

zione gioachimita, che proprio nell'età bonaventuriana ha spinto verso una visione escatologica inglobante i valori fondamentali del francescanesimo.

Fra i molti, suggestivi spunti della successiva analisi di von Balthasar va ancora menzionato il collegamento tra la mistica bonaventuriana e una concezione non negativa del mondo: per Bonaventura anche il mondo sensibile ha ricevuto le stigmate del creatore, poiché ne porta dentro l'immagine; in particolare, l'immagine di Dio è impressa nelle facoltà dell'uomo, per cui questi costituisce l'oggetto del desiderio di tutta la natura, che nell'uomo realizza l'incontro e l'unificazione con lo spirito. A più livelli dunque il Dottore Serafico assurge al bello teologico: il concetto di essere e dei suoi attributi trascendentali rinvia al mistero trinitario; i gradi dell'essere contengono anche la bellezza; l'intreccio dell'esperienza sensibile della bellezza rinvia a una struttura assoluta del bello, a un bello oggettivo, in sé, che giustifichi l'aspirazione al bello presente nel soggetto conoscente.

ALESSANDRO GHISALBERTI

MARTIN M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, North-Holland Publ., Amsterdam - New York - Oxford 1976. Un volume di pp. 337.

Se la disputa degli universali, che occupò tanta parte del pensiero medievale, provocò incomprensione e talora scherno nei secoli successivi per quelle che ormai si consideravano inutili e sofisticate sottigliezze, assistiamo oggi ad un rinnovato interesse degli interpreti contemporanei per tale tematica medievale. E non a caso: la logica moderna sta infatti riscoprendo numerosi punti di contatto con la logica del medio evo, e molti temi ad essa collaterali sono richiamati all'esame degli studiosi. Tra questi, il Tweedale si adopera con esegesi sottile a definire la posizione di Abelardo in materia di universali. La sua analisi è preceduta da un *excursus* storico che fa il punto della moderna critica abelardiana: sono esaminati e valutati i contributi di Geyer, Sikes, Carré, della Beonio Brocchieri Fumagalli, di Boler. Meraviglia l'omissione dell'importante lavoro di J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1969; se pure infatti l'autore, nel corso del libro, esprime talora posizioni contrastanti Jolivet, ci sono anche tra i due lavori numerosi punti di contatto, e comunque il peso di Jolivet come interprete abelardiano è tale che anche un eventuale disaccordo va espresso e motivato, non taciuto. Riallacciandosi alla linea critica del Boler, l'autore, prima di affrontare i testi abelardiani, sente il bisogno di dedicare un capitolo intero alle posizioni di Platone ed Aristotele in materia di universali. Naturalmente, Tweedale sa bene che Abelardo, e con lui la prima scolastica fin verso il 1150, non aveva conoscenza che della *logica vetus*, ignorandosi il *De anima* e la *Metaphysica* aristotelica. Tuttavia, egli afferma, « se dobbiamo apprezzare i risultati degli scolastici in questo campo, faremmo bene ad aver presente quali problemi gli antichi avevano individuati e in che misura avevano proceduto verso la loro soluzione » (p. 19). Se l'opportunità di tale capitolo è discutibile, quello seguente, dedicato al commento boeziano del cruciale paragrafo della *Isagoge* di Porfirio, è senz'altro utile, elucidando il costante punto di riferimento di Abelardo in materia di universali. Venendo dunque al corpo centrale del libro, sua tesi fondamentale è che il problema degli universali è affrontato dal Maestro Palatino non in termini ontologici, ma semantici, nascendo dalla necessità di spiegare non tanto cosa certe espressioni sono, quanto cosa significano (ancora una volta stupisce la mancata menzione di Jolivet, che formula una tesi di notevole analogia). Onde Abelardo giunge ad affermare che gli universali non sono cose cui le parole si riferiscano, né la semplice emissione materiale di aria, ma sono, appunto, espressioni « atte a esser predicate di più individui ». Ma in che senso gli universali « significano »?

Essi certo non denotano (*appellant*), come i nomi, in quanto non indicano oggetti; non nominano (*nominant*), come i nomi propri, in quanto non indicano un certo oggetto; eppure, significano: ciò implica, secondo Tweedale, una teoria linguistica che ammetta l'esistenza di convenzioni « che rendano significanti i suoni del parlare senza supporre l'esistenza di suoni del parlare significanti » (p. 161), cioè il significato non è reperito, ma è imposto. Ci si aspetterebbe a questo punto un'analisi di *significare*; e se è vero che questa condurrebbe l'autore a parlare delle intellezioni, un poco oltre i limiti tematici proposti, è anche vero che la loro definizione è indispensabile per un chiarimento a monte del problema degli universali. Molto interessante è l'analisi del senso di « esiste » nei testi abelardiani, e il risultato cospicuo; Tweedale mette in luce come il Maestro Palatino colga la diversità di forma logica al di là di mere coincidenze grammaticali. Vanno trattate in modo molto diverso dal punto di vista logico la frase in cui il soggetto è una cosa e quella in cui esso è una proprietà o un tipo, essendo l'uso di *è* molto diverso nei due casi: nell'espressione « Socrate è » il verbo *essere* viene usato intransitivamente, in quella « l'uomo è mortale » la copula è usata transitivamente. In quest'ultimo caso il verbo logico (anche se non quello grammaticale), è la copula insieme al nome: qui il nome non ha uso denotativo e va considerato come parte non separabile della funzione verbale, e la copula da sola non ha significato ed è inscindibile dal nome. Entrambe formano, insieme, una espressione verbale intransitiva. La proposizione è dunque per Abelardo divisibile in due parti, e non nelle canoniche tre, soggetto verbo e predicato. Tale scoperta abelardiana della mancata coincidenza in alcuni casi di forma logica e forma grammaticale richiama l'analoga osservazione che indurrà nel XX secolo Russell a proporre la costruzione di un linguaggio ideale in cui le due forme coincidano. Segue una lunga analisi della teoria dei *dicta* e dello *status*, che conduce alla conclusione che « le proposizioni significano i *dicta* nel modo in cui si può dire, all'ingrosso, che i nomi significano ciò che denotano » (p. 273) e che, in generale, i *dicta* sono significativi pur senza essere denotativi (per capire come ciò avvenga occorrerebbe, ancora una volta, esaminare gli *intellectus*). Ciò vale anche per i tipi (così Tweedale traduce *status*). Perciò, tornando agli universali, essi significano tipi, ma non essendo i tipi cose, neppure gli universali lo sono. Difatto « li troviamo nell'oggettivo mondo delle cose, ma non sono qualcuna delle cose in quel mondo. I mondi possono differire pur contenendo esattamente le stesse cose » (p. 304). Cioè gli universali, pur non essendo cose del mondo, hanno una fondazione oggettiva nel mondo, non sono parole vane o prodotti della mente.

L'ultimo capitolo è dedicato ad un confronto tra Frege ed Abelardo. Tra i due ci sono somiglianze e divergenze; per entrambi sono i predicati che « conferiscono all'espressione di cui fanno parte la sua connessione con la verità o falsità » (p. 312) e c'è un accordo fondamentale per quanto riguarda l'analisi di *è*. Quanto alle divergenze, che ce ne siano numerosissime è ovvio; e l'autore mette in luce quelle che giudica più significative. Tra queste, l'analisi e definizione di nome proprio, che per Frege è solo ciò che senza alcuna aggiunta si riferisce ad oggetti, e che è del tutto estranea ad Abelardo; la completa assenza in quest'ultimo dei vari livelli di concetti; l'impossibilità di reperire nel Maestro Palatino un binomio corrispondente a quello fregeano senso-significato (*Sinn-Bedeutung*). A proposito di tale ultima divergenza, è opportuno ricordare come Frege distinguesse, relativamente ad uno stesso segno, tra significato (o denotazione, come è stato più sovente tradotto *Bedeutung* in italiano), che è l'oggetto, e senso, che è il modo in cui l'oggetto è dato. Per un oggetto, o denotazione, possono esserci più sensi. Pur ammettendo che gli *intellectus* abelardiani possono assomigliare al *sensu* di Frege, Tweedale afferma che tali *intellectus* non risolvono per Abelardo « nessuno dei problemi che Frege risolse ipotizzando i sensi » (p. 322). È certo vero che Abelardo non fu mosso dal problema della informatività di frasi vere asserenti identità, e che non trattò, come Frege, le descrizioni definite come nomi propri, ma si può riconoscere egualmente che la somiglianza tra *intellectus* e *Sinn* merita una certa considerazione. Difatto, e qui non si può tacere un fondamentale disaccordo col Tweedale, non è vero che Abelardo « suggerisce diversi modi di significare uno stesso

oggetto » (p. 324), mentre « Frege ha introdotto diversi elementi cui riferirsi » (ibid.), in quanto anzitutto gli *intellectus* abelardiani possono costituirsi anche se non c'è una *res* che loro corrisponda, poi in quanto *significare* è per Abelardo *intellectum constituere*, non è cioè un modo di riferirsi ad un oggetto più di quanto lo sia il *Sinn* di Frege, che è, appunto, « il modo in cui un oggetto viene dato ». Che tali modi abbiano una loro oggettività non psicologica (anche Abelardo distingue tra *intellectus* e *imaginatio*), è proprio ciò che accomuna Frege ed Abelardo.

LUCIA URBANI ULIVI

ANDRÉ GLUCKSMANN, *I padroni del pensiero*, trad. it. Garzanti, Milano 1977. Un volume di pp. 294.

Questo scritto è forse, anche dal punto di vista teoretico, il prodotto più organico tra quelli pubblicati in Italia della « nouvelle philosophie » francese.

Fin dall'inizio la sua critica è rivolta all'asservimento che consegue alla contraddittoria pretesa di *instaurare* la libertà del soggetto storico grazie ad un « sapere » che di questa libertà definisca le condizioni e, dunque, lo statuto stesso. Il problema centrale dell'opera è così quello della *scienza*, intesa nella sua accezione ampia derivata dalla tradizione filosofica e compiutamente espressa dall'idealismo tedesco: quella di *sistema* di pensiero onnicomprensivo e autodimostrantesi. La storia di questa idea si svolge per l'autore tutta all'interno del principio assoluto stabilito dal *cogito* cartesiano come istanza che la coscienza pensante — tesa all'identificazione con l'universalità della ragione — non ammetta residui esterni al proprio pensare: capaci cioè di sfuggire al suo controllo e dunque alla signoria del soggetto. A partire di qui l'atto che pone l'incondizionata libertà coincide con l'instaurazione del supremo dominio sul reale, sia come padroneggiamento concettuale che come totale dominio pratico.

La filosofia tedesca del XIX secolo attua il compito pensando la « scienza » come *rivoluzionaria*: tale cioè da interrompere, grazie alla conquista del punto di vista *ultimo*, la continuità con ogni precedente e parziale filosofia; e da permettere, per la stessa ragione, l'atto in grado di spezzare letteralmente la storia dandole un nuovo inizio assoluto sotto la libertà incondizionata del soggetto. La rivoluzione sarà dunque pensata come *tabula rasa*, all'insegna di una libertà che tuttavia, essendo posta con ferrea necessità dalla norma della scienza data, impone la disciplina della padronanza anzitutto sul proprio soggetto. Ma la filosofia tedesca è vista dall'autore solo come *caso esemplare* di questa logica, da cui sarebbe dominata tutta l'Europa moderna: perciò l'analisi del nesso unitario che muove il pensiero da Fichte a Nietzsche rivela ciò che la Germania *pensa* nell'ottocento, ma che le pratiche di dominio dell'occidente europeo *attuano* in tutta l'epoca moderna, dalle colonizzazioni fino al nazismo e al Gulag. La storia occidentale moderna sembra così determinata, a monte della sua « materialità », da una sorta di volontà metafisica che al progetto umano *nel* tempo intende sostituire un progetto capace di costituire *il senso stesso del tempo*.

E centrale dunque l'affermazione che il potere non trova nel sapere un proprio strumento, ma la propria sostanza stessa. « I testi non servono semplicemente all'esercizio del potere, sono l'esercizio stesso, assoggettano » (p. 44). È proprio la « discendenza » dal testo che sottrae il potere al giudizio e alla contestazione in quanto gli permette di definire le condizioni stesse di verità del giudizio, di libertà della contestazione. « Il potere non governa gli uomini come cose giacché gli occorrono dei soggetti, ma non può ridursi a una relazione *tra* gli uomini giacché si attribuisce il privilegio di definire la regola del gioco vale a dire l'umanità riconosciuta ai suddetti uomini » (p. 44). In questa circolarità il soggetto dichiarato libero è racchiuso. « La legge costringe il suo futuro soggetto a stare al gioco... fabbricandogli un'interiorità » (pp. 56-57).