

le distanze che dividono il pensiero dello Sciacca dal Romanticismo (pp. 45-52) e dall'esistenzialismo (pp. 53-67), ma anche a circoscriverne la topologia in seno allo spiritualismo (pp. 95-106).

L'autore osserva opportunamente che « il più profondo rapporto della filosofia dell'integralità con il Romanticismo » può essere ricondotto « a quello della dialettica dell'implicanza nei confronti della dialettica attualista »; rapporto che lo stesso Sciacca si assume il compito di precisare quando ribadisce all'attualismo che « tutto è immanente all'atto, ma non l'atto a se stesso: l'autocoscienza come interiorità assoluta è autotrascendenza » (p. 48).

L'irriducibile disparità nei riguardi dell'esistenzialismo è posta radicalmente in rilievo dall'assunto che « non è più l'esistente a definirsi dall'essenza, ma, all'opposto, è l'essenza che viene definita dall'esistente », rovesciando il principio basilare dell'ontologia classico-sciacciana (p. 59), che non sopporta l'identificazione esistenzialistica dell'ontologia con la fenomenologia (cfr. p. 60).

In riferimento al predetto principio si privilegia la posizione dello Sciacca nell'ambito dello « spiritualismo cristiano » italiano, per il fatto che la sua « dialettica » opera la massima « implicanza » storico-speculativa, accogliendo e conciliando tanto le istanze della *persona* sottolineate dallo spiritualismo quanto quelle dell'*essere* rivendicate dal pensiero classico, col risultato di istituire veramente una « filosofia dell'integralità ».

ENRICO CORRADI

VITO CARCURO, *La percezione intellettuale rosminiana. Revisione critica*, R. Fabozzi, Aversa 1979. Un volume di pp. 93.

Si è già avuta l'opportunità di presentare due opere di Vito Carcuro in cui l'autore analizza due temi fondamentali della speculazione rosminiana: le premesse teoriche al discorso pedagogico e l'estetica (« Rivista di Filosofia neo-scolastica », 1979, 2). Dall'esame dei due saggi era emerso come lo Studioso fosse riuscito ad operare una sintesi chiara delle teorie del Roveretano. Se qualcuno, a torto o a ragione, ha espresso l'opinione che i testi di Rosmini pecchino di prolissità, questa critica certamente non può essere rivolta al Nostro che compendia le tesi rosminiane in poche pagine, mirabili per l'intelligenza con cui offre al lettore l'*iter* speculativo del Filosofo. Questa dote di riuscire a tratteggiare i momenti portanti del pensiero rosminiano, facendo uso di una lettura filologicamente corretta e mai parziale, si ritrova nell'ultima fatica del critico. Si tratta di una revisione della *percezione intellettuale*. L'autore affronta il problema percorrendo due strade differenti, ma convergenti. La prima consta di un metodo mediante il quale accerchia il problema; la seconda di un confronto fra la propria ricostruzione critica e quella di eminenti studiosi, che si trovano sul versante del laicismo.

Seguiamo il primo *iter*. Carcuro, prima d'affrontare il tema della conoscenza per giungere a quello specifico della *percezione intellettuale*, risolve due problemi, rintraccia due coordinate che permettano di identificare la posizione rosminiana. Quali sono i principi metodologici della speculazione del Filosofo?; qual'è il panorama storico, che si offre al Roveretano, per quanto concerne il problema della conoscenza? La prima indagine viene svolta da Carcuro nel primo capitolo ove, dopo aver precisato come l'osservazione e il ragionamento non siano considerati da Rosmini distaccati e in contrapposizione (pp. 17-18), osserva come la *ignoranza metodica* sia il principio metodico della sua speculazione. Si tratta di « (...) un'ignoranza relativa all'ordine e all'esposizione delle verità che egli (discepolo) prende a fare, in quanto che, prima d'esponele ordinatamente, esse non vi sono nell'esposizione, e dopo esposta una prima, o alcune di esse, rimane l'assenza dell'altre nell'esposizione, perché non sono ancora dedotte ed

esposte, e quindi si suppone che il discepolo ancora non le sappia, perché non le sa come discepolo, benché possa saperle altronde: quest'assenza ipotetica della verità che si prendono ad esporre è quella che chiamasi "ignoranza metodica" » (p. 18). Osserva quindi come l'*ignoranza metodica* si riferisca solo alla riflessione e mai alla « cognizione diretta ». Così chiarisce che non si tratta di un dubbio metodico, ma di un atto d'umiltà. Strettamente connesso a questo *entusiasmo filosofico*, che ha appunto la sua matrice nell'umiltà, è « (...) un altro fondamentale postulato del suo filosofare: l'*unità* e la *totalità* », (...) due caratteri inscindibili, due « momenti » metodologici da non dimenticare in quanto « tutto lo scibile è una unità, e ciascuna scienza è parte di un medesimo tutto ... » (p. 19).

Il secondo capitolo tratta del panorama storico del pensiero moderno in cui il problema della conoscenza, sorto nell'area razionalista-cartesiana e in quella empirista, confluisce nella posizione trascendentale-kantiana. La critica di Rosmini al sistema kantiano nasce dall'intenzione di salvare l'*oggettività* della conoscenza (p. 35).

Stabilite queste coordinate, Carcuro può passare ad esaminare l'impostazione rosminiana circa il problema della conoscenza. Questo esame comprende tre momenti: un'indagine sull'idea dell'essere, uno studio sulla percezione sensitiva ed una puntualizzazione sul sentimento fondamentale. Per quanto concerne lo studio dell'idea dell'essere Carcuro analizza la quinta sezione del *Nuovo Saggio*, in cui il Filosofo osserva come l'indagine filosofica debba iniziare dall'esame dell'intuizione dell'essere possibile. L'uomo pensa l'essere in modo universale, cioè lo pensa come quella qualità che è comune a tutte le cose. Si può quindi considerare l'*essere comune*, indipendentemente da tutto il resto (p. 41). « Dunque, pensare l'essere in maniera universale, equivale a dire avere l'idea dell'essere in universale. L'uomo è fornito di questo *essere*, per dono e per atto d'amore, e anzi, "egli non può pensare a nulla, senza l'*idea dell'essere*", giacché l'esistenza "è di tutte le qualità comuni delle cose la comunissima ed universalissima" » (ibid.). Costatata l'esistenza nello spirito umano dell'idea universale dell'essere è necessario conoscerne l'origine. Escluso che derivi dai sensi, si presenta come connaturata. L'essere ideale infatti non è una percezione di qualcosa, ma è l'intuizione dei possibili. Osserva Carcuro che l'idea dell'essere implica due elementi strettamente connessi fra loro: la *possibilità* e un qualche *cosa* indeterminato a cui la possibilità si riferisce (p. 42). Caratteri dell'idea dell'essere sono: *universalità* e *necessità*; *immutabilità* ed *eternità*. Inoltre, « (...) l'*idea dell'essere* precede l'idea dell'io: senza quell'*idea* di esistenza non si può avere l'idea del proprio io esistente » (ibid.). La connaturalità dell'idea dell'essere, osserva il critico, si apre ad una prospettiva ontologico-metafisica, che termina nell'affermazione del trascendente (pp. 43-45). Stabilita la imprescindibilità dell'idea dell'essere, il critico esamina le fasi del conoscere. Queste sono: la *sensazione*, che si caratterizza come una modificazione del nostro sentimento fondamentale; la *percezione sensitiva*, che consta nella percezione dell'oggetto come realtà distinta ed indipendente dal soggetto, da ultimo la *percezione intellettuale*.

Si è al centro dell'indagine. La percezione intellettuale « (...) comprende un elemento extrasoggettivo e la *forma* dell'essere, nell'indicativo presente della terza persona, che consente il giudizio di affermazione (...) ». E ancora: « la legge di percezione è questa, che l'ente limitato: percepito nel sentimento, si riporti all'*essere ideale* e in esso si veggia, di modo che nella percezione vi è 1) il sentimento o realtà; 2) l'ente ideale; 3) il rapporto di identità (imperfetto) tra quello e questo » (p. 54). La percezione intellettuale viene esaminata dall'autore in prospettiva psicologica e in quella logica. Nell'esame psicologico tre sono i gradi della percezione intellettuale: *apprensione*, *affermazione* e *persuasione* (pp. 56-57). Nella prospettiva logica così la definisce: « dare l'assenso, persuadersi della verità del giudizio espresso, riflettere sul significato e il contenuto della proposizione, ecco in sintesi la *percezione intellettuale* che esprime lo *stadio* della conoscenza, il principio di ogni sapere » (p. 61). Il significato gnoseologico-ontologico per Carcuro della teoria rosminiana della percezione intellettuale va ricercato nel realismo a cui perviene il Filosofo, che viene così esposto dal Nostro: « Tutti gli enti finiti hanno un'esistenza in sé, anteriormente alla percezione intellettuale dell'uomo, e sono *reali* per

Dio, ma non ancora per noi. Con la sensazione e la percezione nostre tali *enti* acquistano una *realtà* e un significato: i puri reali (i sentiti), prima dell'applicazione ad essi dell'*idea dell'essere*, non esistono per l'uomo; non sono neppure enti reali; divengono realizzazioni solo nell'atto della *percezione intellettuale*» (p. 67).

Percorso questo *iter*, Carcuro può confrontare le proprie conclusioni con quelle di Carabellese, Spaventa, Gentile. Da questo esame emerge per il critico la necessità di non studiare il pensiero del Roveretano partendo da prospettive interpretative che limitino la portata e il significato del suo pensiero (ric conducendolo ad esempio, nel solco kantiano; né tanto meno considerando solo una parte del suo sistema: la gnoseologia non può essere scissa dalla metafisica). Sono questi i presupposti che non permettono una lettura criticamente oggettiva del pensiero di Rosmini.

ANNA L. MARAMOTTI

HELMUT DAHM, *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*, Johannes Berchmans Verlag, München 1979. Un volume di pp. 591.

La recezione della filosofia russa « spiritualista » sta prendendo nell'URSS dimensioni sempre più vaste; lo testimoniano e le fonti ufficiali sovietiche (con preoccupazione), e il Samizdat clandestino. Una buona ragione per tornare allo studio di quel pensiero ancora sempre scarsamente conosciuto in Occidente, una necessità per chi vuole seguire il travaglio dell'attuale rinnovamento spirituale nell'Unione Sovietica. L'opera che qui presentiamo viene incontro a questa necessità.

L'introduzione (pp. 11-71), suddivisa in tre capitoli, nel capitolo « Uno sguardo panoramico dagli inizi a oggi » imposta la cornice cronologica entro cui si sviluppa la filosofia russa (a partire dal sec. XI). A ogni nome sono aggiunte nel testo le informazioni più essenziali e alla fine una bibliografia delle opere di storia generale della filosofia russa comparse sia in Russia che all'estero, prima e dopo la rivoluzione d'ottobre.

Il capitolo « Il progetto sistematico di Vladimir Solov'ev » mette giustamente al centro della filosofia specificatamente russa il pensiero del grande filosofo; vi si avverte l'innamorato di Solov'ev ma anche lo studioso accurato e profondo che ha già svolto opera di pioniere nell'interpretarne il pensiero, ad esempio nell'opera *Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation* (Anton Pustet, München-Salzburg 1971, pp. 468). In seguito a una meticolosa lettura dei testi, egli viene a constatare che il filosofo, partendo dall'impostazione teosofica, attraverso i cinque articoli « sul senso dell'amore » e soprattutto « la giustificazione del bene » portato a termine due anni prima della morte, si apre il varco alla fenomenologia « anticipando almeno in germe quasi tutto lo strumentario metodologico della fenomenologia tedesca » (p. 33).

Max Scheler ripropone metodo e argomentazioni analoghe a distanza di 15, 18 e 21 anni. Oggi constatiamo che Solov'ev nel suo pensiero « è essenzialmente apparentato ai *Pensées sur la religion* di Blaise Pascal, alla *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* di Max Scheler, a *Le Phénomène Humain* di Pierre Teilhard de Chardin » (p. 20), superando Descartes cui era tributario nelle opere giovanili. Dahm presenta questa nuova interpretazione lavorando sui testi originali russi del filosofo, sulla letteratura secondaria in proposito, in costante dialogo con gli interpreti del medesimo, compresi gli autori sovietici.

Il capitolo « La svolta dal XIX al XX secolo » accenna agli ulteriori sviluppi del pensiero russo dopo Solov'ev e insiste soprattutto sulle occasioni perdute dei filosofi russi, i quali nella loro stragrande maggioranza non furono in grado di raccogliere ed