

ne un esame delle teorie del significato incluse nelle tematizzazioni logiche e gnoseologiche dei quattro autori citati. Per Agostino e Anselmo il discorso poggia sull'analisi di alcune opere: le *Confessiones* per il primo, *Monologion*, *Proslogion* e *Contra Gaunilonem* per l'altro. Lo studio della semantica in Dante viene fatto cronologicamente, mentre per Tommaso d'Aquino vengono selezionate le tesi più rilevanti dal punto di vista della teoria dei significati e le si raccoglie in ordine logico. Presentiamo qui brevemente lo schema dell'indagine su Tommaso, che riteniamo possa servire a cogliere l'impostazione dell'intero volume. Dopo un richiamo alle dottrine sugli universali presenti nell'area delle scuole agli inizi del sec. XIII, Colish analizza la gnoseologia tomista per soffermarsi sulla dottrina della verità come "adaequatio intellectus et rei". Siccome i concetti non esauriscono i corrispondenti oggetti, la garanzia della verità gnoseologica dell'uomo va trovata nella Verità stessa che è Dio. La verità non è dunque una dimensione solo conoscitiva, ma è una realtà metafisica coestensiva con l'essere: Dio Essere supremo e Verità suprema, è causa dell'essere e della verità delle cose. Tale verità delle cose serve come principio di verifica, nel senso che la validità del rapporto fra il segno e il suo significato è garantita dal rapporto a Dio come suprema Verità epistemologica e metafisica.

Accanto alla conoscenza razionale, Tommaso ammette la conoscenza per fede: si tratta di due tragitti complementari, che non si escludono a vicenda; c'è anzi in Tommaso l'uso di argomentazioni razionali per accrescere la comprensione delle verità rivelate e accettate per fede. In questa direzione viene sottolineata l'importanza della dottrina dell'analogia, di quel metodo cioè che vuol dire qualcosa di Dio servendosi del linguaggio umano, e di cui si individuano i seguenti tratti: non è una dottrina metafisica, ma logica; ci fa conoscere qualcosa che non si sa ancora; ci dice che i concetti sono veri, ma parziali rispetto ai loro oggetti; ci permette, con la relazione dei segni, di relazionare le cose così come esse stesse sono relazionate; si applica all'interno delle verità rivelate, rivestendosi di argomentazioni probabili. L'analogia lascia intravedere la rela-

zione fra Dio e uomo, operando un parziale disvelamento della oscurità (*quoad nos*) di Dio, senza con ciò supporre di esaurire Dio con concetti umani. Secondo le istanze della teologia apofatica propria dell'Aquinato, potremmo dire che l'analogia mostra l'impenetrabile in quanto impenetrabile.

(A. Ghisalberti)

P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 1983. Un vol. di pp. 342.

A ventitré anni dalla prima edizione (Ricciardi, 1960), favorevolmente accolta da specialisti come R. Klein, F.A. Yates, G. Sebba e H. Aarsleff, riappare la monografia di Paolo Rossi sulle arti della memoria e la logica combinatoria nella cultura europea, in una riedizione che, dedicata alla memoria di F. Yates, replica in sostanza l'edizione originale, solo stilisticamente riveduta e con l'aggiunta di una breve Prefazione che ci informa sui più recenti sviluppi degli studi in questo settore.

La Premessa, indicando nella *clavis universalis* il generico metodo di interpretazione del libro della natura e nella logica combinatoria il corrispondente sistema di segni perseguito da intere generazioni di uomini colti dal primo Rinascimento fino a Leibniz, spiega l'importanza storica del nesso di logica e retorica ed insieme la ragione della sua dimenticanza, dovuta essenzialmente al fatto che, con il razionalismo illuminista, i « problemi che avevano appassionato per secoli i cultori di logica e di retorica, i tecnici del discorso e gli studiosi del linguaggio vennero eliminati per sempre dalla scena della cultura europea, perdettero significato e senso, apparvero manifestazioni delle folli aspirazioni di secoli che si erano posti sotto il segno delle empie ricerche astrologiche, magiche e alchimistiche, o sembravano i relitti, ancora presenti nell'età della nuova scienza, delle tenebre medievali » (p. 19).

Di fronte a questa cesura storiografica, che segna parimenti la strutturale incompienza da parte dell'illuminismo per al-

cuni aspetti della cultura dell'età barocca, il libro di Rossi si ripropone di ricostruire il diffuso panorama di libri e idee e dell'azione da questi esercitata sul pensiero (e sulla logica) di alcuni grandi filosofi moderni: « Nel corso del Settecento — precisa Rossi alle pp. 21-22 — i testi di Pietro da Ravenna e di Cornelio Gemma, di Alsted e di Pedro Gregoire, di Schenkelius e di Rosselli, di Bisterfield e di Wilkins, che erano stati studiati e letti e commentati da Bruno e da Bacone, da Comenio, da Cartesio e da Leibniz vengono *eliminati dalla cultura europea*. Anche il lullismo, che era stato in Francia, in Germania e in Italia, una delle componenti fondamentali della cultura, una delle "sette" filosofiche più fortunate e accademicamente più forti, si localizza nella città di Magonza e nell'isola di Maiorca, assume carattere esclusivamente erudito, dà luogo, nella seconda metà del secolo, solo alle malinconiche esercitazioni di qualche professore, si riduce a manifestazione di una mentalità irrimediabilmente arcaica e provinciale. Non diversamente le arti della memoria artificiale, nate con Cicerone e Quintiliano, riprese da Alberto e Tommaso, considerate essenziali all'esercizio della virtù cristiana della prudenza, coltivate da Lullo, da Bacone e da Leibniz, vengono respinte ai margini della cultura, vanno infine a far compagnia, nelle collane di libri occulti, ai testi dell'antroposofia e dello spiritismo. (...) Rifiutando gli aspetti arcaici del pensiero leibniziano, respingendo l'esemplarismo di derivazione lulliana, le stravaganze della cabala, i sogni della pansofia, tutta l'atmosfera — alquanto torbida — dell'enciclopedismo dei due secoli precedenti, il razionalismo settecentesco coinvolgeva però nella condanna (...) anche i progetti di una caratteristica universale e di un simbolismo logico avviati da Dalgarno e da Wilkins, condotti avanti da Leibniz. Non a caso Emanuele Kant, (...) escludeva radicalmente che le idee composte potessero essere rappresentate mediante la combinazione di segni e paragonava la caratteristica di Leibniz agli inconcludenti sogni dell'alchimia. L'opera di Leibniz veniva così identificata con quella di un teologo e di un metafisico speculativo, la sua fama era affidata alla *Teodicea* e alle discussioni sul problema del male. (...) Per vedere ripresi i progetti di Leibniz bisognerà attendere

due secoli: fino ad Augustus de Morgan e a George Boole; come logico, Leibniz verrà rivalutato, agli inizi del nostro secolo, da Louis Couturat e da Bertrand Russell (...). E questa rivalutazione resta da ascrivere allo sviluppo ottocentesco della logica formale, nonché al costituirsi della logica simbolica come scienza, non più stimolata tuttavia da problemi di mnemotecnica, bensì derivata, come rileverà lo stesso Husserl, dalle esigenze teoretico-deduttive della scienza matematica.

(M. Mangiagalli)

S. SEMPLICI, *Un filosofo « all'ombra del nichilismo »*: W. Weischedel, Armando, Roma 1984. Un vol. di pp. 142.

Questa monografia, agilmente condotta e teoreticamente impegnata nel chiarimento e nella presentazione del pensiero di Weischedel, segue di poco l'apparizione delle prime opere del Filosofo tradotte in italiano (*Il problema di Dio nel pensiero scettico* è apparso a Genova nel 1979 a cura di A. Caracciolo; il dibattito con Gollwitzer a Torino nel 1982, col titolo *Credere e pensare*) e contribuirà certamente — e degnamente — a diffonderne la conoscenza e approfondirne la discussione.

Questa presenta punti di indubbio interesse che qui ci limitiamo a indicare. Weischedel è filosofo « del nostro tempo », che medita « all'ombra », anzi immerso nell'atmosfera del nichilismo, in dialogo e in gran parte su posizioni simili a quelle di Heidegger, Jaspers, Tillich e all'interno della problematica tipica del nichilismo, dominata da Nietzsche e dal tramonto della « metafisica ». Egli ha come punto di partenza una concezione del filosofare stesso come *problematicità radicale*, assunta con una decisione fondamentale che lo distingue da ogni altro atteggiamento umano, ad esempio dalla fede. Egli ammette l'esperienza del « nulla » (unitamente a quella dell'essere) come tipica e irrinunciabile per l'uomo e per il filosofo. In questo quadro Weischedel interpreta e inserisce la storia del classico « scetticismo » e del nuovo nichilismo, per giungere a uno scetticismo « aperto » e non dogmatico, a