

Carlo SCOGNAMIGLIO, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Pensa Multimedia, Lecce 2010, pp. 284

Il libro di Carlo Scognamiglio è da intendere come il frutto maturo di una ricerca filosofica non limitata all'autore al quale il volume è dedicato, ma estesa a una personale visione di ciò che la filosofia è ed è chiamata a essere. La declinazione ontologica dell'etica, alla base del pensiero di Nicolai Hartmann, diviene il veicolo di una consapevole riproposizione del problema metafisico entro l'odierno armamentario filosofico-morale, di cui si rileva la sempre minor attenzione per la fondazione categoriale dei propri strumenti analitici e la tendenza alla diretta traduzione applicativa (si pensi agli ambiti della bioetica e della biopolitica). Il lavoro svolto da Hartmann si collocherebbe così alle spalle di ogni discorso normativo in etica, poiché assumerebbe un carattere fondativo dell'essere personale, indagato nella sua stratificazione ontologica fondamentale. *Cosa fa essere l'essere persona?* Potrebbe essere questo il motto della ricognizione qui offerta da Scognamiglio mediante un'analisi che ha il pregio della sistematicità espositiva in un contesto di a-sistematicità metodologica: alla chiarezza della ricostruzione filologica e problematica si accompagna infatti un rispetto intellettualmente onesto dell'aporeticità intrinseca al discorso svolto da Hartmann, che ne costituisce il limite critico e insieme la fecondità euristica, l'apertura a un possibile completamento teoretico.

L'ampia bibliografia che correda il volume, in cui troviamo indicazione di gran parte della produzione mondiale sul filosofo di Riga, non può ridurre del tutto la sensazione che ci troviamo, con Hartmann, di fronte a un pensatore relativamente poco conosciuto: vi sarebbe da riflettere sui motivi di questa scarsa familiarità con un autore dalla solidissima formazione filosofica, che si confrontò con i testi dei classici e con le correnti di pensiero contemporanee più affermate (a partire dalla fenomenologia husserliana), sino a elaborare una filosofia della persona dalle molteplici ricadute scientifiche (non solo etiche ma anche gnoseologiche, antropologiche e storiografiche). La sensazione che si ricava dalla lettura del libro è quella di una insistenza difficile e spesso contro-intuitiva da parte di Hartmann sul versante metafisico della problematica personale; versante che, già nel 1921¹, appariva ridimensionato dalla svolta fenomenologica e dalla critica heideggeriana. Lo stesso confronto con il pensiero di Husserl in sede di teoria della conoscenza soffre di qualche forzatura e di alcune fondamentali, ma

¹ L'anno è quello della pubblicazione del primo scritto filosoficamente rilevante di Hartmann, i *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1921.

motivate, stilizzazioni da parte hartmanniana, che enfatizzano il distacco dal precedente fenomenologico anche là dove le ragioni di esso risultano meno convincenti. D'altra parte, l'elaborata ricerca d'ambito gnoseologico è per Hartmann soltanto una preparazione al discorso ontologico-fondazionale, al centro dello studio di Scognamiglio: è tuttavia su di essa che vorrei soffermarmi, provando a rintracciare nei presupposti di teoria della conoscenza alcuni elementi critici che complicano le acquisizioni maturate nella produzione successiva, ossia nella piena teorizzazione dell'essere personale. Vorrei dunque concentrarmi sull'affermazione che chiude il primo capitolo del libro su "Il soggetto nella relazione gnoseologica", in cui l'autore così riassume la tesi di Hartmann: «La coscienza può cogliere solo ciò che riflette in se stessa. L'atto conoscitivo invece implica l'apprensione, e con essa il trascendere l'orizzonte del soggetto in direzione dell'oggetto»².

Vorrei provare a mostrare che questa posizione hartmanniana, consistente da ultimo in una precisa interpretazione del conflitto tra "tesi di coscienza" e "tesi di realtà" sostanzialmente a favore di quest'ultima, non costituisce un oltrepassamento della tesi gnoseologica husserliana ma un arretramento al suo antecedente propriamente metafisico, la metafisicità del discorso conoscitivo consistendo – per Husserl – nella rigida postulazione di un soggetto e un oggetto esternamente rapportabili l'uno all'altro, dunque in quella tesi di trascendenza ripresa e valorizzata da Hartmann come costitutiva della dinamica gnoseologica. In altre parole, Hartmann "supererebbe" il precedente fenomenologico tornando all'antecedente di esso, ossia all'impostazione metafisica (tanto idealistica quanto positivistica) del rapporto soggetto-oggetto; e ciò malgrado il fatto che la riproposizione della *quaestio* metafisica, cardine della proposta ontologica hartmanniana, non possa consistere, per lo stesso filosofo di Riga, in un ritorno al soggettivismo trascendentale (la cui critica egli condivide con Husserl e con la scuola neo-kantiana) o all'impostazione positivistica, se è vero – come riassume Scognamiglio – che «il problema della persona [...] non può essere pensato in termini puramente empiristici»³. Se è vero dunque che Hartmann rileva un nucleo di metafisica nel discorso gnoseologico husserliano, là dove tale nucleo sembrerebbe piuttosto superato dalla fenomenologia, per approdare *prima facie* alla posizione – questa, sì, propriamente metafisica – della precedente tradizione filosofica, di cui pure egli è un critico; se questo è vero, c'è da capire a *quale* metafisica pervenga Hartmann o, più correttamente,

² C. Scognamiglio, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Pensa Multimedia, Lecce 2010.

³ *Ivi*, p. 13.

cosa egli intenda per “metafisica”. È evidente che il punto in questione è connesso nel modo più stringente alla concezione hartmanniana della relazione conoscitiva, che diviene, a ragione, il centro tematico della ricognizione svolta dall’A. in questo primo capitolo.

Se torniamo alla citazione sopra riportata, rileviamo come essa contenga una netta distinzione tra *coscienza* e *conoscenza*, tra intenzionalità coscienziale e intenzionalità conoscitiva: la seconda non è inclusa nella prima, non è una sua modalità ma la eccede nel movimento di trascendenza verso l’oggetto. Hartmann intende realizzare un’«ardimentosa separazione di soggetto (come coscienza) e oggetto (come *intentum*) dalla presunta indissolubilità della loro relazione»⁴; un’indissolubilità che la fenomenologia aveva sancito e che qui viene posta in discussione. Occorrerà allora comprendere se la rinnovata distinzione di soggetto e oggetto, dopo l’avventura della loro unione fenomenologica, avrà mutato qualcosa in ciò che essi rappresentano filosoficamente, e come questo *novum vada* inteso in rapporto alla precedente tradizione metafisica. Hartmann è consapevole del fatto che proprio in quest’atto di separazione risiede l’importo “metafisico” della propria operazione, poiché esso implica un ritorno all’ontologia come discorso sull’*essere*: non si tratta, però, di metafisica nel senso classico, nel senso cioè di una sistemazione dell’ordine dei problemi entro una cornice risolutiva unitaria d’impronta dogmatica, ma di una metafisica “regionale” (ontologica), avrebbe forse detto Husserl, che consiste nella fondamentale distinzione di soggetto e oggetto, da cui muove ogni ricognizione filosofica ulteriore. «Nel lessico hartmanniano la “metafisica” perde la sua natura sostantivale e si fa semplice attribuzione: in filosofia i problemi più irriducibili possono dunque essere intesi come problemi *metafisici*»⁵, scrive Scognamiglio. La “metafisica” hartmanniana assume dunque una coloritura metodologica, derivante dallo smarcamento dall’alternativa, che appesantiva allora il campo gnoseologico con opposizioni reciprocamente escludentisi e parassitarie al tempo stesso, tra approccio psicologista (criticato da Husserl nel primo volume delle *Ricerche logiche*, con argomenti conosciuti e condivisi da Hartmann) e impostazione logicistica. Se pure è così chiarita la nozione hartmanniana di “metafisica”, non se ne è ancora esplicitato il fondamento costituito dalla relazione conoscitiva tra soggetto e oggetto.

Scognamiglio riporta un passaggio di Leo Lugarini che potrebbe assurgere a commento del passo citato e dal quale ho preso le mosse: «L’intenzionalità della coscienza si riferisce ai contenuti che essa stessa produce, a

⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵ *Ibid.*

rappresentazioni concetti pensieri, per i quali è indifferente che l'oggetto corrispondente sia o non sia: soltanto dalla conoscenza è richiesto che esso sia realmente, in sé, indipendentemente dal fatto che venga o no conosciuto»⁶.

Ora, l'affermazione di Lugarini parte dalla distinzione di soggetto e oggetto, che in Husserl è già riassorbita nella correlazione intenzionale. L'intenzionalità conoscitiva è fenomenologicamente un modo d'intenzionalità coscienziale, riferita agli atti cosiddetti oggettivanti: lo stesso Hartmann tende a riscontrare una distinzione tra due intenzionalità, che non vi sono in Husserl, piuttosto che tra due modi intenzionali. La distinzione di soggetto e oggetto viene così proiettata e traslata, dal lato della coscienza, nella distinzione tra due intenzionalità, nelle quali il conflitto tra tesi di coscienza (intenzionalità coscienziale) e tesi di realtà (intenzionalità conoscitiva) trova una nuova traduzione. Così intesa, la movenza conoscitiva del soggetto fenomenologico non pare mai giungere alla trascendenza dell'oggetto, poiché se ne bypassa la peculiare "trascendenza nell'immanenza", ossia il movimento per cui *sono gli oggetti stessi della tesi di realtà* a essere ridotti coscienzialmente e quindi presi di mira dall'intenzione conoscitiva. Le cose restano cose, per Husserl, mentre per Hartmann «il fenomeno [...] resta fenomeno»; ma si tratta di un'opposizione inconsistente, poiché se è valida la riduzione fenomenologica e se il fenomeno è tale *per* la coscienza, il fenomeno è la cosa stessa. La critica di Hartmann non sembra cogliere appieno la complessità del discorso husserliano, che appare forzato alla funzione puramente descrittiva di registrare quell'opposizione di oggetto-soggetto che è invece già superata nell'orizzonte di pensiero fenomenologico⁷. La tesi hartmanniana viene così a essere l'esatto calco rovesciato della posizione husserliana: «La distinzione tra soggetto e oggetto porta il carattere della separazione originaria, che Hartmann definisce come "trascendenza"»; solo in quanto si presuppongano da principio un soggetto e un oggetto l'uno di fronte all'altro, è possibile parlare di conoscenza. Per Husserl, al contrario, l'originario è la correlazione di soggetto e oggetto, in cui si scioglie il *Rätsel* della conoscenza: solo superando la distinzione esteriore tra i due poli della relazione conoscitiva è possibile rendere intelligibile la conoscenza oggettiva. Al di là

⁶ L. Lugarini, *Essere e conoscere in Nicolai Hartmann*, in "Acme", 2 (1949), pp. 108-09 (cit. in C. Scognamiglio, *La persona*, cit., pp. 50-51, nt. 53).

⁷ Sul punto mi sentirei di condividere la tesi di Spiegelberg – riportata dall'A. – secondo la quale «l'errore di Hartmann consiste nel leggere la fenomenologia dei "fenomenologi" come pura e sola descrittività, cui ricorrere soltanto nella fase aurorale della riflessione. In tal modo, Hartmann non vedrebbe la complessità teorica e problematica della fenomenologia»; cfr. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978², p. 388 (cit. in C. Scognamiglio, *La persona*, cit., p. 23).

della plausibilità, che a me pare convincente, della tesi husserliana secondo la quale mai e in nessun modo (a meno di farci idealisti, ipotesi rifiutata dallo stesso Hartmann) potremo arrivare a comprendere *in che modo* sia possibile la trascendenza, ossia che un soggetto colga l'oggetto, l'altro da sé, se i due restano reciprocamente per sé; al di là, dunque, del rovesciamento operato da Husserl dell'ordine argomentativo tradizionale, per cui non è la conoscenza a esser resa possibile dal collegare soggetto e oggetto, ma è la relazione (già data) di soggetto e oggetto a rendere possibile la conoscenza; ciò che mi pare interessante è capire a quale fine Hartmann operi la forzatura appena descritta.

L'oggetto non è mai immanente alla coscienza: «Il recupero delle determinazioni apprese non può significare dunque un recupero dell'oggetto nel soggetto, ma semmai la formazione di una rappresentazione... interna al soggetto»³, ossia di una "immagine" (*Bild*) dell'oggetto. S'introduce così un terzo attore nel gioco dei rapporti tra soggetto e oggetto: proprio questa dottrina appare, a una lettura fenomenologica, assai problematica. La critica a Husserl conduce dunque alla ripresa di una concezione, ampiamente attestata dalla tradizione filosofica, che il padre della fenomenologia criticava in modo assai puntuale già nelle *Ricerche logiche*: l'idea che la conoscenza implichi la costituzione nel soggetto di un'immagine dell'oggetto. L'ipotesi hartmanniana sembra rispondere alla difficoltà, non risolta ma accentuata dalla tesi della separazione originaria di soggetto e oggetto, di spiegare il fenomeno dell'apprensione soggettiva degli elementi oggettivi: è necessaria una figura mediana che renda possibile la rappresentazione da parte del soggetto. Mentre Husserl poteva attestarsi a una teoria della rappresentazione e dei suoi modi, avendo tradotto (e non perso) la tesi di realtà in quella di coscienza, la "rappresentazione" in quanto tale doveva apparire a Hartmann ancora troppo poco "oggettiva" per giustificare la conoscenza – da cui, il ricorso al *Bild*. Prescindendo dalle difficoltà che la dottrina dell'immagine solleva in teoria della conoscenza e in Hartmann (difficoltà ben note a Scognamiglio, che ricostruisce la modularità dell'atto conoscitivo hartmanniano attraversando tutti i passaggi che legano tra loro soggetto, immagine e oggetto), va compreso – si diceva – il movente di questa operazione teoretica.

Quella che può apparire una regressione a uno stadio della teoria della conoscenza superato dalla fenomenologia risponde infatti a un'esigenza originale in Hartmann: si tratta appunto della precedenza *metafisica* dell'ontologia sulla gnoseologia. Benché, da un punto di vista fenomenologico l'analisi non possa che partire dal fatto della conoscenza e dunque dalla gnoseologia,

³ C. Scognamiglio, *La persona*, cit., p. 26.

quella precedenza ha senso solo in quanto si mantenga la distinzione (e, anzi, l'opposizione), in qualche misura classica, di soggetto e oggetto. In Husserl, la riduzione coscienziale di tale distinzione rende l'ontologia, pur centrale nella sua riflessione, "secondaria" alla fenomenologia come tale, un capitolo all'interno di questa. Ma per Hartmann, lo si è visto, la fenomenologia non può che costituire il momento inaugurale della riflessione, con il che il cerchio interpretativo si chiude. L'impressione è che la fondatività di principio assegnata all'ontologia costringa Hartmann alla riproposizione del modello polarizzato, seppur rivisitato, del rapporto soggetto-oggetto: la preoccupazione che lo guida non si riduce, dunque, a un semplice problema di teoria della conoscenza ma ha carattere ben più generale.

L'intero volume di Scognamiglio restituisce con chiarezza non priva di motivi critici la consequenzialità del pensiero di Hartmann, a partire dai presupposti su cui ho concentrato la mia lettura: passando per es. alla sfera assiologica, si rileva il rovesciamento della prospettiva idealista, in quanto «non sono i valori a essere determinati dal soggetto, ma questo, in quanto persona, dipende dal suo rapporto con la sfera assiologica»⁹. Fondazione ontologica dell'etica significa dunque assegnazione di uno statuto autonomo ai valori, irriducibile alla sfera soggettiva, e *essere persona* significa essere un soggetto che realizza tali valori – e che può realizzarli in quanto essi *sono*, in senso ontologicamente forte. Non posso qui approfondire le analisi che Scognamiglio conduce nel cuore della teoria della persona hartmanniana, ricostruendone la stratificazione ontologica e approfondendo il livello spirituale di determinazione dell'essere personale, in cui vi è un'interessante versione di ciò che in fenomenologia s'indicherebbe col termine "intersoggettività" (ma che somiglia di più al dominio dell'hegeliano "spirito oggettivo"). L'immagine su cui vorrei insistere in chiusura ritrae invece uno Hartmann più anti-idealista che anti-fenomenologico, anche laddove egli, a sostegno dell'esistenza di una realtà trascendente in senso forte, constata il darsi di «atti soggettivi non conoscitivi – ma emozionali», che, «più ancora del fenomeno della conoscenza, sembrano indicare come strada inequivocabile il superamento del trascendentalismo e l'asserzione dell'inseità dell'oggetto, ossia della sua indifferenza rispetto a soggetto»¹⁰. La teoria husserliana degli atti emozionali, centrale per es. nelle lezioni sull'etica, delle sintesi passive e della *Tribsintentionalität*, non è in contraddizione con questa assunzione hartmanniana, a patto che l'in-sé del fenomeno (la sua essenza) sia inteso come la sua stessa fenomenicità, che è già *per* la coscienza: qui è il supe-

⁹ *Ivi*, p. 152.

¹⁰ *Ivi*, pp. 236-37.

ramento husserliano del trascendentalismo. Nella cornice fenomenologica, non sarebbe possibile quello sbilanciamento sul lato noematico, fondamentale nell'economia del discorso hartmanniano per giungere (via fondazione ontologica) all'essere dei valori, realizzati dalla persona. Eppure, l'idea che i valori siano tali *per* la persona, come i fenomeni sono in Husserl tali *per* la coscienza, dice qualcosa del rapporto tra pensiero hartmanniano e fenomenologia di più complesso di quanto i singoli testi lascino supporre e che sarebbe senz'altro meritevole di qualche approfondimento ulteriore.

Federica Buongiorno

Stuart KAUFFMAN, *Reinventare il sacro. Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*, Codice Edizioni, Torino 2010, pp. 352

Il presente saggio di S. Kauffman, tra i principali esponenti del "Santa Fe Institut" (California) e biologo di fama mondiale, si colloca sulla linea che ha improntato il dibattito circa il rapporto tra cultura scientifica e cultura umanista negli ultimi decenni. Esso in particolare si inserisce nel solco tracciato dal noto saggio di I. Prigogine e I. Stengers, intitolato *La nuova alleanza*. Kauffman è uno dei maggiori teorici della *scienza della complessità*, la quale si è affermata notevolmente con l'intento di rinnovare l'approccio scientifico al reale, cercando di salvaguardarne la ricchezza e i molteplici aspetti da una prospettiva olistica e antiriduzionistica.

Il titolo dell'opera in traduzione italiana (che rispecchia fedelmente quello originale in inglese) è *Reinventare il sacro*, accompagnato da un sottotitolo che esprime forse in maniera un poco velleitaria la proposta dell'Autore: *Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*. In effetti la proposta di Kauffmann è animata da intenzioni globali. Si tratta di fornire una nuova concezione del divino che sia condivisibile da tutti, credenti di qualsiasi religione e non credenti. Essa è ricavata da una diversa sensibilità scientifica, da una scienza consapevole dei propri limiti e bisognosa di ritornare alle proprie radici umanistiche per superare quelle che l'A. chiama le *quattro lacerazioni* (vale a dire la divisione tra "scienze della natura" e "scienze umanistiche"; la visione riduzionistica della scienza; l'emarginazione della spiritualità considerata come inconsistente; la mancanza di un'etica globale, conseguente al riduzionismo della scienza moderna). Sulla base di queste premesse si avverte la necessità e la consapevolezza di costruire un'etica globale, uno spazio comune condiviso, ove sia possibile incontrarsi per *agire insieme* di fronte alle enormi sfide del futuro imminente. Una di esse è posta dal passaggio da

un'economia di sfruttamento delle risorse a un'economia sostenibile, che sia "responsabile" e non aggressiva nei confronti dell'ambiente e della vita. Si tratta di costruire uno spazio comune abitabile, nel quale i conflitti e le disparità economiche e sociali siano notevolmente ridotte. «Se, evolvendoci verso una forma di civiltà globale, potremo trovare il modo per non sentirci minacciati nel nostro stile di vita, se riusciremo a trovare spazi sacri sicuri e a costruire insieme un'etica globale, allora potremo sperare di far pervenire la nostra voce a chi, rifugiandosi nel fondamentalismo, denuncia paura e non speranza, suscitando così una nuova fiducia in un'azione comune». Per chi invece «basa il fondamentalismo sulla speranza e su singole fedi, auspico che la concezione di Dio, inteso come sacro scelto nella creatività della natura, possa essere vista come uno spazio sacro condivisibile da tutti» (p. 290).

La proposta dell'Autore si costruisce attorno all'idea che l'origine e l'evoluzione della vita e della cultura si attui nella biosfera. L'evoluzione è determinata da fattori intrinseci, non riconducibili solo a leggi fisico-naturali, le quali sono «una descrizione breve, compressa, disponibile a priori, delle regolarità del fenomeno di cui essa si occupa» (p. 139). Pertanto lo sviluppo del vivente (compresa la "cultura") è caratterizzato da una notevole imprevedibilità epistemologica, che denota anche una costitutiva differenza ontologica rispetto al mondo fisico, la quale si traduce in una ontologica apertura al futuro e all'ignoto. È questo il segno della *creatività della natura*. Invece secondo Kauffman la concezione di Dio inteso come *creatore*, ossia quale «Dio creatore soprannaturale come fonte della vastità intorno a noi» (p. 294), che è propria delle religioni monoteistiche, non è adeguata rispetto alla concezione della realtà che emerge dalla ricerca scientifica, poiché l'origine della vita è spiegabile senza l'intervento di un Dio creatore. Per questo occorre sostituire tale nozione inadeguata del divino con una che vede nella creatività della natura la fonte dell'esistente. Questa concezione del divino risulta neutrale rispetto alle concezioni usuali, e per questo è accettabile da tutti, anche dal non credente. Inoltre la necessità di operare questo passaggio da una vecchia a una nuova concezione di Dio è a parere di Kauffman dovuta alla constatazione che le religioni tradizionali sono incapaci di fornire una "spiegazione" del mondo in grado di integrarsi con le acquisizioni dell'impresa scientifica sul piano dell'origine della vita e della cultura. Nondimeno anche la scienza ha dei limiti quando si pone il problema dell'origine del tutto. Soprattutto ciò è evidente per quanto riguarda il fenomeno della vita, estremamente difficile da ridurre a un complesso di fenomeni fisici¹¹.

¹¹ È interessante il seguente rilievo di E. Schrödinger tratto da *What is life?* (1944): «Dato tutto ciò che abbiamo imparato sulla struttura della materia vivente, dobbiamo essere pre-

Proprio la critica al riduzionismo (una delle quattro *ferite* di cui sopra) induce Kauffman a considerare il riduzionismo medesimo una posizione non più scientificamente sostenibile. «È la concezione per cui la società deve essere spiegata in termini di persone, le persone in termini di organi, gli organi di cellule, le cellule di biochimica, la biochimica di chimica, e la chimica di fisica. Secondo tale concezione tutti i fenomeni dell'universo possono essere ricondotti a fenomeni fisici e in ultima analisi a particelle in movimento». Al contrario l'A. afferma: «In fisica ci sono solo accadimenti, fatti, non atti». La fisica cioè descrive un mondo privo di valore e significato; in modo del tutto diverso, nel mondo della vita – che è caratterizzato dall'azione e dalla scelta – sono rilevanti il “significato”, il “valore” e il “fine”. Il riduzionismo appare dunque inadeguato per descrivere la ricchezza fenomenica inerente al mondo della vita e dell'umano, perché emargina un aspetto rilevante del vivente e produce una *frattura* tra mondo e “valori”. Dall'essere, dal mondo dei fatti, oggetto di studio della fisica, non si può effettivamente ricavare il *dover essere*, il mondo dei valori; se tutti i tipi di enunciati non fisici che descrivono i fenomeni naturali devono essere ricondotti a tipi di enunciati fisici, la conseguenza è che «non c'è alcun fondamento scientifico per la realtà dei valori» (p. 14). Citando un'affermazione del fisico S. Weinberg, secondo cui «più comprendiamo l'universo, più ci appare privo di senso», Kauffman denuncia il nichilismo epistemologico inerente alla posizione riduzionistica. Egli la collega alla posizione di alcuni filosofi esistenzialisti del dopoguerra, i quali, anticipando Weinberg, sostenevano che l'universo è privo di significato. In realtà nell'universo sono presenti fenomeni, come quello della vita, nei quali sembra prevalere la scelta, il significato, il fine e il valore; è il mondo del *dover essere*, il mondo dell'*agency*. Questo termine è utilizzato dall'A. per indicare di volta in volta una azione volontaria, un processo agente o tutto ciò che ha che fare con il valore e l'azione; esso volutamente non è stato tradotto in italiano per mancanza di un termine corrispondente.

Ora certo la biologia non è riducibile alla fisica, perché tale scienza è fondata su leggi descrittivo-predittive. Si conosce lo sviluppo di un fenomeno fisico se si riesce a descriverne l'evoluzione nel tempo tramite una relazione a priori (una legge) tra le grandezze fisiche inerenti al fenomeno. Tuttavia la biosfera, la vita sulla terra, non può essere totalmente descritta o, come

parati a vederla comportarsi in un modo che non può ridursi alle ordinarie leggi della fisica. E ciò non in base al fatto che sia o non sia in gioco una “nuova forza”, la quale diriga il comportamento dei singoli atomi in un organismo vivente, ma perché la costruzione è diversa da tutto ciò che noi abbiamo fin qui esaminato nelle nostre esperienze in un laboratorio di fisica» (tr. it., p. 131). Da questo assunto è nata la biologia molecolare.

dice l'A., simulata, cioè soggetta a una descrizione predittiva, in quanto sul piano epistemologico ridurre significa prendere n enunciati del linguaggio descrittivo della biologia e portarli a m (con $m < n$) enunciati del linguaggio descrittivo della fisica. Il linguaggio della biologia è epistemologicamente "più ricco" di quello della fisica, è di un livello superiore rispetto al linguaggio fisico; è di ordine 2 rispetto a quello fisico, che è di ordine 1¹². Ma è stato dimostrato matematicamente che non esiste nessun algoritmo capace di generare un linguaggio che traduca un enunciato di livello superiore (di ordine 2) a quello di livello inferiore (di ordine 1). D'altra parte poiché la descrizione di un fenomeno fisico si esibisce matematicamente con un sistema di equazioni, è impossibile applicare lo stesso procedimento ai fenomeni biologici: non esiste un sistema di equazioni che possa descrivere l'evoluzione della biosfera. Infine i protocolli che rendono possibile la sussunzione di un fenomeno fisico sotto una legge generale non sono sempre applicabili allo studio dei fenomeni biologici. Per es. il metodo dell'induzione, che ha una vasta applicazione in fisica, non può essere applicato in biologia, come dimostrano le argomentazioni addotte da Darwin nel formulare la teoria dell'evoluzione. La conclusione è che «la biologia non è riducibile alla fisica: essa sarà epistemologicamente e ontologicamente emergente» (p. 43). La vita è una proprietà *emergente* della materia. Il concetto di *emergenza* descrive la proprietà di un sistema, la quale non è dovuta alla somma delle proprietà delle singole parti ma emerge dall'interazione delle parti del sistema nel suo insieme. Esso è un concetto abbastanza noto anche in fisica: poche molecole di un gas in un contenitore non hanno nessun effetto percepibile; miliardi di molecole invece esercitano una pressione misurabile con uno strumento. La pressione è una proprietà emergente del gas. Secondo Kauffman l'irriducibilità del biologico al fisico si può spiegare tenendo conto che la biosfera è emergente così come l'*agency*, il valore e il significato: «È emergenza ontologica, parzialmente senza legge e incessantemente creativa» (p. 41). Partendo da queste premesse, l'A. intende dimostrare che anche l'economia e l'etica sono proprietà emergenti della biosfera, e pertanto proprietà emergenti della natura, in quanto ne esprimono l'essenza creativa.

Il discorso di Kauffman in questo volume considera inizialmente il problema dell'origine della vita. Essa appare nell'universo in maniera spontanea, in seguito alla comparsa di un numero sufficiente di molecole organiche tali

¹² In matematica un insieme è di ordine 2 quando non è numerabile dall'insieme dei numeri naturali di ordine 1; per es. i numeri irrazionali non sono numerabili con i numeri naturali, cioè non esiste una corrispondenza biunivoca tra gli elementi dei due insiemi; si dice che i numeri irrazionali sono di ordine 2.

da formare un insieme collettivamente autocatalitico. In esso una singola molecola, formatasi in un processo chimico-fisico collettivo con le altre molecole dell'insieme, funge da catalizzatore, innescando così delle reazioni chimiche. Queste conducono alla formazione, in un processo via via più complesso, di una notevole varietà di molecole organiche fino alla formazione di proteine, i "mattoni della vita". Per spiegare i meccanismi di questo processo di carattere *esplosivo* e spontaneo, l'Autore introduce il concetto di *adiacente possibile*. Si tratta del meccanismo mediante il quale l'insieme delle specie molecolari di una biosfera può evolversi in configurazioni che ancora non esistono, cui si arriva attraverso un singolo cambiamento o passaggio nell'insieme¹³. Da un elemento può scaturire un "adiacente possibile"; a loro volta l'elemento e il suo adiacente formano un nuovo adiacente. L'adiacente possibile è il meccanismo mediante il quale sorgono nuovi elementi nella biosfera. Gli organismi possiederebbero come proprietà immanente la possibilità *exattativa* di modellarsi verso uno o più possibili adiacenti, verso nuove e inedite forme. D'altra parte assieme alla vita compare l'*agente autonomo molecolare minimo*, ossia un sistema vitale a cui è possibile applicare un linguaggio teleologico. Questo può spiegare in maniera molto più convincente le dinamiche della vita rispetto a un linguaggio fisicalista. «Il mio scopo nell'attribuire azioni a un agente autonomo molecolare minimo è cercare di rintracciare l'origine dell'azione, del valore e del significato quanto più vicino possibile all'origine della vita stessa» (p. 83). L'agente molecolare minimo assicura che un aspetto fondamentale della vita è l'*agency*. Mentre nel mondo fisico abbiamo solo accadimenti, nel mondo della vita ci sono soprattutto atti, scelte. Pertanto esso si configura specificamente come uno spazio teleologico. Allo scopo di rafforzare questo assunto l'A. ricorre al concetto di *preadattamento darwiniano*. Secondo questa concezione un carattere evoluto per una particolare funzione in un ambiente, in un altro ne assume una nuova, indipendente da quella primitiva. Un classico esempio è costituito dalle piume degli uccelli, evolute dai dinosauri presumibilmente per scopi di isolamento termico e poi rivelatesi utilissime per il volo. Il *preadattamento darwiniano* dimostra in maniera inequivocabile che la caratteristica della vita è di evolvere in maniera creativa, in un processo aperto, solo parzialmente soggetto a leggi.

L'evoluzione della biosfera, e quindi dell'Universo (dato che la biosfera fa parte di esso), non è prevedibile anche in virtù del fatto che l'Universo è non *ergodico*, cioè le trasformazioni in esso avvenute non sono ripetibili. La biosfera

¹³ In economia gli "adiacenti possibili" sono i beni complementari. Con la comparsa della automobile sono apparsi come adiacenti l'industria del petrolio, gli autogrill, le autofficine meccaniche, ecc., mentre sono scomparsi le carrozze, i maniscalchi e quant'altro.

è davvero parzialmente senza leggi, costruisce se stessa, è continuamente creativa. L'evoluzione della biosfera ha portato anche alla comparsa dell'uomo e quindi della coscienza, della mente, della cultura, della storia e dell'etica. Anche l'etica è una proprietà emergente della biosfera, ed evolve con essa, poiché si adatta alle differenti situazioni storiche e culturali che di volta in volta si presentano. Peraltro nella nostra epoca globale manca una corrispondente etica globale. Conseguentemente si presenta l'occasione storica di proporci come i co-creatori della biosfera: «Per la prima volta nella storia umana abbiamo la possibilità di agire insieme, per quanto la nostra razionalità sia limitata» (p. 289). Se l'essenza della biosfera è la sua complessità, la sua infinita varietà combinatoria, la sua incessante creatività, essa, a parere dell'A., contrasta con una concezione creazionista della vita, nella quale Dio è anche il garante della morale. La proposta di Kauffman è di superare questa concezione in nome di un'etica condivisa, poiché se intendiamo «la natura stessa come creatrice della vasta creatività che ci circonda» (p. 295), essa allora ci chiama a essere responsabilmente impegnati nella costruzione della biosfera, della nostra dimora, a prescindere da qualsiasi concezione del divino.

In linea generale la formazione intellettuale di Kauffman, biologo molecolare e filosofo, unita al fatto che è uno dei maggiori esponenti della cosiddetta scienza della complessità¹⁴, lo rendono particolarmente sensibile a una visione della ragione scientifica aperta a istanze non scientifiche. Egli dunque si sottrae a un cliché abbastanza diffuso, che vede nello scienziato il tipico propugnatore di un ateismo militante. Tuttavia il suo discorso, che peraltro si avvale di categorie proposte in termini funzionali piuttosto che ontologiche, evidenzia un uso a volte disinvolto del linguaggio, e comunque eccedente rispetto alla mera funzionalità; e ciò in alcuni punti lo rende indeterminato e piuttosto fumoso. In effetti è pienamente condivisibile l'auspicio di superare la dannosa frattura tra le scienze naturali e le scienze umane, nonché la consapevolezza che essa abbia prodotto una visione scientificamente distorta dell'umano, relegandone in secondo piano aspetti costitutivi e individualizzanti come la spiritualità e la fede. Nondimeno in generale l'A. non sembra cogliere la conseguenza che ha avuto in termini politici e culturali la scissione tra scienza e fede. Essa ha determinato un acuirsi delle posizioni; per cui da un lato c'è un esasperato naturalismo scientifico, che si manifesta spesso in virulenti attacchi alla religione, e dall'altro un'inattesa rivitalizzazione del ruolo politico della religione¹⁵.

¹⁴ Per una panoramica intorno alla scienza della complessità cfr. V. De Angelis, *La logica della complessità. Introduzione alle teorie dei sistemi*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

¹⁵ Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Se pertanto è auspicabile una conciliazione tra le due posizioni, essa a mio avviso deve passare da una maggiore presa di consapevolezza del fenomeno religioso e delle sue dinamiche. Ciò significa che va tenuto in conto un fatto fondamentale. Nelle sue forme autentiche la religione è un fenomeno autonomo e spontaneo. Qualsiasi proposta che non tenga conto del quadro di sviluppo di tale fenomeno e dei suoi codici è destinata probabilmente al fallimento, o comunque a generare controproducenti conflitti. Inoltre in una tale deriva è insito il pericolo di una razionalizzazione del vissuto spirituale. Esso da un lato relegherebbe la vita spirituale nella sfera dell'inautentico religioso, dall'altro essa non sarebbe aliena dal sospetto di una manipolazione sulla falsariga di una tecnica del mito¹⁶, che avrebbe come effetto il controllo delle coscienze, e dunque il contrario di una presa di coscienza come forma di liberazione. Così come viceversa viene proposta da Kauffman con la concezione del divino «come creatività nella natura». Forse in questo senso la proposta provocatoria di Kauffman sarebbe stata più convincente se, invece di assumere una nuova concezione del divino, frutto di una ragione scientifica “allargata”, avesse diversamente proposto l'individuazione dell'aspetto creativo insito nella concezione del divino comune a molte religioni, come piattaforma comune su cui innestare il discorso sull'etica globale¹⁷. Ma evidentemente l'A. ritiene che proprio le differenti religioni rendono impossibile lo sviluppo di un'etica condivisa. Di qui la necessità di fornire un'alternativa che dovrebbe mettere d'accordo tutti, atei e credenti.

Il discorso meriterebbe un'attenzione maggiore, che beninteso non è possibile fornire in questa sede. Nondimeno vorrei indicare almeno due punti che a mio parere possono essere utili per la discussione del rapporto tra scienza e fede su cui verte il discorso di Kauffman nel presente volume. Il primo è la necessità, per un discorso sull'etica condivisa, di un profondo rinnovamento della ragione scientifica nel quadro di uno schema generale che investe non solo le procedure di categorizzazione ma la stessa implementazione di una visione scientifica unitaria, che superi le parcellizzazioni specialistiche per pervenire a una concezione interdisciplinare e unitaria del sapere. In questo modo è forse possibile maturare una consapevolezza

¹⁶ Un ottimo testo sulla tecnica del mito è di E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, SE, Milano 2010.

¹⁷ Certo, se la cultura (come la biosfera) evolve in forme imprevedibili, e in ciò si esplica la creatività della natura, conformemente a tale concezione l'A. considera senz'altro la propria proposta del sacro come creatività della natura, come un adiacente possibile. Ma per le ragioni addotte sopra ritengo che questo sia uno dei punti deboli, non particolarmente approfonditi da Kauffman.

maggiore sul ruolo della scienza e della tecnica, sul rapporto tra scienza e religione, e sulla necessità del superamento del conflitto tra la visione scientifica e la visione religiosa del mondo. Il secondo è la proposta di incardinare il discorso concernente l'etica condivisa nel quadro di una ricerca che veda come propellente la nozione di *persona*. Tenendo conto della pluridimensionalità semantica della nozione, che investe settori come quello del diritto, della psicologia, della filosofia, dell'economia, della scienza, della teologia, ecc., appare in tutta la sua evidenza la propensione multidisciplinare e interdisciplinare che la caratterizza, a parte poi lo spessore valoriale che tradizionalmente viene a essa attribuito.

Alfonso Salvatore

Piero VIOTTO, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, pp. 268

Ai numerosi studi dedicati da Piero Viotto al pensiero di Jacques Maritain si aggiunge ora questo cospicuo e documentatissimo volume, che offre una puntuale ricognizione del rapporto, fecondo quanto contrastato, del pensatore francese con i filosofi e le filosofie del periodo della modernità che va dal Rinascimento all'Illuminismo. Si può dire che il libro suscita nel lettore il desiderio di conoscere la considerazione che Maritain ha tributato agli autori ascrivibili al prosieguo della modernità, da Kant in poi, nonché la fondata aspettativa che l'A. provveda a esaudire tale desiderio. In realtà Piero Viotto lo ha già esaudito: ha appena pubblicato, sempre per i tipi di Città Nuova Editrice, il volume *Il pensiero contemporaneo*, che riguarda l'arco temporale tra il criticismo e il pensiero di buona parte del Novecento.

Nel saggio introduttivo lo studioso esplicita l'intento pedagogico che informa il libro, nonché l'ingente mole dei suoi scritti sul pensiero di Maritain, nella convinzione che ai giovani non bisogna insegnare solo la storia della filosofia, e nemmeno una determinata *filosofia*, ma è bene insegnare loro a *filosofare*, dando loro peraltro la possibilità di scegliere un proprio sistema filosofico di riferimento (p. 15). Da parte sua, dopo un lungo e sofferto nomadismo intellettuale, Maritain ha scelto il tomismo, ma ciò non implica in lui una svalutazione del pensiero agostiniano, al quale peraltro molto deve l'ampia tradizione del pensiero introspettivo elaborata nella sua Francia, da Malebranche a Bergson, passando attraverso Maine de Biran. Per lui, se Tommaso e Agostino divergono quanto al pensiero, sono concordi sul piano della sapienza sovraordinata al pensiero stesso («tra la sapienza dell'uno e

quella dell'altro vi è accordo e armonia, ma anche profonda unità», cit. p. 27). La sapienza di Agostino si esplica principalmente nell'ordine della carità, istruendo nell'amore; quella di Tommaso vivifica piuttosto l'ordine dell'intelligenza, tanto che la sapienza teologica vi trova la sua espressione più alta.

Viotto osserva che Maritain si accosta alla storia della filosofia non da storico in senso stretto, ma da filosofo. Egli conseguentemente «si alimenta alla storia della filosofia per soddisfare il suo bisogno di verità, pertanto nei suoi giudizi sugli autori e sulle opere considerate non si limita a descrivere il sistema filosofico preso in considerazione, ma proprio sulla base oggettuale dei dati raccolti lo giudica e lo confronta con le sue convinzioni» (p. 13). Lo studioso pone comunque in rilievo il contributo alla storiografia filosofica offerto da alcuni scritti di Maritain, tra cui i saggi su Bergson e su Pascal nonché la *Storia della filosofia morale*, che trae origine dalle lezioni tenute alla Princeton University nel 1960 e riguarda l'arco temporale che va da Socrate a Sartre.

Al fine di rendere perspicue le notazioni di Maritain riguardo ai singoli filosofi, Piero Viotto presenta un'agile sintesi del pensiero di ciascuno, e ciò basta a rendere il libro una essenziale storia del pensiero europeo, con particolare riguardo al periodo che intercorre tra il XVI e il XVIII secolo. In questa panoramica, oltre alle grandi figure della filosofia moderna, viene dato spazio a autori meno noti, tra i quali per es. gli esponenti della filosofia scozzese del "senso comune", nonché diversi intellettuali partecipi dell'Illuminismo e a cui generalmente i manuali di storia della filosofia riservano appena qualche cenno.

Lo studioso riporta un ampio brano in cui l'ormai anziano Maritain esprime con estrema sintesi il proprio rapporto con alcuni dei grandi filosofi della modernità e dove, tra l'altro, afferma: «Cartesio è un avversario che mi appassionò, Berkeley mi incantò, fui sul punto di essere conquistato da Spinoza, ammirai l'implacabile amarezza di Hume e il genio, un po' troppo facile, di Leibniz» (cit. p. 12). È opportuno citare qui anche un passo in cui il filosofo rende ragione del suo essere *antimoderno*: «Se siamo antimoderni non è certo per gusto personale, bensì perché il moderno uscito dalla rivoluzione anticristiana ce ne costringe con il suo spirito, perché esso stesso fa dell'opposizione al patrimonio umano la sua propria specificità, odia e disprezza il passato, adora se stesso, e perché noi aborriamo e disprezziamo quest'odio e questo disprezzo e questa impurità spirituale. Se bisogna però salvare e assimilare tutte le ricchezze d'essere accumulate nei tempi moderni, e amare lo sforzo di coloro che cercano, e desiderano i rinnovamenti, allora noi non desideriamo nulla quanto essere ultramoderni» (p. 14).

Nel libro di Viotto sono di particolare interesse per lo storico della filosofia le pagine che pongono in luce le assonanze tra il tomismo di Maritain e quello degli autori della “seconda Scolastica” affermatasi nella penisola iberica a partire dal XVI secolo, come il Gaetano e Giovanni di san Tommaso, al quale egli dedica uno studio approfondito. Si tratta di un pensiero che, pur appartenendo alla modernità sul piano cronologico, nel riaffermare il realismo di impronta tomista si pone chiaramente in controtendenza rispetto al filone del pensiero egemone della modernità stessa, i cui esiti saranno l’antropocentrismo immemore della trascendenza e il soggettivismo che disconosce la priorità dell’essere rispetto al pensiero. Per Maritain, i due autori surrichiamati preservano per l’avvenire i pilastri della metafisica e «sono come apparecchi ottici tra i più preziosi, che ci permettono di vedere meglio certe profondità del pensiero di san Tommaso (anche se altre profondità sono da essi trascurate» (p. 93).

I riferimenti testuali disseminati nel libro di Viotto vengono tratti non solo da opere quali *Trois réformateurs* e *l’Antimoderne*, ma anche da scritti della tarda maturità del Filosofo. Per quanto riguarda l’epoca moderna, Maritain dimostra qui una familiarità con i testi degli autori paragonabile a quella che Étienne Gilson manifesta nei confronti dei grandi filosofi medioevali. Il Medioevo, secondo Maritain, pur con le sue miserie e aberrazioni, ha realizzato un’armonica coordinazione dei gradi del sapere nel mondo cristiano, che sarà distrutta agli albori dell’epoca moderna dalla triplice azione del Rinascimento, della Riforma e del razionalismo («l’umanesimo del XVI secolo è diventato tutt’altra cosa dall’umanesimo cristiano», p. 51).

Il trapasso alla filosofia moderna si compie, in Cartesio, con il passaggio da «una filosofia basata sul conoscere» a una «tarata sulla soggettività del conoscere, e quindi sull’autonomia assoluta dell’uomo» (p. 52). Ancor prima di Cartesio, l’unità del mondo cristiano è scissa dalla Riforma di Lutero, il cui pessimismo antropologico scava un abisso tra fede e ragione, escludendo qualsiasi possibilità di armonizzare le verità dell’una e dell’altra, e promuove una «teologia della grazia senza la libertà» (p. 99). Inoltre, l’asserto luterano del “libero esame” della Scrittura mina alla base il principio di autorità, introducendo un inedito coefficiente di soggettività e di individualismo nella vita del cristiano. Al riguardo, la Riforma si rivela «una specificazione religiosa della rinascenza» (p. 54).

Il terzo “riformatore”, ovvero Rousseau, completa l’opera avviata dai primi due, con la sua concezione della “bontà naturale” dell’uomo che si risolve in una *naturalizzazione* del Vangelo. L’uomo non ha bisogno di essere salvato da alcuna buona novella né di essere elevato alla vita di grazia, gli basta essere affrancato dalla corruzione che è imputabile alla cultura e alla

società. Il pelagianesimo implicito, che secondo Maritain permea buona parte della cultura del tempo, non può che compiacersi del nuovo Verbo proclamato da Rousseau il quale, pur immerso in tanto razionalismo, ravviva il mito della felice età dei primordi. In una diversa prospettiva teorica, prima di lui già Spinoza ha conferito una forma di autarchia morale all'uomo, tanto che questi non ha neppure bisogno di essere riamato da quel Dio che egli ama "intellettualmente". Maritain non gli risparmia gli strali della sua critica e, con riferimento alla sostanziale negazione della libertà umana operata dal suo pensiero, scrive: «L'etica di Spinoza è l'espressione tipo della morale del fanatismo metafisico che, non volendo riconoscere alcun ordine particolare in seno all'ordine universale, pretende necessariamente di portarsi al di là del bene e del male» (p. 145).

Alla autocomprensione dell'uomo moderno contribuisce anche Giordano Bruno, nel novero di coloro che, ritenendo inattuabile la contemplazione dell'Essere, si fanno "devoti del divenire", e pertanto preferiscono l'ansia della "ricerca" alla gioia del "trovare", anticipando al riguardo l'atteggiamento che Lessing esprimerà in modo esemplare due secoli più tardi. A costoro Maritain risponde in modo lapidario: «Se l'anima umana non trova riposo in nessuna cosa creata, non è perché sia fatta per muoversi sempre, ma perché è fatta per fissarsi nell'infinito» (cit. p. 53).

Maritain individua i prodromi della modernità nel pensiero medievale, già nell'averroismo e nella Scolastica che segue a distanza di pochi decenni la poderosa opera di sintesi compiuta da Tommaso d'Aquino. Invero, nel pensiero di Duns Scoto e, ancora di più, in Occam, si va manifestando la rottura dell'armonia tra fede e ragione che sosteneva quell'opera e dettava i termini del rapporto sinergico tra teologia e filosofia. Come nota Maritain, la posizione assunta da Occam riguardo al problema degli universali, ovvero il suo nominalismo, avrà una lunga "storia degli effetti" nelle logiche che si contrapporranno in seguito all'*Organon* aristotelico, dalla logica induttivista di Francis Bacon alla logica della Scuola di Vienna (cfr. p. 160).

In Occam, l'ordine dell'universo è sospeso all'assoluto arbitrio divino, la «legge naturale diviene la legge positiva di Dio» (p. 33), e alla ragione umana viene negata la possibilità di conoscere le verità metafisiche, aprendo così la strada al fideismo, nonché a una *scienza* dei fenomeni del tutto avulsa dalla *sapienza*. Il «dramma dell'umanesimo ateo» – per dirla con il teologo Henri de Lubac – si consumerà allorché l'uomo occidentale presterà ossequio alla scienza e riterrà irrilevante o irraggiungibile la sapienza, che secondo Maritain è *l'unum necessarium* per l'uomo. E, a suo giudizio, anche al di fuori delle fedi rivelate, l'uomo può partecipare in qualche modo della sapienza, la sapienza umana che già nei presocratici induce il filosofo a

perseguire “l’ideale del sapere” e in Platone informa la ricerca filosofica quale “navigazione” salvifica oltre le “apparenze”.

La netta separazione tra teologia e filosofia che avrà luogo nella modernità, e rinchiuderà progressivamente la seconda nell’immanentismo, sarà l’esito ultimo di quella prima incrinatura verificatasi in Duns Scoto e in Occam. Per converso, lo stesso Maritain “storico” non ha difficoltà a rinvenire nel pensiero tardomedievale – segnatamente nel XIV secolo – quei nuclei teorici che aprono la strada alla successiva affermazione della scienza matematica della natura.

Il rendere ragione della posizione assunta da Maritain nei confronti di autori quali Lutero, Cartesio e Rousseau – come si è accennato, i *trois réformateurs* del pensiero moderno – e dei grandi sistemi del razionalismo moderno basterebbe a rendere interessante il volume di Piero Viotto, ma in esso vi è molto di più. Vi è presentato infatti anche il Maritain critico nei confronti della filosofia morale della modernità, segnatamente nelle sue declinazioni utilitaristiche, nonché della riflessione politica coeva, che si esprime per lo più nelle varie forme del contrattualismo, e della filosofia del diritto. Quest’ultima, nel giusnaturalismo elaborato da Grozio in poi, giunge a disconoscere il rapporto tra legge naturale e legge divina.

Per Grozio la legge naturale vale comunque, *etsi Deus non daretur*. Ma, allorché viene reciso il rapporto con la legge divina, ancora strenuamente affermato da Francisco Suárez, la legge naturale sarà soggetta a un progressivo svilimento, che culminerà con l’affermarsi di un nuovo paradigma teorico, il giuspositivismo, che non riconosce alcuna istanza superiore che possa giudicare il diritto positivo. In questa prospettiva, la *Grundnorm* surroga di fatto la legge divina, e ai cultori di questo indirizzo di pensiero basta che tutto l’ordinamento giuridico derivi da essa con una logica ineccepibile quanto quella euclidea: *iustum quia iussum*, con tutte le tremende conseguenze attestate dagli eventi del “secolo breve”.

Maritain non trascura neppure la riflessione che nel XVIII secolo dà origine alla economia politica, ove talora si celebra l’apoteosi dell’individualismo e dell’utilitarismo che sono stati in qualche misura già legittimati nell’ambito della surrichiamata filosofia morale. Alla riflessione in questo campo dà un forte contributo la tradizione dell’empirismo inglese che, nello stesso secolo, giunge a maturazione e declina (cfr. pp. 166-181). Come nota Maritain, nella triste parabola che l’empirismo traccia da Locke a Hume, esso sgretola progressivamente ogni principio che garantisca qualsivoglia sapere oggettivo e universale. Si potrebbe aggiungere che nella concezione di Hume, per cui le idee non sono che “impressioni illanguidite”, è la stessa pretesa conoscitiva della ragione a “illanguidire”. E, sempre all’interno dell’empirismo, il buon

vescovo Berkeley, che tanto intriga Maritain, non trova altro rimedio al materialismo imperante che quello di concepire nel suo “idealismo empirico” un mondo costituito da spiriti puri e di attribuire all’uomo una forma di conoscenza paragonabile a quella degli angeli (cfr. p. 173).

Ancora, il volume di Viotto pone in rilievo l’interesse che Maritain, sempre attento a distinguere gli ambiti e i limiti dei “gradi del sapere”, manifesta nei confronti del pensiero teologico e le opere dei grandi mistici, per lo più ascrivibili al *Siglo de Oro*. Il filosofo opera una distinzione tra la mistica cristiana e la mistica “naturale”, che si afferma nelle altre tradizioni religiose. Per Maritain, la prima conduce a perfezione la soggettività umana, la seconda può giungere – come nel brahmanesimo e nel buddismo – alla sua dissoluzione nel Brahma o nel nyrvana (cfr. p. 39).

Non meno importanti, per valutare l’attitudine fondamentale dell’autore nei confronti della modernità, sono le pagine dedicate alla critica di figure quali Galileo e Pascal. Una critica, questa, che rifugge comunque dagli eccessi degli apologeti e dei denigratori.

Per quanto riguarda Galileo, Maritain gli attribuisce l’errore di avere proposto la sua scienza sperimentale, di carattere matematico, per una compiuta “filosofia della natura” (i suoi scritti attestano che egli si considera appunto un “filosofo della natura”). Galileo, in fondo, commette lo stesso errore di Francis Bacon, sebbene sul piano teorico sia più avvertito di lui. La scienza galileiana è valida nel suo ambito ma lascia impregiudicati i problemi filosofici riguardanti le realtà della natura, non disponendo degli strumenti concettuali per affrontarli. La formalizzazione matematica dei fenomeni naturali, che peraltro astrae da tutto ciò che in essi non è quantificabile, non esaurisce l’intelleggibilità della natura (p. 82). A Galileo, Maritain riconosce allora il merito di avere dato avvio a una scienza che, nella gerarchia dei saperi, si interpone tra la «fisica di pura osservazione» e la filosofia della natura, che opera il più alto grado di astrazione rispetto alla realtà sensibile nel trattare l’ente in quanto ente.

Quanto a Pascal, Maritain focalizza l’attenzione sul credente fortemente soggiogato dal rigorismo giansenista. Si tratta di un aspetto messo per lo più in ombra nella diversa – e molto più empatica – interpretazione del suo pensiero proposta da Emmanuel Mounier. Si comprende allora come Pascal abbia potuto considerare “detestabile” l’io e abbia tanto insistito sulla “corruzione” della natura umana. In consonanza con la teologia cattolica, qui Maritain ha buon gioco nel precisare che si tratta di una natura “ferita”, non radicalmente corrotta.

In Pascal, Maritain apprezza il moralista di rango, che non penetra nel campo della rigorosa concettualità filosofica. Il suo stesso *esprit de finesse*

è refrattario a qualsivoglia metafisica. La critica di Maritain non risparmia una delle meno felici affermazioni di Pascal: «Non amo la persona, ma solo le sue qualità». In conformità al comune sentire, Maritain scrive invece che amore è sempre per la persona, ovvero «la più fondamentale realtà, la più esistente dell'essere amato, un centro metafisico più profondo di tutte le qualità» dell'amato stesso (p. 185). Quanto alla "scommessa" di Pascal, Maritain taglia corto: «Non si tratta di tirare, testa o croce. Si tratta di giudicare vero o falso» (*ivi*). E se Pascal svilisce la ragione umana si preclude la possibilità di elaborare quell'apologia del cristianesimo che pur si propone.

Le notazioni relative a Galileo e a Pascal dimostrano quanto sia radicato in Maritain il proposito di riconoscere a ciascun autore il posto che gli spetta nella storia del pensiero, chiarendo quale sia il "grado di sapere" al quale egli ha realmente contribuito al di là del suo stesso intento, *bon gré mal gré*. Quest'ultima osservazione è tutt'altro che marginale, in quanto per il filosofo non solo Galileo ma anche altri autori della modernità sono incappati in gravi errori riguardo alla gerarchia dei saperi, non prestando attenzione alla distinzione tra un "grado di sapere" e un altro e contribuendo così a generare ulteriore confusione negli epigoni e nei cultori di filosofia.

Da parte sua, Maritain è sempre vigile nel distinguere gli ambiti e le competenze della scienza, che nella modernità assume la forma matematica, della filosofia, i cui concetti colgono le essenze intelleggibili degli enti, della teologia, che elabora il dato costituito dalla rivelazione, e della mistica, che nelle parole di Giovanni della Croce si afferma «toda ciencia trascendiendo».

Nel confronti con la filosofia moderna, Maritain rivela la sua tempra di pensatore capace di integrare quanto in essa vi è di consono alla grande tradizione metafisica nella quale egli si riconosce e, al contempo, di criticarne – con il tono nettamente assertivo del filosofo tomista, come si è visto – i riduzionismi, le fragilità teoriche e le aporie. I passi del Maritain "storico della filosofia" citati da Viotto ci presentano pertanto un aspetto rilevante dell'impegno intellettuale dell'autore. Si tratta di un Maritain dotato di una straordinaria capacità di cogliere l'essenziale in un pensiero filosofico e di esprimerlo in formule di rara efficacia icastica nella loro capacità di sintesi, e talora corroborate dal gusto del paradosso e dalla vena di humour che suona familiare agli studiosi dell'autore. Così, a proposito di Machiavelli, e della sua «politica senza morale», scrive: «Le ricette del successo proposte da Machiavelli sono l'opera di un artista puro, di un puro artista di quel rinascimento italiano in cui la grande eredità dello spirito antico e dello spirito cristiano, nel momento stesso in cui pericolava, produceva i fiori più belli, più deliziosi, più velenosi. Ciò che rende lo studio di Machiavelli così

istruttivo per il filosofo è che in nessun altro si può incontrare una concezione più squisitamente artistica della politica» (p. 55).

In sintesi, lo studio di Viotto attesta come Maritain non concepisca il tomismo quale stantia scolastica, ovvero un pensiero bell'e fatto a cui l'attrito con la modernità può apportare soltanto qualche glossa. Nel tomismo il filosofo francese rinviene piuttosto una fondamentale *saggezza* che rivela la sua fecondità nel rapportarsi alle diverse forme particolari di sapere (p. 15), un patrimonio e una attitudine di pensiero che vanno arricchendosi nel confronto con ogni filosofia. Nella *Storia della filosofia morale* egli riconosce: «Il mio sistema di riferimento è quello che si può attendere di incontrare in un filosofo che si è ispirato per tutta la vita al pensiero di san Tommaso. Questo non vuol dire che per me tutto sia stato già detto da san Tommaso, e che in lui si trovi, in forma di corpo dottrinale esplicitamente formulato, la filosofia morale, di cui oggi abbiamo bisogno» (p. 13). Sostenuto da tali convinzioni, il tomismo di Jacques Maritain, complesso ed epistemologicamente avvertito, può rischiarare i nuovi ambiti dell'attività umana dischiusi dal progresso scientifico e tecnico, confermandosi nella sua identità e nella sua fiducia circa la possibilità del pensiero stesso di cogliere l'essere e di orientare rettamente l'agire, quella fiducia seriamente minacciata dai molteplici e arroganti “-ismi” della modernità.

Nunzio Bombaci
