

mica fra la cultura teologica e quella laica fu tanto aspra nell'età moderna per l'esclusività con cui ciascuna si presentava. Nella storia medievale non c'è un vero problema di rapporti fra cristianesimo da un lato e cultura e progresso dall'altro: la cultura è considerata, al pari di ogni altro elemento del 'mondo', o come qualcosa da redimere, o come qualcosa da sottomettere per il raggiungimento del fine soprannaturale. È vero che fino dai tempi di Agostino l'uomo è al centro dell'interesse speculativo dei pensatori cristiani, ma si tratta del centro di interesse, non del fondamento della speculazione che resta teologico e cristologico. « Questa diversità del "fondamento" della speculazione segna la linea di demarcazione fra l'umanesimo cristiano — che affonda le sue radici sin nella Patristica, e soprattutto nel pensiero di S. Agostino — ed ogni forma di umanesimo "terrestre" » (p. 134). Il rapporto fra cristianesimo e cultura, fra cristianesimo e progresso diventa problematico e costituisce un problema cruciale, solo a partire dall'età moderna ed ha i suoi momenti più difficili nel periodo del liberalismo postilluministico. Su questo punto, il Nicolosi giunge alla seguente conclusione: « Occorre guardare con simpatia la cultura dinamica più di quanto non si sia guardato con simpatia nei secoli precedenti alla cultura statica. Il problema cruciale sarà quello di stabilire quando c'è un vero progresso, quando veramente si rende migliore l'uomo, quando veramente il nuovo che si realizza può considerarsi *inchoatio* della Città di Dio, come la grazia è *inchoatio* della gloria, e come la fede è la *inchoatio* della visione di Dio » (p. 141).

L'A. affronta anche il problema del rapporto fra cristianesimo e libertà, interrogandosi sulla novità di atteggiamento che la presenza del cristianesimo ha comportato e comporta nella problematica della libertà. « Il problema della libertà, per l'uomo, si converte in quello della *concordia discors* tra coscienza e legge, cioè tra scelta personale e norma universale. Tale problema scandisce tutti i passi della nostra storia umana, ma non assume una dimensione drammatica, fino a che i due termini — coscienza e legge — si presuppongono, in definitiva come scaturiti dalla stessa fonte e orientati verso lo stesso fine » (p. 172). Per questa via ci si avvicina di nuovo al nucleo centrale delle riflessioni di questo volume: se è vero che la dialettica fra coscienza e legge, fra autonomia ed eteronomia, non si conclude mai, per il cristiano il problema si presenta in modo ancora più complesso, perché per lui la tensione è duplice, appartenendo egli a due mondi distinti, ma non separati, « bensì ordinati, l'uno in preparazione e in funzione dell'altro » (p. 190). Il cristiano non può rinunciare a qualsiasi contestazione verso le leggi ingiuste o imperfette. L'A. indica positivamente le linee sulle quali oggi dovrebbe muoversi la difesa del primato dello spirituale ovvero la tensione verso l'eterno.

ALBINO BABOLIN

MARIANO BIANCA, *L'esistenza immaginata*, Marsilio, Venezia 1982. Un volume di pp. 135.

Mariano Bianca, docente di filosofia della scienza presso l'Università di Siena, analizza in questo saggio il tema dell'esistenza individuale sulla base di una puntuale indagine sull'autonomia dell'esistente nei confronti del mondo della natura e della cultura storicamente istituzionalizzata. In particolare, afferma l'autore, l'esistente si mostra autonomo nei confronti del mondo naturale, della datità cosale e del mondo istituito.

Bianca ricerca il fondamento di questa autonomia esistenziale e ritiene di poterlo rinvenire nella possibilità, da parte dell'uomo, di progettare l'esistenza. L'accezione del termine *progetto* ci pare sia quella sartriana di libertà originaria in cui s'inquadrano le scelte particolari, tensione dell'individuo verso una modificazione di se medesimo e delle cose che lo circondano secondo una radicale libertà di decisione che trascende la semplice volontà. Le condizioni di possibilità del progetto sono essenzialmente due:

*l'époché* esistenziale, ossia un distacco dal mondo istituito che « raggiunge la radice o l'originario dell'esistenza come determinazione e compartecipazione dell'essere del mondo e conduce il soggetto a disporsi in modo distaccato dal sé normattizzato dal mondo-ambiente istituito e dalla datità e fatticità del mondo » (p. 9) e, in secondo luogo, un libero uso dell'*immaginazione*: « liberare la propria immaginazione vuol dire percorrere e ripercorrere il mondo proprio e produrlo continuamente come nuovo mondo per se stesso e per gli altri » (ibid.).

L'immaginazione, ripudiati gli schemi di comportamento e le norme indotte dalla realtà sociale, sospinge l'individuo a « fuoriuscire da se stesso » ed « esplodere » progettando la propria esistenza in modo originale e non preconstituito e rendendolo così presente nel mondo e partecipe dell'essere del mondo: il *mondo proprio* è quindi un mondo nel mondo, non già inteso come « involucro di codici normativi del mondo-ambiente istituito, ma come sorgente immaginativa del proprio essere contrapposta alla datità e all'attualità di un mondo-ambiente istituito, cosale e de-immaginato e in vista di una realizzazione della *ricchezza vitale* che è pienezza della esistenza immaginativa e immaginata come flusso continuo di proprie presenze e progetti che si fanno *nel e con il mondo* » (p. 10).

In sede critica, ci sembra di poter affermare che Bianca riprende la teoria sartriana dell'*imaginaire*, secondo cui l'attività immaginativa deve sempre intrattenere un rapporto di dialettico raffronto con il *Sitz im Leben* dell'individuo. Da essa, infatti, scaturisce quella possibilità di trascendere la situazione contingente che costituisce la libertà dell'uomo e la sua capacità di modificare il mondo in forza di un progetto esistenziale.

La progettazione esistenziale deve però assoggettarsi alla dialettica del *rischio* e della *sicurezza* che, secondo un moto quasi pendolare, configura e scandisce la vita come un'alternativa continua di accettazione e negazione di norme: questa dinamica di normatività e conflittualità origina un contrasto tra ordine e disordine esistenziale il cui esito è finalizzato al superamento del presente de-immaginato in vista di un progetto che implichi il conseguimento della propria essenza (preceduta e determinata dall'esistenza), ossia l'originarietà irripetibile dell'essere individuale.

Di particolare interesse è la fenomenologia del corpo, che l'autore interpreta come una parte fondamentale dell'identità umana (Bianca fa proprie le parole di Merleau-Ponty: « ...io non sono di fronte al mio corpo, ma sono nel mio corpo, o meglio sono il mio corpo », *La fenomenologia della percezione*, trad. it., p. 214). Lo studioso pare dunque condividere in larga misura le teorie di Sartre e Merleau-Ponty sulla corporeità e mette in rilievo il modo di esistenza *ambiguo* che caratterizza il nostro corpo, per dirla con Merleau-Ponty (ibid., pp. 270 ss.), vale a dire la compresenza di aspetto biologico (dato e non scelto, immodificabile e condizionante) e componente percettiva, che costituisce la base della nostra conoscenza. Il corpo è ciò che fa dell'uomo un soggetto concreto, produttore di esperienze e di vissuti; ne deriva quindi che esso è parte imprescindibile dell'esistenza individuale e, di conseguenza, della progettualità e dell'immaginazione: « esso non è l'involucro del soggetto, il mero soggetto del suo essere spazio-temporale, ma è il soggetto stesso che si fa produttore di percezioni di se stesso e del mondo. Il soggetto non si pone di fronte al proprio corpo come di fronte ad un oggetto fuori di sé, ma come una parte del suo esserci e della sua esistenza » (p. 78). Il corpo inteso quindi come « punto di vista » ha, secondo Bianca, una precisa valenza sociale e, per questo, non va privatizzato secondo un'alienazione che può condurre persino alla negazione societaria ma deve essere concepito quale *agente sociale* che permette all'individuo l'inserimento nel mondo, la comunicazione interpersonale che lo rende corpo-soggetto-attivo. Né va sottaciuta la considerazione del corpo come strumento di produzione economica per cui esso « si fa bisogno e soddisfazione di bisogno allo stesso tempo. Ciò, ovviamente, non vale solo per quei bisogni che lo rendono vivente in senso strettamente fisiologico, ma per tutti quei bisogni che lo rendono vivo e che rendono vivo il soggetto in generale » (p. 85). In questa fase della trattazione appare evidente la distinzione husserliana (*Meditazioni cartesiane*, par. 44) tra *Körper*, inteso come mera fisicità, e *Leib*, il corpo vivente e vissuto che produce sensazioni.

In ultima analisi, il saggio di Bianca non si propone una contestazione teorica del sociale ma intende evidenziare il carattere di originalità e di effervescenza creativa dell'individuo, forte di una progettualità e di un'immaginazione che costituiscono la base sommersa dell'*iceberg* sociale. Nel superamento della storica contraddizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* e nella conseguente sintesi dei due poli ci pare di poter ravvisare l'utopia del progetto che alimenta la tensione liberatoria e innovativa dell'attività immaginativa e induce l'uomo all'impegno responsabile nel mondo, lungi da ogni alienazione sociale o sopraffazione ideologica.

BRUNO BELLETTI

MARCELLO PERA, *Apologia del metodo*, Laterza, Roma-Bari 1982. Un volume di pp. XI-171.

In questo recente libro di Marcello Pera viene enucleato un problema specifico, quello della giustificazione del metodo scientifico, da una tematica di epistemologia contemporanea di cui l'autore si è già, con una produzione ricca e densa, occupato a fondo. L'orizzonte storico, sia filosofico che scientifico, è ampio e cospicuo; i frequenti riferimenti a Kant, Stuart Mill, Popper, Galileo da un lato, Newton, Darwin, Huygens, Einstein dall'altro, garantiscono un inquadramento serrato e un'ottica vasta e articolata. L'interlocutore privilegiato, quello alla cui attenzione teoretica questa apologia è destinata, è però, in specie, quel « nuovo filosofo della scienza » che nega la certezza e l'obiettività del metodo scientifico e dubita dei risultati con esso conseguiti.

A partire da Cartesio per giungere sino a Popper la linea di demarcazione della scientificità escludeva dal suo interno fattori emotivi, valutazioni morali, riferimenti a valori, per richiamarsi a definizioni e procedure accolte da tutta la comunità scientifica e filosofica; lo scienziato razionalista non dubitava della certezza ed obiettività del suo metodo. Dopo Popper (e già in lui l'autore scorge i germi della rivolta antirazionale), il gruppo (articolato al suo interno, ma con eguale matrice critica) dei nuovi filosofi della scienza attacca la connessione scientificità-razionalità, e sostiene che alla formulazione di una teoria contribuiscono in modo determinante fattori extra-razionali e pragmatici, quali il personale orientamento estetico di chi la propone, al suo successo l'abilità propagandistica di chi la sostiene, e che infine la scienza non si differenzia dall'arte. Tra gli iconoclasti della scienza razionalisticamente intesa troviamo Kuhn, Toulmin, Feyerabend, quest'ultimo essendo tra tutti il più estremo e corrosivo. Contro i detrattori antirazionalistici da un lato, e anche contro l'opposta posizione « ingenua » tradizionale di molti sostenitori della scienza dall'altro, l'autore si propone di provare « che la scienza ha un metodo, che questo metodo è induttivo, che la giustificazione di questo non basta però a definire compiutamente i limiti e ricostruire adeguatamente la pratica della ricerca scientifica » (p. IX). A tale scopo vengono esaminate e vagliate criticamente sia le ragioni dell'accusa distruttiva, sia i suoi torti. Una delle ragioni più importanti è reperibile nella stessa storia della scienza che, ad una lettura senza pregiudizi, mostra spesso che il fondamento del successo di una certa teoria va reperito principalmente nella capacità persuasiva dei suoi sostenitori, nei gusti personali, o comunque in motivi pragmatici non inerenti alla teoria stessa. Da queste constatazioni i detrattori sono passati a negare l'esistenza di qualcosa che possa essere definito « metodo scientifico », trascorrendo con ciò in modo logicamente indebito a sostenere la tesi opposta. Perché la discussione sia possibile è però necessario analizzare il concetto di « metodo scientifico ». Ad esso almeno due caratteristiche paiono inerire essenzialmente: oggettività e sistematicità. L'oggettività è realizzata quando di una certa affermazione è possibile un controllo pubblico, la sistematicità lo è allorché le ragioni prodotte a sostegno di quell'affermazione siano esaminabili, e perciò giustificabili, argomentativamente. Inoltre la parola « metodo » implica almeno tre concetti: a) quello di *procedura* come « sequen-