

indeterminata ad avere un atto piuttosto che un altro, e quindi, per la teoria aristotelica delle quattro cause, è necessario un agente che produca il passaggio da una determinazione ad un'altra. Ma lo stesso agente deve essere a sua volta determinato a produrre un mutamento piuttosto che un altro, e ciò che lo determina è il fine da raggiungere con la sua azione.

Se da un punto di vista la causa formale è la prima fra le quattro cause, essendo l'elemento costitutivo principale della cosa, sotto un altro punto di vista è causa prima la causa finale, perché senza di essa non vi sarebbe la direzione cui indirizzare l'attività. In tal senso Aristotele afferma che questa è, assolutamente parlando, la causalità del Motore immobile. Occorre però a questo proposito tenere ben distinte due proposizioni: una che nega al Motore immobile la causalità efficiente, riservandogli soltanto quella finale, l'altra che gli riconosce entrambe le causalità e aggiunge che, in ultima analisi, la finale è formalmente quella per cui il Motore immobile è tale assolutamente e in senso pieno.

Secondo l'interpretazione di S. Tommaso, la Sostanza eterna e immobile, che agisce non come causa naturale e fisica, ma come causa intellettuale e volontaria, agisce bensì come causa efficiente di ciò che produce, ma siccome intelligenza e volontà agiscono in quanto attratte e « mosse » dall'oggetto desiderabile e intelligibile, muove senza essere mossa non in quanto attiva ed efficiente, ma in quanto oggetto di intelligenza e di desiderio, o di amore.

Nella descrizione aristotelica del Motore immobile non vi è nulla che ostacoli l'interpretazione della causalità efficiente da esso esercitata nel muovere il primo cielo. Né vi sono serie difficoltà per attribuirgli la conoscenza e l'amore dell'altro da sé. Aristotele afferma che l'oggetto della sua conoscenza (non esplicita il tema della natura della sua sostanza come amore) dev'essere l'ottimo fra tutti gli oggetti. Ma con ciò si riferisce all'oggetto proprio e proporzionato dell'intelligenza suprema. Nulla vieta di affermare che il Motore immobile pensi ed ami l'altro da sé con la nobiltà di un'intelligenza e di un amore che hanno per oggetto adeguato la più nobile di tutte le cose.

FRANCESCA MODENATO

M. BALDINI, *Il linguaggio delle utopie*, Studium, Roma 1974. Un volume di pp. 265.

Sul tema dell'utopia, M. Baldini ha ormai dato un notevole contributo agli studi filosofici. *Il pensiero utopico*, pubblicato da Città Nuova, e questo libro sul *Linguaggio delle utopie*, costituiscono indubbiamente una guida di alto valore scientifico per chiunque si interessi al problema.

Per prima cosa, l'A. ci mette di fronte allo « status quaestionis », dato che l'arco di pensiero qualificabile sotto il segno dell'utopia si presenta piuttosto vasto: « Di fatto, oggi, il traffico dei nostri discorsi intorno a tale termine è divenuto caotico e confuso ed improvvisamente ci siamo accorti di trovarci in un labirinto nel quale non sappiamo più orientarci. Per uscire dalla trappola semantica che l'«utopia» costituisce per il nostro linguaggio occorre essere ben consapevoli della polivalenza concettuale ed emotiva che caratterizza tale termine » (p. 19). A due, tuttavia, si possono ridurre i giudizi di valore intorno al concetto di utopia: uno positivo, che vede nella utopia un progetto razionale di un futuro migliore del presente; l'altro negativo, riconducibile al significato di una proposta fondata su un sogno irrealizzabile e guidata dall'illusione.

La lettura dell'utopia in chiave epistemologica approda indubbiamente verso la seconda soluzione. K. Popper, per quanto riguarda l'atteggiamento di coloro che cercano di risolvere i problemi sociali, opera la distinzione tra il *meccanico a spizzico* e il *meccanico olistico* o *utopistico*. Il *meccanico utopistico* sa già in partenza dove vuole arrivare, e la sua utopia è infatti il progetto di una società perfetta in cui sia

assicurata ad ogni uomo la massima felicità possibile. Il *meccanico a spizzico* invece, anche se ha degli ideali, interviene tuttavia attraverso delle piccole correzioni tendenti ad eliminare le forme più appariscenti in cui si manifesta il malessere della società e il dolore degli uomini. In altre parole, l'utopista sogna una città perfetta e si impegna fin da ora a realizzarla. L'epistemologo, invece, lotta contro le ingiustizie del mondo in cui vive, nella convinzione che anche nel campo delle conquiste sociali si procede solo attraverso riforme parziali e perciò sempre suscettibili di perfezionamento. Popper quindi, ritiene che « *Il problema più urgente* di una politica razionale è rappresentato dalla miseria umana, mentre la questione della felicità non va posta sullo stesso piano. L'attingimento della felicità dovrebbe essere lasciato agli sforzi dei singoli » (p. 48). L'epistemologo perciò, solo in privato, e cioè nella sfera degli amici, può parlare della felicità e stabilire la scala di valori che ad essa portino, ma se tenterà di spostare questo discorso sul piano dell'interesse pubblico, avrà abbandonato il metodo scientifico per affidarsi al criterio utopico.

L'utopia, inoltre, si dimostra una delle più serie minacce alle libertà democratiche: « l'utopismo — dice l'A. — nonostante le sue false apparenze di pensiero progressista e rivoluzionario, nascostamente pregia l'autoritarismo, cosicché, troppo spesso, lo stato prospettato dall'utopista altro non è che l'immagine della più perfetta *società repressiva* » (p. 61). Sul piano storico poi, in quanto celebrazione di un progetto di assoluta perfezione, l'utopia annuncia per così dire la « morte della storia », poiché il regno utopico sarà l'inizio di una radicale esperienza di novità nei confronti del passato senza la possibilità di un miglioramento successivo. L'utopia presenta tuttavia anche degli aspetti positivi. Uno di questi aspetti potremmo individuarlo nella protesta che essa avanza nei confronti di determinate ingiustizie sociali, assumendo spesso l'« arma dell'ironia e del sarcasmo » (p. 73). Un secondo aspetto positivo consiste nel fatto che spesso l'utopia può essere feconda di teorie scientifiche, come lo sono, per l'epistemologia avanzata, i miti e le metafisiche. Per questo, osserva Baldini parafrasando Strawson, « possiamo affermare che ciò che comincia come utopia può finire come scienza sociale » (pp. 75-76).

Anche il concetto di *ideologia* viene sottoposto ad una lettura in chiave epistemologica. Il problema diventa di grande interesse soprattutto quando l'attenzione si concentra sul rapporto tra cristianesimo e ideologia. Per Marx, ad es., l'ideologia « significa, sempre e soltanto, falsa coscienza, ed è smascherabile sotto qualsiasi veste si nasconda, sia essa religiosa, filosofica o scientifica » (p. 151). Solo il comunismo, in quanto rifiuto di ogni ideologia — di cui la religione cristiana è una delle più significative espressioni — è in grado di imporsi per il suo contenuto oggettivo e scientifico. In campo teologico, K. Rahner assume il significato negativo del concetto di ideologia, intesa come « un sistema errato, falso, da rigettarsi in base alla retta interpretazione della realtà » (p. 163). E, come Marx aveva accusato di ideologia la religione cristiana, così Rahner ritorce l'accusa ideologica nei confronti di tutte quelle proposte politiche che rivendicano l'assolutezza e la scientificità, e l'allusione allo stesso marxismo è quanto mai evidente. Schlette invece ammette di poter in un certo senso parlare di ideologia a proposito del cristianesimo, dopo aver tuttavia operato la distinzione tra *fede* e *cristianesimo*. Mentre per la prima l'accusa di ideologia non è giustificabile, in quanto la fede si pone come accoglienza della Rivelazione di Dio, per il cristianesimo si può talvolta parlare di accusa ideologica, in quanto « è rivolta piuttosto alla prassi sociale, culturale, pedagogica e politica del cristianesimo che al fondamento su cui queste forme culturalmente si costruiscono » (p. 169).

In Max Weber ritroviamo il concetto negativo di ideologia, ma questa volta soprattutto applicato alla mitizzazione positivista della scienza. La scienza infatti, per Weber, risponde solo al desiderio umano di « dominare tecnicamente la vita » (p. 201). Ma se tutto questo abbia un significato, e quindi alla domanda se dobbiamo o non dobbiamo « dominare tecnicamente la vita », la scienza non è in grado di fornire alcuna risposta.

Il libro si conclude con un capitolo dedicato ai rapporti tra « sociologia della conoscenza » ed « epistemologia ». L'importanza della sociologia della conoscenza è

definita dal postulato secondo cui esiste « una connessione tra i fattori sociali e le produzioni mentali » (p. 216). Il problema, fino a questo momento, si è presentato sempre quando la sociologia della conoscenza ha preteso di invadere il terreno della epistemologia. Questo conflitto di competenze ha indubbiamente ritardato il progresso di questa scienza. Infatti, dice Baldini, « le incoerenze logiche a lungo conservate nella rete teorica dei sociologi della conoscenza, le loro formulazioni meno vigili da un punto di vista empirico, la indeterminatezza dei limiti del loro campo di indagine, ma, soprattutto, la confusa ed erronea impostazione del rapporto intercorrente tra l'epistemologia e la sociologia della conoscenza, sono stati per molti anni gli impedimenti più rilevanti al suo sviluppo scientifico » (p. 245). « Ebbene — continua poco sotto l'A. — di fronte al sociologo della conoscenza che intende, in quanto tale, svolgere il lavoro dell'epistemologo o, molto più modestamente, semplicemente aiutarlo, abbiamo il dovere di fargli presente che *ha sbagliato mestiere* » (p. 246).

Nel panorama della cultura italiana, ancora non molto sensibile alla serietà scientifica, il libro del Baldini costituisce dunque un invito rivolto ad ogni studioso perché non sconfini con la sua ricerca nel campo del vicino. La lettura epistemologica di alcune delle più significative espressioni del pensiero contemporaneo, quali l'utopia e l'ideologia, ci insegna infatti che ogni tipo di ricerca procede con fatica attraverso errori e smentite, e che solo il confronto e il dialogo riusciranno a ridare alla nostra cultura un ulteriore slancio e rinnovate energie.

PAOLO NEPI

J. HAMESSE, *Les « Auctoritates Aristotelis ». Un florilège médiéval. Etude historique et édition critique* (« Philosophes médiévaux », XVII), Louvain - Paris 1974. Un volume di pp. 351.

J. Hamesse, presentando in edizione critica una raccolta di citazioni da opere di Aristotele e di altri pensatori, ci offre un esempio tipico di letteratura filosofica medievale, che è testimonianza della diffusione degli studi aristotelici a partire dal secolo XIII. Questi *flores* o *auctoritates* o *notabilia* o *propositiones notabiles* venivano incontro, secondo Hamesse, alla necessità di dare agli studenti della facoltà delle Arti una documentazione essenziale per i riferimenti alle opere che ricorrevano con maggior frequenza, il cui testo integrale era forse non immediatamente reperibile o difficilmente consultabile. Questo fatto spiegherebbe da una parte la diffusione enorme di queste raccolte, dall'altra potrebbe aiutarci a capire donde proviene a volte il notevole numero di citazioni da opere di Aristotele nei testi dei maestri medievali. Questi florilegi variano per estensione e contenuto, tanto che esistono decine di raccolte fra loro diverse, in parte studiate da E. Franceschini, B.L. Ullman e soprattutto da M. Grabmann (p. 11). Qui è edita la raccolta che passa sotto il nome di *Parvi flores*, giuntaci in 153 manoscritti e 47 edizioni (p. 24 e p. 44). Pure all'interno della tradizione di questa raccolta, che è la più diffusa, ci sono variazioni di contenuto (ho avuto modo di esaminare il manoscritto parigino della Bibliothèque Nationale lat. 14704, che presenta notevoli divergenze), fatto che si potrebbe ascrivere alla necessità di adattare le raccolte alle esigenze dei vari ambienti in cui circolavano. Questo tipo di tradizione ha portato la Hamesse ad assumere particolari criteri per la collazione e la costituzione del canone. Prima di passare, però, ad esaminare questi criteri, vediamo due questioni che l'autrice affronta preliminarmente, e, cioè, il periodo di composizione e la paternità del florilegio. Dato il particolare genere di letteratura filosofica costituito da queste raccolte, è naturale che la composizione dei testi sia potuta avvenire in un lasso di tempo anche notevole, fino a giungere ad assumere un aspetto quasi definitivo. Per la raccolta in esame, il *terminus ad quem* è il 1325, desunto dal più antico manoscritto datato (p. 38), ed a questa data il florilegio era già completo. Il fatto, poi, che nel florilegio sono riportate