

ANALISI D'OPERE

OSWALD BAYER, *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Unter Mitarbeit von BENJAMIN GLEEDE und ULRICH MOUSTAKAS, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002. Un volume di pp. XIV-504.

Frutto di un lavoro trentennale di ricerca e di insegnamento, questa monografia intende ripercorrere le tappe del confronto di Hamann con il criticismo kantiano, in particolare con la *Critica della ragion pura*, alla cui genesi il “Mago del Nord” ha contribuito attirando l’interesse del proprio concittadino sugli scritti di Hume. Proprio l’anno precedente la “gran luce” del 1769, che doveva portare alla scoperta delle antinomie della ragione e quindi al celebre “risveglio dal torpore dogmatico”, Hamann aveva progettato la traduzione della sezione del *Treatise on Human Nature* (1.4.7) che conteneva la denuncia scettica dei conflitti della umana conoscenza con se stessa (e nel 1771 questa traduzione comparve in due *Beylagen* della *Königsbergischer Zeitung*: cfr. su questo aspetto le puntuali ricerche di G. GAWLICK e L. KREIMENDAHL, *Hume in der deutschen Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, in particolare il cap. IX: “Manifeste und apokryphe Hume-Rezeption bei Kant”, pp. 174-198). Ma anche i postumi *Dialogues concerning Natural Religion*, di cui Hamann nel 1780 elaborò una traduzione andata perduta, passarono per le mani di Kant appunto in questa traduzione, ch’egli lesse due volte (l’ultima volta trattenendola un mese, come Hamann scrive all’editore J.F. Hartknoch di Riga – presso cui uscì la prima edizione della *Critica* – il 16 dicembre 1780) soprattutto per quella “critica di ogni teologia speculativa” (secondo le parole di Hamann) che costituisce il nucleo della terza sezione della Dialettica trascendentale dedicata all’“ideale della ragion pura”.

Già da queste indicazioni, puntualmente documentate dalla ricerca di Bayer, emerge come l’interesse di Hamann per il progetto critico dell’amico e concittadino nasca all’interno di un orizzonte di pensiero intimamente toccato e per così dire provocato dall’impresa di una ragione “pura” che misconosce il legame inscindibile, nel *medium* della lingua, della ragione con la tradizione e l’esperienza. Lo studioso tedesco ricostruisce appunto le tappe di questo confronto che

diviene *Metakritik*, ossia (nelle intenzioni dell'autore) "critica che accompagna la *Critica*" commentandola e parodiandola (il vocabolo compare per la prima volta nella lettera di Hamann a Herder del 7 luglio 1782: p. 207, n. 1). I documenti sono tutti rimasti inediti mentre il loro autore era in vita (probabilmente, come suggerisce Bayer alle pp. 204-205, per la stima e la riconoscenza nei confronti dell'uomo Kant, che aveva assicurato ad Hamann un posto alle dogane cittadine e dimostrato benevolenza nei confronti del figlio). Vengono qui presi in esame e ampiamente commentati nel seguente ordine: 1) la recensione della *Critica*, risalente al 1° luglio 1781 ma edita postuma da Reinhold nel 1801, nei suoi *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts* (qui nel cap. III, pp. 63-149); 2) due abbozzi della *Metakritik*, probabilmente anteriori alla stessa recensione ma di cui uno – il cosiddetto *Entwurf A* – sicuramente "contiene le prime annotazioni di Hamann alla *Critica della ragion pura* a noi tramandate" (p. 151): poiché in esso è contenuto un riferimento alla *Vorrede* e questa, insieme con gli ultimi fogli di stampa, era pervenuta ad Hamann ai primi di giugno 1781 (come risulta da una lettera a Herder del 5 giugno), è così fissato il *terminus a quo* del documento. L' *Entwurf B*, a sua volta, presuppone la lettura della celebre recensione Feder-Garve della *Critica* comparso il 19 gennaio 1782 nelle *Göttingische gelehrte Anzeigen* (che suscitò, com'è noto, la replica di Kant nei *Prolegomeni* dell'anno successivo) ed è così anche per questo documento assicurato il termine cronologico anteriore. Entrambi gli abbozzi, presi in considerazione nel cap. IV (pp. 151-198), sono stati pubblicati con commento per la prima volta nelle *Kant-Studien* del 1990 e 1992 (benché un'"edizione preliminare" dei due fogli fosse stata intrapresa dallo stesso Bayer nel 1987, basandosi sul presupposto erroneo – sostenuto dalla precedente *Hamann-Forschung*- di un unico abbozzo: p. 151); 3) il testo principale (cap. V, pp. 199-425), e cioè la *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, comunicata in via epistolare a Herder il 15 settembre 1784 e pubblicata postuma nel 1800 dal kantiano Friedrich Theodor Rink (professore a Königsberg) nel suo *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion*, con l'intento di dimostrare che i due volumi herderiani della *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (usciti a Lipsia l'anno precedente) erano nel titolo e nella sostanza nient'altro che un plagio del saggio hamanniano; 4) la lettera del 18 dicembre 1784 a Christian Jacob Kraus (professore di filosofia pratica a Königsberg e studioso di economia politica, amico sia di Kant che di Hamann), che costituisce un'importante e dura presa di posizione contro l'astrazione filosofica e il quietismo politico della concezione kantiana dell'illuminismo, espressa nel numero di dicembre della *Berlinische Monatsschrift* con il noto saggio *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* A questa lettera e al suo commento è dedicato il sesto e ultimo capitolo (pp. 427-468) della ricerca di Bayer.

Diciamo subito che si tratta di un imponente lavoro esegetico che segue riga per riga ciascuno dei testi, ponendolo a confronto non solo con la kantiana *Critica della ragion pura* (e con la letteratura critica relativa, in cui l'autore si orienta con sicurezza), ma con l'insieme del *corpus* hamanniano e soprattutto del vasto e prezioso epistolario (dove spiccano le lettere a Jacobi e a Herder in un'ampia rete di relazioni mantenuta dall'impiegato doganale di Königsberg): a questo sfondo filologico-letterario si aggiunge la profonda conoscenza del contesto biblico e teolo-

gico luterano in cui sono ambientati gli scritti di Hamann. Bayer è professore di teologia sistematica presso la Facoltà Evangelica di Teologia dell'Università di Tübingen, direttore della *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* e autore di numerosi studi che, spaziando oltre l'orizzonte della *Hamann-Forschung*, hanno a tema Lutero e la sua recezione nel pensiero moderno e contemporaneo.

Questa competenza e questo impegno teologico costituiscono un *plus* ermeneutico che non si sovrappone estrinsecamente (appunto per la natura del pensiero di Hamann) alla lettura dei testi, ma ne illumina l'arduo linguaggio, ricco di metafore, di allusioni, di citazioni criptiche e di neologismi finalizzati alla parodia del criticismo e al rovesciamento del suo purismo. Pertanto l'ampio commento non ha un carattere per così dire "neutrale", meramente erudito, ma è sorretto da una "precomprensione" filosofica e teologica, che dichiara le sue coordinate nel primo capitolo ("Vernunft ist Sprache", pp. 1-20). In effetti Bayer prende le mosse dallo sfondo di una filosofia occidentale animata, fin dai suoi esordi platonico-aristotelici, dalla "tirannica volontà di unità della ragione" che "avverte la molteplicità dei linguaggi come uno scandalo improduttivo da eliminare per quanto possibile" (p. 1); anche nelle alternative recenti di un "apriori comunicativo" (Apel, Habermas) egli vede, non meno che nel "razionalismo critico" di Popper, l'equiparazione tra ragione e lingua nel segno di una trasparenza unificante la cui "metafora dominante fin dal pensiero antico" è lo "specchio" (p. 15). Hamann invece dichiara (in una lettera a Herder dell' 8 agosto 1784 che viene citata quasi all'inizio per il suo valore paradigmatico: p. 2): "La ragione è lingua, λόγος; quest'osso con midollo [*Markknochen*] lo rodo e mi ci arrovererò sopra fino alla morte. Su questo abisso continua a regnare l'oscurità [*Gen 1,2*], per me; attendo pur sempre un angelo dell'*Apocalisse* con una chiave per questo abisso [*Ap 20,1*"]". Un passo essenziale per illustrare la concezione hamanniana del linguaggio quale *medium* e fondamento della ragione, che Bayer ricapitola qui nei suoi tratti principali, mostrandone poi l'articolazione nel commento analitico ai testi sopra citati. Nel quadro di una comprensione teologica ispirata alla dottrina luterana della salvezza, l'originaria trasparenza comunicativa degli uomini tra loro e col mondo, fondata sulla risposta alla Parola creatrice, è andata perduta col peccato di Adamo e rimane come prospettiva escatologica, destinata a realizzarsi alla fine dei tempi nella Gerusalemme celeste. Nello stato dell'*homo viator* il conflitto delle lingue è una realtà ineliminabile: "parlare è tradurre", come recita una sentenza lapidaria della *Aesthetica in nuce* (p. 5). In questo approccio ermeneutico però Hamann (come avverte opportunamente l'autore: pp. 6-7), pur sottolineandone anche il carattere produttivo, non giunge agli approdi della stagione idealistico-romantica: la comprensione non perviene all'ampliamento di una soggettività capace di risolvere l'Altro nel Sé (Schleiermacher, Hegel), ma risulta piuttosto – come in Lévinas – esposta al rischio di una trascendenza insopprimibile. Ben lungi dal carezzare l'idea leibniziana di una *mathesis universalis* (che giunge, con variazioni sul tema, fino al programma novecentesco del *Wiener Kreis*), Hamann sottolinea anzi che il linguaggio è, dopo la Caduta, nello stesso tempo anche "tiranno" e "sofista": in una prospettiva cristologica non può "essere disarmato da null'altro se non da μαθήματα παθήματα, dalla docilità della sofferenza [*leidende Gelehrigkeit*], dall'obbedienza estetica della Croce" (p. 8).

Obbedienza “estetica”, nella misura in cui la sensibilità è l’incarnazione del linguaggio ad un tempo e della ragione. Un altro tratto caratteristico è la concezione del linguaggio come “azione”, come atto drammaturgico nella polivalenza dei significati che l’oratoria di Demostene assegnava all’ὁπóκρσις; e cioè come “recita” in un processo comunicativo ch’è “azione” (derivata per Hamann, come già per Lutero, da quella originaria che intercorre tra Dio e l’uomo), “rappresentazione mimica” e insieme, come avviene per un attore, “presa di distanza” dal proprio “ruolo”, che include la possibilità della finzione “ipocrita” (pp. 9-14). Infine, non manca di osservare Beyer (pp. 15-17), questa teoria della comunicazione mediante la lingua si differenzia da ogni “filosofia del dialogo” nella misura in cui il rapporto tra l’io e il tu non avviene in una pura e intimistica reciprocità, dimentica dello sfondo sovrapersonale (“l’Es”) della natura e della cultura: in tal senso Hamann è distante dalle posizioni di Jacobi e si avvicina piuttosto alla figura kierkegaardiana della “comunicazione indiretta”. Egli può perciò scrivere all’amico: “Ciò che nella tua lingua è l’*essere* io preferirei chiamarlo la *parola*” (lettera a Jacobi del 30 aprile 1787: p. 18). Il riferimento al Prologo del *Vangelo* giovanneo è evidente, a significare la concezione teologica e insieme cristologica (nella specifica declinazione luterana) del linguaggio: se Dio è la Parola originaria (al punto da poter affermare che Dio è “uno scrittore”, “un poeta”), per Hamann la verità è lo stesso nome divino, che come grazia partecipa sé all’uomo e a tutte le creature scendendo nel mondo nel mistero dell’Incarnazione e della Croce. In una lettera (a Gottlob Immanuel Lindner, del 9 agosto 1759: p. 19) Hamann esprime nel modo più chiaro lo sfondo cristologico della sua concezione del linguaggio, in cui avviene la *communicatio idiomatum* (lo scambio tra la natura umana e quella divina del Cristo) e perciò l’umano prende le sembianze del divino, poiché quest’ultimo si è abbassato all’umano: “Il pagano, il filosofo conosce l’onnipotenza, la maestà, la santità, la bontà di Dio; ma dell’umiltà del suo amore per l’uomo non sa nulla”.

Delineate così le coordinate fondamentali della concezione hamanniana del linguaggio, nel secondo capitolo Beyer ricostruisce la genesi della *Metakritik* (“Die Geschichten der Vernunft sind die Kritik ihrer Reinheit. Hamanns Weg zur Metakritik”, pp. 21-62) basandosi soprattutto sul ricco epistolario, che testimonia una continuità di pensiero e di interessi in cui si inserisce il confronto con la *Critica* kantiana. Secondo l’autore, in effetti, “nel paesaggio della vita e del pensiero di Hamann la *Metacritica* non è affatto un masso erratico. Tuttavia rappresenta qualcosa di nuovo, impensabile senza la sfida radicale significata per Hamann dalla pubblicazione della *Critica*. La sfida rassomiglia a quella subita da Lutero da parte di Erasmo. Come senza la *Diatribes de libero arbitrio* di Erasmo non avrebbe visto la luce la risposta di Lutero, *De servo arbitrio*, il suo scritto più importante, così Hamann non avrebbe scritto la sua *Metacritica* senza la *Critica della ragion pura* di Kant” (p. 25). Il prologo, per così dire, è costituito dalla reazione di Hamann all’uscita, nel 1780, dello scritto anonimo *Frey müthige Betrachtungen über das Christentum*, che solo in un secondo tempo egli riconobbe come opera del suo antico confessore, il predicatore di corte (anch’egli nativo di Königsberg) Johann August Starck. In questa apologia di un cristianesimo razionale il “Mago del Nord” vedeva non a torto la vanificazione del messaggio centrale della Croce e della Resurrezione (il tema che compare fin nel tito-

lo della sua opera principale, *Golgotha und Scheblimini*, uscita nello stesso anno – il 1784 – della redazione della *Metakritik*). Come antidoto a questo deismo razionalistico egli concepì il progetto di una traduzione, come abbiamo visto, dei *Dialogues* humiani: lo scetticismo dello Scozzese doveva richiamare al rispetto di quella distinzione tra ragione pagana e messaggio evangelico che Starck e la teologia illuministica berlinese (sia nella versione ecclesiastica che in quella laica, capitanata da Mendelssohn) intendevano appunto sopprimere. L'eco di questa funzione positiva del pensiero di Hume risuona ancora allorché Hamann, appena uscita la *Critica*, attribuisce a Kant “il titolo di uno Hume prussiano” (lettera a Herder del 10 giugno 1781: p. 45). Come abbiamo visto all'inizio, particolare attenzione egli riserva alla “critica di ogni teologia speculativa” contenuta nella Dialettica trascendentale, capace di “chiudere la bocca” ai “signori metafisici della Sprea” (ai vari Spalding, Steinbart, Starck, com'è precisato in una lettera a Reichardt del 25 agosto). Addirittura, nella recensione alla *Critica* scritta di getto, la *Disziplin der reinen Vernunft* “costituisce un ottimo parallelo alla dottrina paolina della disciplina della legge” (cfr. il testo a p. 124: rr. 90-91). Ma il consenso si arresta qui, e Hamann può dichiarare all'amico Herder (lettera del 10 dicembre) di “aver fatto un poco stupire [Kant], poiché ho approvato la sua *Critica*, ma ho biasimato la mistica che v'è dentro. Egli non riusciva affatto a capire come potesse essere giunto alla mistica” (p. 49). Per il suo concittadino, mistico era Kant, nella misura in cui la sua “intera teologia trascendentale [...] sembra indirizzarsi verso un ideale dell'entità. Senza saperlo vaneggia da mistico [*schwärmt*] peggio di Platone nel mondo intellettuale, al di sopra di spazio e tempo”, come Hamann aveva già partecipato allo stesso Herder appena uscita la *Critica* (lettera del 10 giugno: p. 51). In realtà egli progettava uno scritto in cui “rispondere nello stesso tempo allo Hume inglese e a quello prussiano, con i quali sono completamente d'accordo per quanto riguarda la critica, ma tanto più divergo dalla loro sintesi mistica o scettica” (lettera a Reichardt del 25 agosto). Sintesi mistica quella di Kant, per il proposito di allargare l'orizzonte delle possibilità della ragione tramite l'ideale trascendentale; sintesi scettica quella di Hume per l'unione (prospettata alla fine dei *Dialogues*) di scetticismo e di speranza in un “*adventitious instructor*” (così l'originale inglese: p. 54) capace di colmare l'umano desiderio di una verità rivelata superiore alle manchevolezze della ragione naturale. Ma – osserva finemente l'autore sulla scorta dei documenti hamanniani – anche la sintesi humiana, al pari di quella kantiana, esercita il “purismo” proprio di una “*ehebrecherische Philosophie*” (così Hamann in *Golgotha und Scheblimini*: p. 54), e cioè di una “sapienza monca” o “manchevole” che “spezza il matrimonio [*Ehe*]” di esperienza e trascendenza istituito da Dio nel sacramento della lingua.

È così preparato lo sfondo ermeneutico del confronto “metacritico” con Kant: i capitoli successivi (la parte più cospicua del volume) sono appunto dedicati ad un'analisi di struttura e ad un commento interlineare dei documenti relativi, come abbiamo accennato in precedenza. Non è possibile dar conto qui dei risultati di questo commento interlineare, che potrà essere apprezzato nella sua ricchezza e finezza esegetica solo attraverso una lettura diretta. Ci limiteremo a prendere in considerazione il testo maggiore – la *Metakritik über den Purismus der Vernunft* – e, anche in questo caso, solo per ricapitolarne succintamente le grandi tesi, evi-

denziate da Bayer mediante lo schema oratorio della retorica classica ivi operante (pp. 202-203): in tale disposizione non si riflette solo il radicamento in una cultura umanistica ancora vitale, ma anche l'applicazione di un punto centrale del pensiero di Hamann, secondo cui il linguaggio (e perciò anche la sua forma scritta) è da intendersi – come abbiamo già visto – a guisa di *actio* oratoria, di ὑπόκρισις. Nell'*exordium* (§§ 1-2: pp. 216-238) Hamann presenta, attraverso una citazione (rielaborata) di Berkeley da parte di Hume, la tesi che guida tutto il confronto con Kant: l'“importante scoperta” che i problemi della ragione sono problemi di linguaggio e che tale scoperta sta aperta e palese nell'uso linguistico del senso comune. La *narratio* a sua volta comprende la *propositio* (§3: pp. 239-247) e la *narratio* in senso stretto (§§ 4-5: pp. 238-279). Nella prima è delineata la “doppia impossibilità” che sta alla base dell'impianto della *Critica*, e cioè la pretesa di indagare: a) la possibilità di conoscere gli oggetti d'esperienza “senza e prima d'ogni esperienza”; b) la possibilità di un'intuizione sensibile “prima della sensazione di un oggetto”. Nella seconda Hamann esplicita la critica di fondo preannunciata nella *propositio*: la “storia della ragione” kantiana (il riferimento è all'ultimo capitolo della *Methodenlehre*) è in realtà la storia di un triplice processo di purificazione (ovvero di “purismo”), dalla tradizione, dall'esperienza e dalla lingua.

Come in un'orazione, la parte maggiore è occupata dall'*argumentatio*, a sua volta articolata in una sezione confutativa (§§ 6-8: pp. 280-312) e in una propositiva (§§ 9-18.1: pp. 313-413). Nella prima vengono dichiarate le presupposizioni e le fonti inconfessate dell'edificio della pura ragione innalzato da Kant: non solo la lingua, nel suo aspetto recettivo e spontaneo che dà origine ad una doppia ambivalenza (poiché, come abbiamo visto, nella lingua si cela la possibilità della comunicazione ma anche dell'inganno, del fraintendimento), è la base effettiva della costruzione criticista, ma lo stesso nome della metafisica, di cui Kant vuole intraprendere la riforma, ha una sua storia non certo a priori, bensì legata alla contingenza di un prefisso appiccicatole per ragioni editoriali (la nota vicenda, ai tempi di Hamann accettata come dato indiscutibile, della collocazione di libri metafisici nel piano d'edizione approntato da Andronico da Rodi). Ora l'“odio gnostico per la materia” ovvero l'“amore mistico per la forma” che caratterizzano la riflessione trascendentale della *Critica* sono alimentati, secondo Hamann, da “un antico, freddo pregiudizio in favore della matematica” (§ 8, rr.1-5; p. 296): quel razionalismo di matrice platonica che nella filosofia e nella scienza dell'età moderna ha celebrato i suoi trionfi. La parte propositiva affronta, in una voluta torsione della problematica kantiana, precisamente quella domanda che la *Critica* (A XVII) relativizzava come secondaria: “Com'è possibile la facoltà di pensare?”. Per Hamann il radicamento del pensiero nella lingua non solo dà risposta alla questione lasciata inavasa da Kant, ma permette di risolvere anche il compito per il filosofo ben più importante, quello cioè di porre termine alle “lotte senza fine” che caratterizzano le ricerche metafisiche grazie alla chiarificazione del “punto di fraintendimento della ragione con se stessa” (A XII): infatti “non solo l'intera facoltà di pensare si fonda sulla lingua [...]; la lingua è anche il punto centrale del fraintendimento della ragione con se stessa”, (§ 9, rr. 5-8; p. 313), grazie all'ambiguità ricordata. Di qui la necessità di un ripensamento delle articolazioni fondamentali del criticismo (§§ 10-13: pp. 329-361): da un lato “suoni e lettere” sono “i veri ele-

menti estetici di ogni umana conoscenza e ragione” (in luogo dell’apriorità kantiana di spazio e tempo), dall’altro l’ipotesi di una radice comune ma sconosciuta di sensibilità e intelletto (A 15), che Kant vanifica con la costituzione di due “tronconi” o *Stämme* riceve la più corretta formulazione con l’immagine di un unico tronco con una duplice radice, intellettuale e sensibile. L’unico tronco è appunto la lingua, che unifica sensibilità e intelletto come attesta lo stesso uso linguistico comune, in cui avviene – come precisa Hamann con la sua già ricordata concezione cristologica – “l’unione ipostatica delle due nature sensibile e intellettuale, lo scambio delle proprietà comuni [la *communicatio idiomatum* della teologia] delle loro forze” (§ 13, rr. 4-5: p. 351). Se “le parole dunque hanno una facoltà estetica e logica” nello stesso tempo (§. 15, r.1: p. 374), perché separare quello che Dio ha unito (Hamann continua ad applicare la propria concezione sacramentale della lingua) nelle suddivisioni trascendentali della *Elementarlehre* kantiana? Qui non risuona solo il noto comandamento dell’indissolubilità del matrimonio, ma il ricordo preciso dell’istituzione eucaristica, nella misura in cui gli “oggetti visibili e sonori” delle parole sono elevati da “elementi” dell’intuizione sensibile, secondo “lo spirito della loro istituzione [*Einsetzung*, e cioè l’*institutio* eucaristica nella Parola] e significato, a intelletto e concetti” (*ibid.*). Certamente, incalza Hamann, per l’idealismo trascendentale kantiano è impossibile ricavare dalla mera intuizione sensibile i concetti puri dell’intelletto (§ 16: p. 398), così come dall’intelletto il contenuto di un’intuizione empirica (§ 17: p. 401), e tuttavia questo stesso idealismo ammette la possibilità di “dedurre dal concetto la *forma* della sua intuizione empirica”, in forza di una concezione logicistica del linguaggio filosofico come *mathesis universalis* (*ibid.*). Nell’ammissione di questa possibilità – conclude la *Metacritica* – “consiste appunto il Δός μοι ποῦ στῶν καὶ πρῶτον ψεῦδος, l’intero perno dell’idealismo critico e della sua costruzione a mo’ di torre e loggia della ragion pura” (§ 18.1, rr. 4-5: p. 405). Ancora una volta, nella *peroratio* finale, Hamann contrappone al purismo della ragione kantiana la propria concezione teologicamente fondata del linguaggio, che invita il lettore a sviluppare in riflessione autonoma (con evidente parallelo polemico rispetto al criticismo): “Ciò che la filosofia trascendentale scava, scrivendo, nel nulla [*matagrabolisirt*, secondo il neologismo *matagraboliser* coniato da Rabelais nel suo *Gargantua*: p. 414], nella mia interpretazione l’ho riferito, tenendo conto della debolezza dei lettori, al sacramento della lingua, alla lettera dei suoi elementi e allo spirito della sua istituzione, e lascio ad ognuno di distendere il pugno chiuso in una mano aperta” (§ 18.2, rr. 9-13: p. 413).

Abbiamo già detto della ricchezza e della finezza del commento dell’autore, che si rivela in un’esegesi che non rinuncia all’illuminazione dei passi anche più ardui, seguendo riga per riga il testo hamanniano. Proprio la conclusione appena citata della *Metakritik* può valere come esempio: non solo viene chiarito il significato letterale e allegorico del denso passo (e ciò vale, in primis, per quel *matagrabolisirt* di non facile comprensione), ma è anche mostrata la corrispondenza formale della chiusa con la pericope paolina di *I Cr* 4, 6, dove il μετεσχημάτισα dell’Apostolo (“ho applicato a modo di esempio”) fa da fondamento al “meta-schematismo” applicato da Hamann nei suoi scritti e in modo particolare qui, nella *Metakritik*, nella misura in cui si serve delle stesse armi dell’avversario (l’apparato terminologico e concettuale della *Critica*) per ritorcerle contro di lui e

difendere la propria concezione. Su un punto, riguardante non tanto l'interpretazione di Hamann, quanto del testo kantiano di riferimento, ci permettiamo di dissentire. Nell'*Entwurf A*, r. 6 (p. 157) Hamann, riferendosi a "suoni e lettere" come al vero correlato sensibile dei concetti, aggiunge che, come spazio e tempo kantiani, "essi hanno una realtà empirica, non assoluta, bensì un'idealità trascendentale = 0". Ora, nel commento, Beyer si riferisce bensì correttamente ad A 28, e cioè al passo degli *Schlüsse* derivanti dall'esposizione trascendentale del concetto di spazio in cui Kant afferma (come farà più avanti per il tempo) ch'esso "*Nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung weglassen*", ma nella nota 36 respinge l'osservazione di Vaihinger (nel suo *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*) che a questo proposito rileva la diversità dell'uso kantiano di *transscendental* rispetto a quello canonico della *Einleitung* (A 11/B 25), in cui il filosofo definisce il trascendentale nel suo riferimento non agli oggetti, ma alla conoscenza *a priori* di tali oggetti. In realtà, anche se non si può dichiararla con Vaihinger "erronea e inconsequente", la definizione che emerge da A 28 non si riferisce più, come quella della *Einleitung*, al concetto di *apriori* (e Bayer mostra di non avvedersene), ma a quello di *Dinge an sich*, come chiarisce inequivocabilmente il seguito (la conclusione) di A 28: "*und ihn [cioè lo spazio] als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen*". Che non si tratti di una svista kantiana lo prova quanto l'autore della *Critica* scrive appena prima, a mo' di premessa del passo citato: "*Unsere Erörterungen lehren demnach [...] die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden [...]*". Gli esempi potrebbero agevolmente essere ripetuti con l'analoga esposizione trascendentale del concetto di tempo. Una cosa però risulta chiara, da questi passi: per Kant qui, e cioè nell'estetica trascendentale, l'idealità dello spazio (e del tempo, naturalmente), è un "*Nichts*" non in riferimento all'*a priori* (come in A 11/ B 25) – il che lo porterebbe ad un'assurda negazione della validità stessa del trascendentale! – bensì in riferimento alle *Dinge an sich selbst betrachtet*. Questa polisemia del termine *transscendental*, avvertita già da altri studiosi, non è sorprendente se si pensa alla "stratificazione" nella *Critica* di diverse fasi di pensiero kantiane: ora, com'è noto, nella tradizione scolastica (recepita da Kant non direttamente, ma attraverso la mediazione di Wolff e della sua scuola) il termine *transcendentalis* denota gli aspetti universali dell'essere (*ens, verum, bonum*), "trascendenti" gli ambiti regionali dei generi e delle specie.

Quest'osservazione non intende comunque togliere nulla alla nostra ammirazione per l'imponente lavoro portato a termine dall'autore, che per la sua profondità esegetica continua degnamente la tradizione dei grandi commenti e studi di Metzke, Nadler, Gründer (e, più di recente, di Simon e di Seil), cui vogliamo aggiungere, sul versante italiano, le ricerche di Angelo Pupi e della sua scuola (qui non menzionate per evidenti barriere linguistiche). Crediamo dunque di esprimere una valutazione oggettiva dicendo che questa monografia, corredata da apparati critici e da indici accurati, aspira a diventare un "classico" della *Hamann-Forschung*, oltre che un'indagine preziosa per la storia della recezione del pensiero kantiano in generale.

GIOVANNA COSENZA, *La pragmatica di Paul Grice. Intenzioni, significato, comunicazione*, Bompiani, Milano 2002. Un volume di pp. 339.

Paul Grice (1913-1988), uno dei principali esponenti di quella corrente della filosofia analitica, facente capo a Austin e al secondo Wittgenstein, che è stata chiamata “filosofia del linguaggio ordinario”, ha avuto la fortuna di essere conosciuto anche al di fuori della cerchia dei filosofi analitici. Le sue teorie e soprattutto le sue massime conversazionali sono spesso citate dai linguisti e dagli studiosi di comunicazione in genere. Tuttavia questa fortuna è stata per certi altri versi anche una sfortuna. Infatti da un lato le sue teorie, conosciute perlopiù superficialmente, sono state spesso fraintese. Dall'altro lato la conoscenza da parte dei non specialisti di quello che Grice sostiene si è fermata nella maggior parte dei casi alle sue massime conversazionali. In realtà il pensiero linguistico-filosofico di Grice è di ben più ampia portata e la formulazione delle massime della conversazione è solo un tassello di un progetto di ben più grande respiro. Lo scopo ultimo cui mirava Grice era una definizione la più comprensiva possibile di cosa è il significato, in particolare il significato dei segni non naturali.

Questo volume di Giovanna Cosenza può quindi essere utile per una duplice ragione. In primo luogo può permettere un accostamento maggiormente approfondito e consapevole al pensiero linguistico-filosofico di Grice, anche da parte di coloro che non sono specialisti del campo. Infatti gli scritti di Grice sono dispersi in moltissime riviste e raccolte miscellanee e l'antologia pubblicata nel 1989, *Studies in the Way of Words*, parzialmente tradotta in italiano da Il Mulino, ha solo in parte ovviato alla difficoltà di accostarsi al pensiero complessivo di questo filosofo. Una introduzione sistematica come quella presente quindi può aiutare a fare un po' di ordine in questo materiale. In secondo luogo l'autrice dedica meritoriamente molto spazio alla teoria generale del significato di Grice e pertanto permette di inquadrare le massime conversazionali all'interno di questo progetto di ampio respiro. Ciò consente di avere una visione di insieme, meno distorta di quella usuale, del pensiero linguistico-filosofico griceano.

Il volume è diviso in sette capitoli: il primo, introduttivo, colloca Grice e il suo pensiero all'interno della filosofia del linguaggio ordinario di Oxford, i capitoli 2-5 sono dedicati alla sua teoria del significato, il capitolo 6 tratta delle massime e delle implicature conversazionali, l'ultimo capitolo, infine, presenta un bilancio del pensiero griceano alla luce degli sviluppi successivi.

Il rapporto di Grice con la filosofia del linguaggio ordinario e in particolare con Austin non è né di piena adesione né di rifiuto. Da una parte Grice eredita dalla cerchia oxoniense la convinzione che “l'attento esame delle più minute caratteristiche del discorso ordinario sia un fondamento necessario del pensiero filosofico” (p. 17). D'altra parte Grice ha sempre evidenziato gli inconvenienti cui una indiscriminata applicazione del metodo dell'analisi del discorso ordinario poteva portare. Egli reputa che il lavoro di ricerca compiuto sul linguaggio ordinario non debba essere fine a se stesso ma essere preliminare al lavoro filosofico vero e proprio il cui fine ultimo è la verità. Vi è quindi una presa di distanza dalle analisi troppo minute, prive di generalità e fini a se stesse. Inoltre Grice ha un atteggiamento molto diverso da quello di Austin nei confronti delle formalizzazioni: mentre Austin le guarda con sospetto, Grice, influenzato dai lavori di Chomsky e

Quine, nutre fiducia in esse. In generale Grice mostra di apprezzare una formalizzazione e una sistematicità maggiore rispetto alla frammentarietà e asistematicità dei filosofi del linguaggio ordinario. È comunque vero che Grice ha altrettante riserve nei confronti degli eccessi di formalismo che hanno caratterizzato spesso il pensiero analitico. Quando ci si pone a metà strada fra due tradizioni il rischio è di non essere accolti né dall'una né dall'altra. Invece la filosofia griceana ha finito per essere apprezzata sia dagli studiosi di pragmatica che da quelli di semantica, sia da coloro che sono più interessati agli effetti contestuali e alle sfumature del linguaggio ordinario, sia da coloro che hanno invece più interesse per le formalizzazioni e per la logica.

Nel secondo capitolo viene tracciata la distinzione che Grice fa tra significato naturale e significato non naturale. Essa richiama la classica distinzione fra segni naturali e segni convenzionali e tuttavia è molto differente da quest'ultima. Infatti la distinzione classica si basa sul fatto che mentre il legame che esiste fra un segno convenzionale e il suo significato è arbitrario e stabilito solo in base a un accordo, il legame che sussiste fra un segno naturale e ciò cui esso rimanda è motivato da qualche legge naturale. Invece Grice ritiene che il significato non naturale sia caratterizzato dal fatto di essere intenzionale, mentre quello naturale è caratterizzato dalla non intenzionalità. Grice ritiene la sua caratterizzazione migliore di quella tradizionale in quanto non tutto quello che viene usato per comunicare un significato non naturale è convenzionale. Ad esempio una persona, per comunicare la propria simpatia o approvazione nei confronti di un'altra, potrebbe *intenzionalmente* sorriderle, sebbene il sorriso sia un segno non convenzionale. Viceversa dei segni convenzionali possono significare naturalmente qualcosa. Ad esempio il bilancio di una società può significare che essa avrà un anno difficile: il bilancio è costituito da un insieme di segni convenzionali ma potrebbe benissimo darsi che non ci sia alcuna intenzionalità da parte di chi l'ha compilato di comunicare che quella società avrà un anno difficile.

Il terzo capitolo tratta della definizione che Grice dà del significato occasionale non naturale del mittente, cioè di quello che un singolo parlante vuole significare in una certa occasione usando un certo segno non naturale. La sua definizione vuole essere la più ampia possibile: non si limita a definire il significato dei segni verbali ma è valida per ogni tipo di segno. Il concetto fondamentale della teoria del significato di Grice è quello di intenzione. Possiamo interpretare tutto ciò che il filosofo inglese dice sul significato come il tentativo rigoroso e coerente di ricondurre la nozione di significato a quella di intenzione. La sua prima definizione del significato del parlante data in *Meaning* (1957) suona così: il significato del parlante è quell'effetto che il parlante intende produrre sul destinatario mediante il riconoscimento da parte di quest'ultimo che il parlante aveva l'intenzione di produrre proprio quell'effetto. Quindi l'intenzione di comunicare qualcosa va a buon fine proprio quando il destinatario riconosce quell'intenzione e proprio per mezzo di questo riconoscimento. Affinché un soggetto significhi qualcosa non basta quindi che produca degli effetti in un altro soggetto, né che li produca intenzionalmente. Ma non è sufficiente neppure che produca certi effetti e che abbia l'intenzione che l'altro riconosca che egli li ha prodotti intenzionalmente. Ad esempio Erode che mostra a Salomè la testa del Battista ha l'intenzione di produrre in Salomè una certa credenza (Giovanni Battista è morto); non solo, egli vuole che Salomè riconosca la

sua intenzione di produrre in lei quell'effetto. Tuttavia Grice sottolinea come in questo caso non ci troviamo ancora di fronte a un significato non naturale e che non diremmo che Erode ha significato che il Battista è morto. Infatti, perché si possa dire che un soggetto ha significato qualcosa bisogna che egli produca certi effetti con l'intenzione che l'altro riconosca la sua intenzione e con l'intenzione che tali effetti siano prodotti *proprio per mezzo* di questo riconoscimento da parte del destinatario. Ora la credenza che Giovanni è morto si sarebbe prodotta in Salomè anche se non avesse riconosciuto che Erode intendeva produrre in lei quella credenza. Quindi per Grice la testa mozzata di Giovanni è un segno naturale che egli è morto, ossia significa che egli è morto al di là e indipendentemente da ogni intenzione comunicativa. Mantenendo una componente di significato naturale il mostrare la testa di Giovanni a Salomè da parte di Erode non è ancora comunicazione.

Gli effetti che la comunicazione produce sono per Grice di due tipi: credenze o azioni. Significando qualcosa vogliamo o far credere qualcosa a qualcuno (casi informativi) o far fare qualcosa a qualcuno (casi imperativi). Questa distinzione fra i due tipi di effetti cui la comunicazione può mirare ricorda, anche se un po' da lontano, quella di Austin fra enunciati constativi e enunciati performativi.

Come si può notare, per Grice c'è significare quando c'è un mittente e quando c'è un destinatario. Il filosofo inglese ha quindi parecchie difficoltà quando deve spiegare come mai anche i monologhi o comunque i discorsi fatti senza aver alcun destinatario in mente paiono avere significato. In effetti in questi casi non sembra ci sia alcuna persona sulla quale si desidera produrre degli effetti attraverso il riconoscimento da parte di quest'ultima dell'intenzione di produrli. D'altra parte la soluzione che Grice tenta, secondo la quale in questi casi il destinatario è il mittente stesso, non appare molto plausibile in quanto se ne dovrebbe concludere che in un monologo chi parla ha l'intenzione di produrre un certo effetto su se stesso mediante il riconoscimento da parte di se stesso che se stesso voleva produrre quell'effetto, il che è assurdo.

L'autrice dedica il capitolo quarto alle critiche che sono state rivolte alla definizione del significato occasionale del mittente di Grice e alle risposte date dal filosofo inglese a queste critiche. Alcuni studiosi hanno pensato che la definizione fosse troppo larga e che non desse condizioni sufficienti affinché si dia comunicazione e significato; altri invece hanno pensato fosse troppo stretta e che non desse le condizioni necessarie per avere significato. Grice risponde a queste critiche in due cicli di conferenze raccolte e pubblicate nel 1968 e 1969. Poiché Grice accetta una parte di queste critiche, egli modifica la sua definizione di significato per tenerne conto. Queste modifiche non costituiscono uno stravolgimento della definizione data originariamente né un cambiamento radicale di essa; piuttosto Grice si limita ad aggiungere una serie di altre clausole per tenere conto delle critiche di coloro che affermano che la definizione originaria era troppo larga e modifica leggermente le clausole originarie per sfuggire alle critiche di coloro che sostengono che la definizione originaria era troppo stretta.

Una delle critiche più interessanti è forse quella di Searle, il quale afferma che la comunicazione non è solo questione di intenzione ma anche di convenzione. Grice sembra dimenticare che, affinché ci sia comunicazione, devono essere stabilite delle regole che legano arbitrariamente certi segni a certi significati: i parlanti significando qualcosa si basano proprio su queste regole. Searle fa l'esempio

di un soldato americano preso prigioniero dagli italiani durante la seconda guerra mondiale che spera di essere liberato facendosi credere un ufficiale tedesco. Egli tuttavia non conosce il tedesco; si ricorda solo di un verso di Goethe imparato a scuola: "Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?". Egli pronuncia questa frase di fronte ai soldati italiani sperando che essi, non conoscendo il tedesco, prendano la frase come l'equivalente tedesco di "Sono un ufficiale tedesco". Tutte le clausole della definizione originaria di Grice sono rispettate: il soldato americano intende produrre una certa credenza nei soldati italiani (la credenza che egli è un ufficiale tedesco) sulla base del riconoscimento da parte loro del fatto che egli vuole produrre quella credenza. Ma non si può certo dire che in questo caso il soldato americano comunichi agli italiani in tedesco di essere un ufficiale tedesco. Per Searle non bisogna dimenticare che la lingua tedesca ha certe regole convenzionali secondo le quali alla frase "Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?" è collegato un certo significato.

Grice risponde che non ha mai inteso negare il ruolo delle convenzioni nella comunicazione. Egli piuttosto voleva dare una definizione molto generale di significato per tenere conto di tutti i casi: le convenzioni sono uno dei modi più frequenti attraverso cui comunichiamo, ma non è l'unico. Ad ogni modo Grice modifica la sua definizione per tenere conto di questa critica. Egli afferma che l'effetto che si vuole ottenere nel destinatario deve essere collegato in qualche modo (convenzionale, iconico, associativo) al segno che si usa per ottenerlo e che, almeno in parte, il riconoscimento dell'intenzione comunicativa del mittente da parte del destinatario deve avvenire in base a questa correlazione. Come si può vedere, mediante questa precisazione Grice accoglie la critica di Searle perché ammette che le convenzioni giocano un ruolo fondamentale nel collegare i segni con i significati, ma nello stesso tempo mantiene la generalità della sua definizione in quanto specifica che ci sono altri modi per collegare i segni ai loro effetti (iconicità, associazione).

Il quinto capitolo tratta del significato convenzionale o standard. Non si tratta più di capire cosa un particolare mittente abbia voluto dire con un segno in una particolare occasione ma ciò che quel segno significa *in generale*. Grice tenta di definire il significato standard in base al significato occasionale. Che un certo segno abbia un certo significato in generale vuole dire che i parlanti appartenenti a un certo gruppo di solito usano quel segno per produrre un certo effetto nei loro interlocutori mediante il riconoscimento della loro intenzione di produrli. Ma questa definizione non appare soddisfacente. Infatti la domanda che si impone subito è perché i parlanti abbiano la consuetudine di produrre certi effetti con certi segni. La risposta più appropriata sembra essere la seguente: i parlanti usano di solito certi segni per produrre certi effetti proprio perché quei segni significano *in generale* quegli effetti. Ma allora la definizione di significato standard di Grice finisce per presupporre proprio ciò che vuole definire. Ancora una volta la debolezza della definizione di Grice sembra dovuta al ruolo secondario che la nozione di convenzione riveste nella sua teoria. Sembra infatti necessario, per evitare la circolarità, definire il significato standard in base alle convenzioni presenti nella lingua e sostenere poi che nelle varie occasioni gli utenti si servono di tali convenzioni per produrre certi effetti comunicativi nei loro destinatari. Pare quindi che il significato standard debba avere una precedenza logica su quello

occasionale e che il secondo sia costruito in base al primo e non viceversa, come invece sostiene Grice.

La distinzione fra significato standard e significato occasionale è motivata dal fatto che spesso i parlanti in determinate occasioni non vogliono comunicare ciò che dicono letteralmente. Ci si può chiedere a questo punto come gli utenti di un linguaggio comprendano che il significato di un segno in una particolare occasione d'uso non è quello convenzionalmente collegato ad esso e come facciano a comprendere il significato che il segno ha in quella particolare occasione. A queste domande risponde il sesto capitolo. Esso tratta degli aspetti più noti del pensiero di Grice: le massime della conversazione e le implicature conversazionali. Grice considera la comunicazione come una attività che, se vuole andare a buon fine, richiede un certo grado di cooperazione fra i parlanti. Se i parlanti non collaborassero fra loro *in alcun modo* la comunicazione non sarebbe possibile. In particolare i parlanti sono cooperativi quando rispettano alcune massime quali non essere né troppo informativi né troppo poco informativi, dire la verità, essere pertinenti all'argomento del discorso, non essere ambigui, essere ordinati nell'esposizione, ecc. Gli interlocutori danno normalmente per scontato che queste massime siano rispettate, quindi, se una di esse viene palesemente e apertamente violata, non ne concludono di solito che si tratta di un caso di non cooperazione ma piuttosto che ci deve essere un altro livello, oltre quello letterale, in cui quella massima viene rispettata e che perciò si voleva dire qualcosa di ulteriore e diverso da quello che si è effettivamente detto.

Facciamo un esempio classico, quello dell'ironia. Poniamo che un parlante, trovandosi in una situazione alquanto spiacevole, dica: "sono proprio in una bella situazione". Egli dice qualcosa di letteralmente falso e quindi, a livello strettamente letterale, egli è un parlante non cooperativo in quanto trasgredisce la massima che afferma che bisogna dire la verità. Ma i suoi interlocutori non si fermeranno al livello letterale delle sue parole. E non lo faranno, dice Grice, proprio perché le persone che comunicano solitamente pensano che i loro interlocutori dicano la verità; pertanto se qualcuno dice qualcosa di apertamente falso, si ritiene che ciò che ha detto letteralmente non sia in realtà quello che egli ultimamente voleva comunicare. Quindi nella situazione sopraccitata gli ascoltatori daranno per scontato che ciò che ultimamente il parlante vuole dire con una frase del genere non è quello che la frase letteralmente significa ma l'esatto contrario. Le massime conversazionali ci danno quindi la possibilità di calcolare molti impliciti presenti nella nostra conversazione. In particolare Grice ci dice che i parlanti non prendono per buono ciò che una frase letteralmente significa e vanno a cercare degli impliciti quando una massima viene violata dal significato letterale della frase. Inoltre i parlanti cercheranno quei particolari impliciti che ripristinano la cooperazione, cioè che non violano quelle massime che sono violate a livello letterale. Grice chiama il passaggio dal livello letterale a quello inteso e implicito "implicatura conversazionale".

Sullo statuto delle massime si è fatta spesso confusione. Innanzitutto non si tratta di norme morali ma solo di condizioni di possibilità della conversazione. Se le massime non vengono rispettate la conversazione comincia a incepparsi fino, nei casi più gravi, a diventare impossibile. Inoltre le massime conversazionali delineano un ideale di conversazione che spesso negli scambi quotidiani non si rea-

lizza come tale. Nel caso delle implicature la violazione è motivata dalla intenzione di comunicare qualcosa di ulteriore rispetto al livello letterale. Ma altre violazioni possono avvenire per sciatteria, ignoranza o addirittura malizia. Grice ci dice che in questi casi la conversazione si allontana dall'ideale delineato dalle massime e che dunque comincia a sfrangiarsi e a non ottenere più i suoi scopi. Le massime ci dicono cosa dobbiamo fare per conversare e per ottenere i fini a cui la conversazione è preposta (ad esempio far insorgere nel destinatario certe credenze). Possiamo naturalmente violare le massime, ma se così facciamo il raggiungimento degli scopi cui miriamo quando conversiamo diventa via via più difficile quanto più la violazione delle massime è grave.

Se spesso la filosofia del linguaggio, specie nella prima metà del secolo scorso, ha dimenticato il ruolo dei parlanti e delle loro intenzioni comunicative e ha considerato gli enunciati significanti qualcosa di definito in sé al di là di ogni contesto e situazione in cui i parlanti possano trovarsi, Grice capovolge completamente questo punto di vista, facendo dipendere *ogni* tipo di significato dalle intenzioni comunicative dei parlanti. Forse, come si è visto, si è spinto troppo oltre su questa strada dimenticando il significato "oggettivo" che le nostre parole hanno, oggettivo in quanto dipendente dalle regole semantiche di una lingua. Questo significato rimane al di là delle specifiche intenzioni comunicative di un parlante. Un esempio classico sono i *lapsus linguae*: anche se spesso comprendiamo ugualmente le intenzioni comunicative di un parlante che ha commesso un *lapsus linguae*, non c'è dubbio che riconosciamo che egli non ha detto e significato quello che voleva dire, al di là delle sue intenzioni. Forse è auspicabile una posizione di maggiore equilibrio, come quella assunta da Peter Strawson e da John Searle, i quali, pur riconoscendo un ruolo importante alle nostre intenzioni comunicative, non dimenticano il ruolo che le convenzioni hanno nel nostro linguaggio.

ALDO FRIGERIO

J. DEWEY - K. KAUTSKY - L. TROTZKI, *Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik*, hrsg. von ULRICH KOHLMANN, zu Klampen, Lüneburg 2001. Un volume di pp. 176.

Il lavoro che Ulrich Kohlmann ha intrapreso, curando l'edizione del testo *Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik*, più che assomigliare ad una semplice opera di filosofia pratica, sembra presentarsi come uno scavo archeologico, in cui le stratificazioni del pensiero umano e gli intrecci teoretici di epoche e situazioni sovrapposte vengono ricondotte alle loro motivazioni che, anche quando non si presentano nella veste di compiute forme archeologiche, si impongono quasi fossero tracce inconfutabili a partire dalle quali leggere quanto ci sta immediatamente dinnanzi. Come in ogni ritrovato archeologico, va distinto ciò che è incompiuto in sé da ciò che si presenta oggi come tale; ma è essenzialmente il primo caso ad essere problematico, soprattutto se viene ad assumere – fuor di metafora – i contorni teorici di qualcosa di non riuscito, che rimane problematico oltre ogni possibile soluzione per i termini con cui è propo-

sto. Ed è proprio nella segnalazione di un problema teorico di questo tipo che culmina il lavoro di Kohlmann, dal quale è da verificare se egli stesso riesca poi ad uscire, nella soluzione che come poi vedremo indicherà.

Cominciamo dunque dalla struttura dell'opera. Il libro *Politik und Moral* è composto da un'*Introduzione* di carattere storico-teoretico del Curatore (*Politik und Moral. Grundzüge der neuzeitlichen Zweck-Mittel-Debatte*, pp. 11-64) e da una parte antologica incentrata sul problema del rapporto fra mezzi e fini, all'interno di un pensiero che vede nella rivoluzione socialista il fine verso cui indirizzare l'azione umana (Karl Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus*, pp. 65-84; Leo Trotzki, *Terrorismus und Kommunismus – Anti-Kautsky*, pp. 85-112; Leo Trotzki, *Ihre Moral und unsere* pp. 112-160; John Dewey, *Mittel und Zwecke – Ihre wechselse Beziehung und Leo Trotzki's Essay Ihre Moral und unsere*, pp. 161-168). La parte introduttiva di Kohlmann compie una rassegna della riflessione etica in base all'ipotesi secondo cui il cammino della speculazione morale sarebbe comprensibile, guardando all'evoluzione del problema teorico del rapporto fra mezzi e fini. La riflessione etica viene così compresa all'interno di una prospettiva duale, secondo uno schema teorico che si dipana fra due estremi rappresentati dall'impostazione deontologica e da quella consequenzialista. Tutti gli autori citati da Kohlmann vengono sempre assunti come esponenti di una delle due impostazioni etiche (da Pascal ai moralisti gesuiti, passando per Kant e Mill, Merleau-Ponty e Koestler, Sartre, Camus e Simone de Beauvoir, Marcuse e Habermas), fino a fare di Kant – come viene detto nella *Prefazione* (p. 8) – il più raffinato teorico dell'impostazione deontologica. C'è da chiedersi in proposito, se in questo modo non si tradisca il significato specifico del tentativo formalista kantiano e più in generale l'originalità di ogni singolo autore. La "rigidità" dello schema di Kohlmann è però funzionale alla segnalazione del problema teorico che emergerebbe qualora si ricorresse esclusivamente o all'impostazione consequenzialista o a quella deontologica. Scrive Kohlmann: "Chi pensa di poter avere in mano una bussola per tutte le decisioni etiche con riferimento alla problematica del rapporto fra mezzi e fini, facendosi forte solo di principi morali consequenzialisti o deontologici, non riterrà opportuno occuparsi di altre differenziazioni [...]. Che però la complessità totale di questa problematica si lasci risolvere in modo esauriente con uno solo dei citati modelli, è un'assunzione solo proclamata ma per nulla dimostrata" (pp. 8-9).

I saggi che compongono la parte antologica costituiscono un dibattito che in parte esemplifica e in parte sviluppa in modo autonomo quanto è stato spiegato nell'*Introduzione*, mostrando come la prospettiva duale, sopra richiamata, abbia costituito nella meditazione di Kautsky e di Trotzki un criterio per decidere se il fine della rivoluzione socialista potesse essere raggiunto attraverso l'impiego di mezzi negativi come il terrore e la violenza. Al saggio conclusivo di Dewey è invece lasciato il compito di fornire una valutazione delle soluzioni date al rapporto fra mezzi e fine dal pensiero marxista, facendo particolare riferimento al saggio di Trotzki *Ihre Moral und unsere* riportato nel libro. Presentata la struttura del testo, vediamo quali ne siano i nuclei tematici, esaminando prima l'*Introduzione* e poi la parte antologica.

Il primo emerge dalla considerazione di Kohlmann per cui, per via di fatto e per via di principio, sarebbe impossibile fondare metafisicamente l'etica. Non sarebbe

infatti possibile parlare di un ordine dell'essere (pp. 11-12) che, se assunto rigorosamente, dovrebbe implicare anche un'Intelligenza creatrice e ordinante. Per questo egli plaude a quegli autori che, a cominciare dal Rinascimento, hanno cercato di costruire un'etica che non trovasse in un Creatore il suo riferimento ultimo di senso. Nella sua rassegna, Kohlmann si concentra in modo particolare sulla riflessione morale di Max Weber (*Polytheismus der Werte und tragische Dezesionismus: Max Weber*, pp. 22-26), in cui la negazione di una fondazione metafisica dell'etica emerge nella figura della *distruzione del cosmo*, che consegna la consistenza complessiva dell'essere all'irrazionalità del caso. L'uomo di Weber – come quello di Kohlmann – però non è preda di un orizzonte nichilista, in cui l'agire umano diverrebbe assiologicamente indifferente, ma è “chiamato” a muoversi, per quel che può, all'interno del territorio di un'etica priva di fondazione metafisica, in cui non è più possibile riferirsi ad un ordine valoriale gerarchico e non equivoco (è il tema weberiano del *politesimo dei valori*). L'uomo dell'etica a-metafisica deve, per una *necessità quasi antropologica* (“*Einer quasi anthropologischen Notwendigkeit*”, p. 22 – si noti come il linguaggio filosofico contemporaneo tenda a non nominare la parola *essenza* –), compiere scelte morali, ma lo fa, per Kohlmann come per Weber, senza sapere se i valori verso cui si orienta siano adeguati e, più ancora, senza avere garanzie circa la loro validità, fino alla radicalizzazione sartriana di questa tesi. Proprio in tale contesto emerge il secondo nucleo tematico mirante a spiegare perché il rapporto fra mezzi e fine costituirebbe *il punto prospettico* attraverso cui considerare, in uno sguardo d'assieme, l'intera riflessione etica. “Per un'epoca che non può più costruire sulla sicurezza di una univocità normativa metafisicamente garantita” (p. 23), il rapporto fra fini e mezzi appare l'unica guida e l'unico criterio per l'azione. Si tratta però di una soluzione parziale che mette capo subito a un nuovo problema, in cui si mostra la difficoltà teorica – ecco il terzo nucleo teorico – rinvenuta dallo scavo archeologico di Kohlmann. È il problema principale del machiavellismo, esprimibile nel quesito se il fine possa giustificare (*heiligen*) i mezzi. Come anticipato, Kohlmann ritiene che la strada percorsa all'interno della riflessione etica per cercare di risolvere tale problema, abbia portato o ad una impostazione deontologica o ad una consequenzialista. Mentre la prima considera impossibile sacrificare per un fine buoni valori indisponibili – attraverso l'impiego di mezzi che direttamente o indirettamente li neghino –, la seconda ritiene che sia doveroso servirsi di mezzi anche negativi, per raggiungere un fine positivo, fino alla tesi radicale per cui i mezzi negativi perderebbero la loro intrinseca negatività di fronte al fine utilitaristicamente conseguito. Il nodo teoretico che Kohlmann vuole evidenziare risiede nel fatto che sia l'impostazione deontologica sia quella consequenzialista rivendicano a sé una pretesa di esaustività, con cui ognuna cerca di scalzare l'altra. Si tratta però di una cattiva esaustività, visto che i problemi riemergono. Il fine può giustificare i mezzi? Ma soprattutto: qual è la giustificazione del fine? L'incubo operante dietro queste domande è che, parafrasando Weber, “nessuna disciplina – nemmeno la filosofia – possa fornire alcun aiuto alla decisione concreta” (p. 24). La proposta di Kohlmann (quarto nucleo teorico), che si affaccia nelle ultime pagine, è quella di un'etica *contestualista*, che sfugga al problema sopra rilevato, mettendo insieme le due diverse impostazioni (p. 63).

Ci siano concesse in proposito due brevi osservazioni. La speranza di poter risolvere la difficoltà indicata, mettendo insieme proprio quelle due impostazioni

che, singolarmente prese, la hanno generata, appare illusoria fino a quando esse non vengano liberate dai nodi teoretici che le rendono impraticabili. È evidente ad esempio il problema teorico strutturale, e non occasionale, del consequenzialismo, che pretende di semantizzare il *bene* attraverso la conseguenza *buona*, che a questo punto non si saprebbe in virtù di che cosa potrebbe essere tale, avendo (il consequenzialismo) in via preliminare rifiutato qualsiasi discussione sulla natura del bene.

La seconda osservazione concerne invece la connessione tra l'introduzione di Kohlmann e la parte antologica. Infatti, considerando il testo nel suo complesso, si può vedere quale sia l'impasse teorica in cui cade una ragion pratica concepita in termini meramente strumentali. Ci sarebbe in sostanza una seconda difficoltà oltre quella rilevata dal Curatore, che nasce dalla comprensione strategico-calcolatrice della ragione umana. Ciò è evidente, considerando il tratto specifico della discussione a-metafisica in merito al rapporto mezzi fini sia nella variante deontologica sia in quella consequenzialista, per come essa viene presentata da Kohlmann. Alla base vi è una ragion pratica che è sì in grado di indicare i mezzi per raggiungere il fine voluto, ma non di determinarne con certezza il valore di bene. Se sa cogliere i passi che in via pragmatica conducono alla sua realizzazione, appare però muta rispetto alla questione decisiva se il fine sia in sé buono. Una simile impasse teorica si evidenzia poi con maggior chiarezza nel pensiero marxista, soprattutto in quello delineato dagli autori presentati nella parte antologica del testo. Qui la comprensione strumentale della ragione è infatti espressamente dichiarata. Nella ragion pratica marxista la ratio morale si concepisce come condotta "di lotta politica", tattica, in funzione di un fine rispetto al quale non ha competenza, perché esso viene deciso da un dispositivo teorico extramorale: la legge deterministica del materialismo storico. Nel suo saggio *Terrorismus und Kommunismus* Kautsky pone un quesito morale – se il fine buono della rivoluzione sia necessariamente connesso con il mezzo ingiusto della violenza, che giunge a negare in via programmatica il valore socialista della vita umana (K. Kautsky, p. 65) – che poi rigetta in quanto tale, dichiarandolo ultimamente come uno pseudo-problema. Basterebbe, infatti, nelle intenzioni di Kautsky lasciar fare alla storia il suo corso per veder trionfare, senza ledere diritti inalienabili, come la vita umana, la rivoluzione socialista (p. 69). È chiaro che in questo modo il problema però non viene risolto, ma dissolto. Ciò è osservabile anche in Trotzki, che scrive il suo primo saggio riprendendo il quesito posto da Kautsky, apparentemente rigettando la soluzione del suo predecessore. Egli assume, infatti, un'impostazione utilitaristica che giustifica il terrore e la dittatura per raggiungere il fine rivoluzionario. Ma se Trotzki sembra accettare il quesito e quindi dare ad esso una soluzione morale, in realtà – come si evince dal suo secondo saggio – se "è vero che un mezzo deve essere giustificato soltanto in relazione al fine che intende raggiungere" (p. 155), un simile criterio "non dà naturalmente nessuna fissa e compiuta risposta alla domanda circa che cosa sia possibile fare o meno in ogni singolo caso [...]. I problemi della morale rivoluzionaria sono connessi con i problemi della strategia e tattica rivoluzionaria" (p. 156) o, come meglio si potrebbe dire, sfumano in essa. Ciò che la parte antologica del libro di Kohlmann bene evidenzia, è che in questi pensatori marxisti la natura del bene viene stabilita al di fuori del contesto morale. Il bene specifico

dell'uomo viene stabilito da una legge deterministica rispetto alla quale l'unica immoralità potrebbe essere quella di non comprenderla. La critica di Dewey insiste su quanto stiamo dicendo, osservando come “nessuna legge scientifica possa determinare uno scopo morale” (p. 164). E poiché ogni mezzo è anch'esso un fine, la stessa cosa, nota Dewey, accade anche per la determinazione dei mezzi, che non vengono scelti – coerentemente con la teoria utilitarista – per via induttiva a partire da un'analisi delle possibili conseguenze, ma deduttivamente a partire dall'automatismo di una legge – o presunta tale – del divenire storico (pp. 163-164). Di qui l'accusa conclusiva rivolta da Dewey al marxismo ortodosso di peccare di hegelismo (pp. 168).

Occorre comprendere però come la fonte di una simile impostazione, che depotenzia la morale e concepisce la ragione solo in chiave strumentale, si ritrovi nel rifiuto di cercare il fondamento della norma morale in una concezione finalistica del reale. Si tratta di una via certo molto complessa e lunga, la quale non può alla fine prescindere da un'assunzione in termini filosofici del creazionismo. Ma a ben vedere è l'unico modo per non cadere in quelle insolubili difficoltà teoriche evidenziate da Kohlmann e in cui il suo stesso lavoro pare concludersi.

ALESSIO MUSIO

GIAN CARLO LEONCILLI MASSI, *La leggenda del comporre*, Alinea Editrice, Firenze 2002. Un volume di pp. 240.

C'era una volta. Che nella maggior parte dei casi vuol dire “ci sarebbe potuta essere una volta, se...” oppure “ci sarebbe stata quella volta in cui...” oppure “come sarebbe bello se una volta fosse...”.

Niente di tutto questo, nell'affascinante scritto di Gian Carlo Leoncilli Massi, professore ordinario di Composizione architettonica a Firenze ed esimio saggista.

Qui “c'era una volta” significa “c'è, ogniqualvolta”. Come un miracolo che si può ripetere, è la leggenda del comporre: “l'educazione all'armonia spaziale, che è poi questione eminentemente compositiva” (pp. 9-10), così l'autore sintetizza la scintilla che deriva dagli scritti dello storico e critico Salvatore Vitale (in particolare *L'estetica dell'architettura* del 1928), che insieme al Paul Valéry di *Eupalino o dell'architettura* è la principale scaturigine teoretica delle riflessioni del volume.

E la diagnosi della malattia della contemporaneità è chiara: “Il disegno dello spazio, come forma, come armonia, ‘luogo per esprimere la composizione e costruire il progetto’, si è dissolto in nullità per eccesso di vuota citazione, obliando la sua origine. Nessuno studia e riflette più sul comporre, nessuno riesce più a insegnarlo, nessuno lo conosce o lo ricorda: secoli di tradizione svaniti. Tutti progettano senza nulla conoscere della nostra tradizione disciplinare, della poetica del comporre che è stata l'anima del nostro progettare. È come voler pregare un dio senza conoscerlo, senza conoscere le ragioni profonde che guidano il riconoscersi in lui. Così vuole la pubblicistica. Essa sola può inse-

gnare. Essa sola, fingendo, illude di possedere le chiavi del buon progettare. Una volta esistevano i maestri; oggi non più. Esistono solo i prometei di carta, 'scimmie' delle riviste" (p. 17).

Le scimmie che non vedono, non sentono e non parlano, sono poi magari capaci di usare o addirittura programmare un computer; e sono disponibili a magnificare la realtà virtuale come anticamera (unica, il più delle volte) della creazione. Ma – sembra chiedersi l'autore – è possibile una creazione senza creatività?

Il problema filosofico sottostante è eminente: se solo dall'essere viene l'essere, come può l'esplicito nulla (voluto, perseguito, raggiunto) creare? L'uomo che pretende il nichilismo e lo perpetra impone poi il proprio produrre come creazione, la propria informazione come sapienza. E dimentica il memento di Orazio: *in verbis etiam tenuis catusque se rendis dixeris egregie, notum si callida verbum reddiderit iunctura novum*.

Leoncilli Massi coraggiosamente ripropone questa *iunctura*: costruire nello spazio – suggerisce il Vitale – è lo scopo e il fine ultimo dell'architettura. Da qui l'autore riformula il concetto di *entelechia*, che "riguarda la totalità, in quanto lo spazio è 'grandezza completa nella quale viviamo', a cui è affidata la capacità di modellare l'edificio secondo una propria legge interna che cresce sulla forma dall'interno verso l'esterno, dove lo spazio è 'anima', è spiritualità, è sintesi, o somma, dell'insieme delle esperienze che generano la forma del costruito come unità del molteplice" (p. 27). Compositore del bello non è colui che si ritrova (il più delle volte malvolentieri) a gestire il rapporto tra i supposti spazi interno ed esterno, bensì colui che attraverso la propria creatività che ricerca le tracce dell'ordine nascosto e attraverso il sano artigianato della sequela alla *proportio* di derivazione pitagorica riesce a creare armonia. "Ed è l'attuarsi di un paradosso: l'indefinibile, o l'indicibile, che suscitano l'armonia, determinano quel fenomeno reale ma anche mistico e segreto del creare, la Bellezza come Armonia. La forma architettonica dello spazio costruisce tale armonia. Essa è armonia geometrica fondata sui tracciati regolatori, che sono segni dei rapporti proporzionali, delle continuità come degli intervalli o delle variazioni-trasformazioni delle forme in relazione al variare della profondità dello spazio, e con ciò costruiscono lo spazio medesimo rendendolo commensurabile, tramite l'attuazione del principio d'ordine del numero assunto come forma" (p. 55).

Questa intuizione dell'atto architettonico come interpretazione metafisica della realtà circostante sbarra la strada a ogni soggettivizzazione dell'*eidōs* di quell'accennata bellezza, poiché sta (ed è notazione etica e non deontologica!) "alla capacità dell'architetto di formare con il proprio intelletto lo spazio, componendo, cioè derivando e organizzando in unità armonica, gli elementi del mondo sensibile che proprio nel loro rapporto determinano lo spazio: *lo spazio, come idea, diviene forma. Allora il bello architettonico sarà l'idea, o forma spaziale, sarà il bello dell'idea compositiva ottenuta attraverso lo svilupparsi della forma del progetto, del suo farsi e costruirsi in forma*. Il bello architettonico, in questi termini, non è più un bello che rappresenta sentimenti, ma un bello la cui natura è solo quella determinata dalle leggi e norme compositive: il bello architettonico coincide con il bello dell'idea compositiva" (p. 61). Dal che rimane implicito, ma emerge chiarissimamente tra le righe, che non può darsi coincidenza tra questo bello compositivo e quel bello equivalente al piacere derivato

dal mondo sensibile. Ancora una volta – è un classico nella riflessione estetica – affiora il problema della dicotomia tra arte e bello. Leoncilli Massi la risolve proclamando l'immediata estraneità ontologica dei due termini attraverso un paradosso: quante turlupinature, nella storia, sono state perpetrate in nome di un'arte solamente bella! Ma allo stesso tempo l'autore riconosce che proprio nel leggendario momento del comporre, arte e bellezza si intersecano in maniera misteriosa, sancendo l'antica supremazia del pensiero. Appunto: c'è, ogniquale volta.

D'altra parte, Leoncilli Massi non intende eludere la spinosissima questione intorno al concetto di spazio (ricostruita teoreticamente e storicamente con minuzia e originalità). Anzi, affermando che il comporre architettonico è *"l'arte di pensare per spazi"* (p. 94), egli aggredisce frontalmente l'illusione che il puro fenomeno visivo e percettivo (solitamente accompagnato da divagazioni anti-euclidee) siano via risoltrice del problema. Risalendo alle origini, l'autore coglie due punti di vista che hanno formato la coscienza moderna di spazio, da un lato il soffio infinito pitagorico contenitore degli oggetti materiali, dall'altro la teoria atomistica dell'infinito vuoto. In essi s'innestano poi il *chóros* platonico e "il limite primo immobile del corpo che lo contiene" aristotelico (*Fisica*, IV); e, ancora, le riflessioni medievali e l'intuizionismo kantiano. Leoncilli Massi (anche rifacendosi a un suo precedente volume, *Danteum*) opera la seguente sintesi: *"La sensazione dello spazio e quella del tempo esistono innate in noi e guidano i nostri atti. Essi sono eterni, sempre presenti come forma dell'attività conoscitiva dello spirito. Però il fatto che lo spazio e il tempo siano 'forme a priori' che precedono l'esperienza e quindi non possono possedere né forma né materia, quindi forme irrepresentabili, perché indicibili, continua a porre il problema della loro dicibilità, di conoscere la chiave che sveli l'ignoto'. Rendere dicibile l'armonia, la serenità, rivelare il criptico mistero del creare la forma architettonica come forma spaziale, che è irrepresentabile direttamente poiché è una 'forma a priori della sensazione' che sta prima della forma e la sottende: lo spazio è creato ed esplicitato, reso armonico, dal comporre, che è disciplina per l'appunto armonica"* (p. 106).

A questo punto il compito è del vero e proprio compositore architettonico e dell'arte del suo disegno: "Kahn affermava come il disegnare sia sempre un *'meno'* rispetto a ciò che la mente desidera. L'inventiva della mano agisce proprio su quel *'meno'*, cercando costantemente di aumentarlo e di liberare sempre più una forma oppressa fino a farla vivere con l'autonomia di un individuo, di un personaggio" (p. 143).

Il volume, corredato di un indispensabile indice dei nomi, è arricchito da due aggiunte – chiamate digressioni – che approfondiscono rapsodicamente alcune tematiche.

Così, al termine della lettura di questa leggenda, al lettore sembrerà inevitabile identificarsi col Parsifal wagneriano, che incosciente e stupito guarda l'autore nei panni del saggio Gurnemanz confidargli: *Du siehst, mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit* (Lo vedi, figliolo, qui il tempo diventa spazio)...

JOSÉ MORALES, *Creation Theology*, Four Courts Press, Dublin 2001. Un volume di pp. X-262.

José Morales è noto ai più per i suoi studi su John Henry Newman, di cui ha anche curato molte edizioni, che hanno contribuito a introdurre in modo più incisivo la figura del grande cardinale nell'area ispanica. Nell'Università della Navarra si è dedicato agli studi di teologia dogmatica e spirituale, di cui il libro *El Misterio della Creación* è un importante frutto. Oggi questo volume esce in versione inglese, nella traduzione di Michael Adams e Dudley Cleary, e si presenta, dunque, in una veste più internazionalmente fruibile.

Ciò che immediatamente deve colpire il lettore è l'organicità strutturale del testo, diviso in diciotto equilibrati capitoli i quali riescono a toccare la gran parte delle questioni tradizionalmente legate, appunto, al tema della creazione. Tema, va premesso, che l'autore centra specificatamente sull'essere umano.

L'autore si colloca esplicitamente all'interno della dogmatica cristiana, proponendosi di aiutare a comprendere "il mistero della creazione così come è proposto oggi a noi dalla Chiesa – il rapporto tra creazione e scienza; lo studio della vocazione dell'uomo nel mondo creato; e le riflessioni teologiche a proposito di questioni che sono parte del tema generale dell'"ecologia"" (p. 11).

E, certo, affascina la competenza filosofica e la teologica sensibilità che caratterizzano l'approccio al concetto di creazione così come esso appare nell'Antico e nel Nuovo Testamento. La definizione dell'inizio della *Genesi* come "inno maestoso" (p. 15) o l'esegesi dei Profeti come scoperta di "Dio dietro all'ordine del mondo" (p. 25) o la definizione di Cristo come "causa esemplare" della creazione in quanto "modello archetipo e increato" (p. 34) – sono tutti appunti mentali utilizzati in chiave razionalmente argomentativa, onde fugare ogni dubbio sulla piena e legittimamente esplicitata intelligibilità dell'esigenza dell'ammissione teorico-pratica dell'atto creativo.

D'altronde, l'intera prima parte del volume ("Creation in general") non risparmia ampie esposizioni sulla storia del dogma della creazione così come formalizzato nella lunga storia del cristianesimo. Si segnala qui, in particolare, il capitolo sesto, che indaga cronologicamente la nozione di creazione a partire dalla fede dei primi discepoli – e qui l'autore ricostruisce come già i primi martiri non mancarono in punto di morte di testimoniare la caratteristica di Dio come Trinità creatrice – fino alla riflessione succeduta al Concilio Vaticano Secondo. A questo proposito l'autore sottolinea come in particolare "la teologia della corporeità umana" (p. 87) rilanciata da Giovanni Paolo II si fondi proprio su un costante approfondimento dei *loci* biblici inerenti l'atto libero creativo di Dio.

Una volta, poi, pienamente sistematizzata la nozione di creazione, anche attraverso un confronto con la scienza (capitolo decimo), Morales passa alla seconda parte del libro, che costituisce il nodo teoretico del volume: "La Creazione come inizio della storia della salvezza".

Un accenno non certamente favolistico l'autore fa agli angeli, quali realtà invernanti un autentico concetto di volontà e di partecipazione al progetto divino. Da un lato, infatti, essi sin dall'eternità precipuamente adorano Dio trapassati dallo splendore della "Gerusalemme Celeste"; dall'altro, il servizio diretto a Dio abbisogna, come oggetto in cui se ne manifesti la potenza, di uno sbocco che trova

nella co-azione di salvezza la sua *vis* propria (eminente è qui, ovviamente, la figura dell'angelo custode).

Protagonisti della storia della salvezza sono comunque in primo luogo l'uomo e la donna. All'autore non sfugge certo la sottigliezza dell'unione, nel testo biblico, del termine *lo 'tob* (non è bene, riferito alla solitudine di Adamo) al termine *ki tob* (è buono, cioè: è stato un bene imparagonabile la comparsa dell'essere umano nella sua specificità). "L'uomo, fatto a immagine di Dio, è radicalmente distinto dal resto della creazione osservabile" (p. 167). Ne consegue ovviamente che anche il rapporto tra uomo e donna acquisti una specificità di cui il termine *'ezer* (grossolanamente: aiuto), utilizzato ben diciannove volte nel testo biblico, s'incarica di dischiudere la significatività più profonda. Il noto differimento della creazione della donna rispetto all'uomo non comporta, spiega l'autore, una superiorità o una inferiorità dell'una rispetto all'altro, ché d'altronde un approccio gerarchico tra i due sessi non ha ragion d'essere ontologica o ermeneutica. Nella dichiarazione di Morales che l'uomo "è un *microcosmo*, una specie di universo in scala ridotta, poiché in lui si ritrova in qualche modo ogni creatura dell'universo" (p. 172) si riconosce chiaramente la lezione di Origene, secondo il quale "dovremmo considerarci come un mondo in miniatura, e pensare che in noi vi sono il sole, la luna e le stelle".

Non sembri, però, che il libro sia, sotto traccia, una mera esegesi biblica. È difatti nel confronto con le varie versioni antropologiche del ventesimo secolo, che l'autore intende far emergere i contenuti perpetui dell'antropologia personalista di derivazione giudaico-cristiana. Con apertura e acribia Morales si impatta con l'antropologia esistenzialista (Heidegger, Sartre), con l'antropologia strutturalista (Foucault, Levi-Strauss), con il monismo fisicista (Feigl, Armstrong, Monod, Wilson), con il dualismo interazionistico (Popper, Penfield, Eccles), con l'antropobiologismo (Gehlen, Portmann). "L'uomo è anzitutto e principalmente un'unità di anima e di corpo. Al di là dell'essenziale differenza tra corpo e anima, dobbiamo affermare la totalità ontologica dell'essere umano, ben descritta come un 'corpo animato' una 'anima incarnata'" (p. 176). Da questa asserzione l'autore intende non prescindere nell'ulteriore svolgimento dell'impianto teorico, che egli vede poggiare su cinque elementi principali: l'irriducibilità dell'anima alle componenti materiali, l'individualità dell'anima razionale, l'indivisibilità del principio vitale nell'uomo, l'immortalità di ogni singola anima, la non coincidenza tra anima e io.

Si capisce, dunque, cosa l'autore intenda quando si parla di posizione eminente dell'essere umano nel cosmo e nel creato: è la sua partecipazione all'ordine della grazia: "L'uomo è stato completamente elevato nello stesso momento in cui è stato creato [...] L'uomo non è mai esistito, quindi, senza essere chiamato all'unità con Dio. Dunque, la creazione di Adamo è una autentica vocazione, poiché lo fissa come un interlocutore diretto di Dio" (p. 187). Riconducendo a unità i rii argomentativi, l'essere umano appare, infine, proprietario di tre caratteristiche fondamentali. Anzitutto l'uomo è un essere religioso; egli tende cioè per natura al riconoscimento di un essere superiore e al conseguente tentativo di instaurazione di un rapporto con lui (in forme anche molto primitive), talché l'essere umano risulta pienamente adatto ad accogliere la salvezza recata storicamente da Gesù Cristo. Poi, l'uomo è un essere sociale: l'impatto e la convivenza

con altri esseri umani sono coesenziali alla natura umana, che si esplica primariamente in modo relazionale e, più propriamente, comunitario. Infine, l'uomo è un essere parlante, in quanto l'uso della parola esprime per eccellenza l'attività razionale (il pensiero) che ne è origine; e l'attività linguistica è preposta all'espressione di livelli d'intimità personale che altrimenti rimarrebbero inaccessibili a se stessi e agli altri.

Naturalmente questo elevato statuto dell'essere umano non fa dimenticare l'esistenza della questione del male (cui l'autore dedica spazio adeguato) e, come effetto diretto sull'essere umano, del peccato originale. Quest'ultimo comporta come conseguenze un'alterazione dell'*imago Dei* nell'uomo (tanto da dover richiedere riparazione da parte del Verbo Incarnato), un danneggiamento della natura umana nelle sue caratteristiche morali e conoscitive (da cui il concetto di peccato), un sovvertimento dell'armonia sociale tra gli uomini (divisioni, conflitti, guerre).

Rimane tuttavia imperturbato – e con queste riflessioni si conclude il volume – il carattere vocazionale della vita umana. Soggetto della chiamata è Dio, scopo della chiamata sono salvezza, santità e missione. Principale via di realizzazione di tutto ciò – spiega l'autore – è il lavoro. Si tratta anzitutto di dare una valutazione cristiana del concetto di lavoro: “il lavoro aiuta a raggiungere la perfezione complessiva della persona umana, poiché questo è il ruolo che Dio ha progettato per essa” (p. 235). Questo porta poi ad affermare che nella sua natura profonda l'uomo è un essere che lavora; umanità e lavoro vanno quindi considerati come termini correlativi; nell'atto di lavorare, infatti, non solo è implicato un pensiero trasformativo rispetto alla realtà circostante, ma si riscontra pure il protagonismo della componente fisica dell'essere umano, attraverso termini come l'energia e la fatica. Dunque, il lavoro è e dev'essere considerato un'attività di tipo creativo, il che non deve certo significare una comparazione dell'attività umana con quella autenticamente creatrice di Dio, bensì (il riferimento è alla *Laborem exercens*) una cooperazione dell'uomo alla perfezione di ciò che è stato già creato, in prospettiva escatologica.

È questo, quindi, l'uomo a cui Dio ha chiesto di dominare sul mondo, ed è solo nel riconoscimento della propria ricchezza antropologica che egli potrà svolgere questo compito in modo pieno: “L'eschaton non viene come risultato dello sforzo umano; ma vi è una connessione (non sappiamo esattamente quale sia) tra i due” (p. 246).

ALESSANDRO GAMBA

FRANCESCO ORILIA, *Ulisse, il quadrato rotondo e l'attuale re di Francia*, Edizioni ETS, Pisa 2002. Un volume di pp. 257.

Il problema dello statuto ontologico degli oggetti inesistenti è uno dei più dibattuti e controversi nella storia della filosofia. In effetti già il solo parlare di oggetto inesistente sembra una contraddizione in termini. Da un lato infatti pare che se qualcosa non esiste, allora è nulla e, poiché il nulla assolutamente non è, non ha

alcun senso parlare di *oggetto* inesistente. Dall'altro lato, è un fatto incontrovertibile che noi parliamo di Ulisse e di Peter Pan. Sorge allora la domanda: di che cosa parliamo, quando parliamo di Ulisse? Si potrebbe rispondere che parliamo del nulla. Ma allora sarebbe lo stesso parlare di Ulisse e parlare di Peter Pan, mentre così non pare essere: parlare di Ulisse sembra diverso dal parlare di Peter Pan. Siamo quindi costretti ad ammettere un qualche statuto ontologico agli oggetti inesistenti. Ma di quale statuto si tratta? Essi infatti non possono esistere allo stesso modo in cui esistono il sole o Carlo Azeglio Ciampi. Dobbiamo quindi ammettere due concetti differenti di esistenza? Non è problematico ammettere che ci sia un altro tipo di esistenza rispetto a quella reale?

I filosofi si sono divisi fra coloro che hanno assunto posizioni decisamente attualiste, cioè che non ammettono alcuno statuto ontologico agli oggetti inesistenti, e coloro che invece hanno assunto posizioni anti-attualiste o platoniche, cioè coloro che ammettono una qualche forma di esistenza a tali oggetti. I primi hanno delle obiettive difficoltà quando devono spiegare i nostri discorsi sugli oggetti inesistenti, ad esempio i romanzi e le opere di *fiction* in genere o i discorsi controfactuali. I secondi d'altra parte sembrano assumere ontologie troppo liberali e mondi iperuranici.

Anche in campo analitico il dibattito sugli oggetti inesistenti è stato e continua a essere molto vivace, presentando posizioni sia attualiste che vicine al platonismo. Francesco Orilia si propone in questo libro di illustrare le principali posizioni assunte dai filosofi analitici su questo problema e di cercare una soluzione che, sebbene propenda più per l'attualismo, è sensibile anche alle istanze che hanno portato alle posizioni opposte. Benché il volume si avvalga dell'apparato tecnico delle formalizzazioni logiche, esso spiega accuratamente e in modo semplice tutta la simbologia utilizzata diventando così fruibile anche per gli studenti e per i non specialisti. Non presupponendo alcuna conoscenza specialistica il libro costituisce anche una buona introduzione ad alcune delle teorie e dei concetti base della filosofia analitica e della filosofia del linguaggio contemporanea.

Il volume illustra nei capitoli I-VII le posizioni di Frege, Meinong e Russell riguardo ai termini singolari non denotanti, ossia riguardo a nomi propri come "Ulisse" o a descrizioni definite come "l'attuale re di Francia" o "il quadrato rotondo". Frege ritiene che quando un nome proprio o una descrizione definita denotano qualcosa, allora il loro significato è bidimensionale. Egli chiama queste due dimensioni del significato "senso" e "denotazione". La denotazione è l'oggetto cui questi termini si riferiscono (ad esempio per "Parigi" è la città che questo nome proprio denota), il senso è il modo concettuale mediante cui questo oggetto viene denotato dal termine singolare (ad esempio la descrizione definita "la capitale della Francia" denoterà Parigi ma mediante un percorso concettuale diverso rispetto a quanto fa una descrizione definita che ha la stessa denotazione come "la città più popolosa della Francia"). Frege concepisce i sensi come qualcosa di oggettivo e indipendente dalla mente umana. Poiché i sensi sono qualcosa di concettuale, egli assume riguardo ad essi una posizione vicina al platonismo.

Ora, per quanto riguarda i termini non denotanti come "Ulisse" e "l'attuale re di Francia", Frege sostiene che essi mantengono un senso ma non hanno alcuna denotazione. Egli quindi non ammette alcuno statuto ontologico agli oggetti inesistenti e per questo può essere annoverato fra gli attualisti, sebbene si tratti di un

attualismo particolare in quanto, se Frege non assume alcuna posizione vicina al platonismo riguardo agli *oggetti* inesistenti, assume una tale posizione riguardo ai *sensi*, cioè ai *concetti astratti*. La posizione di Frege sembra spiegare come mai enunciati come “l’attuale re di Francia non esiste” abbiano un qualche significato senza che la descrizione definita contenuta in essi denoti qualcosa. In effetti sebbene tale descrizione definita non denoti alcun oggetto, non per questo l’enunciato equivale a una stringa di parole senza senso come invece è “con quando siccome è cammina”. Il mantenimento della dimensione del senso da parte di questi enunciati spiega la loro piena comprensibilità.

La posizione di Meinong è radicalmente diversa. Egli assume riguardo agli oggetti non esistenti una ontologia improntata alla massima liberalità. Meinong ritiene che qualunque oggetto noi pensiamo o immaginiamo deve avere un qualche statuto ontologico, anche se non si tratta di un oggetto reale. Tale statuto deve essere accordato anche agli oggetti contraddittori e a quelli incompleti. Per quanto riguarda la semantica dei termini singolari, Meinong assume implicitamente un monismo semantico, ossia una teoria secondo cui, contrariamente a quello che affermava Frege, questi termini non hanno una bidimensionalità semantica: essi hanno solo denotazione. Il significato dei termini singolari si riduce quindi al loro referente.

Russell, dopo aver inizialmente assunto nei *Principles of Mathematics* una posizione che concedeva molto al liberalismo ontologico di Meinong, dal 1905 mutò la propria opinione. Da un lato egli cominciò a sostenere un rigido attualismo, dall’altro egli eliminò dalla sua semantica i sensi di Frege. Questa posizione tuttavia sembra in difficoltà quando deve spiegare il significato di termini come “Ulisse” e “il re di Francia”. Infatti Russell non poteva né affermare come faceva Frege che tali termini esprimono un senso, pur non denotando nulla, né sostenere come faceva Meinong che tali termini denotano un oggetto platonico. Eppure tali termini sembrano significare qualcosa, così come lo sembrano gli enunciati che li contengono. È anche per ovviare a tali difficoltà che Russell enuncia la sua famosa teoria delle descrizioni definite. Secondo tale teoria gli enunciati che contengono descrizioni definite sono superficialmente della forma soggetto-predicato ma in realtà hanno una “struttura profonda” totalmente diversa. Un enunciato della forma “il A è B” va per Russell tradotto con “esiste uno e un solo A e questo A è B”. Così “il re di Francia è calvo” esprimerebbe in realtà per Russell la proposizione falsa secondo cui vi è un solo re di Francia e tale individuo è calvo. All’interno di queste riformulazioni le descrizioni definite scompaiono come entità significative autonome. In effetti Russell afferma che le descrizioni definite non hanno alcun significato in sé, ma contribuiscono al significato dell’enunciato in cui sono inserite. Ribaltando la struttura degli enunciati che contengono descrizioni definite e sottraendo a queste ultime il rango di simboli con significato autonomo, Russell cerca di spiegare come mai enunciati che contengono descrizioni definite prive di referente possiedono un significato, anche se esse non hanno alcuna denotazione e alcun senso fregeano. I nomi propri, dall’altra parte, sono ridotti da Russell ad abbreviazioni di descrizioni definite, salvo qualche rara eccezione.

Nei capitoli centrali del suo volume (capp. VIII-XI) l’autore ricostruisce il dibattito fra Russell e Meinong, dibattito da cui Russell uscì vincitore e che deter-

minò per un lungo periodo il prevalere delle posizioni attualiste. Russell accusava Meinong di aver abbandonato quel “robusto senso della realtà” che non dovrebbe mai mancare in filosofia come nelle scienze empiriche e di negare i più elementari principi logici: per Russell, poiché Meinong concedeva uno statuto ontologico agli oggetti contraddittori, egli finiva implicitamente con il negare il principio di non contraddizione.

Tuttavia dagli anni Settanta in poi David Lewis, Terence Parsons, Hector-Neri Castañeda e altri hanno riportato in auge le teorie di Meinong e il suo anti-attualismo. Orilia si preoccupa di ricostruire con cura le loro motivazioni e i non trascurabili dati in favore del loro approccio. Ad esempio più o meno tutti giudicherebbero veri enunciati come “il quadrato rotondo non esiste” o “l’attuale re di Francia non esiste”. Inoltre giudicherebbero vero un enunciato come “la montagna d’oro è possibile” ma falso un enunciato come “il quadrato rotondo è possibile”. Infine non abbiamo difficoltà ad accettare enunciati come “Giovanni teme il mostro di Lochness”, posto che Giovanni creda nell’esistenza di tale mostro. Questi dati sono difficilmente spiegabili all’interno di una teoria attualista che non ammette in alcun modo oggetti non esistenti. Inoltre sembra chiaro che gli oggetti non esistenti hanno una qualche identità. Se così non fosse non riusciremmo a spiegare un enunciato come “Giovanni crede che *Babbo Natale* gli abbia portato un giocattolo, mentre Anna crede che *egli* le abbia portato una bambola”. In questo enunciato il nome proprio e il pronome sono chiaramente coreferenziali. Quindi quell’oggetto (*Babbo Natale*) nella cui esistenza Giovanni crede è lo stesso oggetto nella cui esistenza crede Anna. Ma questa identità sembra costituire una seria obiezione nei confronti di quegli approcci che non ammettono oggetti non esistenti. Infine siamo disposti ad accettare come veri enunciati come “Dante nell’inferno incontra Cerbero” o “Zeus è un personaggio mitologico” o addirittura enunciati che confrontano personaggi fittizi con altri personaggi fittizi o reali come “Polifemo è più alto di Superman” o “Polifemo è più forte di Ciampi”. Anche questi costituiscono forti indizi in favore delle tesi anti-attualiste.

Come dimostra l’autore, la teoria delle descrizioni definite di Russell riesce a spiegare solo una parte di queste evidenze e quindi si rivela insufficiente a difendere le tesi attualiste dalle obiezioni dei neomeinonghiani. Ad esempio, nella formulazione data da Russell, “Giovanni teme il mostro di Lochness” diventerebbe: “esiste uno e un solo individuo che è mostro di Lochness e Giovanni teme questo individuo”. Poiché tale mostro non esiste la riformulazione di Russell è una proposizione falsa, mentre è chiaro che può essere del tutto vero che Giovanni tema il mostro di Lochness. La teoria di Russell incontra analoghe difficoltà quando deve spiegare l’identità degli oggetti non esistenti. Per esempio, Russell sarebbe costretto a riformulare l’enunciato “Giovanni crede che *Babbo Natale* gli abbia portato un giocattolo, mentre Anna crede che *egli* le abbia portato una bambola” con “esiste uno e un solo oggetto tale che è *Babbo Natale* e Giovanni crede riguardo a tale oggetto che gli abbia portato un giocattolo e Anna crede che le abbia portato una bambola”, il che ci impegnerebbe ad affermare l’esistenza di *Babbo Natale*, mentre chi afferma l’enunciato originario non è affatto impegnato in questo senso. Infine la teoria di Russell è in difficoltà quando deve spiegare enunciati come “Polifemo è più alto di Superman”. Infatti, mentre con un enunciato come “Dante nell’inferno incontra Cerbero”, Russell se la potrebbe cavare dicendo che

esso va relativizzato a una storia finzionale particolare, cioè che esso va parafrasato come: “Nella *Divina Commedia*, esiste uno e un solo oggetto che è Cerbero e Dante nell’inferno incontra un tale oggetto”, molto spesso una tale soluzione non funziona: infatti poiché incontriamo Polifemo e Superman in storie diverse, il riferimento a *una* particolare storia finzionale va perduto. Inoltre molti oggetti finzionali diventano oggetti culturali in tal modo disancorandosi da uno specifico racconto. Esempi ne sono re Artù e Mago Merlino, Robin Hood e lo stesso Superman. Quindi non ha più senso affermare che tutti gli enunciati che contengono termini singolari che si riferiscono a questi personaggi “culturalizzati” vanno ricondotti a una specifica storia finzionale.

Orilia analizza poi nei dettagli le teorie neomeinonghiane di Parsons e Castañeda. Ammettendo nel loro inventario ontologico oggetti che non esistono tali teorie riescono a spiegare bene tutti gli enunciati che la teoria di Russell non riesce a spiegare.

Nei capitoli finali del suo volume (capp. XII-XV) l'autore cerca di fare un bilancio di queste discussioni e formula la sua soluzione al problema. Sebbene le teorie neomeinonghiane si trovino a loro agio quando devono spiegare gli enunciati che abbiamo riportato sopra, hanno tuttavia delle serie difficoltà quando si considerino altri dati. In particolare Orilia ritiene che i neomeinonghiani paghino prezzi troppo alti nel tentativo di rispondere alle critiche di Russell all'anti-attualismo, cioè nel tentativo di rispondere all'accusa di rifiutare il principio di non contraddizione. In particolare l'autore dimostra che Castañeda per rispondere a tali critiche finisce per sviluppare una teoria troppo complessa e implausibile della predicazione. D'altra parte Parsons, per sfuggire alle critiche di Russell, cerca di distinguere le proprietà degli oggetti in due grandi categorie: le proprietà nucleari ed extranucleari. Le prime sono quelle che caratterizzano l'oggetto in quanto tale e che lo distinguono dagli altri, le seconde sono l'esistenza e altre proprietà come “essere temuto da x” o “essere pensato da y”. Parsons restringe il liberalismo ontologico di Meinong alle sole proprietà nucleari: egli sostiene che per ogni insieme di proprietà nucleari si dà un oggetto che possiede quelle proprietà. Tuttavia, per Orilia, Parsons, respingendo il liberalismo ontologico estremo di Meinong, non riesce più a rendere pienamente conto dei dati che favoriscono l'approccio del filosofo austriaco: per esempio, visto che l'esistenza è una proprietà extranucleare e visto che si danno solo gli oggetti costituiti da proprietà nucleari, “l'esistente quadrato rotondo” non denoterà alcunché, neppure un oggetto meinonghiano. Ma allora resta inspiegato come mai un enunciato come: “Paolo pensa all'esistente quadrato rotondo” ci pare vero.

La soluzione proposta da Orilia al problema degli oggetti inesistenti dipende fortemente dal suo modo di concepire i termini singolari e i sintagmi nominali in genere. Tale concezione si rifà alla teoria dei quantificatori generalizzati che dai lavori di Montague, Barwise e Cooper ha preso le mosse. Essa si pone a metà strada fra ciò che affermava Frege e ciò che sosteneva Russell a proposito dei termini singolari. Con Frege l'autore ritiene che i termini singolari, cioè le descrizioni definite e i nomi propri, esprimano sensi o concetti denotanti. Quindi si oppone a Russell e al suo considerare i termini singolari simboli privi di ogni autonomia semantica. Tuttavia Orilia rifiuta il dualismo semantico di Frege e accetta il monismo di Russell: i termini singolari esprimono solo concetti denotanti; l'oggetto

denotato non rientra nel significato di tali termini, esattamente come avveniva nella teoria di Russell. Questo perché, sostiene Orilia, il significato di un enunciato come “il presidente della Repubblica Italiana è in visita a Bologna” rimane uguale sia che il presidente della Repubblica Italiana sia Ciampi sia che sia qualcun altro. Essendo l'identità del referente indifferente al significato dell'enunciato, il referente non rientra in esso. Stesso discorso vale per i nomi propri.

Questa teoria dei termini denotanti permette ad Orilia da un lato di abbracciare l'attualismo e di non assumere nel suo inventario ontologico oggetti non esistenti, dall'altro di spiegare i dati a favore delle tesi antiattualiste che resistevano alla teoria di Russell. Infatti poiché i termini singolari significano concetti denotanti l'autore può affermare che tali concetti costituiscono il significato dei termini singolari sia quando a questi concetti corrisponde nel mondo reale un oggetto, sia quando invece non corrisponde nulla. Pertanto descrizioni definite come “l'attuale re di Francia” o “l'attuale presidente della Repubblica Italiana” ricevono lo stesso trattamento e significano entrambi un concetto denotante. La differenza consiste nel fatto che nel primo caso il concetto denotante non è esemplificato da nulla, nel secondo caso da un individuo reale.

Ripercorriamo allora gli enunciati che costituivano un problema per l'attualista e vediamo come Orilia li spiega all'interno della sua teoria. Cominciamo da “il re di Francia non esiste”. Questo enunciato esprime il fatto che al concetto denotante “il re di Francia” non corrisponde in realtà alcun oggetto. Analogamente “la montagna d'oro è possibile” e “il quadrato rotondo non è possibile” esprimerebbero delle proprietà dei concetti “la montagna d'oro” e “il quadrato rotondo”: il primo concetto potrebbe essere esemplificato nel mondo, il secondo no. Un po' più difficile è spiegare “Giovanni teme il mostro di Lochness”. Infatti pare, nella prospettiva dell'autore, che Giovanni tema un concetto. Orilia conclude che questo enunciato in realtà significa che Giovanni crede che al concetto “il mostro di Lochness” corrisponda qualcosa nel mondo e che Giovanni crede inoltre che questo qualcosa sia pericoloso.

Per spiegare l'identità che pare caratterizzare gli oggetti fittizi, Orilia elabora in primo luogo una teoria dell'identità degli oggetti in generale. Affinché sia possibile reidentificare un oggetto reale nel tempo, dobbiamo avere a disposizione un criterio di identità che ci dica quali proprietà un oggetto deve possedere per continuare ad essere quell'oggetto. L'autore chiama queste proprietà “essenza dell'oggetto”. Nondimeno l'approccio di Orilia si distingue da quelli metafisici tradizionali in quanto egli ritiene che non esista un unico criterio di identificazione valido in tutti i casi, ma che in contesti diversi possono essere utilizzati criteri di identificazione diversi. Poiché la scelta del criterio di identificazione è in parte convenzionale e poiché le proprietà che ci permettono di reidentificare l'oggetto dipendono da tale criterio, l'autore chiama le sue essenze “convenzionali”. Ora poiché le essenze sono insiemi di proprietà possiamo postulare essenze fittizie, cioè essenze che non sono esemplificate da nessun oggetto reale. L'autore assume che in ogni testo finzionale sia possibile reperire una essenza per ognuno dei personaggi fittizi di cui quel testo parla. Ogni termine singolare presente in un testo finzionale, termine che parrebbe riferirsi a un certo oggetto non esistente, in realtà significa un concetto denotante, il quale a sua volta in qualche modo rimanda a una certa essenza fittizia. Così ad esempio se incontriamo “Don Giovanni” in un testo

finzionale, esso significa un certo concetto denotante che rimanda a una certa essenza, cioè a un certo insieme di proprietà che caratterizza sempre il personaggio di Don Giovanni e senza il quale esso non sarebbe più Don Giovanni. Possiamo così spiegare l'apparente identità degli oggetti non esistenti. Non si tratterebbe di una identità fra oggetti, ma di una identità fra essenze. In altri termini, storie finzionali diverse contengono termini singolari che rimandano alla stessa essenza fittizia. Allo stesso modo vengono spiegati gli enunciati che paiono mettere in relazione due oggetti finzionali come "Polifemo è più alto di Superman"; quest'ultimo andrebbe parafrasato nel seguente modo: c'è una storia finzionale che afferma che il concetto denotante "Polifemo" rimanda a una certa essenza fittizia la quale è coesemplificata con la proprietà di avere una altezza tale che essa è maggiore di quella coesemplificata con un'altra essenza fittizia, cui il concetto denotante "Superman" rimanda in un'altra storia finzionale.

Il modo di procedere di Orilia è un buon esempio del modo di ragionare proprio dei filosofi analitici: vengono presentate delle evidenze, alcune teorie che non spiegano tali evidenze vengono scartate, si sceglie la teoria che sembra tenere conto del maggior numero di dati.

Ci permettiamo qualche osservazione critica. In primo luogo come possiamo essere sicuri, nella prospettiva dell'autore, che due testi finzionali che parlano, per esempio, di Robin Hood, parlino proprio dello stesso personaggio? Come possiamo sapere che l'essenza associata al nome proprio "Robin Hood" in un certo testo sia proprio la stessa di quella che viene associata allo stesso nome proprio in un altro testo? I testi finzionali non sono sempre così espliciti da permetterci di ricostruire con precisione le essenze di tutti i loro personaggi così da valutare se si tratta dello stesso o di un altro con caratteristiche simili. Sembrerebbe quindi che nella prospettiva di Orilia sia molto difficile capire se due personaggi facenti parte di storie diverse sono lo stesso o no. Inoltre poiché le essenze sono convenzionali qualcuno potrebbe scegliere una certa essenza per un certo personaggio, qualcun altro un'altra essenza. Questo rende ancora più controversa l'identificazione. Eppure in moltissimi casi siamo del tutto certi che due storie diverse abbiano fra i protagonisti lo stesso personaggio. Questo tuttavia nel quadro presentato dall'autore appare inspiegato.

In secondo luogo e più radicalmente, una essenza fittizia è un insieme di proprietà. Ma le proprietà sono universali e quindi di principio esemplificabili da più individui. Nel mondo reale può accadere che ci sia uno e un solo oggetto che esemplifica una certa proprietà (ad esempio possiamo immaginare di distruggere tutte le sedie meno una). Ma data una storia in cui un personaggio ha una certa essenza E e dato anche che in tutte le storie precedenti nessun altro personaggio esemplificava E, non è sempre possibile immaginare una storia ulteriore in cui *un altro* personaggio esemplifica E? Si potrebbe sostenere che anche se quel personaggio ha tutte le proprietà del primo, non è numericamente identico al primo. Quindi non pare possibile trovare delle proprietà che siano condizione necessaria e sufficiente per l'identificazione di un *singolo* personaggio.

Infine, l'autore pone una alternativa radicale: o si accetta l'attualismo, che non ammette alcuno statuto ontologico agli oggetti non esistenti, oppure si accetta una posizione neomeinonghiana, che ammette un regno iperuranico di oggetti, di cui alcuni sono contraddittori e incompleti. Egli giudica le posizioni intermedie fra

queste due poco interessanti e difficilmente sostenibili. Forse però valeva la pena di considerare una di queste posizioni: quella secondo cui gli oggetti non esistenti esistono nella mente, nella fantasia, nello spazio mentale dei parlanti. Non si tratta di una posizione esente da problemi: in effetti un oggetto è qualcosa di concreto e ci si può chiedere in che senso un concreto può stare nella mente. Per capire se questa ipotesi è plausibile bisogna indagare su ciò che la mente fa quando crea mondi di finzione, cioè quando pone come possibile un oggetto che in realtà non c'è.

ALDO FRIGERIO

PIER PAOLO RUFFINENGO, *Ontonòdesis. Introduzione alla metafisica*, Marietti 1820, Torino 2002. Un volume di pp. 253.

Originale si presenta questa recente opera di Pier Paolo Ruffinengo, docente presso lo Studio Filosofico dei Domenicani d'Italia di Napoli. Già a considerarne la genesi: è il risultato di colloqui che l'Autore ha tenuto nel corso di anni con un gruppo di persone, sensibili alle tematiche metafisiche, ma prive di una formazione specifica. In particolare, un pasticciere, al quale l'opera è sostanzialmente dedicata, diventa l'interlocutore costante lungo l'intero arco della disamina (un pasticciere che a un certo punto si è sentito coinvolto tanto che ha simpaticamente deciso di mettere a disposizione la sua arte creando degli squisiti cioccolatini, manco a dirlo, "metafisici" e dal nome rivelatore: "Perché?").

Non che manchino introduzioni alla metafisica, ma qui si sente la mano della persona che conosce profondamente una disciplina e insieme l'ama al punto da volerla rendere viva e vitale. Il che costituisce un pregio innegabile dell'opera, che si presenta godibilissima, esattamente come i cioccolatini di cui dicevo. Com'è ovvio, la necessità di rendere comprensibile ad un pubblico di non addetti ai lavori tematiche ardue ha richiesto uno sforzo linguistico e concettuale non comune ad uno studioso come Ruffinengo, che ha naturalmente fornito in varie altre occasioni contributi molto più specialistici (tra questi vorrei ricordare, per la vicinanza ai temi del libro che qui si recensisce, *Intelletto attivo e fondazione della metafisica*).

Originale l'opera è anche per l'impostazione di fondo, che Ruffinengo esprime sinteticamente in questi termini: "Un ripensamento, in chiave heideggeriana, della metafisica tomista". Veniamo però ai contenuti di *Ontonòdesis*. Il termine, com'è evidente, indica il rapporto tra l'essere e il pensiero, filo conduttore che si dipana per tutte le sue pagine, guida di tutta questa navigazione metafisica. Scorrono così le grandi problematiche, trattate sempre con rigore espositivo e insieme una sorta di onnipresente bonomia: il rapporto fra il sensibile e il soprasensibile, l'uno e i molti, l'intelletto, l'atto e la potenza, l'atto d'essere, vero cuore pulsante della metafisica tommasiana. Ed è qui che è il caso di intrattenerci.

Per l'Angelico essere è atto e gli enti sono in virtù di un Atto d'essere che è tale essenzialmente. Seguendo il motivo dell'*ontonòdesis*, si tratterà di vedere se possiamo cogliere quest'atto per via di concetti o di un atto intuitivo. Tommaso appare piuttosto vago in proposito, non tocca con la sua abituale capacità risolutiva il

problema nei suoi termini fondamentali. Parla di analogia dell'ente sicuramente, ma per noi, alla luce anche di sviluppi successivi della metafisica, il problema è ineludibile. Ruffinengo richiama le ben note tesi di Heidegger sul destino della metafisica. È all'opera la trasformazione dell'essere in essente. È in gioco il destino dell'Occidente.

Che dunque nella conoscenza ordinaria siano necessari normalmente l'intelletto *agens* e la *species*, è nozione pacifica. Ma è possibile un pensiero privo di un pensato traente la sua origine dalla sensazione? La risposta di Ruffinengo è chiara. Il puro pensiero esiste. Il nostro pensiero, o per meglio dire, il nostro intelletto agente, è una realtà metafisica presente entro il corpo umano, che ne risulta così informato. È difficile equiparare l'atto d'essere ad una qualsivoglia immagine sensibile, perché vive di una sorta di anteriorità rispetto ai prodotti della sensazione. È al tempo stesso difficilmente inquadrabile come concetto puro, poiché non è un oggetto che si tenga su un piano di intelligibilità.

Ci addentriamo a questo punto in un campo in cui le parole vengono meno, vien meno ogni possibilità di comprensione razionale *stricto sensu*. La poesia, alla quale fa ricorso l'ultimo Heidegger, è pur sempre impregnata di immagini. Vero è che la sua parola, essenziale, allegorica, allusiva qual è, si presta meglio di tanti filosofemi per accostarsi a questo mondo in cui si dice molto meglio tacendo, ma è pur sempre una parola che si alimenta della sensibilità e non riesce a comunicare compiutamente quanto pure dovrebbe. "Invece – scrive con ragione Ruffinengo – l'atto d'essere è *completamente oltre*". L'intuizione è l'unico atto che possa soccorrerci. In questa sfera intuitiva, così valorizzata e addirittura, per certe espressioni che usa, amata da Ruffinengo, si misurano la natura più profonda e le dimensioni più alte dell'uomo. È qui che si incontra il tema della meraviglia variamente declinato da Aristotele, dal Barocco: l'atto d'essere costituisce la meraviglia primordiale dell'intelletto.

Come si vede, temi ed impostazioni che potrebbero risultare non del tutto graditi a chi si mantenga fedele ad uno stile tomistico di tipo strettamente razionale (non nel senso pregnante della parola) ed avvicinare Ruffinengo ad altre filosofie, pur cristianissime, con le quali però in più d'una occasione i tomisti hanno avuto almeno attimi di vivaci scambi intellettuali. In realtà, il contributo di Ruffinengo si mostra prezioso appunto perché conduce ad esplorare dimensioni del pensiero tommasiano, che ancora necessitano di approfondimento. Uno per tutti: il cosiddetto "innatismo", i cui termini mi sembrano ancora da chiarire. Si pensi che per cogliere l'idea di essere non basta l'astrazione, alla quale tanta parte della tradizione tomista si ferma o su cui almeno pone in maniera prevalente l'accento. Ci si deve ricordare, ad esempio, di questo importantissimo passo, tratto dal *De Veritate*: "*Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstracta, sicut ratio entis*".

L'opera di Ruffinengo viene infine completata da un'appendice in cui si riportano, tra le altre cose, alcune lettere scambiate con Emanuele Severino a proposito di talune interpretazioni prevalenti di termini greci. Sembra una questione oziosa, in realtà, a ben guardare, essa si presenta strettamente correlata agli interessi metafisici generali dell'Autore. *To on* è tradotto regolarmente con *Essere*. Si pensi alla celebre affermazione di Aristotele: "*To on lêghetai pollachòs*", normalmente

resa con “L’essere si dice in molti modi” o in maniera simile. Non v’è però chi non veda che *to on* significa, con maggiore rigore, l’*Essente*. Anche Severino intende il participio come infinito, sicché un decisivo passo aristotelico (per Ruffinengo: “È necessario che *to on*, l’essente, sia quando è, e *to me on*, il non essente, non sia quando non è”) viene trasformato in “l’essere è fin quando è ...”. Si introdurrebbe in tal maniera una presenza temporale, che copre il bagliore dell’essere. Per Ruffinengo, invece, Aristotele, parlando di essente (*to on*), non fa altro che usare il termine giusto per indicare la realtà contingente. Una traduzione più rigorosa consentirebbe di evitare contrapposizioni troppo decise fra i due pensatori greci. Nelle sue risposte, Severino, dopo aver ricordato che “la filosofia non può dipendere (nemmeno) dalla grammatica”, nota come anche Parmenide usi la forma originaria *eòn* e Aristotele, nel riferirsi dell’essere parmenideo, usi a sua volta regolarmente *on*. Di qui la possibilità di rendere, laddove non si presenti il rischio di “equivoci”, in italiano *on* con “essere”.

Una *querelle*, come si vede, che tocca punti nodali per la nostra comprensione del mondo greco e ci ricorda una volta di più quanto le opinioni che ci formiamo dipendano anche dall’interpretazione del traduttore.

FERNANDO DI MIERI

Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della “Fides et ratio”, a cura di ROBERTO DI CEGLIE, Edizioni Ares, Milano 2003. Un volume di pp. 320.

Questo volume raccoglie una serie di saggi dedicati ai temi filosofici dell’enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II.

Il curatore, Roberto Di Ceglie, premette nell’introduzione che il lavoro non intende essere un’esauriente analisi di tutte le tematiche filosofiche presenti nell’importante documento del Papa, impresa ovviamente impercorribile, ma un ritratto dei filosofi a cui viene fatto esplicitamente riferimento nel testo. I pensatori moderni citati dal Papa non sono numerosissimi, e il libro si cura di tratteggiare soltanto i loro peculiari itinerari speculativi.

Il primo personaggio che il libro ci fa incontrare è Antonio Rosmini. Pier Paolo Ottonello si sofferma in modo brillante sull’importante ruolo che alla filosofia del Roveretano viene attribuito in questo documento del Pontefice. L’autore osserva come non si tratti propriamente di una riabilitazione, giacché ormai da molti anni viene riconosciuto un ruolo positivo al pensiero di Rosmini, ma piuttosto della sottolineatura dell’importanza di un fecondo itinerario filosofico, che ha avuto una rilevante influenza negli sviluppi del Novecento.

Ottonello propone una ricostruzione originale della sua filosofia, mettendo in scena un immaginario commento di Rosmini alle parole del Papa. Il risultato è stimolante ed originale, capace di evidenziare una reale vicinanza tra i due percorsi intellettuali.

Il secondo ritratto è di un personaggio non meno controverso del primo: John Henry Newman. Fortunato Morrone ripercorre le vicende salienti della sua biografia, che va dal periodo di Oxford, alla sua adesione alla Chiesa Anglicana; dal

suo sofferto distacco da essa, fino alla conversione al Cattolicesimo; dalle difficoltà con il clero irlandese, fino alla elevazione a Cardinale.

Morrone ricostruisce, da un punto di vista principalmente teologico, le tappe fondamentali di questa linea dottrinale, attraversata addirittura dalla singolarità di una doppia conversione. Costante nell'opera di Newman è il ruolo assunto dalla persona umana, dalla sua libertà, dalla sua capacità di scelta e di incontro reale ed intimo con Cristo. La superiorità della fede, scoperta grazie alla lettura dei Padri della Chiesa, non è mai, tuttavia, dissociata in Newman dall'investigazione consapevole e razionale del Mistero. Questa duplice centralità di fede e ragione è sicuramente all'origine dell'interesse che egli ha suscitato in Giovanni Paolo II.

A partire, poi, dal terzo saggio, si entra nel cuore del contributo dei laici alla costruzione della filosofia cristiana del novecento, con le luminose figure di Jacques Maritain ed Étienne Gilson.

All'autore di *Umanesimo integrale* viene dedicato un lungo contributo di Pietro Viotto, con la presentazione di un profilo biografico e un affresco dei temi più importanti della sua riflessione teoretica ed etico-politica. In primo luogo, si sottolinea la rilevanza filosofica che ha il dualismo tra scienza e saggezza in Maritain: non due fonti separate della verità, ma due sorgenti che confluiscono unitariamente nella comprensione intelligente della fede, formando un unico itinerario metafisico che gradualmente porta l'uomo a Dio. Importantissimo è, poi, secondo l'autore, il contributo che Maritain ha dato alla valorizzazione del concetto di legge naturale, un tema a cui tutto il pontificato di Giovanni Paolo II è stato particolarmente sensibile e a cui la filosofia contemporanea è ancora oggi debitrice.

Non meno rilevante di quello di Maritain è l'influsso che ha avuto il contributo storico e filosofico di Étienne Gilson, anche e soprattutto in merito al delicato rapporto tra fede e ragione. Antonio Livi, specialista del suo pensiero, ritorna con passione sui punti salienti del percorso intellettuale del grande medievalista, sottolineando l'originalità della sua posizione, molto spesso accusata ingiustamente di fideismo. Al contrario, come Del Noce aveva già perfettamente compreso, l'autentica filosofia cristiana per Gilson non può fare a meno di accompagnarsi ad una dialettica feconda tra fede e ragione, in cui non si giunge mai ad una separazione radicale dei due ambiti, ma ad una ben più fruttuosa "autonomia formale".

Il significato positivo della filosofia cristiana, che Gilson ha affrontato in molte sue opere, si realizza, secondo Livi, in una metafisica del concreto esistenziale, che è una valida alternativa all'idealismo. La filosofia cristiana deve però sempre realizzarsi in un continuo e fecondo rapporto con la sua storia. Questo aspetto dimostra la grande affinità, ma anche la profonda differenza tra la filosofia di Gilson e quella di Maritain, due percorsi, d'altra parte, che si sono influenzati reciprocamente e in modo fecondo, senza arrivare mai ad una vera convergenza.

Alla grande Edith Stein è dedicato, invece, il successivo saggio monografico di Angela Ales Bello. Questa rilevante figura filosofica femminile ha la possibilità di rivelare un'altra influente linea di lettura novecentesca di Tommaso d'Aquino, legata, questa volta, alla fenomenologia di Edmund Husserl. Ales Bello guarda soprattutto al rapporto di incontro-scontro tra medioevo e contemporaneità, approfondendo il significato decisivo che esso ha avuto per la filosofia cristiana

del secolo scorso, in particolare per il pensiero filosofico di Karol Wojtyła. Non è trascurabile, poi, vista l'importanza che il Papa ha riconosciuto alle donne durante il suo pontificato, la valorizzazione generale che viene data del ruolo femminile, grazie al contributo umano e culturale della grande studiosa.

Tomáš Špidlík approfondisce, nelle pagine seguenti, il rapporto tra fede e ragione nella riflessione filosofica russa, interrogandosi sulla possibilità di poter parlare di un'autentica "scolastica" orientale. I grandi temi della spiritualità cristiana ortodossa sono paragonati così all'impostazione teologica presente nell'enciclica.

I successivi interventi di Gerardo Cioffari, Adriano Dall'Asta e Natalino Valentini approfondiscono, invece, tre contributi particolarmente rilevanti della filosofia orientale: Pëtr Čaadëv, Vladimir Solov'ëv e Pavel Florenskij. La dimensione della storia e la reciproca influenza culturale tra Occidente ed Oriente, il tema della poeticità e dell'esperienza mistica, nonché l'incontro personale e salvifico con Cristo, sono descritti, seguendo percorsi altamente suggestivi, individuando punti di contatto notevoli con i pensieri non soltanto filosofici, ma anche artistici e letterari del Papa.

Qualche parola, in conclusione, deve essere detta sull'ultimo contributo di questa interessante raccolta dedicato alla teologia della trasfigurazione nel pensiero di Vladimir Lossky, puntualmente tratteggiato da Michelina Tenace. In Lossky, infatti, le tematiche tipiche della religiosità ortodossa si concentrano sul tema personalistico del "fare teologia" come incontro apofatico dell'uomo con la trascendenza di Dio, una religiosità fortemente ancorata ai temi della vita intima e personale. In questo senso, anche il dogma riceve una lettura imperniata sulla vita e sull'esperienza mistica, una sensibilità molto vicina a quella suggerita dal Concilio Vaticano II. Soltanto la Rivelazione può allentare la distanza incolmabile tra Dio e l'uomo, mediante la testimonianza personale di Cristo e dello Spirito Santo nella storia della salvezza.

Il volume si conclude utilmente con una rassegna critica della già vasta letteratura esistente e con delle indicazioni bibliografiche in vista di eventuali approfondimenti futuri, i quali, data l'importanza del tema, siamo sicuri non si faranno attendere.

BENEDETTO IPPOLITO

ELISABETTA ZAMBRUNO, *Filosofia e teologia in Tomás de Jesús*, Marietti 1820, Genova 2002. Un volume di pp. 345.

A Tomás de Jesús (1564-1627), degnissima figura del Carmelo spagnolo cinquecentesco, maestro di "contemplazione", ma egualmente attivo a Roma come ideatore di importanti iniziative missionarie all'inizio del Seicento, converrà avvicinarsi con le parole con le quali egli stesso, nel processo di beatificazione di Teresa d'Avila, dava conto della sua lettura dell'autobiografia della santa; note che ne illustrano l'orizzonte complessivo di interessi, ma che illuminano l'ottica con la quale meritoriamente Elisabetta Zambruno si è accinta all'impresa di pre-

sentare l'alto profilo dell'autore, offrendo importanti pagine di dottrina teologica e filosofica ed aprendo, insieme, un qualche sentiero agli storici, col suggerire percorsi sotterranei di un testo celebre e discusso (la *Theologia Deutsch*) che Tomás de Jesús ebbe a censurare e che, *a contrario*, viene a rendere ancor più manifesto il senso di una riflessione dottrinale ricca ed articolata, ma ferma sui princípi, soprattutto nel caso potesse risultare compromessa la realtà di un rapporto con Dio, rispettoso e di Dio e dell'uomo, fatto a sua immagine e, perciò, intelligente e libero...

Scriveva, dunque, Tommaso di Gesù: “Essendo io scolaro a Salamanca, sentendo dire al maestro mio che leggeva umanità, chiamato il mro. Cespedes, che tra gli altri libri, che parlavano in lingua castigliana pura e propria, era un libro di una monaca Discalza lodando assai il linguaggio di quel libro, Io sapendo che quella monaca era la B(ea)ta Teresa, andai al convento del nostro Ordene a dimandare uno di questi libri, e mi fu dato un libro della sua vita, manu scritto, che non era stampato, quale leggendolo io in casa mia, senza che guardar altro che il modo di parlare per essere io ancora di quel tempo giovane distratto assai, a sorte aprendo il libro nel cap. 18 della sua vita dove tratta dell'orazione per similitudine di 4° acque, dopo haver letto un poco d(ict)o libro, mi trovai tanto mutato che cominciai a piangere, e mi par che subito per mezzo di quel libro il Sig(no)re Iddio mi diede lume per poter conoscere efficacemente quanto sono grandi li beni, e favori che il Sgr. (*sic!*) Iddio tiene preparato per quelli che li servono, parendomi che mi si era scoperto un novo Regno, e una nova ragione (*sic!*) di luce, e verità, e con non haver avuto mai ne manco un primo moto d'essere Religioso, anzi molto contrari moti, fu tanto efficace quella lettione, che fra 15 giorni pigliai di questa religione” (pp. 19-20, nota 4).

Non riterremo il famoso capitolo della *Autobiografia* indubbiamente senza richiami nell'opera del religioso, autore con Diego de Yepes di una *Vita di Teresa*, ma autore, in proprio, di opere che a quella galassia espressamente si richiamano, come ad esempio la *Suma y compendio de los grados de oración... sacado de todos los libros, y escritos que compusó la B. Teresa de Jesús* (1610), oppure che a quel mondo paradigmaticamente si riconnettono nei loro stessi temi: ed oltre il *Tratado de oración mental, de sus partes y estados* (1613), il *De contemplatione divina, libri sex* (1620), il *Divinae orationis sive a Deo infusae methodus, natura et gradus. Libri quatuor* (1623), nonché il *De contemplatione acquisita (Opus ineditum)* (1922).

Ma, se quella testimonianza riferisce di effetti interiori, suggerendo, anzi, la profondità di una trasformazione che sembra andare dalla superficie – dalle belle lettere! – alla “sostanza saporosa” della “dottrina” – il gesuita Jean-Joseph Surin ne avrebbe parlato egualmente come di “science *expérimentale* des choses de l'autre vie”, che tradurremmo “scienza sperimentale delle cose della vita *altra*” –, dovremo riconoscere che all'eminente preoccupazione classificatoria con la quale Tommaso di Gesù guadagnava i temi (tradizionali) della meditazione, della contemplazione acquisita e infusa, della stessa contemplazione (mistica) “nella caligine”, si veniva accompagnando il gran risalto per quel che è espressione di “vita interiore”, per quei temi, cioè, in cui i nessi tra verità e vita si danno mediati dall'amore, dalla Carità, come lasciava intendere un sintetico testo di Dionigi il certosino, segnalato da Tomás de Jesús ed in cui ai contemplativi è assegnato un com-

pito: “Essi devono per l’amorosa affezione di una pura carità rivolgersi verso Dio, attaccarsi a lui, aspirare ed elevarsi a lui, non domandando null’altro che il Signore stesso e tutto quello che deve compiersi in noi secondo la sua volontà; in modo che non domandiamo i suoi doni, le sue consolazioni, l’illuminazione della mente, il cuore infiammato se non in quanto ci sono necessari per giungere all’acquisto e al possesso di lui medesimo” (p. 58).

Il testo (e lo spirito) è fermo, ma orientato fissamente sull’essenziale, lasciando intendere che ci si muove verso Dio più che non verso le consolazioni; insomma, un’ottica dell’impegno attivo, alieno dall’indifferenziato e dal confuso, da possibili tentazioni “quietiste” e ricco, invece, di una solidità di tratti (e di psicologia): come si rifiuta l’antitesi tra natura e grazia, come non si disdegna che si abbia a incontrare la contemplazione del Verbo incarnato, così – nel caso della passività mistica – non ci si vuol lasciar ingannare da quanto può essere suggestione, volendo mantenersi radicati sulla (e dentro) la fede. Sulla scorta, e dentro le vie peraltro già scandite da Giovanni della Croce per il quale “la fe es sola el próximo y proporcionado medio al entendimiento para que el alma pueda llegar a la divina unión de amor” (*2 Salita del Monte Carmelo*, 9, 1).

L’impressione è di essere così condotti per mano dentro un’importante opera che prospetta, nei suoi densi capitoli, l’intero “sistema della contemplazione”, da quel che potrebbero essere i primi passi a quelli all’ultimo gradino della scala di Giacobbe. Diremmo, tuttavia, il lavoro della Zambruno prezioso anche per un altro aspetto: riportando *ad hoc* un gran numero di passi dell’opera di Tommaso di Gesù, esso può presentarsi, in effetti, come un piccolo “vocabolario della mistica”. Fatica certamente più che lodevole, dal momento che consente di avvicinare espressioni e concetti nei loro più precisi significati e opportunamente ci fa entrare in una storia in cui il tributo alla scolastica (Tommaso) si accompagna al richiamo di testi (spesso sapienziali) di un Dionigi, Agostino, Gregorio Magno, Bernardo, Ugo e Riccardo di San Vittore, Bonaventura, Herp (Harphius), Taulero, Francisco Suarez, Louis de Blois... Accade così che alcune espressioni di Riccardo di San Vittore diano il ritmo di un procedimento (“Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio...”) (p. 37), mentre altre facciano assaporare concetti, come questa di Gregorio Magno, dove la contemplazione è detta “amabile dolcezza che rapisce l’anima sopra se stessa, mostra le realtà celesti, facendo vedere agli occhi della mente le realtà spirituali” (p. 112), oppure altre accennino audacemente a squarci di insondabili profondità ed orizzonti, come questa di Dionigi il Certosino a proposito della contemplazione *in caligine*: “come se, stando uno sul lido dell’immenso oceano, costituisse per lui vedere tutta l’immensità del mare, il conoscere di non poter vedere tutto con la vista, comprendere, misurare e scoprire i suoi confini” (p. 168).

Dall’opera della Zambruno la figura di Tomás de Jesús esce, dunque, a tutto tondo. L’analisi della *Censura* alla *Theologia Deutsch* (nell’edizione di Castellion) da parte del carmelitano (oggetto della seconda parte del lavoro) ne può costituire ulteriore conferma. E resta ancor più vero che, meglio determinando il momento storico successivo alla riforma, confrontandosi con analoghe critiche, quelle, ad esempio, di Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), valutando la portata stessa della presa di distanza dagli *erroribus begardorum et aliorum mysticorum*, che è parte non incidentale delle notazioni di Tomás, possiamo maggior-

mente valutare la ricchezza dei dati che Elisabetta Zambruno ci presenta nel suo documentato studio che effettivamente toglie dall'ombra un personaggio importante della seconda generazione carmelitana. Appare così nel suo nitore una lezione religiosa che, aliena dai moduli illuministici degli *alumbrados*, ma ancora da facilità etiche indebitamente dedotte, sa indirizzare passo dopo passo... all'umiltà, alla fatica, allo stupore e, oltre lo specchio e l'enigma (I Cor. 13, 12), al lasciarsi – *allora per sempre* – abbracciare dalla Visione.

DOMENICO BOSCO