

ANALISI D'OPERE

PIO COLONNELLO - STEFANO SANTASILIA (a cura di), *Intercultura, democrazia, società. Per una società educante*, Mimesis, Milano-Udine 2012. Un volume di pp. 254.

La categoria di interculturalità si è gradualmente imposta in questi ultimi anni come un crocevia teorico e pratico inaggirabile, soprattutto a seguito del *backlash* generalizzato nei confronti della strategia multiculturalista. «Il deflagrare di un unico racconto identitario – scrive Colonnello nella prefazione – in differenti, ma convergenti, narrazioni dischiude la possibilità di un'etica dell'interculturalità» (p. 7). Ci sarebbe subito da domandare se questo nuovo paradigma è in grado di gestire anche narrazioni divergenti, come sempre più capita a seguito delle repentine metamorfosi del massiccio fenomeno migratorio. Si pensi, solo per fare un esempio, ai conflitti identitari interni alla medesima narrazione identitaria, che si producono tra gli immigrati di prima e seconda generazione. La tendenza sembra consentire una risposta positiva. Basti pensare che nel 2008 il Consiglio di Europa lancia il *Libro bianco sul dialogo interculturale*, col preciso scopo di mostrare che la via per disarmare i conflitti, se non addirittura per prevenirli, è esattamente quella che passa attraverso piattaforme comunicative, combinate con strategie consultivo-dibattimentali, volte alla costruzione di uno spazio culturale comune, a partire dalle differenze. Parallelamente, e sempre nel 2008, il famoso *report* della Commissione Bouchard-Taylor dichiara fallito l'esperimento multiculturalista, a profitto del nuovo *framework* interculturale. Tenuto conto delle posizioni di Taylor negli anni Novanta, all'epoca del famoso dibattito con Habermas, sembra davvero giunto il momento di voltare pagina. E tuttavia, va detto, il dibattito internazionale sul destino del multiculturalismo non si è affatto concluso, come dimostra la posizione tuttora centrale di Kymlicka.

Rispetto a questo scenario, il lavoro curato da Colonnello e Santasilia appare però volutamente decentrato: la scelta di campo, come si evince scorrendo i contributi e la bibliografia di riferimento, è quella di affrontare le questioni dal lato (prevalente) della riflessione ispano-latino-americana. Scelta, di per sé, interessante, perché illumina posizioni che spesso non vengono prese in considerazione. Vi sono, è vero, contributi di natura più teorica, così come altri di *area studies* diversi (Islam e Congo). Ma il dibattito *mainstream*, in corso sulle maggiori riviste che coprono il *topic* «intercultural», non viene preso direttamente in considerazione. Vediamo dunque la natura dei contributi e l'interesse e la discussione che sono in grado di innescare.

Il volume si apre, quasi provocatoriamente, con una riflessione sul tema dell'esilio. Con un salutare effetto di spaesamento, perché ci ricorda che «l'essere radicati in ciò che è comune» contiene sempre, e per sua stessa natura, un «potenziale di esclusione violenta» (p. 12). Preziosa dunque la prospettiva aperta da Aguirre Moreno: che cosa significa pensare questo «capitale di violenza», istituzionalmente implicato nella costituzione della comunità politica, senza rinunciare alla stessa comunità? (*ibidem*). Significa evitare i due estremi della «solitudine» e del «cittadino sottoposto al potere sovrano». Estremi che, guarda caso, congelano lo spazio comunicativo necessario agli scambi interculturali. Ma pensare l'esilio significa anche, secondo Aguirre Moreno, provare a guardare il mondo dalla prospettiva extraterritoriale e impolitica dell'esiliato, come nel caso emblematico del cinema di Buñuel. E qui, forse, il discorso prende una china eccessiva, laddove il «dare le spalle» al politico viene in qualche misura ipostatizzato, sulla base della discutibile equazione tra «essere autenticamente umano» e «essere in esilio». A meno che questa iperbole impolitica non sia, di nuovo, una provocazione a pensare il senso del politico, l'equazione rischia di essere, contro l'intento dello stesso Aguirre Moreno, una rinuncia alla comunità (e quindi all'interculturalità).

Meglio dunque non rinunciare al pensiero del comune, visto che, oltretutto, è questo il fondo, impensato o rimosso, del «pensiero mediterraneo». Questa la prospettiva di Bufalo, incentrata sulla categoria di meticcio: «bisogna recuperare e rilanciare quelle forme di identità 'aperta' che rafforzano il vincolo comunitario» (p. 32). Un vincolo che non è mai a buon mercato, perché l'apertura all'altro costringe a fare i conti con l'inquietante estraneità del diverso, che sempre sfugge ad ogni tentativo di addomesticamento. Ma questo è un esercizio politico tipicamente interculturale che proprio le «nostre radici mediterranee» consentono di fare. Che però il pensiero «meticcio» contenga, di per sé, «gli anticorpi teorici e metodologici contro ogni concezione e ogni pratica conflittuale del rapporto Io-Altro, Identico-Diverso» (p. 33) è una tesi che andrebbe combinata con una prospettiva storica: a cominciare dal fatto che il meticcio, originariamente, nasce come esito di una conquista violenta e aggressiva da parte dell'Occidente. Si sente così, in questo punto decisivo, l'esigenza di un riferimento più ampio ai *Cultural Studies*, che hanno messo in tensione la tesi, certamente condivisibile, che l'identità è sempre una questione di «mescolanza fra diversi» (p. 36) con il fatto del meticcio, che invece, come ripetono gli antropologi culturali a partire da Clifford, è un processo del tutto contingente e non necessariamente pacifico. Basta guardare alla difficoltà che l'immigrato scatena tutte le volte che si affaccia sul confine.

Opportuno dunque riflettere, con Fortunato Cacciatore, sulla difficoltà del pensiero occidentale di liberarsi del mito dell'autoctonia, seppur con le dovute eccezioni. Sotto questo profilo, è significativo ricordare come nel *Politico* Platone non esiti a promuovere «matrimoni tra cittadini di Stati diversi» (310b), identificando così la vera natura del politico nell'«arte della tessitura» (287b). È chiaro, come F. Cacciatore ricorda, che la difficoltà a pensare questo necessario commercio con l'altro ritorna, a fronte del reale della migrazione, come aggressività più o meno latente nei confronti di chi viene da altrove. Aggressività che poi si istituzionalizza, proprio in quei paesi che ancora oggi, come l'Italia, fondano il diritto di cittadinanza sullo *ius sanguinis* (p. 50). Giusto dunque stigmatizzare il fatto, peraltro largamente condiviso, secondo cui la legislazione italiana sia in ritardo rispetto al nuovo assetto sociale che la migrazione ha contribuito a generare. Ma poteva valere la pena spendere una parola sulle pur piccole eccezioni alla regola (operatività limitata dello *ius soli*, «iure communicatio», «beneficio di legge» e «naturalizzazione»), così come sulle proposte di revisione della legislazione vigente, tanto per dare conto del fatto che c'è un dibattito in corso, in Italia come in altri paesi, che va davvero nella direzione interculturale. Come noto, solo per fare un esempio, il reato di clandestinità del famoso «pacchetto sicurezza» del 2009 è stato *bocciato* dalla Corte di Giustizia UE. Forse la tragica contraddizione (denunciata da Balibar, e sottoscritta da F. Cacciatore) di una «prassi etnocentrica imperialista» che si pretende assurdamente universale non è, per l'Europa (e per l'Italia), un destino segnato.

È questa la sfida lanciata da Giuseppe Cacciatore «per un'idea interculturale di cittadinanza». Non è infatti più possibile accontentarsi di una cittadinanza come «passiva attribuzione di qualificazioni giuridiche»: l'assetto in evoluzione delle società complesse in cui abitiamo esige, secondo G. Cacciatore, una radicale trasformazione di questo fondamentale istituto in «attiva costruzione di momenti partecipativi al governo del territorio» (p. 52). A condizione che venga garantita un'«educazione permanente» a questa pratica interculturale: è in gioco infatti una «nuova alleanza umanistica» (p. 61), senza la quale – come è facile immaginare – la convivenza tra diversi sarebbe impossibile. C'è in questa posta in gioco educativa qualcosa di rivoluzionario, che fa pensare al Lefebvre degli anni Settanta, quando parlava del binomio *citoyen/citadin*: un conto è la cittadinanza formale, garantita su base nazionale, un conto l'essere *citadin*, cioè parte attiva della società civile che, per Lefebvre, è sempre collocata in uno spazio urbano, abitato e attraversato da persone non necessariamente nazionali. È chiaro che la vitalità civile/urbana dei *citadins* deve passare attraverso il filtro istituzionale della cittadinanza; ma è altrettanto evidente che la cittadinanza deve lasciarsi ripensare (e re-istituire) da cima a fondo, a partire dai nuovi modi (necessariamente interculturali) di essere *citadins*. Solo così, potremmo dire con G. Cacciatore, la promessa partecipativa iscritta nella democrazia ha qualche *chance* di essere mantenuta.

È dunque il momento di riflettere sul dispositivo etico dell'interculturalità. Compito teoretico assunto da Colonnello, che intravede addirittura «una possibile fondazione dell'etica» «nella comunità concepita come comunione di soggetti», secondo quella logica di «dissimiglianza fraterna» cara a Capograssi (p. 68). Colonnello lo dimostra attraversando Heidegger, per sbucare infine alla «religione» levinassiana dell'alterità (p. 80). Che questa 'diaconia' originaria del soggetto sia

garanzia di pace è una scommessa che Colonnello intende sostenere, anche se – va detto – lo stesso Lévinas ammise la necessità di correggere la sua etica, posto che se ne voglia ricavare un'indicazione politica. Ma l'aspetto più interessante del complesso percorso fondativo di Colonnello è la critica ad Heidegger. Pur essendo partito riconoscendo nel con-essere una struttura essenziale dell'Esserci, Heidegger avrebbe poi privilegiato l'anticipazione dell'essere-per-la-morte, facendo virare la struttura essenziale dell'Esserci verso una costitutiva volontà di potenza: «se il destino dell'uomo – conclude Colonnello – è segnato da una costituzione ontologica di questo tipo, non c'è spazio nella dimensione dell'intersoggettività che per la lotta» (p. 73). Di qui la necessità di passare a Lévinas che, come noto, aveva più di un motivo teorico nell'addebitare ad Heidegger questo stesso viraggio alla potenza, data la sciagurata infatuazione per il nazionalsocialismo. Eppure, stando almeno ad *Essere e tempo*, la questione dell'essere-per-la-morte può anche essere letta in un altro modo: al § 60 Heidegger dice che proprio dall'assunzione del poter-essere autentico da parte dell'Esserci «scaturisce l'essere-assieme autentico», che è contrario tanto al conflitto, quanto alla compagnoneria idiota del Si. Casamai il problema, che rende la costituzione ontologica dell'Esserci inconsistente rispetto ad una prospettiva autenticamente intersoggettiva, è il fatto che l'Esserci, come Heidegger esplicitamente afferma in *Introduzione alla metafisica*, designa non solo l'essere dell'uomo; principio di uno sganciamento tra ontologia e antropologia che da *Essere e tempo* in avanti andrà – come noto – progressivamente accentuandosi.

Se dunque si vuole pensare una filosofia dell'interculturalità bisogna lasciarsi interpellare, come dice giustamente Colonnello, dalla provocazione levinassiana del nostro essere l'un-per-l'altro (p. 80). Una provocazione che Colonnello intende nella sua insuperabile concretezza e che ci porta in prossimità di quanto afferma Fornet Betancourt, forte dell'esperienza latinoamericana: una prospettiva programmatica di dialogo interculturale «non va fondata in una dimensione astratta avulsa dalla memoria storica». Vizio intellettuale tipicamente occidentale, dal quale occorre prendere le distanze, anche grazie alla «memoria delle culture ferite» (p. 82). Questa immersione nella dolorosa memoria coloniale rende il pensiero dell'interculturalità meno ovvio e, al contempo, più essenziale: attraverso di esso, infatti, si riattivano quelle «memorie della dignità umana» (p. 95) che l'esperienza della violenza ha brutalmente messo a tacere. Come nel caso belga-congolese, che Giordano ricostruisce come emblema significativo di una «domanda sociale di memoria» (p. 103), della cui urgenza politica nessuno può ormai dubitare.

Si apre, a questo punto, un passaggio interessante al mondo islamico, con una serie di precisazioni volte a chiarire i più comuni e insidiosi equivoci che circolano nei discorsi correnti sul mondo arabo. Nel difendere il valore della differenza, a fronte di una sbrigativa assimilazione a standard occidentali, Minetti tocca anche la questione della condizione femminile, affermando che «in Medio Oriente, molte persone – sia donne, sia uomini – non ritengono la condizione della donna araba vessatoria» (p. 126). Ciò non toglie, si potrebbe però far presente, che proprio in Medio Oriente ad altrettante persone la condizione femminile cominci ad andare piuttosto stretta. Come dimostra la presenza, ora anche mediaticamente influente, dei movimenti femministi islamici. Certo, la donna, come dice Minetti, è considerata in Medio Oriente «la colonna portante e il cuore della famiglia»

(p. 126), ma nessuno mette mai in discussione, ad esempio, uno dei principi della *shari'a*, il *qiwama*, secondo cui l'autorità dell'uomo sulla donna è incontestabile. Forse la risposta la dà Minetti stesso, poco oltre: «una delle questioni che più condizionano la cultura araba contemporanea è la mancanza di spirito critico» (p. 130). Fortuna che le femministe ne hanno da vendere.

Il lavoro critico di Parisoli su Galtung funziona idealmente da premessa teorica alla questione interculturale. È infatti un tentativo di mostrare l'incoerenza della strategia multiculturalista. Sennonché, l'addebito a Galtung di «un certo approccio apologetico al multiculturalismo» (p. 141) potrebbe non essere del tutto convincente. Intanto perché nell'opera presa in esame da Parisoli (*Human Rights in another Key*, 1994), Galtung non parla mai di multiculturalismo. Ma poi il lettore, trattandosi di una critica serrata, punto per punto, sente l'esigenza di un confronto diretto con il testo in oggetto, che invece manca (Parisoli fa un'unica citazione diretta a p. 147). Diventa quindi difficile valutare la pregnanza della messa in discussione, relativamente a Galtung. Si può perciò riflettere su un punto della posizione personale di Parisoli che sembra cruciale: laddove dice che «il primo passo verso un compimento veramente universale dei diritti umani è quello di affermare che la Dichiarazione di Indipendenza (1776) e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789) riguardano uomini e donne in quanto esseri umani innanzitutto e soprattutto, e solo secondariamente, in quanto cittadini» (p. 157). Vero, ma sarebbe anche importante ricordare quanto Hannah Arendt faceva notare amaramente: si ha diritto ai diritti umani se non si è cittadini? Forse è anche per questa tragica *impasse* che la Dichiarazione dei diritti umani del 1948 ha posto come diritto umano anche il diritto alla cittadinanza (art. 15). Proprio nel senso di un fondamentale «diritto umano all'appartenenza», così come era stato ricordato da G. Cacciatore attraverso il richiamo a Benhabib (p. 55). Quanto a Galtung, forse si poteva valorizzare di più il nesso tra 'human rights' e 'human needs', perché nel dibattito internazionale tale nesso è stato recepito come l'intento (certamente criticabile) di Galtung a pensare, proprio come sembra sostenere Parisoli, «one value basis that would justify human rights in terms of human beings *per se*» (*Human Rights in another Key*, p. 54).

Si apre infine una carrellata articolata e complessa di *area studies*: quello sull'«umanesimo ispanico» curato da Sanchez Cuervo, e che riguarda le figure di Xirau, Imaz, Nicol e Zambrano (pp. 163-189); quello di Santasilia su Dussel, che pone in maniera assai convincente la valenza liberatrice della *praxis* interculturale in quanto fondata su un'autentica intersoggettività (p. 201); quello ancora di Sevilla Segura sul pensiero di Gaos e García Bacca. Chiude il volume il lavoro di Zagari su Kush e il meticciano, con un'interessante dialettica interna rispetto alla posizione di Fernet Betancourt: mentre quest'ultimo ritiene ingiusto affermare che tutta la cultura presente in America Latina sia meticciana (p. 87), Kush, all'opposto, afferma che «le manifestazioni della cultura latino-americana sono tutte meticce» (p. 242). Una divergenza dovuta probabilmente al fatto che, per Kush, il meticciano non è solo un fenomeno, ma addirittura una virtù, con qualità etiche (p. 242) che travalicano la processualità empirica. È un'operazione di sovradeterminazione che sarebbe interessante mettere in discussione.

C'è un'espressione, nel penultimo saggio di Spadafora, che potrebbe sinteticamente suggerire la proposta complessiva del volume: «pedagogia della

democrazia» (p. 231). Fa tornare in mente Platone: per vivere insieme, i doni di Zeus (giustizia e rispetto) non sono sufficienti. Bisogna essere disposti a impararli. Di qui l'invito irrinunciabilmente politico del volume «per una società educante».

PAOLO GOMARASCA

MARIO DE CARO - MAURIZIO FERRARIS (a cura di), *Bentornata realtà. Il Nuovo Realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012. Un volume di pp. 230.

Il volume *Bentornata realtà* mette a tema una posizione molto discussa nell'attuale panorama filosofico italiano, il cosiddetto *Nuovo Realismo*, attraverso gli interventi di dieci studiosi diversi per impianto teorico e interessi scientifici. Lo svolgimento è organizzato in tre sezioni, anche perché i saggi proposti sono molto eterogenei: interventi più 'tecnici', che propongono soluzioni a specifici problemi teorici (Bilgrami, Rovane e Marconi) si alternano con altri più descrittivi, che presentano, quasi didatticamente, alcune posizioni di fondo (De Caro e Di Francesco); altri ancora offrono, delineando un impegno programmatico, il cuore teoretico del *Nuovo Realismo* (Ferraris, Eco, Putnam, Searle e Recalcati). Tale scelta è funzionale allo scopo di mostrare che la questione del realismo, dopo decenni segnati dalla svolta linguistica ed ermeneutica, si *ripropone* in tutti gli ambiti del pensiero.

Nella prima sezione, *I fatti della scienza e i valori dell'etica*, l'onere di qualificare il «nuovo» che accompagna la parola «realismo» – per evitare il rischio che la posizione proposta da Ferraris (nel *Manifesto del Nuovo Realismo*, Laterza, Bari 2012) appaia una ripresa ingenua del vecchio realismo – è assunto da De Caro (*La duplicità del realismo*). Non si tratta di tornare al *realismo del senso comune*, che accetta acriticamente le realtà basate sulle pratiche quotidiane; ancor meno si possono condividere quelle estremizzazioni che negano l'adeguatezza delle dottrine scientifiche: queste, staccandosi dall'empirico, non darebbero conto dell'esperienza osservabile, limitandosi a proporre schemi teorici efficaci sul piano epistemologico o strumentale, ma privi di valore ontologico. Per sfuggire a questa deriva non dobbiamo accettare ciecamente il *realismo scientifico* che, nelle sue forme estreme, eleva a rango di realtà solo quelle entità che il senso comune non riesce a cogliere ma che rientrano negli schemi concettuali della scienza, sostituendo agli oggetti ordinari aggregati di atomi, particelle, stati subatomici, etc., che divengono le uniche entità 'che esistono', mentre la *nostra* realtà perde valore ontologico.

Queste due posizioni 'egemoniche' – nel senso che l'assunzione dell'una porta alla negazione dell'altra – hanno efficacia nella critica reciproca: ognuna riesce a mettere in difficoltà l'altra. «La grande sfida che si presenta al realismo filosofico dei prossimi anni è dunque quella di conciliare le componenti positive del realismo del senso comune e del realismo scientifico, depurandole dalle rispettive componenti negative in modo da concepire una realtà inclusiva in cui esistano *veramente* tanto il mondo ordinario quanto quello della microfisica» (p.

38). L'obiettivo della riflessione realista risulta chiaro, ma non viene spiegato come sia possibile costruire una visione inclusiva di due posizioni che si escludono reciprocamente; la semplice attenuazione della loro esclusività non comporta alcuna mediazione, ma solo la compresenza di due schemi interpretativi la cui comunicabilità risulta problematica.

Il saggio di Hilary Putnam, *Realismo e senso comune*, si muove in una prospettiva analoga e cerca di mediare tra una forma di realismo ingenuo alla Martin e una posizione opposta, antropocentrica, alla Russell. Il problema è capire se la realtà è semplicemente dentro di noi (come sostenuto da Recalcati nel suo intervento) o se c'è una realtà fuori di noi. Per il filosofo statunitense, nella percezione entriamo in contatto con le proprietà dell'oggetto, ma esse sono in parte antropocentriche. A questo tipo di realismo, *del senso comune*, viene avvicinato il *Realismo scientifico*: la scienza non solo formula previsioni attendibili, ma fornisce anche una descrizione *approssimativamente* corretta del mondo. Con la nozione di *verità approssimativa* Putnam compie la mediazione tra le due istanze, in quanto entrambe descrivono correttamente la realtà, ma nessuna in modo esaustivo ed assoluto. Tale visione è poi applicata all'ambito etico mediante la nozione di *intreccio*: i fatti sociali ed etici sono intrecciati con aspetti normativi e in questo rapporto è presente un elemento di convenzionalità; tuttavia ciò non significa che «ci stiamo inventando tutto, significa soltanto che entra in gioco ciò che io definisco "relatività concettuale"». Lo stesso fatto può essere descritto in modi diversi e queste descrizioni possono avere diverse ontologie [...] e tuttavia si può anche trattare di modi diversi di descrivere gli stessi stati di cose» (p. 20).

Come sottolinea il titolo del suo contributo, Akeel Bilgrami (*Pragmatismo e realismo*) abbozza una concezione pragmatista del realismo, intrecciando l'idealismo trascendentale kantiano con il tipo particolare di pragmatismo sostenuto da Peirce. Dopo aver distinto due significati del termine «credenza» (le credenze 1. sostenute con certezza e convinzione e quelle 2. assunte come ipotesi, dove le prime fanno da sfondo alle seconde), la compatibilità delle due posizioni viene affermata su due fronti: in accordo con l'idealismo trascendentale (e in contrasto con il fallibilismo cartesiano) si sostiene che le credenze di un ricercatore sono vere sia che egli ne sia pienamente consapevole sia che le utilizzi come criteri di riferimento nelle indagini sulle ipotesi o per specificare le condizioni per cui una particolare affermazione è vera; sulla scia del pragmatismo si sottolinea che la *rivedibilità* delle credenze non compromette la possibilità che esse, prima di ogni intervento 'correttivo', siano vere. All'accusa di relativismo, che scaturisce dall'impressione che in tal modo la verità sia relativa a un determinato sistema di credenze, Bilgrami risponde utilizzando la critica di Davidson al concetto di schema concettuale. Tale visione però non sembra rispettare il caposaldo di ogni pensiero realista, ossia l'indipendenza della realtà dal pensiero, infatti essa «connette la verità e la realtà troppo strettamente [...] giudica della verità alla luce delle nostre credenze di sfondo» (p. 63). Questione che meriterebbe un più adeguato approfondimento da parte dell'autore.

A scanso di equivoci, Carole Rovane (*La separazione del relativismo dall'anti-realismo*) mostra che il relativismo non prende necessariamente le mosse dall'antirealismo. Nei recenti dibattiti sul tema si descrive la contrapposizione

tra relativismo e realismo sulla base dell'idea di *disaccordo*, dove è rintracciabile un elemento antirealistico (è perché non esistono fatti 'chiari', che permettono di preferire un'affermazione piuttosto che l'altra, che due posizioni inconciliabili possono porsi allo stesso livello come ugualmente legittime, pur registrando la loro incompatibilità). Tale descrizione risulta scorretta poiché alla fine riconduce alla distinzione basata sul concetto di *alternatività* (le alternative sono verità che non possono essere accolte insieme) che caratterizzerebbe il relativismo. In questo modo Rovane può separare i due binomi «realismo-antirealismo e relativismo-antirelativismo», attribuendo al primo l'indagine sull'indipendenza della realtà dagli schemi concettuali e al secondo la questione dell'uni-multimondialismo (si parla di *un mondo* quando vi è un unico insieme completo di verità, congiunte tra loro; quando vi sono alternative e non tutti i portatori di verità possono essere congiunti fra loro esistono *molti mondi*).

Nel secondo blocco di interventi, *I limiti dell'interpretazione*, si tenta di individuare le caratteristiche che deve avere un'impostazione teoretica realista per resistere alla forza dei modelli interpretativi. Umberto Eco muove dalla critica al postmodernismo, che «teorizzando la fine delle grandi narrazioni e di un concetto trascendentale di verità [...] [celebra] la perdita della totalità [...] dando il benvenuto al molteplice, al frammentato, al polimorfo, all'instabile» (p. 96). Da qui «il primato ermeneutico dell'interpretazione ovvero lo slogan per cui non esistono fatti ma solo interpretazioni» (p. 97): una realtà può essere proposta in molti modi diversi, nessuno dei quali può pretendere un primato sugli altri. Invece per Eco ci sono alcuni limiti invalicabili, che si impongono alle interpretazioni (da qui il titolo del suo intervento: *Di un realismo negativo*): possiamo interpretare qualcosa in molti modi (un tavolo come uno strumento di supporto chirurgico, un appoggio...), ma non in tutti (non possiamo pensarlo come mezzo di trasporto) poiché per «un dato di assoluto buon senso» bisogna partire «dalle proprietà che un oggetto esibisce e che lo rendono più adatto a un uso piuttosto che a un altro» (p. 98). Eco insiste su questa dimensione pratica e funzionale, negando che un semplice insieme di concetti consenta di 'fare i conti con il mondo', il quale invece, mostrandoci la non funzionalità di una affermazione, ci costringe a ristrutturare uno schema concettuale «o addirittura a sceglierne una forma alternativa (che è poi il problema della rivoluzione dei paradigmi conoscitivi)» (p. 101). Ciò dipende dalle caratteristiche dell'oggetto, quella presenza, quello 'zoccolo duro' che 'viene da fuori', che resiste. Questo 'realismo negativo' ci permette, se non di affermare il vero, almeno di individuare il falso e di eliminarlo, e di sostenere che non tutte le interpretazioni valgono allo stesso modo.

Ad Eco si collega Ferraris (*Essere è resistere*): l'essere è così saldo da *resistere* ai nostri schemi concettuali; ciò che ci permette di scegliere un'interpretazione – quella eliocentrica rispetto a quella geocentrica – è proprio la capacità della realtà – *il fatto* che la terra gira intorno al sole – di imporsi a prescindere dalle convinzioni dei soggetti. Ovviamente, «la descrizione e la spiegazione non sono mai la pura copia della realtà. Proprio per questo la distinzione tra ontologia ed epistemologia è essenziale, proprio per non cadere negli equivoci del realismo metafisico» (p. 161), affermando l'esistenza di un mondo di significati ordinati e indipendenti da noi. A questa visione Ferraris contrappone un *realismo minimale*, che ricollega alla

‘seconda ingenuità’ di Putnam: affermare «il mondo che si dà come reale senza che per questo debba necessariamente corrispondere a una qualche immagine offertaci dalla scienza» (p. 158). Questa ingenuità non ha nulla a che vedere con l’ignoranza o con una rinuncia alla conoscenza, ma è la volontà di tenere collegati gli elementi di complessità concettuale con il rispetto del nostro modo di vivere. In questa prospettiva Ferraris attribuisce valore alla percezione, non però come veritativa, ma «come estraneità rispetto alla costruzione» (p. 162), come «un limite invalicabile per ogni iperbole costruzionistica e questo limite [...] costituisce il merito più grande della percezione. È in questo senso che ciò che esiste, l’ontologia, è essenzialmente ciò che resiste» (p. 162). Tale *resistenza* non è né un assunto teorico né un *fatto nudo*, ma un *residuo* esperienziale, fenomenologico, che non assurge ad alcun primato in ambito conoscitivo e tuttavia chiede ascolto alle ermeneutiche, che non vengono perciò messe in crisi, ma semplicemente ‘indirizzate’.

Anche per Diego Marconi (*Realismo minimale*) opporsi al postmodernismo non costringe ad accettare un realismo metafisico, in quanto è sufficiente un ‘realismo minimale’. Questa posizione consiste nell’acceptare, innanzitutto, i bicondizionali tarskiani. Essi da soli però non bastano: i postmodernisti potrebbero obiettare che 1. ogni singola verità dipende dall’esistenza di menti a cui quella particolare verità è rilevata; 2. ogni elemento della proposizione «Piove se e solo se piove» è l’asserzione di qualcuno, quindi espressione di un’interpretazione. Marconi aggiunge perciò un argomento basato sul senso comune: la scienza naturale, ad esempio, implica l’esistenza di elementi con le loro proprietà anche prima che qualunque mente umana o umanoide potesse scoprirli; quindi l’essere di una realtà *non dipende* dall’esistenza di menti in grado di coglierla o di interpretarla. L’autore discute poi la possibilità di estendere questo realismo minimale anche ai fatti che non sono naturali.

Un realismo naturalistico è proposto invece da John Searle, *Prospettive per un nuovo realismo*: fenomeni che hanno turbato i filosofi (coscienza, intenzionalità, realtà sociale e istituzionale) sono parti del mondo naturale come gli elettroni, la digestione, la fotosintesi... L’autore delinea un percorso per conciliare la nostra auto-rappresentazione di essere coscienti con la struttura della realtà fornita dalle scienze.

Nell’ultima sezione del libro, *La realtà psichica: un confronto*, si mettono in tensione due posizioni: la prima, di Massimo Recalcati, *Il sonno della realtà e il trauma del reale*, rappresenta l’unica voce discorde di questo volume, in quanto distingue, sulla scia di Lacan, due termini: reale e realtà; è «il reale [che] non si lascia davvero plasmare, addomesticare, ridurre da nessuna interpretazione. Il reale, diversamente dalla realtà, non è una rappresentazione» (p. 201), ma è «qualcosa [che] ci sveglia dal sonno della realtà, ci punge, perturba l’ordine familiare della realtà [...] L’incontro con il reale è sempre l’incontro con uno spigolo duro che ci scuote [...], la realtà si erge come una barriera, una difesa nei confronti del carattere anarchico e ingovernabile del reale» (p. 200). Più che opporsi, Recalcati rovescia il discorso finora condotto: il reale agisce in modo analogo alla realtà dei realisti, solo che è frutto di una dinamica del tutto interiore e soggettiva, su cui tuttavia risiede, contro il ‘delirio dell’interpretazione’, il realismo della psicoanalisi.

Su un fronte diverso, Michele Di Francesco (*Realismo mentale, naturalismo e scienza cognitiva*) presenta un realismo mentale di stampo cognitivista. Egli esamina il *funzionalismo computazionale* proposto dalla scienza cognitiva classica, che collegava il linguaggio mentalistico ordinario e quello scientifico, attraverso l'identificazione di stato mentale e funzionale, e mostra come le neuroscienze abbiano invece aumentato la separazione delle due sfere, restituendo plausibilità a tendenze *eliminativistiche*. Secondo Di Francesco, questi esiti possono essere evitati con un *approccio pluralistico*, per cui sono possibili molti livelli di spiegazione della mente, che operano su diversi piani (neurale, psicologico, sociale...).

In sintesi, questo volume riesce a calibrare bene sia il tema di fondo sia una molteplicità di riflessioni e di esempi che possono guidare il lettore a comprendere i termini del dibattito. Tale equilibrio caratterizza anche l'uso del linguaggio che, senza cadere in eccessive semplificazioni o in tecnicismi, si rivolge ad un pubblico vasto e variegato. Il lavoro, riuscendo a dimostrare che «il nuovo realismo è tutt'altro che un nuovo dogmatismo» (p. IX), traccia le linee principali per l'auspicabile avvio di un confronto più approfondito.

FRANCESCA EUSTACCHI

TULLIO GREGORY, *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2013. Un volume di pp. 80.

«Re dell'abisso, affrettati, precipita per l'etra, senza libar la folgore il tetto mio penètra. Omai tre volte l'upupa dall'alto sospirò; la salamandra ignivora tre volte sibilò...e delle tombe il gemito tre volte a me parlò!» – così in *Un ballo in maschera* (1859) canta l'indovina Ulrica, evocando il demonio dinanzi al popolo impaurito ed affascinato. L'azione – secondo le indicazioni di Verdi – si sarebbe dovuta svolgere nel secolo XVII, in un tempo in cui l'idea del demonio è lungi dall'attenuare la propria manifestazione all'interno non già dell'immaginario, ma della realtà quotidiana vissuta da ciascuno e contraddistinta da una crisi di coscienza che ha visto crescere, nel sentire occidentale, il sentimento del peccato e della paura. Come con efficace sintesi pone in luce Tullio Gregory nel suo più recente studio fu in tale temperie storica e culturale che l'immagine di Satana assunse dimensioni non più riducibili alle credenze individuali, dovendosi piuttosto riconoscere quale *forma storica*. Mai l'Europa – nota Gregory – fu così densamente occupata da streghe e possesi, da diavoli ed altre sinistre creature come nel periodo che va dalla metà del Cinquecento alla metà del secolo successivo. È in questo tempo che il demonio sembra, nell'ottica d'una fenomenologia interessata alla sua idea nella storia dell'Occidente cristiano, aver abbandonato i connotati di mostruosa laidezza, di callida suadenza, di ambigua bellezza che lo avevano caratterizzato in epoca medievale, e di cui testimonianza preziosa restano le pagine del Cavalca, di Pietro Lombardo, della *Leggenda aurea* di Jacopo da Varazze, sino a quelle della *Commedia* e del *Decameron*, ed aver quindi

assunto fattezze assai più oscure. I tratti del demoniaco infatti coincidono ormai con l'eclissi del sacro, con l'affermarsi d'una etica schiettamente mondana, con la trivializzazione d'ogni credo religioso. Ciò si accompagna – secondo la pubblicistica cattolica dell'epoca – all'affermazione di Satana quale autore della drammatica lacerazione dell'unità cristiana medievale dovuta al diffondersi di nuovi movimenti riformatori dotati dei più sottili strumenti della ragione.

In tal senso, riprendendo le ricerche consegnate a *Mundana Sapientia*, Gregory mostra come, rispetto alla riflessione filosofica, in special modo di ispirazione tomistica, l'atteggiamento tenuto dalla religione non solo cattolica, ma pure luterana si manterrà per lungo tempo assai diffidente e sospettoso, quando non del tutto censoreo ed irriverente, come appare il voler paragonare da parte di Arnaldo da Villanova, così come dello stesso Lutero nella sua *Replika ad Ambrogio Catarino*, i discepoli dell'Aquinate alle locuste che fuoriescono dal pozzo infernale ed Aristotele a Cerbero, anzi a Gerione. «Il principe di questo mondo», nelle parole del *Vangelo* di Giovanni (XII, 31; XIV, 30; XVI, 11) sarebbe, in tale prospettiva, d'accordo pure con il sostantivo ebraico *satan*, 'avversario', ma anche 'oppositore' e 'cattivo consigliere', «l'*inimicus*, l'*antiquus hostis*», con cui la Chiesa, la fede, la Bibbia, i Santi sarebbero chiamati ad ingaggiare un continuo agone. Ma tale agone – osserva Gregory – da un punto di vista storico rappresenta anzitutto il perimetro entro il quale si fronteggiano da un lato il demonio e dall'altro la riflessione filosofica e teologica che – nei vari contesti culturali – ha inteso offrire di esso un *concetto*.

Nell'interrogazione rivolta all'origine del demonio è dunque sotteso un richiamo cui l'intelletto e l'esperienza vorrebbero restare sordi, ma al quale non possono invero sottrarsi, come le anime prave pungolate dai Malebranche. Non a caso il *genius malignus*, il perfido coboldo assumerà un ruolo centrale nell'elaborazione del dubbio cartesiano nell'ambito delle *Meditationes de prima philosophia* (1641), mettendo in crisi il valore di ogni conoscenza sensibile e la realtà stessa del mondo esterno. Stante la sua natura sottile – su cui San Bonaventura si era a lungo soffermato – il diavolo sembra nascondersi per farsi cercare; e se questo è vero in età medievale, ulteriore conferma se ne ha in età moderna, come altresì provano i quadri e le incisioni di Cock, di Bosch, dei Bruegel. L'intero volume di Gregory parrebbe seguire tale economia di pensiero, riconoscendo nel demonio una sorta di sorpresa dell'attrazione: egli «seduce perché tremendo, terribile, presenza di una realtà numinosa che incombe sulla fragile creatura»; ma egli seduce soprattutto in quanto incarna l'*ignoto*. Come osservò sessant'anni fa Enrico Castelli: «La potenza delle tenebre è illuminante, ma illuminante di luce senza riflesso». Nell'ignoto che «l'imperador del doloroso regno» sembra lasciare intravedere risiederebbe il mistero del desiderio di interrogare per sapere. Ma tale sapere non conduce ad alcuna *episteme*, bensì soltanto alla positività del nulla: «Il demonio! A volte egli è se stesso; a volte si manifesta nella disintegrazione universale. Attualmente non esiste più come individuo, bensì come universo» (A. SCHMIDT, *Leviathan*).

PAVLOS KONTOS, *Aristotle's Moral Realism Reconsidered. Phenomenological Ethics*, Routledge, London - New York 2011. Un volume di pp. 201.

Dopo una ricca produzione, che si insinua in alcuni dei momenti più significativi del pensiero filosofico, come dimostrano, ad esempio, monografie quali *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger* (Kluwer Academic Publishers, 1996), *l'Action morale chez Aristote. Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels* (Presses Universitaires de France, 2002), o opere miscellanee come *Gadamer et les grecs* (J. Vrin, 2004), in *Aristotle's Moral Realism Reconsidered. Phenomenological Ethics*, Pavlos Kontos attraversa, in modo originale e acuto, con un approccio duttile e con un taglio storico-teoretico di grande interesse, uno snodo particolarmente fecondo della riflessione etica aristotelica come quello del *realismo morale*. Un realismo, si precisa, che intende distanziarsi da «ogni forma di naturalismo o di realismo ingenuo» (p. 105), e che viene valutato nel suo inestricabile intreccio con la nozione di *esperienza morale*. Tale nozione, come emerge con particolare chiarezza in varie articolazioni del testo, assume una duplice valenza, che è, insieme, descrittiva e prescrittiva: «l'esperienza morale svolge la funzione di *punto di partenza* rispetto ad ogni descrizione della morale e di *principio primo* sulla base del quale è possibile stabilire criteri di valutazione delle azioni e degli agenti morali» (p. 1).

Le questioni inquadrabili in questo *frame* teorico (insieme a molti altri temi che, in questa sede, non possono essere approfonditi) vengono non solo attentamente esaminate in tutti i loro crocevia concettuali, ma anche esplorate nelle loro ricadute storico-ermeneutiche, puntando l'attenzione sulle riprese e sulle rielaborazioni che esse ricevono all'interno del pensiero di Kant (autore a cui è dedicato il cap. 4: *Kant. Action, the Good and their Common Categories*), nelle riflessioni di Heidegger (cap. 6: *Heidegger on Aristotle's and Kant Ethics*), di Hannah Arendt (cap. 8: *Arendt on Action and Performances*) e di Gadamer (cap. 7: *Gadamer and Practical Rationality*).

Il percorso prende avvio da alcuni assunti fondamentali messi in chiaro fin dall'inizio del saggio: il primo è che l'esperienza morale trova il suo punto di partenza nella percezione *fronetica* (oggetto specifico del cap. 2: *Phronetic Perception*) ovvero nella facoltà, condivisa da tutti gli esseri umani dotati di ragione pratica, che permette di accedere alla realtà dell'azione e che, ancora più in generale, «rende possibile l'apparizione del mondo» («*phronetic perception constitutes a first-level experience that allows the world to appear*», p. 99). È proprio il tema della 'percezione' (che, chiarisce subito l'Autore, va inteso nel senso del termine greco *aisthêsis* e che si oppone alla conoscenza scientifica, «dal momento che la percezione di un oggetto non è un universale ma un particolare», p. 33), costituisce uno dei cuori teorici del saggio e il filo rosso che lega e stabilisce una continuità tra le due parti dell'opera: *Aristotle and Kant. Actions within the Moral World e Phenomenological Voices and their Dissonances*.

La prima parte del saggio si apre (cap. 1: *Action, prakton and Visibility*) con la riabilitazione del tema fondamentale – sebbene, come giustamente rileva l'Autore, mai fatto oggetto di adeguati studi specifici – del *prakton*. Tale concetto, oltre ad essere particolarmente 'scivoloso', risulta essere assolutamente centrale (come dimostra la sua stessa 'onnipresenza' all'interno dell'*Etica Nicomachea*) e

si costituisce, prima di tutto, come una *parte del mondo visibile*, come «il correlato intenzionale della percezione *fronetica*» (p. 96) e quindi, in quanto tale, come una realtà dotata di solidità e, soprattutto, di visibilità («my predilection for the perceptual model echoes my predilection for *visibility*: a *prakton* qua perceptual entity should be visible», p. 98). La nozione di *prakton*, infatti, che non a caso è volutamente lasciata non tradotta dall'Autore, è dotata di un'ambiguità conferitale dal suffisso finale *-tos*. Esso, difatti, da un lato esprime il costitutivo carattere potenziale del termine in questione (che in questo modo risulta essere traducibile nei termini di «ciò che è realizzabile attraverso l'azione»), e dall'altro lo conduce in una dimensione di 'compiutezza' (che si potrebbe esprimere mediante una traduzione del tipo «ciò che è già stato realizzato con l'azione»). Una intrinseca polivocità semantica, dunque, come mette bene in luce Kontos anche mediante il ricorso ad altre opere del *corpus aristotelicum* oltre l'*Etica Nicomachea* (quali ad esempio la *Metafisica*, l'*Etica Eudemia* e la *Politica*) che non solo conduce a una duplice declinazione concettuale del *prakton* come *terminus a quo* e come *terminus ad quem* (pp. 11 ss.), ma che permette anche di inquadrare tale nozione all'interno di un paradigma 'prospettico-concettuale' di grande interesse, che mostra come lo *spostamento dell'angolo di osservazione* costituisca una delle movenze teoriche di fondo della riflessione dello Stagirita.

Uno degli esempi più significativi di tale approccio sta nell'individuazione, proprio nella lettura della nozione di *prakton*, di quella duplice visuale della realtà che Kontos chiama, efficacemente, 1. la *first-person perspective* da un lato e 2. la *spectator perspective* dall'altro (pp. 14 ss). L'individuazione, più in generale, della presenza (o, meglio, della *com-presenza*), nella riflessione morale di Aristotele, di un duplice versante, *oggettivo e soggettivo* («an objective and a subjective side», p. 17), di cui solo il primo visibile ad osservatori esterni, permette, inoltre, di addentrarsi in modo innovativo in temi quali quelli di *phronesis* (saggezza), *prohairesis* (scelta), bene reale e bene apparente (esaminati, nello specifico, nel capitolo 3: *Aristotelian Constructivism*), di vizio, di incontinenza e, più in generale, di bene e di male. Inoltre il nesso inscindibile, istituito da Aristotele tra *phronesis* e virtù morali o etiche (su cui cfr., ad esempio, quanto si legge in *Etica Nicomachea* VI, 12, 1144 a36-b1: «è impossibile essere saggi senza essere virtuosi»), risulta decisivo non solo rispetto al rapporto tra la saggezza e la virtù morale specifica della temperanza (dove quest'ultima rappresenta una sorta di preconditione della saggezza stessa: «temperance preserves *phronesis* in that it preserves our intellectual disposition to understand *practical ends in general*», p. 69) ma anche, più in generale, rispetto alle modalità di assunzione di un *habitus* positivo o negativo (cioè di un vizio o una virtù), ovvero, detto in altri termini, rispetto all'acquisizione di una *visione corretta o scorretta*. Da tale acquisizione, infatti, deriva l'individuazione di un fine (*telos*) adeguato o sbagliato, ovvero davvero buono o solo apparentemente tale. Molto interessante, in questo quadro, l'individuazione di una triplice articolazione della nozione di vizio, fondata su una diversa interrelazione con la questione, anch'essa centrale, del piacere [«Aristotle seems to advocate a triple modality of ethical vices (attributable to three ways in which pleasure interferes in our ethical life)», p. 64], e che scandisce e dinamicizza la variegata scena morale, mostrando, *de facto*, come il tema del male morale si costituisca come un *pollachos legomenon*.

Il tema delle virtù, anche se da una diversa prospettiva, viene ripreso anche nel Capitolo 5: *Towards a Phenomenological Moral Realism*. Qui la riflessione di Kontos, oltre a misurarsi con una questione assolutamente cruciale dell'etica aristotelica quale quella di *ethos*, non a caso giustamente definito dall'Autore un «trascendentale [...] di ogni esperienza umana» (p. 99), attraversa con grande acribia e da vari punti di vista le articolazioni della virtù etica. In particolare, ricorda Kontos, l'affermazione «le virtù etiche costituiscono dei *prakta*» può essere letta in quattro modi diversi ma complementari: 1. in un primo senso la virtù rappresenta un *prakton* nel senso che essa costituisce l'esito di azioni precedentemente compiute; 2. secondariamente perché essa rappresenta un'«entità solida» che sorregge il compimento di tali azioni; 3. inoltre perché la virtù è dotata di una particolare rilevanza sia in quanto rappresenta l'esito di azioni precedentemente compiute sia in quanto determina le condizioni attuali dell'agente stesso; 4. e infine la virtù può essere letta come un *prakton* anche nel senso che non esiste una virtù etica che non si configuri, da un lato, come l'esito di un'azione e, dall'altro, come la condizione imprescindibile dell'avvio di un'azione qui ed ora. Queste quattro prospettive, sottolinea l'Autore, oltre a sostanziare l'idea aristotelica che le virtù etiche non sono ridicibili a stati naturali, servono a mettere in evidenza la *solidità* propria dei *prakta*, ovvero di quelle realtà che occupano il mondo morale intrecciando costantemente passato e presente, dato che si configurano come il risultato di azioni *passate* e, insieme, come il punto di avvio delle scelte e delle azioni *attuali*.

Da questo vivido affresco, di cui sono stati qui parzialmente illuminati solo alcuni dei molteplici punti di forza, emergono i tratti di un realismo morale costitutivamente polivoco (non a caso la *Conclusione* del volume è intitolata, appunto, *The Many Faces of Moral Realism*) di cui questo lavoro riesce a dare pienamente conto, raggiungendo perfettamente l'obiettivo, posto dall'Autore stesso all'inizio del suo percorso, di «articolare una nuova versione del realismo morale di Aristotele in continuità con il cosiddetto “modello percettivo” della morale» (p. 39).

ARIANNA FERMANI

JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2013. Un volume di pp. 572.

Si deve all'iniziativa di Vittorio Possenti la riproposizione di questo testo celebre e prezioso, pubblicato la prima volta nel 1932 (da diversi anni non era più disponibile in lingua italiana), il cui contenuto è ben illustrato dallo stesso studioso nella sua ampia premessa. Non è facile trovare, specialmente nel panorama odierno, un'opera che gli somigli per la grandezza dell'intento: descrivere l'organismo della conoscenza umana dai suoi elementi fino alle formazioni superiori della scienza, della metafisica e della mistica. Vi si aggiunge la rara eleganza della scrittura maritainiana, in regolare equilibrio tra le sottili distinzioni della tradizione scolastica (con speciale privilegio riservato ai grandi commentatori, come Caetano e Giovan-

ni di san Tommaso) e il tentativo di una loro suggestiva trasposizione linguistica e figurativa (l'autore ha sviluppato peraltro una notevole riflessione sul linguaggio filosofico e sulla poesia). Le tesi epistemologiche di Maritain sono note e hanno suscitato a loro tempo un largo dibattito, specialmente nell'ambito del tomismo. Ne ricordiamo alcune tra quelle che forse converrebbe oggi riprendere, per svilupparle ancora nuovamente: innanzitutto la funzione positiva dell'astrazione come penetrazione intellegibile del reale, sebbene in diverso modo ai differenti livelli della sua attuazione (a proposito della quale il filosofo parigino segue la relativa disamina di san Tommaso nel commento al *De Trinitate* di Boezio). Ciò implica che l'intelligenza consiste essenzialmente nel vedere, nel cogliere con relativa esattezza quel fondo sostanziale da cui promanano i fenomeni percepibili ai sensi, che è quanto riceve poi espressione concettuale negli oggetti e nei principi stabiliti dalla metafisica. La visibilità intellettuale dei fenomeni offerta dalla loro trattazione scientifica non avanzerebbe, invece, secondo il filosofo francese, oltre il piano logico-matematico di modelli descrittivi coerenti o di ipotesi esplicative ben formulate, per quanto mediatamente riconducibili al fondamento materiale della natura (secondo Maritain, con san Tommaso, l'astrazione matematica è in equilibrio tra la libertà dell'intuizione immaginativa e l'oggettivo carattere quantitativo della materia; peraltro, il matematismo che nel complesso caratterizza la moderna scienza sperimentale non si applica in ugual modo in tutte le scienze particolari, sì da lasciare nei rispettivi enunciati una diversa proporzione dell'elemento empirico e dell'elemento ideale). Come il filosofo ebbe a ribadire con certa enfasi in altri successivi contributi, il neopositivismo avrebbe offerto l'occasione storica per una purificazione ontologica della scienza, ad esempio una purificazione dalla concrezione ideologica dello scientismo e del materialismo, per lasciare spazio sì ad un tale tipo d'indagine «empiriologica» come pure ad un'indagine sovraordinata d'ordine appunto ontologico, quella della metafisica e della filosofia della natura, capace di fornire inoltre una giustificazione consistente per tale medesima divisione del lavoro. La filosofia ne uscirebbe così sgravata dal compito onnicomprensivo assegnatole dalla sua concezione antica e medievale (per la quale l'indagine empirica era largamente sussunta nell'ambito della filosofia della natura) e ultimamente dal razionalismo metafisico di marca cartesiana. Ecco il senso del titolo dell'opera: ristabilire l'unità d'ordine delle scienze, in cui ciascuna è collocata al proprio livello di oggettivazione, a garanzia di una loro eventuale feconda convergenza, di contro all'improduttiva *impasse* di una sintesi monista d'opposto segno (metafisico o scienziato) o di un'anarchia nominalistica che infine disgrega la stessa radice umanistica del sapere. Il principio d'ordine è identificato precisamente al vertice, che pure è il mezzo universale della conoscenza umana: l'intelligenza. La sede naturale di questa e il luogo della sua autocomprensione è la metafisica: qui la realtà è finalmente appropriata della sua interna costituzione e da questo fuoco immateriale in cui l'intelligenza stabilisce il proprio ancoraggio è possibile discernere con chiarezza i livelli digradanti del sapere, come pure le ombre, le proiezioni o le contraffazioni. Tra i principi metafisici ove Maritain (con Garrigou Lagrange) reperisce tale compenetrazione dell'essere e dell'intelligenza c'è in primo luogo il principio di identità. Sappiamo che altrove il filosofo cercò di integrare a tale ricognizione della determinatezza formale dell'ente, in cui fonda il suo realismo critico, l'istanza

realistica propria della filosofia esistenziale, attribuendo importanza alla intrinseca dimensione operativa dell'essere (in ordine al quale egli recupera il senso della *durée* bergsoniana) e all'impegno ontologico-veritativo del giudizio.

Al di là della peculiare interpretazione offerta da Maritain, che abbiamo adesso assai manchevolmente tratteggiato, quest'opera offre tuttora, come pare, un quadro solido della epistemologia tomista, su cui converrà in ogni caso cimentarsi, non fosse altro per l'esemplarità di uno sforzo intellettuale così prolungato e coraggioso nel confronto tra il tomismo e il pensiero moderno, tra filosofia e scienza, tra filosofia e teologia.

Infine, a parere di chi scrive vi sono due aspetti convergenti della generosa ricerca maritainiana, che in *Distinguere per unire* trova una prima sistemazione, su cui converrà tornare a lavorare, sia a beneficio di una rinnovata comprensione del realismo epistemologico – un argomento che gode oggi di nuovo interesse –, sia per una valutazione del contributo offerto dal filosofo francese alla fondazione critica della metafisica: il rapporto di metafisica e senso comune e la funzione della conoscenza per connaturalità in ordine alla cognizione dell'essere, e, infine, lo statuto dell'esperienza filosofica. Su questi due punti si possono trovare in Maritain utili criteri cautelativi, importanti elementi di costruzione, insieme, però, a negazioni troppo recise, per quanto sempre intese a sostegno di un sano intellettualismo (prima dell'opera presente Maritain ebbe già occasione di criticare l'empirismo speculativo di Bergson, la concezione del senso comune di Reid e il sincretismo filosofico-mistico di Blondel). In un luogo isolato del *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (1947) il fiuto speculativo del filosofo sembra avanzare in un'altra direzione, che appare adesso assai promettente: l'immediatezza esistenziale e la sintesi di amore e intelligenza nella conoscenza personale. Laddove poco prima aveva marcato, in un dialogo a distanza con Sartre, l'inaccessibilità dell'altro nella sua vivente soggettività per via dell'intrinseca funzione oggettivante dell'intelligenza (per quanto sempre concepita in senso realistico) e il carattere esclusivamente pratico del suo superamento nell'intenzionalità dell'amore (la conoscenza per connaturalità avrebbe perciò, secondo Maritain, rilievo soltanto nell'ambito del giudizio pratico e della mistica), ad un certo punto osserva: «la nostra intelligenza facendosi passiva in rapporto all'amore, e lasciando dormire i suoi concetti, rende perciò stesso l'amore un mezzo formale di conoscenza, noi abbiamo dell'essere che amiamo una conoscenza oscura simile a quella che abbiamo di noi, lo conosciamo nella sua stessa soggettività, almeno in una certa misura» (*Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, tr. it. di L. Vigone, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1984, p. 67). Se tale compenetrazione dell'elemento intellettuale e dell'elemento pratico-affettivo è essenziale al realismo ontologico nella cognizione del sé e dell'altro – una cognizione che trascende appunto per il suo marcato aspetto empirico ed esistenziale la delimitazione oggettiva o concettuale del sapere – si può prefigurare un'estensione analogica di tale sintesi all'intero campo dell'esperienza umana, laddove si riconosca l'essenziale aspetto intersoggettivo di questa (in una tale direzione, mentre Maritain scriveva *Distinguere per unire* e già da tempo addietro, avanzava l'altrimenti da lui giustamente criticata fenomenologia tedesca). Ebbene, su di una così ampia eppure affatto ovvia nozione di esperienza dovrebbe fondarsi una scienza che aspira alla trascendentalità, com'è la metafisica. A tale pro-

posito, c'è da chiedersi se il contatto dell'intelligenza con l'essere costituito, per il filosofo francese, dal giudizio non espliciti quell'esperienza originaria dell'essere, assai ricca e tuttavia di rado diafana, in cui consiste la stessa vita umana. Andrebbero così specialmente approfonditi: 1. il rapporto di intelligenza, soggettività personale e intersoggettività; 2. lo spessore ontologico e la rilevanza epistemica del senso comune. Andrebbero insomma approfonditi i prolegomeni fenomenologici della metafisica (su cui peraltro non mancano suggerimenti in quest'opera e in altre delle stesso Maritain). In tutto questo si tratta di riprendere e condurre oltre una linea d'indagine allora fiorente ed oggi dimenticata negli studi tomistici, qual è stata esemplarmente la riflessione maritainiana sulla natura dell'intelligenza, la cognizione dell'essere e i primi principi della ragione speculativa.

ARIBERTO ACERBI

MIQUEL SEGURÓ, *Los confines de la razón. Analogía y metafísica trascendental*, Herder, Barcelona 2013. Un volumen de pp. 198.

El problema del ser ha sido durante siglos la cuestión primordial de la filosofía. Después de Kant y, sobre todo, a partir de la crítica nietzscheana a la metafísica, la ontología y la teodicea han perdido – en tanto que disciplinas – el aura que antaño tenían. Después del giro copernicano de Kant y del hachazo tremendo de Nietzsche a toda la tradición que le precedía, la antropología filosófica, la epistemología y la metafísica necesitaban una revisión a fondo. En cierta manera, gracias a Heidegger se empezaron a vislumbrar algunos de los problemas metafísicos en perspectiva histórica y a replantearlos a la luz del momento. Empezaba la era post-metafísica.

Antes de ello, con el advenimiento del neotomismo como doctrina oficial de la Iglesia, algunos jesuitas, aprovechando su sólida formación suarista, intentaron adaptar la filosofía de Santo Tomás a las exigencias de Kant. Sin duda, el Doctor Eximio resultaba un punto intermedio en la historia de la metafísica entre el dominico napolitano y el pensador prusiano. A finales del XIX y durante el siglo XX, pocas órdenes religiosas estaban tan preparadas para preparar una armonización de la *philosophia perennis* con la Modernidad como la Compañía de Jesús. Uno de los puntos más conflictivos de la metafísica suarista – frente a la tomista, o, mejor dicho, frente a la tomasiana – era su concepción del ser y el conocimiento analógico del mismo.

Miquel Seguró Mendlewicz, profesor en la actualidad de la Universitat Ramon Llull de Barcelona, dedicó su tesis doctoral al estudio de la proyección contemporánea de este problema en la obra de José Gómez Caffarena, un pensador español que – como tantos otros – bebió del tomismo trascendental de Maréchal y de sus seguidores. De él ha dicho hace poco su discípulo Manuel Fraijó que fue un jesuita que «buscó siempre la verdad con mucha humildad, y la encontró». Gómez Caffarena murió el 5 de febrero de 2013, sin haber podido ver publicado el sugerente libro que aquí se presenta, que es una selecta exposición de algunos temas de la tesis de Miquel Seguró, dirigida por el Dr. Joan Martínez Porcell.

No se trata de un tema baladí y la profundización en tal estudio resultaba no sólo estimulante, sino necesaria, en el contexto actual de la revisión de los fundamentos de la metafísica y, en particular, del estudio de la analogía. Dicha tarea en la actualidad se lleva a cabo con acierto y rigor por pensadores como Mauricio Beuchot, autor asimismo del prólogo – certero y laudatorio – del libro.

Sin duda, después de Heidegger era necesaria una relectura del tomismo trascendental, intentando responder a la pregunta acerca de si incurría o no en la ontoteología, al tiempo que se debía calibrar nuevamente el valor pretendidamente perenne de las aportaciones del tomismo abierto a Kant en algunas de las cuestiones más relevantes de la metafísica: la relación entre ontología y metafísica (en un sentido heideggeriano), la relación entre la ontología y la teodicea, así como el papel de la analogía como mediadora en este universo de relaciones.

No es de extrañar que el llamado tomismo trascendental tuviese tantos cultivadores jesuitas, puesto que su propia formación suarista permitía una apertura mucho mayor hacia los problemas de la Modernidad que la que tenían los dominicos, más vencidos hacia el tomismo (en línea de Cayetano de Vio) como corriente doctrinal. Entre la analogía trascendental tomasiana del ente y la univocidad escotista, la visión suarista permitía (aunque con otros riesgos) una mayor flexibilidad ontológica, aprovechada por los jesuitas de la última centuria tanto desde el punto de vista histórico como sistemático.

Pienso, por ejemplo, en la celebrada *Historia de la Filosofía* de Frederick C. Copleston, cuyo éxito se basa, en buena manera, en el tomismo suarista del autor, capaz de llevar a cabo una presentación integradora de la filosofía pre y postkantiana a partir de una óptica globalmente suarista. Por otra parte, el problema de la analogía en la historia de la metafísica sigue siendo un tema de completa actualidad: no en vano, en la reciente revisión de *La filosofía medieval* de Josep-Ignasi Saranyana (EUNSA, Navarra 2011), considera como cénit de la filosofía medieval el descubrimiento de la trascendencia del *esse* por parte de Santo Tomás y, por así decirlo, como «corrupción» de dicho hallazgo la intervención de Cayetano de Vio y su interpretación restrictiva o distorsionadora de la analogía tomasiana.

Éste es, sin duda, el momento histórico en el que la propia tradición tomista (en un sentido macintyriano) empezó a tener varias visiones sobre el problema del ser y acerca del papel de la analogía en ella. No en vano, Miquel Seguró ya dedicó un denso artículo a esta cuestión *Analogia entis. La disputa cayetana-suarista como antesala para una teoría actual de la analogía (M. Beuchot)*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CIII (2011), 1, pp. 3-20.

Cabe indicar que el uso de la analogía como dinamismo hacia la plenitud permitía a los jesuitas que seguían a Maréchal la construcción de una antropología (e incluso una cosmología) abierta hacia lo trascendente, corrigiendo el realismo tomasiano (y tomista) con un acceso a las categorías trascendentales de cuño kantiano. Se trata de una antropología abierta hacia lo trascendente y lo Absoluto, muy distinta conceptual y metodológicamente de la *Philosophia iuxta mentem divi Thomae* que imperaba en muchas aulas incluso durante la primera mitad del siglo XX. En efecto, el lenguaje y las categorías de Kant parecían posibilitar un tomismo *a priori*, capaz de sobreponerse a algunos de los retos de la Modernidad.

En este sentido, como indica Miquel Seguró, los pensadores del tomismo trascen-

dental que surgieron a partir de Maréchal fueron más un movimiento que una escuela, y lo que les unió fue esa aspiración socrática hacia el saber como un proceso ascendente. Seguró se hace eco de la idea de Otto Muck, que considera que la ligazón entre Maréchal, Coreth, Rahner o Lotz fue el hecho de comenzar su especulación metafísica con una reflexión sobre el acto intencional humano (p. 119). Ciertamente, el hecho de partir de las preguntas fundamentales de las tres *Críticas* kantianas permitía una base antropológica como punto de partida.

De hecho, el libro muestra en el primer capítulo el alcance y los límites de este tomismo trascendental, con un estudio de los pensadores mencionados, que representaron y siguen representando algunas de las aproximaciones más brillantes de la teología católica a los retos de la humanidad en nuestros días. La base de la dinamicidad del ser, que permitía la transición desde la antropología a la metafísica, exigía un importantísimo papel a la analogía.

El profesor Seguró recuerda en la introducción que la analogía se ha entendido tradicionalmente de dos formas distintas: como analogía de la atribución (de corte neoplatónico) y como analogía de la proporcionalidad (de base aristotélica). Uno de los problemas del tomismo trascendental es precisamente el uso de ambas formas de analogía en la difícil conjunción entre el realismo metafísico tomista y la afirmación de las categorías *a priori* y el conocimiento del sujeto trascendental. El paso de Maréchal desde la idea de Ser Absoluto a su realidad extramental resulta un problema en el que la analogía tiene que desempeñar un papel fundamental, en tanto que expresión de la concepción del Ser y la relación de éste con los entes.

A partir de Caffarena, en los capítulos segundo y tercero del libro, Seguró muestra la crítica de este jesuita hacia algunos excesos del tomismo trascendental. Sin duda, a lo largo de su periplo intelectual, Caffarena fue cada vez más marcadamente kantiano, al asumir progresivamente muchas de las demandas que exigía la propia filosofía del prusiano. Sin duda, *El enigma y el misterio* (Trotta, Madrid 2007) representa un último esfuerzo en esta línea intelectual que, llevando el desarrollo del modelo de la analogía atributiva hasta el extremo, intenta ser más fiel que nunca a los presupuestos antropológicos y epistemológicos kantianos (pp. 100-101).

Caffarena pudo ser más fiel a Kant al final de su vida que al principio, en un mar eclesial revuelto y con unas circunstancias nada halagüeñas. Seguró, teniendo en cuenta las observaciones de José Egido y de Javier Monserrat, lee su obra con aprecio y con afecto, mostrando muchos de los aciertos y algunos de los problemas de su concepción filosófica. Ciertamente Caffarena, a partir de su apuesta por la trascendentalidad kantiana, nunca pudo llegar a la afirmación (sino a lo que podríamos llamar el anhelo) de lo real, de modo que el *décalage* entre el pensamiento y la realidad continuaba en una brecha insalvable. De esta forma, la idea de lo Absoluto se acerca y quiere desembocar en la realidad, pero se queda en la idea misma, aunque demanda, por sí misma una realidad efectiva (como una suerte de postulado de la razón, al mismo tiempo que una *raison du coeur*, como parece expresar en el colofón de *El teísmo moral de Kant*).

Seguró parece vindicar una analogía de la proporcionalidad, abierta a algunas críticas. Sin duda, en ella se encuentra la base de una metafísica de cuño antropológico, que intenta una explicación de la realidad a partir del ser humano y no desde Dios. Considera que la vía de la atribución – en contraposición con

las demandas antropológicas y trascendentales de la Modernidad – resulta una manera de entender el Absoluto a partir de las categorías humanas, de manera que siempre habrá un salto metafísico que será insalvable. El joven profesor catalán intenta delimitar qué puede aprovecharse de la metafísica tomista trascendental y qué elementos pueden tomarse en cuenta para un replanteamiento de la analogía en nuestros días, en una línea metafísica que no tenga una adscripción a un conjunto de creencias o a una escuela determinada.

La última parte del libro tiene un carácter más propositivo que afirmativo o descriptivo. El autor del libro no quiere cerrar su obra sin acercarse a algunos problemas clásicos de la teodicea y mostrar la importancia de la analogía en ellos. Siguiendo a Nemo, busca en el dolor y en el mal el límite de lo humano y la base de la trascendencia como experiencia de una analogía que podríamos llamar «negativa». En este sentido, tal colofón me ha recordado el punto de llegada de la *Antropología filosófica* de Gabriel Amengual (BAC, Madrid 2007) – uno de los mejores manuales de antropología de los últimos decenios – y muy sensible hacia los argumentos del tomismo trascendental, debidamente revisados y aquilatados.

Sin duda, toda filosofía que parta de la antropología del ente humano requiere de una ampliación analógica para llegar al Absoluto. Si sólo se parte del conocer humano, las críticas de Kant al realismo de Tomás de Aquino son claras y justas. Sin embargo, ante el Absoluto, llevando a Kant al extremo, cabe una aproximación que tenga en cuenta no sólo los límites de la razón pura, sino su «teísmo moral» (para decirlo con Caffarena), que da rienda suelta también a la demanda de Dios desde razón práctica. Es toda una línea que no tiene cabida en el libro, centrado exclusivamente en la filosofía teórica, pero que tiene amplias consecuencias analógicas en el tomismo abierto a Kant defendido por autores como Grisez o Finnis y que en España fue respaldado (durante décadas, casi en solitario) por Caffarena.

Seguró no concluye con rotundidad, sino con sugerencias. Y es que en el universo de la analogía, tanto el vínculo como la distancia, así como la presencia y la ausencia, son sumamente sutiles. La finura argumentativa y el notable manejo del lenguaje filosófico del autor, preciso cuando actúa como expositor y como crítico, le llevan a la insinuación cuando tiene que proponer y arriesgar. Quizás con ello muestre que la analogía, como elemento central de toda la metafísica, es una labor descorazonadora, tarea de Sísifo, tan necesaria en el proceder argumentativo como inaprehensible en su alcance.

En definitiva, este libro de Miquel Seguró es una obra densa, muy bien escrita, precisa conceptualmente y con un excelente manejo de las ideas límite contenidas en los intersticios entre la filosofía y la teología. Trabajos como éste muestran la fecundidad de los debates en algunos temas fundamentales, que están ahí y con los que el ser humano tiene que enfrentarse en algún momento si no quiere eludir las preguntas más radicales de la existencia humana. La pertinencia de la investigación y su vocación sintética le convierten en un libro de interés para quienes quieran tratar los temas de la Filosofía en mayúsculas.