

infatti usava seppellire i morti anche con oggetti di corredo, dimostrando la convinzione di una vita ultraterrena.

Il dibattito su questo argomento è in corso, non tanto sul fatto che l'uomo non è ridicolo a una forma puramente animale, quanto sulla precisa identificazione di tutte le diverse manifestazioni che contraddistinguono l'uomo, fossile o vivente che sia.

Queste discussioni sono veramente importanti e non intendo affatto sminuire il dislivello conoscitivo tra le forme pre-umane e le forme umane, tuttavia a me pare che nel pensiero di molti studiosi cristiani vi sia un punto che non è valido. Questo punto è l'ammissione che le psichi animali siano materiali. Penso che questa sia una concessione al materialismo del tutto ingiustificata. A mio parere ogni cognizione è immateriale e ogni soggetto conoscente è immateriale (anche se i vari soggetti possono essere di livelli ontologici molto diversi, proporzionati alla levatura dei loro atti conoscitivi).

A mio parere vi è una diversità essenziale tra materia e conoscenza. Anche la forma più bassa di conoscenza o di fatto conscio, per es. una sensazione di dolore, è qualcosa di nettamente diverso da ciò che normalmente si intende per « materia ». Per spiegarmi in modo semplice, ma non inesatto, posso dire così: se io mi pungo con uno spillo e provo una mia sensazione di dolore, *questa mia sensazione è qualcosa che nessuno può toccare o vedere*. È vero che questa mia sensazione è connessa con certi fenomeni biochimici del mio corpo, ma in sé questa sensazione di dolore non è quei fenomeni biochimici. I fenomeni biochimici sono *modificazioni delle aggregazioni degli atomi*; invece il mio dolore non è una modificazione di aggregazione di atomi, è semplicemente *quel dolore* che sento. Il motivo di questa affermazione è l'osservazione diretta: esaminando ciò che penso per « materia » e un dolore che sento, costato che sono realtà diverse; così come, considerando una sensazione di colore e una sensazione di suono, costato che sono sensazioni diverse. Lo stesso vale per tutti i miei stati psicologici: nessuno può vedere o toccare i miei sogni, i miei pensieri, le mie decisioni di volontà, le mie emozioni.

Si può obiettare che la precedente osservazione mostra che le cognizioni, le volizioni, le emozioni non sono corpi (o sostanze materiali), ma non prova che non siano azioni di un corpo su un altro corpo, poiché anche tali azioni (o forze di attrazione o repulsione) non possono essere viste, né toccate da nessuno. Posso rispondere che le cognizioni, ecc., non hanno neanche le caratteristiche di forze di attrazione o di repulsione tra sostanze materiali. Pure questa è una constatazione. (Su tutta questa questione si possono vedere i miei libri *L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima*, P.U.L.-Coletti, Roma 1989, e, più specificatamente, *I massimi problemi dell'essere*, Ed. Paoline, Roma 1977, pp. 218-249 e 267-282. Per l'aspetto teologico si veda *Problemi di teologia. Una ricerca di sintesi*, P.U.L.-Coletti, Roma 1989, cap. IX).

GIOVANNI BLANDINO

A. BAEUMLER-FR. CREUZER-J.J. BACHOFEN, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. MORETTI, Presentazione di C. Sini, Spirali ed., Milano 1983. Due volumi di pp. 192, 240.

Nel primo volume è presentato in traduzione italiana lo scritto di A. Baeumler, *Da Winckelmann a Bachofen*; nel secondo volume sono inclusi *Simbolica e Mitologia* di F. Creuzer, e *Il Matriarcato* di J.J. Bachofen. Il traduttore, G. Moretti, è anche l'autore dell'ampio saggio introduttivo: *Creuzer, Bachofen. Tre stazioni del pensiero mitico* (vol. I, pp. 11-83). Lo scritto di Baeumler è tratto da *Bachofen der Mythologie der Romantik*, introduzione al volume del 1926: *Der Mythos von Orient und Okzident*. Il testo di Creuzer è tratto da *Symbolik und Mythologie der Alten Völker* (1819); il saggio di Bachofen è la *Vorrede-Einleitung* al *Mutterrecht* (1861).

Nell'Introduzione il Moretti parte dalla considerazione del pensiero di Baeumler per risalire a Bachofen e a Creuzer. Da Schelling Baeumler deriva il principio della separazio-

ne fra tempo storico e tempo preistorico, ma se ne distacca nella misura in cui la riflessione di Schelling sul mito è una « filosofia della mitologia », prima necessaria parte di una « filosofia della storia nel senso più ampio » (p. 31), inglobante anche la preistoria. « L'aver fatto del mito una costruzione preistorica scaturisce dall'incrociarsi in Baeumler di prospettive contrastanti e senza possibilità di un incontro conciliativo, anche solo per un attimo, in vista di una sintesi superiore. Non fu casuale che Baeumler scorgesse in Bachofen solo l'aspetto di filosofia della storia, quello che forniva un appoggio al principio hegeliano del trapasso vittorioso dello spirito da Oriente a Occidente » (p. 32). Il principio della separazione storia-mito serviva a Baeumler per far risalire la parte hegeliana di Bachofen. Il Moretti fa riferimento anche agli scritti pedagogici di Baeumler alla sua interpretazione di Nietzsche, che costituisce la chiave di volta per comprendere come fu possibile, nel suo progetto pedagogico, la realizzazione concreta dell'applicazione volontaristica del mondo mitico del passato (cfr. p. 41). Naturalmente il Moretti rende conto dell'adesione ideologica di Baeumler al nazismo, anche se non può approfondirla in questa sede. Da Baeumler il Moretti risale a Creuzer e a Bachofen, per i quali, egli osserva, « la storia umana prende le mosse da rivelazioni, ed è, per così dire, il teatro di incontro e scontro fra eventi e manifestazioni religiose, le uniche atte a qualificare l'umanità nella sua cosmica importanza » (p. 45). Per Creuzer, la sacralità cosmico-naturale della manifestazione simbolica fa sì che il ruolo giocato dall'arte in questa prospettiva risulti essenzialmente altro da quello prospettato ad esempio da Hegel nell'*Estetica*. L'opera di Creuzer costituisce « proprio grazie all'*idea religiosa della relazione simbolica*, il preludio teorico per una considerazione non-estetica dell'arte e della poesia, viste come custodi principali nel linguaggio di quella relazione » (p. 57). Nella figura spirituale di Bachofen giungono a maturazione i frutti già fatti presagire dalle opere di Creuzer e Görres. La storia, per Bachofen, porta in sé l'*impronta del mito*, e il mito « è tale da essere visto come l'avanzarsi del simbolo nel mondo degli uomini » (p. 48). Bachofer esclude metodologicamente il principio della separazione storia-mito di derivazione schellinghiana. Nelle teorie bachofeniane trova piena applicazione « quello 'sguardo a Oriente' iniziato con Herder proseguito poi con la *Simbolica* di Creuzer e la *Storia dei miti* di Görres » (p. 51). Il Moretti conclude il suo saggio indicando una linea di continuità fra questa tradizione di pensiero mitico e gli sviluppi filosofici ed ermeneutici di Heidegger. « Negli anni che vanno dal 1936 al 1940, una sorda lotta spirituale a distanza fu combattuta in Germania nel nome di Hölderlin e di Nietzsche; i protagonisti furono da un lato Baeumler e dall'altro Heidegger... L'interpretazione heideggeriana della metafisica come storia dell'essere in *Occidente* richiama, ancora una volta, lo sguardo ai Greci da *Oriente* che fu posto in essere da Creuzer, lo presuppone; esso è poi legato alla lettura di Hölderlin come dimensione poetica del gioco dei quattro, cielo, terra, divini e mortali. La considerazione della metafisica come storia di un distacco del pensiero del semplice meditare dei Presocratici, è già anche la prima pietra per un nuovo reincontro fra la Grecia e la sua provenienza. Sta ora a noi aggiungere altre pietre o rimuovere anche quell'unica » (p. 66).

Il proporre in lingua italiana scritti di Creuzer, Bachofen e Baeumler è senz'altro un'operazione utile. Come osserva il Sini nella Presentazione, « i problemi di Creuzer, Bachofen e Baeumler sollevano, in una linea di ideale (ma anche parziale) continuità, superano di molto la questione specifica della reale e vivamente articolata geografia culturale tedesca dall'800 al '900: questi problemi toccano, per molti versi, il cuore della nostra intera tradizione e sollevano le domande ancor oggi essenziali » (p. 9).

ALBINO BABOLIN

JEAN LE CLERC, *Epistolario*. I, 1679-1689, a cura di M. SINA, Firenze, Leo Olschki ed., Firenze 1987. Un volume di pp. XXXIII - 564.

Scrivendo a Gisbert Cuper nel novembre 1689, Jean Le Clerc ricordava: « Je crois même que le véritable éloge d'un livre consiste à bien faire voir l'usage, lors qu'il est bon,