

impostato per la prima volta su basi moderne il problema della generazione della vita, cerca di accertare se esista una connessione, che non sia semplicemente temporale, tra i due fenomeni (p. 195). Dopo aver chiarito pregiudizialmente in che senso Galileo impostava il problema della generazione dei corpi, facendo riferimento all'esperienza della generazione del pulcino (p. 197), il Bernardi esamina brevemente l'impatto che l'uso del microscopio ebbe negli sviluppi dell'embriologia seicentesca. Se con l'introduzione del telescopio Galileo «metteva uno strumento tecnico rivoluzionario al servizio di una teoria potente come il copernicanesimo, che aveva già risolto in anticipo — indipendentemente dai risultati sperimentali — il problema cosmologico della struttura dell'universo» (p. 201), e, in questo senso, bandiva Aristotele dall'astronomia (p. 208), l'uso del microscopio non garantì alle scienze della vita del Seicento «una svolta paragonabile a quella che il copernicanesimo e il meccanicismo assicuraronο alle scienze naturali», cosicché, nell'ambito della biologia, della fisiologia e dell'embriologia, proprio nel corso del Seicento, si verificherà un importante ritorno ad Aristotele (pp. 206-207). In questo senso, «la biologia moderna nasceva indipendentemente, se non proprio contro il microscopio» (p. 208).

Guido Cimino, nel saggio *Aspetti della teoria del sistema nervoso in Cartesio*, tenendo presenti le acquisizioni della più recente storiografia cartesiana, e specialmente i risultati degli studi sul pensiero scientifico e in particolare biologico di Cartesio, intende svolgere alcune considerazioni sulla sua teoria del sistema nervoso, «la quale, pur se toccata da diversi autori, non ha forse ancora avuto una trattazione specifica, complessiva e unitaria» (p. 210). Dopo aver ricordato alcuni punti centrali della concezione filosofica e scientifica cartesiana, alla cui luce la teoria del sistema nervoso risulta meglio illuminata, il Cimino riassume brevemente tale teoria, facendo riferimento soprattutto a quanto Cartesio scrive nell'*Homme*, ma tenendo conto anche di tutte le integrazioni successive. La valutazione conclusiva del Cimino, relativamente alla neurofisiologia cartesiana, è che, «se da un lato, Cartesio ha costruito teorie 'sbagliate' e non ha adeguatamente utilizzato il metodo sperimentale che si stava imponendo nello studio della natura, dall'altro lato, però, con la sua impostazione meccanicistica, ha introdotto nelle ricerche sugli organismi viventi un tipo di approccio che si rivelerà estremamente fecondo. La teoria del sistema nervoso da lui elaborata mostrò presto le sue debolezze e fu abbandonata; essa tuttavia spronò generazioni di scienziati a studiare in termini fisici questo sistema, a considerarlo non tanto come uno 'strumento' dell'anima (alla quale si può facilmente ricorrere per spiegare ciò che non si capisce), quanto un 'organo' del corpo, da indagare allo stesso modo con cui si studia altra parte dell'organismo. E anche questa è un'eredità di Cartesio» (p. 234).

Ci sembra che questa breve rassegna di alcuni dei contributi di questo volume sia già sufficiente a porre in luce l'interesse e il valore dei saggi in esso raccolti, che hanno il merito non solo di tener viva la riflessione critica sulla dinamica della scienza moderna, ma di toccare problemi che impegnano sia le scienze biologiche ed antropologiche, sia le scienze storiche, cognitive e filosofiche.

Questo giudizio positivo non ci impedisce tuttavia di lamentare la presenza di numerosi errori e la mancanza di un indice finale dei nomi e dei termini, che avrebbero certamente agevolato la lettura del volume.

ALBINO BABOLIN

ROBERTO GARAVENTA, *Nichilismo, teologia ed etica*, Milella, Lecce 1989. Un volume di pp. 210.

Per l'A. lo sforzo teoretico di Weischedel è meritevole di attenzione in ragione della profonda inattualità ideale dell'intenzione che esplicitamente lo sottende, cioè

quella di «cercare di preservare e continuare in un tempo come il nostro — seppure per strade diverse da quelle della metafisica — la grande tradizione filosofico-teologica ed etica occidentale» (pp. 12-13). Weischedel intende infatti verificare se sia possibile, nell'epoca del nichilismo, proporre un discorso razionale su Dio, sulla sua essenza nascosta (teologia filosofica) e porre il problema di una fondazione razionale dell'etica. Per l'A., la preoccupazione di fondo di Weischedel è quella di «non togliere spazio alla ragione nel discorso su Dio» (p. 28). Siccome questo tentativo è compiuto all'interno di una consapevolezza acuta dell'odierna centralità del nichilismo, è opportuna e appropriata la preliminare discussione dei diversi aspetti e caratteri del nichilismo.

Prima di affrontare il problema della teologia filosofica, l'A. si sofferma sul concetto di filosofia in Weischedel, mettendo in evidenza in che consista per lui l'essenza del filosofare e come egli intenda la problematicità radicale. Opportunamente l'A. sottolinea la differenza che sussiste per Weischedel tra teologia filosofica e filosofia della religione. Nella filosofia della religione è predominante l'interesse per il comportamento religioso dell'uomo, per l'atteggiamento soggettivo, per il fenomeno culturale, «in quanto la filosofia studierebbe i fenomeni religiosi indipendentemente dal fatto che gli oggetti in essi intenzionati siano reali o meno» (p. 100). Quando la filosofia della religione si rivolge al problema della realtà di ciò che è intenzionato nel comportamento religioso, ponendosi il problema di Dio, allora finisce per identificarsi con la teologia filosofica. Questa infatti ha come tema principale Dio e non l'atteggiamento religioso dell'uomo.

La parte conclusiva del libro è perciò dedicata al «problema della fondazione di una teologia filosofica nell'età del nichilismo e dello scetticismo» (p. 103) e ai suoi risvolti etici. È un punto fermo dell'interpretazione fornita dal Garaventa la convinzione che vi siano nell'opera di Weischedel due approcci diversi al problema di Dio, il secondo dei quali è meno evidente ma non meno reale. Il primo è quello che muove dal concetto di filosofare come interrogare radicale e dall'esperienza della problematicità radicale come sua occasione originaria, per porsi poi il problema delle condizioni di possibilità della problematicità del reale nella sua totalità; il secondo è quello che prende le mosse dall'esperienza del senso e dalla delucidazione fenomenologica di quanto in esso intenzionato, per inferire almeno ipoteticamente l'esistenza di un senso incondizionato. L'A. sottolinea la dichiarata indipendenza del progetto di Weischedel sia dalla metafisica sia dalla rivelazione cristiana assunta nella fede. «In Weischedel osserviamo da un lato lo sforzo di distinguere la propria teologia filosofica da ogni forma di metafisica sostanzialistica tradizionale, nella coscienza dell'ineludibilità della critica ad essa rivolta da Heidegger; dall'altro dalla volontà di rivendicare alla sua proposta il carattere di teologia esclusivamente filosofica e di non confonderla quindi con momenti propri della fede cristiana» (p. 130). Per Weischedel il concetto di Dio scaturisce dalla considerazione attenta della realtà nella sua problematicità. «Egli è l'*Unde* della realtà nei suoi tre momenti: essere, non essere, oscillare, ed è a sua volta analogicamente essere, nullità e oscillazione tra questi due estremi» (p. 137). Al di là della definizione del Dio dei filosofi come «assoluta oscillazione», la parola deve far posto al silenzio.

I capitoli conclusivi sono dedicati al rapporto fra ontologia e antropologia e al problema etico. L'A. riconosce a Weischedel il merito di avere sollevato domande fondamentali e radicali, in un'età di scetticismo e di «indifferenza verso i cosiddetti problemi ultimi della vita» (p. 199), ma non considera riuscito il tentativo di Weischedel di una nuova fondazione della teologia filosofica e dell'etica. «La pretesa di Weischedel di inferire l'esistenza di Dio quale *Unde* della problematicità, senza ricorrere a presupposti metafisici alcuni, ma solo muovendo dal concetto di filosofare

come problematizzare, ad una analisi più attenta, si è rivelata infondata, essendo la sua teologia filosofica in realtà sottesa e sostenuta da un'esperienza metafisico-religiosa non giustificabile col ricorso al concetto scettico di *radikales Fragen*. Analogamente l'etica scettica si rivela infondata proprio nel senso in cui l'avrebbe voluta fondata Weischedel, mentre trova una sua legittimazione ultima, anche se fragile, solo se pensata come risposta umana a quel mistero ultimo che fonda la realtà, che mentre la giudica e l'annienta, tuttavia fa tralucere una parvenza, una possibilità di senso» (p. 190).

Il volume costituisce un'utile introduzione al pensiero di Weischedel. Gli spunti critici che contiene indicano la via verso un ulteriore approfondimento storico e sistematico di quel pensiero.

ALBINO BABOLIN

Rocco RONCHI, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990. Un volume di pp. 231.

Lo studio di Ronchi, presentandosi come «saggio d'interpretazione» e frutto di un dottorato di ricerca, è dedicato interamente alla *lettura*, di ed in Bergson: l'interpretazione infatti, compito principale di chiunque si avventuri nella ricerca e si accinga a trattare dati, testi e documenti, in quanto concetto tendenziale viene qui ad essere declinata in relazione ai contesti critici che l'opera di Bergson incontrò negli scritti di Politzer e Sartre, Merleau-Ponty e Maritain, per giungere poi, con l'ausilio dei contributi ermeneutico-semiologici di Heidegger e Peirce, ad una sua nuova versione, propria del Bergson.

Se allora nei primi anni del secolo il bergsonismo poté competere quanto a popolarità con ben più tipici fenomeni di moda, è possibile già dagli anni Venti registrare una decisa presa di posizione contro la sua parte psicologica, proseguita poi e approfondita dal nascente esistenzialismo francese. Secondo la 'lettura' di Ronchi, d'altra parte, la radicalità di tale critica, che ha il vantaggio di evidenziare la parte più superficiale e caduca, 'positivistica', della filosofia bergsoniana, finisce al tempo stesso col predisporre, sulla scia di un ripensamento del Merleau-Ponty, una nuova attenzione verso il pensiero di Bergson: questa riconosce in una teoria dello «'slancio' ermeneutico» il motivo di sintonia — se non di anticipo — con filosofie in apparenza forse più aderenti alle attuali esigenze della ricerca filosofica (Peirce, Husserl, Heidegger).

Della ricostruzione storico-analitica di Ronchi possono ricordarsi come costanti certa «equivocità» che la teoria psicologica di Bergson presenta, a livello almeno sistematico-terminologico, la sua opzione contro l'esistenza del nulla e la soluzione di continuità che si verifica nel sistema bergsoniano tra i primi due volumi, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* dell'89 e *Matière et mémoire* del '97. Le tesi dell'A. individuano nell'anno 1929 l'inizio di quella «frattura filosofico-generazionale» che, manifestando insofferenza verso il bergsonismo psicologico, reo di «non aver mantenuto la promessa di un ritorno al concreto», favorisce corrispondentemente l'introduzione nella cultura francese della metodologia fenomenologico-esistenziale, con cui la filosofia di Bergson pur condivideva gli intenti di fondo. Secondo la pesante critica di Politzer, dunque, non solo Bergson «non procede ad una rifondazione della psicologia che metta in discussione il quadro realista della concettualità classica» ma «deduce da quell'astratto che afferma di voler abbandonare il