondamenti sono stati posti per muovere verso l'idealismo — Cartesio —: non resta che ridurre l'*esse* — in genere, sia l'essere reale, sia quello dell'idea — al suo *apparens tantum*, cioè a rappresentazione (cfr. p. 273).

Fino ad ora ho cercato di chiarire qual è il filo conduttore della ricerca condotta dall'A. Non mi resta che illustrare il suo orientamento, il che peraltro ci riporta alla scoperta aristotelica di duemila anni fa. Si tratta dell'atto: forse la nozione più semplice e al contempo più discussa della filosofia. La vita, diceva Aristotele, è l'atto del vivente; l'essere, ribatte Tommaso, è l'atto dell'ente. Dal modo in cui s'intenda il concetto di atto dipende la visione che si ha dell'uomo. Possiamo dunque sottolineare l'importanza dello studio storico che mette in evidenza, appunto, i difetti d'impostazione del cosiddetto essenzialismo. In questa linea filosofica, l'atto dell'essere viene ridotto a *esse in actu*, il che significa che l'atto viene compreso come un avvenimento, come qualcosa che capita (cfr. p. 326); intendere l'ente vuol dire in qualche maniera "farlo" all'interno del pensiero: «se l'esistente dev'essere abolito dall'astrazione, il metafisico dell'essenza si trasforma in un metafisico dell'astratto in quanto tale, perché oltre a perdere la non necessità del mondo, smarrisce al contempo l'elemento radicale per cui l'essenza è, vale a dire, l'è che l'atto dell'ente manifesta nella essenza esistente» (p. 325).

Nella tradizione tomistica, invece, l'atto d'essere è un atto di tutto l'ente ed è inoltre intensivo: l'*esse ut actus*. Anzitutto questa interpretazione permette di dare all'atto una maggiore plasticità, sia in senso esistenziale, considerandolo come atto di tutte le forme pur senza essere forma, sia nel pensiero, come qualcosa di commensurabile con l'essere extramentale (cfr. p. 346) — commisurazione che viene dalla connaturalità nell'essere di ambedue gli atti (cfr. pp. 339-ss.) —; il pensiero è una specie di atto particolare; è operazione immanente: nella mente non esiste movimento verso la cosa, anzi *possessio intentionale* di una forma (pp. 339-ss). Perciò lo si può definire come *actus actus possidentis*: essendo il primo *actus* lo stesso pensiero pensante, il secondo il pensiero come facoltà di pensare, ed infine il terzo l'oggetto, la cosa in quanto intesa in atto; è il medesimo atto l'atto di intendere e l'atto della cosa in quanto intesa. In questa prospettiva s'inserisce la nozione di abito come crescita indefinita (cfr. pp. 344-ss.).

Per concludere, ancora un paio di osservazioni. Innanzitutto, va messa in risalto l'efficace sintesi conclusiva, che denota il notevole sforzo per chiarire i termini della discussione e superare la concezione della oggettività come oggettività della essenza (cfr. p. 323). In secondo luogo, occorre almeno menzionare l'appendice bibliografica, che offre agli studiosi di metafisica un'aggiornata ed esauriente panoramica sulle opere pubblicate in questo campo.

J. M. MARTIN

LIVI, Antonio, *Filosofia del senso comune*, Edizioni Ares, Milano 1990, pp. 226.

■

In un'era votata alla parcellizzazione e alla dispersione, il libro che qui si sta presentando ci ricorda sostanzialmente questo: l'ente intelligente finito, ossia l'uomo, da qualsiasi postulazione metodologica muova, riesce inevitabilmente all'intero, perché per suo statuto e dunque in ogni modo è *interamente* coinvolto — o travolto — nelle proprie operazioni. Proprio per questo motivo, nel caso in cui pregiudizialmente — dunque irrazionalmente — l'uomo decida di appellarsi a criteri parziali, o a principi insufficienti rispetto alla interezza della propria natura "umana", si pregiudica non solo la possibilità di conoscere se stesso e di manifestarsi nella propria interezza pluridimensionale, ma si preclude la stessa possibilità di un reale progredire. Onde, in caso di pregiudiziale rifiuto dell'intero, il qualsiasi percorso è votato al *nulla* in quanto il "mancamento iniziale", in forza della logica del negativo o del togliimento, si ingigantisce a valanga sino a far mancare (sino a negare) il tutto, sia dell'uomo sia della realtà.

È abbastanza chiara qui l'implicita critica al radicale nichilismo di gran parte della cultura contemporanea, al quale fa da criterio sufficiente — ma da contrappeso insufficiente — un formalismo che si sostanzia di organigrammi buoni a tutti gli usi e indifferenti a qualsiasi contenuto, chiedendo rifugio nell'incantesimo smagato, e infine stupido, del tecnologismo fine a se stesso.

Livi assume una tesi che lo pone in partenza in contrasto critico con gran parte della cultura corrente, che egli vede dominata da una sorta di "gnosi" razionalistica originatasi con le metodologie specifiche della filosofia moderna (uno dei bersagli polemici costanti è Cartesio) le quali hanno finito con il portare il sapere sempre più lontano dalla realtà, così che, divenuto "scientismo" clandestinamente fiero del suo contrabbando di formule, *fictio* ben organizzata, perciò punta accanitamente il dito accusatore contro ogni istanza "umanistica" quasi che mettere in campo l'uomo sia una pretesa anti-scientifica.

Perciò A. Livi cerca una diversa via d'approccio alla realtà; e la cerca là dove, lui dice, i filosofi di solito non sogliono cercarla: cioè nel "senso comune". Proprio per questo egli rintraccia — con attenzione quasi caparbia — gli antecedenti storici del "senso comune", per mostrare di non muoversi su un terreno implausibile. Credo però che, fra quelli riconosciuti, il referente per eccellenza debba considerarsi Gian Battista Vico: il solo — fra quelli richiamati da A. Livi — per il quale l'espressione "senso comune" non ha bisogno di essere "integrata" per essere quella che è secondo

l'accezione qui assunta. In Vico infatti l'espressione "senso comune" viene usata — come è noto — in un contesto secondo il quale non dovrebbe sussistere il pericolo giustamente temuto da Livi: che l'espressione "senso comune" subisca una riduzione sostanziale soprattutto a causa del "sostantivo" senso — per sé solo, propriamente non legato a significati che s'addicono a ciò che è "comune"; e tanto meno c'è il pericolo che venga addirittura identificato con "buon senso" come, secondo Livi, si tende sempre più a fare.

In sintesi, A. Livi ci suggerisce di interpretare il termine "senso", di cui si compone l'espressione "senso comune", nella medesima direzione per cui diciamo "senso di responsabilità", "senso dell'onore", "senso dell'opportunità", ecc.

Proprio per questo sembra molto pertinente ricondursi a Vico — ed anche deplorare il fatto che Vico nella cultura moderna sia stato piuttosto distorto che fruito. Vico infatti parla di "senso comune" nel significato non riduttivo del termine, sostenendo che esso ha un carattere non solo pratico ma anche teoretico; per cui (*Scienza Nuova prima*, par. 46) esso si può considerare un «giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutta una nazione o da tutto il genere umano». Così il "senso comune" può costituire una vera e propria forma sapienziale "del genere umano" grazie alla quale viene assicurato alla umanità "precritica" (non in senso storicistico) un criterio di verità di fronte al quale «non si ha regola più sicura» (*op. cit.* par. 1346). Dunque qualcosa di più della scienza come tale, in quanto sostanzialmente già è forma di sapienza: "sapienza volgare", la definisce Vico, nella quale il "logos" è presente, anche se — è sempre Vico che parla — non è presente nel modo formalmente più perfetto, ossia nella forma critica della ragione. La "sapienza volgare" in tal senso, per Vico, mentre non deve essere confusa con la "sapienza riflessa" dei filosofi, deve però costituire per la filosofia un punto di convergenza e un termine di paragone, affinché la filosofia non abbia a diventare mera "boria di dotti".

Inoltre, la "sapienza volgare" di Vico è anche quella forma di sapienza che consente di recuperare la "verità" del mito: il mito non ha bisogno di scienza, perché ha in sé la sua sapienza, espressione "naturale", verità spontanea ricca di significati originali che nelle età "colte" potranno subire elaborazioni ma anche depauperamenti (sono stati definiti "demitizzazioni"); significati ai quali l'umanità non può in ogni modo rinunciare senza rinunciare a se stessa.

Questi richiami a Vico a proposito del tema del senso comune comportano, a mio avviso, alcune conseguenze estremamente importanti. La prima delle quali ritengo debba essere una riscoperta di Platone — non dimentichiamo che Platone è stato uno degli "autori" di Vico. Platone rappresenta qualcosa di più di una tappa del percorso che da Pitagora giunge sino a noi (anche se a noi giunge oggi attraverso sentieri calpestati da insofferenze morali, negazioni intellettuali e sofferenze fisiche); è stata, piuttosto, la voce più elevata e umanamente profonda che ha osato costruire, in seno al naturalismo di fondo del paganesimo, qualcosa di perennemente conciliabile con le aspettative dell'intera umanità, così da farsi vestibolo razionale alle attese dello spirito umano. In Platone, infatti, troviamo l'affermazione di una conoscenza oggettiva e diretta, presente nell'animo umano, conoscenza che non possiamo assolutamente ridurre a una mera idea in senso essenzialistico o razionalistico se non depauperando tutto il platonismo e la sua storia, quella cioè che ha permeato di sé il pensiero europeo. Questa conoscenza diretta e oggettiva attesta la presenza di quel "divino nell'uomo" che in Agostino diverrà "maestro interiore" di ogni uomo che viene in questo mondo, fulcro dello statuto antropologico come statuto "personale".

Questo statuto ispirerà l'agostiniana idea dell'uomo come ente per diritto originario "teisticamente" finalizzato. Ed è questo, io credo, il dettato non corrotto del senso

comune, che Livi vuol aiutarci a restituire, portando al punto estremo la sua tesi, sino a derivarne una sorta di codice di comportamento di chi sceglierà la via della scienza: l'uomo "integro" (l'uomo del senso comune, si può dire) *sa che il suo sapere — quello riflesso, critico, la sua scienza in breve — non deve smentire questa originaria sapienza, "naturale" secondo la "natura umana" e non secondo la natura tout-court: anche se è certo che il sapere dell'uomo "secondo il mondo" invece "può" — e non in scarsa misura — negare quella sapienza e quella finalizzazione teistica.*

Mi sembra opportuna una riflessione: il senso comune, quello in cui vivono le certezze comuni dell'umanità, non è morto; ma oggi, e su larga scala, è come se fossero morte le sue certezze; il suo "versante oggettivo", o radicalmente o superficialmente, viene respinto, negato, non accolto. Le masse si alimentano senza saperlo con i cascami di una cultura "antiplatonica" (ricordiamo che Mao, oltre ad abolire Confucio, aveva abolito proprio la lettura di Platone, considerato l'impedimento per eccellenza alla ricezione delle idee materialistiche), e di conseguenza anti-agostiniana (quella per la quale l'uomo è fulcro di capacità veritative, poiché la verità è il primo bene che il senso comune esige, appunto, come "comune"); la gente oggi non orienta il proprio comportamento secondo i messaggi oggettivi del "senso comune"; in questo senso le masse si mostrano spesso come una entità greve e ingovernabile, superficiale, e in bilico sul loro stesso suicidio: diventano "inumane".

Nella nostra modernità dissacrata per eccesso di soggettivismo, le certezze "oggettive" del "senso comune" non sono né raccolte né vissute. I "primi principi speculativi" e "i primi principi etici" sono gli "emarginati" di cui è doveroso non occuparsi, sebbene, con Livi, si deve dire che essi costituiscono una "costante" "in mezzo a tutte le variabili della cultura" (p. 37): è come se non fossero più "patrimonio di tutti" e dunque come se fossero private di quella "universalità" che, invece, caratterizza un patrimonio comune. Onde il loro essere "omogenee in tutto e per tutto con il discorso metafisico" — consentiamo con Livi — non è più un dato riscontrabile che in ambiti assai ristretti. Se andiamo poi a interrogare tanti filosofi, e magari "cattolici" — tremebondi di fronte alla parola "oggettività" perché ermeneuticamente o fenomenologicamente compromessa — troveremo la più ampia conferma di quella scomparsa — dell'oggettivo in senso ontologico, antropologico, morale — che tanto pesa anche sui destini storici dell'umanità.

Qualche cosa è passato come un rullo compressore sugli spiriti, come una lacerazione della sinderesi, li ha come resi ciechi al lume dell'intelletto, quello — per usare un'espressione cateriniana — alla cui luce si scorgono i veri — dell'uomo, del mondo, di Dio — e si discerne il bene dal male, il vero dal falso.

In questa situazione del nostro presente storico, il richiamo al "senso comune" e alle sue certezze ci giunge con zelo dolente e insieme come proposta costruttiva.

Ci chiediamo: come restituire il lume a chi gli occhi li vuol chiudere? Direi che due sono le vie: ma esse debbono convergere. La prima consiste nel riconoscere il bisogno totale di recuperare le certezze del "senso comune". E questo può essere in parziale potere dell'uomo. Ma poiché la causa della colossale deviazione è rintracciabile in un certo modo di adoperare il pensiero riflesso, ossia è stata l'anti-filosofia, occorre *a parte hominis* fare di tutto per restituire la filosofia a se stessa. Il che significa strapparla alla "sofistica", anch'essa tentazione perenne dell'intelligenza. La condizione è la riscoperta del limite come segno dell'intelligenza "teisticamente orientata" e dunque la riscoperta del senso creaturale dell'uomo. Solo una intelligenza statutariamente "teistica" (e l'intelligenza è postulata dal "senso comune") può difendersi dalla superbia dell'autosufficienza, dalla *hybris* che è violenza intellettuale e spirituale, perché il suo raffronto con la verità è costante e sorgivamente presente.



La seconda via apre su un orizzonte totale, ed è costituita dall'affidamento delle menti e dei cuori, simultaneamente, all'azione dello Spirito Santo; che è anche un affidamento profondamente provvidenziale. Qui dobbiamo soltanto "adorare, tacere e godere" come raccomandava Rosmini, anche se versassimo "lacrime di fuoco" nel vedere il mondo accecatosi da sé. Entrambe queste vie ci sono richieste come la nostra prova.

Mi sia consentito ricordare come in ciò consiste la grande lezione di Sciacca, messo da parte per decreto dalla cultura ufficiale, non esclusa buona parte di quella cattolica (vuoi quella reazionaria, vuoi quella progressista), antesignano, fra i contemporanei, di queste battaglie per le certezze dell'uomo in nome delle quali Livi ha pensato questo libro. La battaglia di Sciacca ha come bersaglio costante la *filodoxia* che si è sostituita alla filosofia e le ha dato come legge non la verità ma "il mondo" e le sue leggi votate al "niente di essere".

Ha ragione dunque Livi quando asserisce che il senso comune incorrotto offre all'uomo certezze rispetto al mondo, all'io, all'ordine dei fini, a Dio. Ora, perché queste certezze tornino a valere estesamente, e vorrei dire "comunemente", occorre riabilitare una "integra" concezione dell'uomo; occorre tener fermo il suo statuto ontologico nel quale si iscrive anche il potere "positivo" del suo pensare e conoscere e fare.

Potessi farlo, direi: «Dimmi che cosa pensi dell'uomo, e ti dirò quale mondo c'è da aspettarsi da te». La cultura moderna proprio questo concetto di uomo ha alterato, ossia ha mutilato l'uomo del "senso comune" secondo il significato intero, e lo ha consegnato ad un ridotto "sentido común" che porta qualsiasi data e dunque scade ad ogni ora.

Detto ciò, ci diventa inevitabile un preciso richiamo a Rosmini, proprio perché Rosmini — del quale forse non si può dire che "disconosce il termine 'senso comune'" secondo il significato identificato da Livi — ci riconduce ad Agostino e a Platone: alle due logiche che hanno offerto alla nostra storia il criterio, progressivo ed "edificante" della sintesi anziché quello separatore e riducente della mera analisi.

Leggiamo, è vero, in questo volume, che Livi sembra temere i pericoli della filosofia di fronte alle limpide e solide certezze del "senso comune", come quella che facendosi "discorso" e "metodo e discorso sul metodo", può portare entro il mondo delle certezze una possibile ambiguità, ineliminabile per via dell'uso del linguaggio (le parole sono sue); ed ha ragione sino a che la filosofia è sofisma e vuota formula, che cerca il solo rigore di una mera coerenza verbale e il cui risvolto metafisico è il nichilismo; ha ragione quando la filosofia si fa sofisma e, come pontificava Bacone, definisce sofisma la metafisica. Ma la filosofia appunto non si riduce al relativista Protagora o al nichilista Gorgia, sino a che essi hanno di fronte un Platone; non è stanca decadenza epicurea sino a che le si oppone un Plotino; non si lascia sopraffare dal vociante mutismo barbarico sino a che può contare su un Agostino e sulla grande patristica; non è l'arido formulario o il sottile vaniloquio della decadente scolastica, perché poggia su un Tommaso e un Bonaventura; non è la boria della profezia tecnologica di Bacone, e vorrei dire nemmeno la pretesa autosufficienza razionalistica di Cartesio, sino a che Pascal e Vico vi tengono fronte; non è l'utilitarismo e il sensismo illuministico, né la presunzione storicistica, sino a che vi si può opporre l'enciclopedia rosminiana, solidamente innovatrice. E oggi potremmo dire: nonostante l'imperialismo culturale laicistico, la filosofia non è vuota *hybris* tecnologica, arido scientismo o gretto formalismo di vuote strutture, sino a che qualcuno di noi si tenga fermo alla persistenza e alla perennità di un "sistema della verità", fiume che scorre nell'alveo della storia movendo da una sorgente posta all'origine della storia stessa, nel quale, come gli indiani nel Gange, si immergono gli spiriti di coloro che non si vestono della maschera della negazione.

Mi sia consentito di chiudere con parole non mie questo largo consenso allo sfor-

zo teoretico di Antonio Livi e al suo slancio di fede nell'uomo: «Ogni dottrina, anche la più compiuta, ha un limite intrinseco, che è il suo stesso essere "speculativa" e non "pratica", onde il suo pregio sta nel non divenir intemperante come speculazione, ossia nel riconoscere il proprio limite. La filosofia ha il compito di chiarire questo limite». Sono parole che riferiscono all'umana natura — comune cioè a tutti gli uomini, di ogni tempo e luogo — l'aspirazione a non soltanto conoscere, ma ad amare ciò che si conosce, tanto che non si dà cognizione veramente compiuta che non sia amorosa: «L'amore perfeziona il conoscenza, e l'uomo che conoscendo ama, trova nell'ente amato il bene», onde si può definire l'uomo: «Una potenza l'ultimo atto della quale è congiungersi all'Essere senza limiti per conoscenza amativo». Sono parole di Rosmini, alle quali egli ancora aggiunge: questo, l'«istinto razionale e morale, detto da sant'Agostino il 'peso' dell'uomo ("pondus meum, amor meus": *Confessiones*, XIII, 9), che muove e guida tutto il suo sviluppo da sempre, da quando cioè l'uomo è ed è come ente intelligente» (*Teosofia, Libro Unico Preliminare*, n. 35). Il "senso comune", quale è inteso da A. Livi, avalla queste parole nel loro significato più profondo.

M. A. RASCHINI

PAREYSON, Luigi, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989, pp. 34.

■

Appena 34 pagine: un libro davvero singolare quanto alle dimensioni ma ancor di più quanto al contenuto, che analizza dal punto di vista esistenziale la libertà, il nulla, il male e il dolore. Sono argomenti cari a Luigi Pareyson, che da anni cerca di sviluppare gli spunti più fecondi dell'esistenzialismo per approdare ad un'ontologia della libertà.

Il suo impegno teoretico resta al margine del cosiddetto razionalismo metafisico, la cui parabola culmina in Hegel, e intende misurarsi con le questioni che sanciscono i confini del processo razionale: «Nel corso dei secoli la filosofia ha manifestato una recisa resistenza ad affrontare i problemi del male e della libertà, che non si inquadrano in una concezione che vuole spiegata ogni cosa. La ragione filosofica mal sopporta ciò che si sottrae alla sua volontà di comprensione totale, e tende a trascurare e sminuire, anzi a dimenticare e sopprimere tutto quanto la disturba in questa impresa» (p. 15).

La prospettiva assunta è quella del pensiero tragico, che evidenzia la drammatica situazione dell'uomo dinanzi all'abisso della libertà ed attinge alla speculazione di Schelling ed Heidegger, con il decisivo apporto di Dostoevskij. Sotto questa angolazione il reale desta stupore per la sua gratuità ed angoscia per la sua arbitrarità: «della realtà che sia pura realtà non si può dire che è perché *poteva essere*, né che è perché *non poteva non essere*; ma unicamente che è *perché è*. Essa è [...] interamente appesa alla libertà, che non è un fondamento ma un abisso, ossia un fondamento che si nega sempre come fondamento» (p. 12).

Per sfuggire alle maglie della dialettica appare fecondo il richiamo alla religione, che conserva al male e alla libertà la loro irriducibile presenza dirompente. L'ermeneutica dell'esperienza religiosa consente di cogliere il significato universalmente umano del cosiddetto linguaggio mitico, il cui valore non riguarda solo i credenti: «Per indagare questi problemi in modo adeguato non resta dunque che tentare un'interpretazione filosofica del mito quale si presenta nell'arte e nella religione, inteso non come favola o leggenda da demitizzare o da tradurre in linguaggio razionale, ma come manifestazione di verità inoggettivabili, che si rivelano solo occultandosi e che solo in quel modo si possono dire, e che è filosoficamente importante che sia pure solo in quel modo siano dette» (p. 18).

Pareyson si richiama alla narrazione della *Genesi* sulla creazione del mondo, quale atto libero di Dio, e si spinge oltre, risalendo all'atto eterno con cui la libertà originaria afferma se stessa: come inizio e come scelta, la libertà si autoafferma sconfiggendo il non essere, segnando il confine con il nulla. In questo passaggio il ragionamento diventa impervio e, come riconosce lo stesso autore, temerario. Vengono affiancati con-

cetti apparentemente contrastanti e si parla di "atto intemporale", grazie al quale la libertà si afferma (p. 25) o di vittoria *ab aeterno* sul male (cfr. p. 26).

È un argomento che Pareyson sta maturando da tempo e sta sottoponendo a continue esplicitazione e precisazioni. Si tratta, in ultima analisi, di stabilire l'indissolubile legame tra libertà e male, positività e negazione, essere e nulla, in modo tale che uno dei termini di queste diadi si possa affermare solo come vittoria sull'altro. Ritengo, comunque, che sia lecito avanzare almeno un'osservazione riguardo allo spinoso concetto di "autooriginazione divina", partendo dall'idea di eternità.

Se ne accettiamo la definizione boeziana di *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* o la classica di *nunc stans*, l'esistenza di Dio eterno appare come perdurante e simultaneo possesso di una vita interminabile. In questo campo il linguaggio si rivela inadeguato, ma si deduce che o l'esercizio della libertà introduce una cesura nell'"ora" assoluto di Dio o l'atto libero divino va inteso diversamente, come identico all'immutabile essenza divina. So bene che Pareyson vuol evitare il pericolo di ridurre Dio a un oggetto statico relegato nelle pagine dei manuali, ma mi sembra che benché il male ed il peccato restino un mistero anche per il credente, ricondurre l'origine della negatività in Dio finisca per infittire le tenebre.

Ben più luminose appaiono le pagine conclusive del saggio, incentrate sul valore redentivo della sofferenza e del dolore, viste come l'unica via per contrastare la potenza del male: «Consapevole del proprio valore redentivo la sofferenza diventa rivelativa: apre il cuore dolorante della realtà e svela il segreto dell'essere. Essa insegna che il destino dell'uomo è l'espiazione, e che come più forte del male il dolore è il senso della vita e l'anima dell'universo. La sofferenza si manifesta come il capovolgimento dalla negazione alla positività, il cardine della storia della libertà, la chiave per intendere il destino dell'uomo e la realtà del mondo» (p. 32).

F. RUSSO

REGINA, Umberto, *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 328.



Non è compito facile scrivere su Nietzsche e tanto meno rendere con chiarezza le complesse tesi espresse nella sua ampia opera. Se ne volessimo individuare ed elencare alcune, anche se fossero soltanto le più note, non si potrebbe dimenticare che il testo di Nietzsche è aperto a letture diverse a causa soprattutto dell'ambiguità, a volte cercata, a volte inevitabile dei suoi scritti. Inoltre l'affastellarsi di molteplici ed eterogenei spunti contribuisce a intricare l'interpretazione del suo pensiero. Nietzsche è una specie di contro-pensatore che fa del paradosso uno strumento di affermazione e, tante volte, dell'affermazione un paradosso che l'avvicina alla negazione.

Umberto Regina dimostra in questo libro, oltre ad una conoscenza ampia e profonda del pensiero di Nietzsche, anche un'originalità interpretativa piena di interesse. È riuscito a tracciare, nella difficile varietà e plurivalenza del pensiero nietzschiano, una dimensione teoretica che gli conferisce una linearità, pur nella sua complessità, frutto non di una semplificazione dei motivi ispiratori, ma sicuramente di un'attenta riflessione in una chiave che gli permette di vedere la filosofia di Nietzsche in un'unità colta in un momento di praticità. «L'uomo complementare» è un compito pratico risultante da una dimensione critica non definitiva. Questo carattere infatti non definitivo del pensatore tedesco non si potrebbe considerare se non come l'attuazione degli ideali nascosti nel «superamento di sé» (p. 7): questo è l'ambito teoretico nel quale si può portare avanti un'ermeneutica dell'uomo, del quotidiano, del tragico, del superuomo.

Il libro di Regina è stato diviso in sei capitoli, ognuno dei quali costituisce un'apporto di valore crescente ed accumulativo. *Il tragico come compito*, titolo del primo capitolo, è un'acuta meditazione sul carattere tragico dell'esistenza umana che appare non in modo evidente, ma comunque lucido nella sintesi simbolica, vale a dire in quanto il simbolo è un annuncio del significato. In questa chiave «la dissonanza (la negatività, il dolore, il male) appare come un ambito a partire dal quale la volontà del ritorno si rende conto della sua 'potenza'. L'eterno ritorno non è ripetizione meccanica, ma scoperta della capacità di essere 'creativi' in quanto consente che vengano alla luce elementi destinati a restare irraggiungibili per chi non sopporta il ritorno, per chi vuole solo 'consonanze'» (p. 44).

Nel secondo capitolo, intitolato *L'urgenza dell'inattuale*, attraverso l'analisi di alcuni testi delle *Considerazioni inattuali*, l'A. mette in rilievo la fatica di Nietzsche nel tentativo di superamento della duplicità vitale che colloca l'uomo nel cuore della trage-

dia in quanto interiormente diviso; questa tensione ha le sue radici nel binomio rifiuto-accettazione riguardante la finitezza e la volontà di potenza, l'interiorità e l'esteriorità, la consapevolezza del dolore e la rinuncia alla volontà: «(...) l'uomo non rinunziatario scopre in sé la capacità di essere all'altezza di un significato grande a piacere: la condizione tragica dell'uomo non consiste nel sacrificio della sua vita, ma nel non temere di essere incapace di compiere tale sacrificio» (p. 84). E nel cogliere una potenza dialogica illimitata l'uomo trova la sua vera e propria libertà (cfr. pp. 84-85). Da qui anche la discussione contro i filologi e contro l'assenza di uno spirito veramente critico dinanzi alla storia. Le riflessioni di Nietzsche sulla figura di Gesù Cristo rispecchiano anche queste tesi, anzi le confermano nel senso che Nietzsche vede in Gesù, da una parte, «'il cuore più ardente' ossia colui che sa cogliere più intimamente il carattere impegnativo della vita» (p. 89), ma allo stesso tempo la contraddizione nel non saper derivare da questo atteggiamento quell'altro che, secondo Nietzsche, sarebbe stato necessario raggiungere e mantenere, ossia, la lotta, «l'unica via che consente di pervenire ad impegnare autenticamente le proprie forze» (p. 89); esiste, cioè, da parte di Nietzsche un rifiuto di quello che costituisce la dimensione salvifica del sacrificio di Cristo in nome dell'affermazione di una volontà finita.

Il terzo capitolo, *L'uomo è troppo umano se rinunziatario*, ci è sembrato uno sviluppo delle tesi fin qui esposte anche se da un punto di vista analitico più ricco, con un allargamento dell'analisi testuale che in certo senso conferma l'intenzione dell'A. di vedere in Nietzsche non un nichilista, ma un pensatore che ha saputo trovare attraverso la critica dell'accettazione della finitezza, della rinuncia, del non-impegno nella scoperta dell'originalità della propria esistenza, la chiave, anche se non soltanto dialettica, dell'emergenza di una volontà finita: «il superamento di sé non va dunque considerato espressione di una volontà eccezionale, titanica, ma come la riscoperta dell'originaria capacità di comportamenti radicali, aventi valore a prescindere dal nostro punto di vista, anche se impegnativi per la validità di questo» (p. 189).

Di particolare interesse per la lettura di questo lavoro su Nietzsche risulta l'analisi del quinto capitolo, *Un tempo infinito per la gioia nell'attimo*. Infatti la meditazione sulla temporalità fuggente ma portatrice o presentatrice di valori vitali, è una necessaria riflessione intorno alla possibilità di volontà o di potenza come un qualcosa di raggiungibile (o di non raggiungibile). Nell'attimo si concentra la possibilità temporale e diventa perciò una sintesi di vita e di valore colta attraverso l'atto della volontà lucida, veggente. La dimensione temporale della vita è un qualcosa di inevitabile, ma costituisce anche la sola possibilità di vita. Appunto per questo la gioia non è che un attimo, una specie di non tempo nel tempo, ovvero, un momento privilegiato per l'intensità della realizzazione di un certo valore vitale. Le dimensioni temporali, come passato e futuro, hanno senso nella misura in cui possano dare un impulso verso il presente: non si può lasciare che il passato diventi una situazione inerziale, ma neanche che il futuro crei un'illusione non-possibile, perché in nessun caso si potrebbero vivere le 'dimensioni' proprie del futuro e del passato. Soltanto il presente è veramente possibile come realizzazione. Così il tema del ritorno «è l'occasione per recidere e buttare lontano tale contraddittorio volere [piccolezza dell'uomo dinanzi alla possibilità di grandezza], ed è la premessa per l'impegno nei confronti dell'offerta di senso che viene dalla vita» (p. 245). L'attimo quindi rende possibile il superamento della contraddizione in quanto momento che presenta l'identità, la quale, a sua volta, supera la diversità propria del tempo. Da qui anche l'apertura verso una certa realizzazione, che è rinnovamento, della vita che nell'attimo sfugge al tempo, senza però uscirne in quanto trova certa pienezza come vita vissuta nell'identico.

Il pensiero e la proposta antropologica di Nietzsche sono stati colti in modo lucido

ed efficace; sarebbe stato altrettanto interessante discutere le tesi di Nietzsche dal punto di vista della speranza che un tale progetto implica e vedere se, da una parte, ci sia spazio per una vera speranza, ma anche, d'altra parte, quale speranza spinge al desiderio dell'attimo. A mio avviso, nel pensiero dell'autore tedesco il motivo della temporalità limita la verticalità della dimensione perfetta dell'uomo e rende la sua esistenza, con l'aggettivo quasi classico di una nota opera, unidimensionale, condizionando la pratica del bene, sia personale che intersoggettivo, ad una dimensione soltanto fruitiva. Ma così si presenta l'ombra della disperazione subito dopo il momento presente, perché la sua consistenza non è tale, cioè, si esaurisce nel suo compimento. La volontà potrebbe presentarsi come dimensione che «approfondisce» le possibilità di realizzazione, ma in realtà ciò non sarebbe altro che rimandare l'attimo in avanti, nella possibilità di trovare un altro presente, e con ciò l'attimo ritorna, oppure, ne ritorna la sua dimensione fuggente. In questo senso la temporalità ha un carattere di ultimità.

*Il futuro nella fedeltà* è il titolo dell'ultimo capitolo di questo denso lavoro. Il problema posto, per dirlo in maniera forse troppo sintetica, è appunto il futuro vitale come superamento dell'unilateralità. Il passato, la vita già vissuta e la totalità della storia umana sono profondamente segnati dalle tracce del vedere prospettico, unilaterale, tendenzialmente univoco. Mentre il vero superuomo e la trasvalutazione dei valori sono «reali», in quanto «i vecchi valori vengono capovolti perché frutto di rinuncia nei confronti della potenza del valore: il loro vanificarsi è già l'affermarsi di un'eccedenza di positività» (p. 278). Da qui nasce la doppia dimensione della trasmutazione, vale a dire, quella costruttiva o possibilante e quella distruttiva che appare sotto il segno della complementarità.

È infatti vero che la complementarità avrebbe in questo senso il carattere di volontarietà oppure di volontà di valore; ma la conclusione a questo punto potrebbe considerarsi ambigua nel senso che il «vanificarsi» dei valori semplicemente accettati è certamente un'eccedenza ma in dimensione critica, il che non significa che la proposta come realizzazione futura debba essere considerata «positività», a meno che si accetti una dialettica dell'immediatezza: la negazione afferma in modo immediato il suo contrario, in quanto la negazione è sostitutiva. Il perché, però, di questo suo carattere sostitutivo o è pura opposizione, come detto, oppure temporalità, come è stato considerato, o semplicemente possibilità di sola volontà. Così l'«uomo oggettivo» rinuncia a capovolgere la situazione di accettazione di quello che è stato dato, mentre l'«uomo complementare», pur nel rischio del suo compito, vive una sfida nel «mettere in crisi le misure precedentemente stabilite» (p. 281). Ed è soltanto a partire da questo punto di vista, conclude l'A., che l'uomo può in certo modo avere il senso della totalità, dei valori e dell'autentica esistenza perché è in condizione di vivere la restante esistenza (*das übrige Dasein*); l'esistenza ha infatti per l'uomo complementare un aspetto di finalità come campo vitale. In questo modo, conclude l'A., Nietzsche rende possibile «la scoperta che l'uomo finito è sempre creativamente all'altezza dei valori e dei compiti più alti che la vita svela e propone, purché non abbia paura di volgere 'uno sguardo, un solo sguardo' all'unico ideale che 'incute timore' all'uomo contemporaneo: diventare 'uomo complementare'» (p. 305).

Il libro di Regina, come abbiamo già detto, è denso ed originale da un punto di vista interpretativo (e a questo riguardo sembra un'opera la cui lettura gioverà poco a chi conosce meno il pensiero di Nietzsche); infatti, non trova in Nietzsche un punto di riferimento inquadrato soltanto in una critica negativa, ma suggerisce una lettura aperta giacché la sola negatività porterebbe alla chiusura di ogni possibile orizzonte e progetto. Senza togliere quindi meriti a quest'opera, sarebbe stato comunque interessante aver

portato alla luce anche la dimensione radicalmente problematica dell'«uomo complementare». Non dico che la tesi di Regina sia quella di presentare il pensiero di Nietzsche in modo aproblematico, oppure che si possa pensare che l'A. cerca di mettere in rilievo gli aspetti del pensiero di Nietzsche che non offrono il fianco alla critica: ciò sarebbe troppo ingenuo e l'A. conosce troppo bene Nietzsche per poter presentare un Nietzsche con una evidenza cartesiana. Semplicemente ritengo forse meno evidenziati in questo libro due aspetti: il primo sarebbe quello di aver proposto una valutazione di alcune tesi nietzschiane in modo «meno coerente». Intendo dire che anche se ogni visione critica ha una dimensione che potrebbe sembrare spesso estrinseca al pensiero di un autore, in quanto lo si guarda dall'interno della propria sintesi filosofica o della propria lettura della realtà, ha in ogni caso il valore di riportare su un piano più ampio una determinata tesi filosofica.

Questa è una prospettiva che potrebbe giovare all'analisi filosofica: mettere in rilievo, in un rapporto più esplicito con la storia della filosofia, ed anche da un punto di vista antropologico più speculativo e meno storico — per quanto possa sembrare paradossale — l'insieme di tesi e di possibili correzioni necessarie affinché una certa linea di pensiero possa diventare aperta ad un spazio filosofico che forse non le è proprio, ma che potrebbe costituire allo stesso tempo un certo suo superamento. Ed è questo appunto il secondo degli aspetti prima accennati: il confronto storico sarebbe forse tema di un'altra opera decisamente interessante se fatta con la serietà e la profondità di questa che ora presentiamo; il confronto antropologico potrebbe ricondurre ad una lettura di Nietzsche ancora più acuta, perché più critica, cioè in condizione di non «chiudere» anche le proposte interpretative di Regina in un universo soltanto nietzschiano, così attaccato a quella concezione della vita che fa dell'uomo un qualcosa di «umano, troppo umano».

D. GAMARRA



SANZ, Víctor, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona 1989, pp. 262.

■

Afirman algunos autores que cuanto más inteligente es un hombre, menos ideas tiene: le ocurre lo mismo que a un gran árbol con un poderoso tronco central del que parten fuertes ramas que a su vez se bifurcan en multitud de brazos de las cuales penden las hojas y los frutos; así, los magnos pensadores se caracterizan por ser poseedores de grandes ideas-cuadro que son madre en las que se condensa y articula su visión del mundo, del hombre y de Dios.

Se puede decir, sin temor a equivocarnos, que el profesor Sanz, con su estudio sobre la posibilidad en un autor del relieve de Francisco Suárez, ha sabido encontrar y sintetizar, a la vez, los dos aspectos de los que hemos hablado más arriba: el pensador de altura y su idea central, núcleo en torno al que se gesta su doctrina filosófica.

No obstante, antes de pasar a examinar más en detalle los principales puntos del trabajo, cabría preguntarse si todavía merece la pena rescatar de entre los sedimentos del tiempo, fósiles de un pensamiento en apariencia ya trasnochado o, en todo caso, qué sentido tendría hacerlo en nuestros días; y más, teniendo en cuenta que Suárez ha sido, fundamentalmente, autor de moda o, al menos conocido, en el ámbito jurídico, por sus escritos —fuentes importantes— sobre la ley y el derecho de gentes. En contraste con ello, hay que hacer notar el incremento en el número de trabajos, aunque la mayoría muy circunscritos al problema de la distinción esencia-existencia, que —desde distintas tendencias y tradiciones— se vienen realizando en torno a la metafísica de Suárez. Esto, no sólo nos parece positivo, sino que además son muestra del creciente interés por la Filosofía Primera.

En este sentido creemos que se debe entender tanto la elección del autor como la del tema: «La teoría del posible permite, a mi juicio, dar con una de las claves de la noción suareciana del ente y nos revela el verdadero talante de su metafísica» (p. 12). El posible será, entonces, el eje en torno al que el autor estudie las nociones de ente, existencia, esencia y realidad, por un lado, y ente de razón, potencia objetiva y nada, por otro.

Esta primera intuición, que se irá profundizando paulatinamente a lo largo del trabajo, cuenta con un obstáculo previo: la ausencia “en la obra del Eximio de un tratamiento sistemático de la posibilidad” (p. 12). La dificultad quedará, sin embargo, perfectamente subsanada gracias al planteamiento metodológico: ir dando luz al posible desde las distintas nociones con las que se relaciona y viendo cómo interactúa dinámicamente con ellas.

Abundando en el argumento, nos parece interesante hacer notar el rigor en el tratamiento de las cuestiones que se van desarrollando conforme a un esquema bien elaborado que pone en conexión los problemas con las implicaciones que producen; lo que asegura, al mismo tiempo, una visión sintética pero amplia de los principales conceptos de la filosofía de Suárez, comenzando por sus principios. Este recorrido —que de ningún modo permite afirmar que la obra que comentamos se trata de una introducción general al suarismo—, por otra parte, viene casi exigido por la coherencia interna del propio Suárez, pues «no se puede abordar con seriedad el estudio de cualquier aspecto de la metafísica suareciana sin comenzar por el análisis del concepto de ente» (p. 15); de modo que, con ello, se hace también patente que el posible está en íntima unión con el objeto propio de la metafísica «el ente en cuanto ente real» (p. 32).

A continuación, el autor investiga la distinción entre potencia y posible (pp. 35-57). Es ésta, usando una imagen de la construcción, el contrafuerte sobre el que el concepto suarista de posibilidad apoya toda su estructura; para eso, Suárez tendrá que modificar la visión aristotélica tradicional, que concibe la potencia como un intermedio entre la nada y el ser (cfr. p. 52); mientras que la potencia viene asimilada al no-ente (cfr. p. 52), el posible es siempre real, entendiendo real en sentido amplio, es decir, como *apto para existir* (cfr. p. 37).

La sutileza y finura de los razonamientos del Doctor Eximio han de confluír indefectiblemente en el terreno de las modalidades y tipos de ser (pp. 59-147), parada obligada y en consonancia con su novedosa forma de conducir el razonamiento sobre el ser. Ya nos hemos referido a que Suárez pone “el límite de lo real” en el mero *esse obiectivum* del ente de razón (cfr. pp. 143-147), más cercano a la nada que al ser, pues, comparándolo con el ser objetivo “del *esse proprium* posible de la esencia”, se aprecia que «no hay en el ente de razón ningún ser posible propio; es más, ni siquiera puede decirse que el ente de razón tenga esencia (...), no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento, mientras que la esencia tiene un ser propio más positivo y real que el mero ser objetivo: el ser posible propio» (p. 141).

Una vez esclarecidos estos supuestos negativos, imprescindibles para tratar el tema de la posibilidad en su conjunto, se hace necesario afrontar más en concreto el constitutivo formal del posible; es decir, intentar descubrir la naturaleza intrínseca del posible: lo que, últimamente, hace ser posible al posible. Llegamos ahora a los capítulos que integran la parte positiva del trabajo: “La constitución del posible” (pp. 149-206) y “Posibilidad y existencia” (pp. 207-253); entendiendo por parte positiva aquella en la que el autor se ocupará, siempre según Suárez, del criterio de demarcación que va a distinguir al ente posible del ente actualmente existente; de este modo, la posibilidad quedará delimitada, tanto frente al no-ente en absoluto y al ente de razón (de los que acabamos de hablar), lo mismo que frente al ente existiendo en acto, como lo más nuclear del ser.

Si lo real —para Suárez— es la esencia “precisión hecha de la existencia actual” (p. 32), “la aptitud para existir” es “lo que hace que la esencia sea real y verdadera” (p. 151). Resulta, entonces, que el mínimo de realidad consistiría en su “aptitud para existir”: «La posibilidad funda la realidad desde dentro. En la amplitud expresada por la noción de realidad, la posibilidad tiene una función constituyente, sin que por ello se deba sostener que lo posible es la realidad más real; sí que es, en cambio, la condición mínima y necesaria y, en consecuencia, originante» (pp. 243-244).

Como se desprende del análisis realizado por el autor, correspondería al posible la principalidad ontológica, inaugurando una nueva forma de concebir lo real, una ontología modal de nuevo cuño que se encargarán de desarrollar los Leibniz y Wolff, y

que perdurará hasta nuestros días tamizada por el prisma kantiano. Aquí, la existencia consiste «en último término en un modo de la realidad que ha sido absorbido por la posibilidad» (p. 252; cfr., también, las pp. 210-222), y es entendida como el hecho de existir.

En definitiva, se trata de un libro que, sin pretender caer en polémicas de escuelas, muestra —desde la perspectiva del *esse possibile*— una visión completa del pensamiento del Doctor Eximio, señalando, cuando resulta necesario, sus aciertos y limitaciones respecto a la doctrina aristotélico-tomista del *esse ut actus*. Además, su extensa y actualizada bibliografía y sus frecuentes referencias históricas, tanto de las fuentes suaristas —Aristóteles, santo Tomás, Escoto, Enrique de Gante, Fonseca, el Capréolo—, como de pensadores modernos —Leibniz, Wolff, Kant, Heidegger—, hacen del presente trabajo un punto de encuentro y lugar común entre los estudiosos del suarismo.

J. M. MARTIN

SCHMITZ, Heinz R., *Progresso sociale e rivoluzione. L'illusione dialettica*, Massimo, Milano 1990, pp. 125.

■

Il libro di H. R. Schmitz la cui edizione originale in lingua francese risale al 1983, si prefigge lo scopo di esaminare l'idea di rivoluzione, in quanto applicazione al terreno sociale e politico della dialettica nel senso post-hegeliano del termine. Come nota V. Possenti nella sua pregevole Prefazione, la domanda che fa da sfondo al libro è se il metodo dialettico moderno consenta di raggiungere una conoscenza sicura dei fatti e della dinamica del sociale.

Dopo una breve introduzione (pp. 17-22), la trattazione è divisa in sei capitoli dedicati rispettivamente allo studio dei seguenti argomenti: la dialettica in Aristotele e Hegel (pp. 23-36); osservazioni sulla dialettica di Lutero (pp. 37-62); dialettica e divenire (pp. 63-73); a proposito della dialettica del padrone e del servo (pp. 74-81); dialettica e rivoluzione in Marx (pp. 82-95); rivoluzione e progresso (pp. 96-121). Lungo il libro la dialettica moderna, e i suoi diversi aspetti, è oggetto di un penetrante studio, la cui conclusione negativa è confermata e resa ancora più credibile dai fatti verificatisi nell'Europa dell'Est tra il 1989 e il 1991. Se Marx è morto, il metodo dialettico di Hegel non sta neppure lui tanto bene. Tuttavia, la conclusione del libro è fondata non sui recenti avvenimenti, posteriori alla composizione del libro e persino alla morte del suo Autore, bensì attraverso un'analisi speculativa di notevole profondità e chiarezza.

Non mi sembra necessario rifare ora tutto il percorso seguito dall'Autore. Vorrei soffermarmi invece su ciò che, a mio avviso, costituisce uno dei principali meriti di questo lavoro: l'accurata individuazione delle origini teologiche, principalmente in Lutero e poi anche in Boehme, del pensiero negativo o dialettico, una delle grandi trovate filosofiche della modernità.

Il termine "rivoluzione", come designante un cambiamento improvviso e un rovesciamento totale e radicale nell'ordine politico e morale, non è comparso se non con l'avvento della dialettica (cfr. pp. 20 e 83). Con la dialettica, Hegel proietta nel reale un processo mentale legato ad un tipo singolare di funzionamento dello spirito umano. Questo tipo di funzionamento, che Marx definisce "mistico", ha determinato una *forma mentis*, una *Denkform* o forma di pensiero che si è affermata in Germania molto prima di Hegel. È lo stesso Marx a fornirci l'indicazione giusta: «Il passato *rivoluzionario* della Germania è teorico, è la *Riforma*. La rivoluzione comincia ora nel cervello del filosofo, come è cominciata allora in quello del monaco» (*Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, p. 198).

Seguendo il noto studio di Enrico di Negri (*La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, Firenze 1967), l'Autore mette in luce la *forma mentis* dialettica di Lutero, presente nei diversi ambiti nei quali si è esercitata la sua riflessione. Tralasciamo in questa sede la concezione luterana dell'ordine politico, che Schmitz studia con cura (cfr. pp. 41 ss.), per andare subito al punto centrale, vale a dire, la concezione della salvezza, che si realizza anch'essa per antitesi e per salti. Lutero concepisce il problema della salvezza come un confronto diretto tra due termini, la grazia e la natura umana, che stanno tra di loro nel più duro e estremo antagonismo.

Infatti l'idea luterana secondo la quale la natura umana è totalmente e irrimediabilmente corrotta implica che Dio non potrebbe manifestarsi all'uomo se non presentandosi anzitutto come il suo nemico più accanito, e dunque come un Dio di odio e di collera: è il Dio della legge. In altre parole, Dio non può rivelarsi dapprima quale è in realtà, ma soltanto *sub contrario*, sotto la sua forma contraria: Dio non appare come Padre amoroso, ma come legislatore incollerito (cfr. pp 44-45). L'uomo è trascinato nella disperazione, cui cerca di sfuggire compiendo delle opere buone, le quali tuttavia non fanno che peggiorare la sua situazione. «Il solo esito che gli rimanga — scrive Lutero —, sono l'odio di Dio e la bestemmia (...). Ed è così che la legge spinge gli uomini al più grande odio di Dio» (Edizione Weimar delle *Opere* di Lutero (WQ) 40,I, p. 487). La legge è ordinata di per sé a produrre l'odio di Dio, ad aumentare il peccato, a schiacciare «questa bestia selvatica che si chiama l'opinione della giustizia propria» (*ibid.*, p. 482). La legge è il potente martello del quale si serve Dio per stritolare e schiacciare sempre di più l'uomo, per renderlo sempre più infelice e disperato.

Ma dalla stessa notte e dalle amare tenebre nasceranno, come dal loro contrario, la luce e la gioia della salvezza. «Infatti, se dall'estrema avversione a Dio, da questa antitesi che 'deve essere appresa sperimentalmente e che non può essere compresa senza che se ne sia fatta l'esperienza' (WQ, 40, II, p 463), deve sorgere secondo il Riformatore una luce nuova, è perché egli non può concepire un'azione divina che non operi a partire dal contrario di Dio, in altre parole, a partire dal nulla. Per giungere alla salvezza è necessario ai suoi occhi che l'uomo 'crolli e sia annientato in tutte le sue forze, in tutte le sue opere, in tutto il suo essere» (W, 40, I, p. 160) (p 48). Siamo davanti a ciò che costituisce forse il nocciolo dell'esperienza religiosa di Lutero. L'esperienza della vera fede, della fede che salva, è possibile soltanto per colui che, schiacciato dai propri peccati e privo nel suo essere di qualsiasi ragionevole motivo di speranza, s'incontra con la gratuita e immotivata misericordia di Dio, che trae la salvezza dal peccato, la gloria dalla miseria, l'essere dal nulla. Se la vera salvezza non ha niente da spartire con l'idea della propria giustizia, neanche se essa è concepita fundamentalmente come dono o come collaborazione con la grazia, alla fede che giustifica si arriva soltanto attraverso l'esperienza del suo contrario, vale a dire, della miseria e dell'annientamento dell'uomo. In questo consiste, benché sommariamente descritta, la nuova logica, la logica dialettica.

L'Autore si sofferma anche sul trattato *Della cena di Cristo*, ultima parola di Lutero nella controversia con Zwingli sulla Eucaristia; concretamente, sul problema della *praedicatione identica de diversis naturis*, che costituisce ugualmente un bell'esempio di logica dialettica (è ovvia l'osservazione che siamo sempre fuori dalla concezione cattolica dell'Eucaristia). Nel testo di Lutero si vede come la sola congiunzione di due nature contraddittorie (quella del pane e quella del corpo di Cristo), «costituisce l'anima di un progresso inaudito, poiché questa congiunzione genera un essere nuovo. Ecco in che cosa consiste il divenire secondo Lutero, ecco ciò che è generatore di progresso: la congiunzione di due nature contraddittorie, cioè la loro conflagrazione. Ed in questa conflagrazione le due nature perdono le loro diversità pur non perdendole. Grazie ad una sorta di *Aufhebung*, le

loro differenze sono soppresse nello stesso tempo che conservate» (p. 62). Ciò è chiaro nella pagina con cui Lutero conclude lo studio della *predicatio identica*: «Benché il corpo e il pane siano due nature diverse, ciascuna per se stessa, e benché, quando sono separate l'una dall'altra, l'una non sia certamente l'altra, quando sono riunite e diventano un nuovo essere completo esse perdono la loro diversità per quel che riguarda questo nuovo essere unico; e come esse diventano e sono una cosa sola, le si chiama e si parla come di una cosa sola; non è necessario allora che una delle due scompaia e si annulli, ma tutte e due ... sussistono» (WA, p. 445).

Su questo sfondo, l'Autore esamina alcuni testi fondamentali della *Fenomenologia dello spirito* e soprattutto della *Scienza della Logica*. L'accostamento risulta veramente efficace e convincente, ma qui non possiamo ricostruirlo. Vorrei invece sottolineare che siamo di fronte ad un altro esempio storico, e molto importante, di un fatto per me evidente, ma che per motivazioni diverse e talvolta anche nobili molti si rifiutano di accettare. È il fatto che, in virtù della propria natura, la fede cristiana (anche quando è intesa in modo non ortodosso) e ogni vera esperienza cristiana (anche quando non si tratti dell'esperienza veramente cristiana) genera e non può non generare autentica filosofia. Non solo perché i contenuti rivelati possano avere talvolta una precisa rilevanza speculativa, ma anche e soprattutto perché la fede cristiana si presenta come verità definitiva sull'essere e come un atteggiamento ultimo nei confronti di esso. Ne segue che la filosofia, almeno nell'occidente cristiano, non può non incontrarsi con la fede religiosa, sia sul piano del tema sia su quello dell'atteggiamento. Siccome non possono coesistere due verità definitive né due atteggiamenti ultimi, quel necessario incontro costringe l'attività intellettuale a operare una scelta determinante: o ragione naturale e fede religiosa riescono ad integrarsi armonicamente, o una delle due deve essere negata dall'altra, o una delle due dovrà costringere l'altra a rinunciare al suo carattere di verità totale e a relativizzare il proprio significato esistenziale, il che sarebbe fatale per la filosofia non meno che per la fede. Sono convinto che chiarire criticamente le motivazioni della scelta operata da ciascuno di fronte a questo problema è il primo momento di ogni dialogo intellettuale che intenda contribuire seriamente a superare la confusione dell'attuale panorama filosofico. Se si vuole rispettare la serietà dell'*eros* filosofico, eludere il problema non è possibile.

A. RODRIGUEZ LUÑO

SEIFERT, Josef, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 621.

■

In un'epoca, come scriveva M. Heidegger, del «non-più degli dèi fuggiti e del non-ancora degli dèi venienti», ossia in un'epoca di nichilismo e di pensiero "atrofizzato", non può non costituire una gradevole sorpresa un'opera come quella di J. Seifert, in cui si può apprezzare una solida difesa del diritto (e dovere) dell'uomo alla certezza della verità. Recensire questo saggio, la cui edizione italiana è a cura di R. Buttiglione, non è un compito facile, dato che si tratta di un'opera voluminosa e rigorosamente filosofica. Le 621 fitte pagine che la costituiscono richiedono una costante concentrazione teoretica e la disponibilità ad impegnarsi in serrati ragionamenti. Tenteremo comunque di sintetizzarne le parti più significative.

Ai fini della recensione riteniamo che si debba considerare parte integrante dell'opera (soprattutto per chi non conosca già il pensiero dello Seifert) l'ampio saggio introduttivo dello stesso Buttiglione, nel quale si presenta in modo esauriente la personalità scientifica dell'A., le fonti cui si è ispirato, il metodo seguito e le tesi principali.

Come osserva il Buttiglione, l'A. svolge, lungo la sua produzione filosofica in generale e in quest'opera in particolare, un lavoro di interpretazione e ricezione critica della fenomenologia di Husserl e Scheler basandosi sia sull'insegnamento di von Hildebrand (del quale si considera discepolo), sia sulle concezioni antropologiche del personalismo francese e di Karol Wojtyła filosofo. Ma l'orizzonte speculativo in cui questi autori sono ripensati è costituito dalle due espressioni principali del pensiero classico: quella aristotelico-tomista e quella platonico — agostiniana. Per questo motivo, secondo il Buttiglione, la filosofia di Seifert si potrebbe caratterizzare mediante due formule apparentemente contraddittorie: quella di "una filosofia cristiana per essenza" che è nel contempo un "vero platonismo".

Da un punto di vista più teoretico si può anche affermare che l'A. riscopre la presenza fondante della metafisica classica (che per lui è la metafisica *tout court*) nel pensiero moderno, o perlomeno nei suoi aspetti positivi, in particolare quelli che conducono all'affermazione della centralità dell'essere persona nella riflessione teoretica ed alla definizione rigorosa (specialmente con lo Husserl del periodo di Göttingen) del metodo fenomenologico realista.

La struttura dell'opera è congruente con queste premesse. Nella prima parte si espone uno studio di carattere metodologico, in cui, attraverso la critica degli elementi erronei contenuti nella fenomenologia husserliana e nell'idealismo trascendentale (in

particolare, com'è logico, quello di conio kantiano), è messo in luce il nucleo valido della moderna fenomenologia espresso dalla massima: «*Zurück zu den Sachen selbst*». E come aveva rilevato Wojtyła nel caso particolare della fenomenologia di M. Scheler, si afferma l'applicabilità di tale metodo fenomenologico per un approfondimento ed arricchimento della filosofia classica.

La perfetta compatibilità tra il metodo fenomenologico e l'induzione metafisica, intesa come ricerca delle cause e dei fondamenti ultimi di ciò che è dato immediatamente nell'esperienza, si basa anche sul fatto che la stessa connessione causa-effetto e l'esigenza di fondamento hanno una loro evidenza ed immediatezza fenomenologica. Si deve invece rilevare l'incompatibilità tra questo metodo fenomenologico realista e ogni forma di riduzionismo inteso come una sorta di "dietrologia", metafisica secondo la quale l'immediatamente dato "non è altro che" qualcos'altro nascosto *dietro* l'apparenza (si veda ad esempio la riduzione di stampo freudiano delle molteplici dimensioni della prassi umana alla libido).

Secondo Seifert un ruolo importante nel metodo di fondazione della metafisica è svolto anche dall'affermazione dell'essere reale raggiunta mediante il *cogito* cartesiano reinterpretato agostinianamente e quindi liberato dal tacito presupposto volontarista che lo inficiava.

Nella seconda parte dell'opera si affronta la questione dei trascendentali. Lo Seifert si situa all'interno di quella tradizione che, partendo da Platone e passando per Agostino, Anselmo e Bonaventura, trova il suo compimento nell'acuta dottrina scotista delle "perfezioni pure". Secondo il pensatore scozzese si tratta di quelle perfezioni che possono essere riferite sia all'essere infinito che a quello finito, e la cui essenza è tale che è sempre meglio possederle che non possederle. Secondo questa linea di pensiero la nozione di trascendentale ha come elemento essenziale appunto quella di "perfezione pura", per cui tutti i trascendentali sono necessariamente delle perfezioni pure, sebbene non tutte le perfezioni pure siano dei trascendentali (come si può vedere nel caso della persona, che per Seifert è una perfezione pura).

L'esposizione teoretica dell'A. è costantemente intrecciata di riferimenti storici (non a caso teoresi e ricerca storiografica si integrano vicendevolmente): la conoscenza di perfezioni pure, infatti, e la possibilità di esprimerle mediante concetti "aperti" che prescindono dalle differenze di significato, consentono di armonizzare la dottrina tomista dell'analogia e quella scotista dell'univocità.

Nella terza parte del libro Seifert procede lungo questa sintesi tra le grandi tendenze del pensiero classico e il pensiero moderno, portando alle ultime conseguenze quella che si può definire una "metafisica delle perfezioni pure". Infatti pur partendo dalla determinazione puramente formale dell'essere in quanto essere (l'essere semplicemente coestensivo con l'ente), avanza verso una sua determinazione "materiale" considerando le specifiche forme di essere secondo livelli ontologici sempre più elevati. La metafisica si configura allora come ousiologia, aitiologia, agathologia e finalmente come "personologia", fino cioè alla perfezione pura per eccellenza che è l'*essere persona* (tutto ciò è trattato nel capitolo IX che è da considerarsi quello centrale in seno all'opera).

L'analisi metafisica della persona viene posta quindi come nucleo di tutta la metafisica (e non solo, per esempio, dell'etica). A tal punto che secondo l'A. l'essere viene compreso adeguatamente solo alla luce dell'essere persona. La connessione teoretica con la modernità appare allora con chiarezza, dato che l'affermazione della soggettività è considerata da Seifert proprio la nota definitoria del pensiero moderno. In effetti si deve riconoscere che, se nel mondo antico è sorta la metafisica come scienza dell'essere, è però rimasta in ombra l'analisi dell'interiorità del soggetto. Di contro è nel mondo moderno che si è affermata tale analisi, ma si è perso l'autentico fondamento ontico. Il pensiero di Seifert si offre allora come tentativo di riportare l'affermazione della soggettività sul fondamento dell'essere e nel contempo di porre il vertice della comprensione



dell'essere nella persona: «Una metafisica classica, cioè vera, (...) ed una metafisica del fondamento ultimo, del principio, dell'*arché* suprema, per cui vi è qualcosa invece del nulla, può solo essere personalistica» (p. 582).

Nella quarta parte l'A. compie quel passo che conduce dalla centralità della persona oltre la persona stessa così com'è sperimentata nella dimensione umana. Egli inizia tale riflessione con la constatazione seguente: «Anche se non tutte le cose che incontriamo nella nostra esperienza (...) sono temporali in senso proprio, tuttavia quegli esseri nel mondo che son le realtà primarie e che tutti noi consideriamo come esempi primi degli esseri reali nel mondo, tutte le piante, gli animali, gli uomini, gli stati, le comunità, ecc. sono temporali» (p. 413). Ora, l'essere temporale non può spiegare la propria esistenza ed il proprio essere da se stesso e non può spiegare le altre cose temporali, tant'è che occorre ammettere l'esistenza di un Essere eterno che spieghi se stesso ed il mondo temporale e finito. Non solo, si deve anche ammettere che tale Essere è necessario, libero e temporale.

Seifert dimostra queste tesi rigorosamente ed attingendo ad un'ampia tradizione filosofica: Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Pascal, ecc. Inoltre nel considerare la ricerca della ragione d'essere del mondo fuori di esso, affronta e discute la dottrina kantiana delle antinomie. In definitiva tutte le creature del mondo esigono Dio come fondamento assoluto ed in particolare l'essere personale smarrisce il suo stesso senso se è privo del riferimento all'essere infinito come fondamento.

Il libro si conclude con un confronto tra Kant e Brentano da un lato, e Anselmo e Cartesio dall'altro, intorno alla prova ontologica dell'esistenza di Dio. Con tale discussione l'A. si propone di offrire una "difesa fenomenologica" dell'argomento contro le principali obiezioni che sono state avanzate. Anche in questo caso la nozione di perfezione pura e di persona assumono un ruolo determinante per risolvere la questione in esame.

Alla fine di questa sintesi dei principali contenuti di *Essere e persona* è d'obbligo esprimere qualche giudizio critico che però, sia detto sin da ora, non intende assolutamente sminuire il valore filosofico dell'opera.

In primo luogo riteniamo opportuno sottolineare che questo libro raccoglie il frutto di non pochi anni di ricerche, come si può verificare dai numerosi rinvii alle opere di carattere monografico dello stesso A. Tenendo conto di ciò, si può comprendere perché a volte le argomentazioni svolte abbiano un andamento troppo "compatto" e sbrigativo. Questo peraltro è il limite ineludibile di ogni opera che affronta una tale messe di problemi teoretici e storiografici.

Meno giustificabile ci sembra invece il fatto che in diverse occasioni Seifert riferisce la posizione di un determinato autore senza addurre in nota la fonte precisa su cui si basa (si veda ad esempio il capitolo in cui esamina le posizioni di San Tommaso e di Duns Scoto circa la questione delle perfezioni pure e l'analogia). In una probabile seconda edizione dell'opera è auspicabile che quest'aspetto venga maggiormente curato, anche se certamente in tal modo non si alleggerisce un testo di per sé già piuttosto esteso.

Da un punto di vista più teoretico osserviamo che se per un verso l'uso del metodo fenomenologico appare sufficientemente efficace per criticare il relativismo insito nell'idealismo trascendentale e nell'empirismo (questi sono in effetti gli "avversari" con cui l'A. più spesso si confronta), per altro verso non sembra soddisfare tutte le istanze critiche provenienti dalla più recente filosofia ermeneutica e, come osserva anche Buttiglione nel saggio introduttivo, dal sociologismo della scuola di Francoforte. Spesso infatti le dimostrazioni condotte dal Seifert poggiano in ultimo termine sul riferimento ad una "intuizione" razionale immediata, ad una "visione d'essenza semplice ed interamente razionale", fino a risolversi sovente in un "rendere evidenti i fatti evidenti". Ora tale riferimento all'immediatezza fenomenologicamente intesa non è considerato come probante da chi pretende di ridurre ogni evidenza ed immediatezza ad una mediazione, ossia ad un

condizionamento sociale, linguistico o culturale che sia, secondo i limiti imposti da un completo immanentismo storico.

Si dovrebbero quindi integrare le argomentazioni "indirette" contenute nell'opera con altre che tengono conto più esplicitamente delle critiche ad ogni filosofia dell'immediatezza provenienti dall'ermeneutica. In tal senso si avverte particolarmente l'esigenza di approfondire una gnoseologia che giustifichi la capacità di trascendere i limiti del tempo e della storia. Gli accenni, infatti, dello Seifert alla dinamica delle operazioni conoscitive ci sembrano insufficienti.

Un altro aspetto che a parer nostro si potrebbe maggiormente chiarire è il rapporto tra *epoché* fenomenologica e processo astrattivo. Riteniamo infatti che la dottrina aristotelico-tomista dell'astrazione esprima meglio le esigenze del metodo filosofico di quanto non faccia la dottrina dell'*epoché* (ci riferiamo naturalmente al senso di *epoché* ritenuto valido e ben delimitato dall'A.). In tal modo si può anche definire meglio la portata ontologica dei "concetti astraenti" (che svolgono un ruolo determinante nell'ambito della definizione delle perfezioni pure secondo Duns Scoto) considerati in contrasto con le *notiones propriae*. Tali concetti astraenti, infatti, devono essere confrontati ed eventualmente distinti in modo adeguato da quelle nozioni che denotano meri enti di ragione ed ottenute mediante processi di "astrazione totale" operante sulle proprietà logiche e sui contenuti dei concetti. La storia del razionalismo, compresa la sua espressione più sontuosa qual è il panlogismo hegeliano, è caratterizzata proprio da un uso indebito del processo astrattivo.

Per finire, la determinazione della metafisica come personologia va meglio definita da un punto di vista squisitamente epistemologico. Riteniamo che tale determinazione non possa includere una identificazione della persona con l'oggetto formale specificante della metafisica stessa (come sembra intendere lo Seifert in alcuni passi dell'opera). La filosofia prima per costituirsi come scienza specificata da un oggetto esige, attraverso una prima determinazione aperta dell'ente in quanto ente che scaturisce dalla "meraviglia filosofica" aristotelicamente intesa, l'attingere lo *esse* dell'ente come suo atto fondante che a sua volta rimanda all'Assoluto fondamento (Seifert peraltro dichiara che fa propria questa nozione radicale di essere come atto). Ora questo percorso (via, metodo) avviene secondo l'ordine naturale della conoscenza a partire dall'esperienza comune delle cose extramentali e, solo successivamente, nella complessa riflessione della persona su se stessa e nella conoscenza degli altri esseri personali in quanto tali. Per questo motivo di carattere epistemologico non può essere la persona l'oggetto formale della metafisica, né l'unico orizzonte entro il quale si può pensare adeguatamente l'essere dell'ente.

Con tutto ciò non si vuol negare che nella dimensione personalistica della metafisica si avvera pienamente siffatta nozione di essere, come atto fondante dell'ente con tutte le proprietà e causalità corrispondenti.

Con queste osservazioni non si è voluto esplicitamente toccare le questioni storiograficamente e teoreticamente dibattute all'interno dell'opera, come ad esempio la critica fatta al tomismo di Gilson, denominato "tomismo esistenzialista"; il tentativo di armonizzare il pensiero di San Tommaso e Duns Scoto circa questioni in cui classicamente si vedevano tra i due pensatori più punti di contrasto che di convergenza; l'affermazione del valore metafisico fondante del *cogito* cartesiano; la dimostrazione della validità dell'argomento ontologico; ecc. Si preferisce infatti lasciare ai lettori il compito di giudicare se le argomentazioni dello Seifert sono convincenti. Solamente preannunciamo che tale verifica richiede grande impegno speculativo e libertà da ogni pregiudizio interpretativo, ma che in ogni caso non può non costituire un'indagine estremamente proficua.

G. GALVAN