

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

un nichilismo critico che possano evolversi in forme nuove di « teologia filosofica ».

Dio per Weischedel resta infatti l'irrinunciabile punto d'arrivo della problematica filosofica proprio in forza della sua radicalità e della conseguente autonomia del suo porsi: soltanto giungendo all'Incondizionato essa potrà infatti trovare fondamento a questa sua pretesa di autosufficienza. E il suo modo di indicare (più che di « concepire », data la sua enigmaticità) Dio come *Vonwoher*, come un oscuro e non meglio chiaribile « donde », muove proprio dall'analisi delle componenti e condizioni di questa radicale domanda filosofica. Egli sarebbe la condizione ultima (e incondizionata) dell'accadere di ogni evento, del prodursi di ogni « essere » e del suo annullarsi, dell'alternativa stessa sempre possibile fra senso e insensatezza. E del Dio « tradizionale » non ha comunque i caratteri di chiara « personalità » né possono a Lui attribuirsi analogicamente, con sicurezza, note positive; Egli è il riflesso trascendente, incondizionato della problematicità radicale, e in essa si rivela, come il « Dio dei filosofi », almeno di quelli moventi da una problematica nichilistica.

L'opera del Semplici espone le discussioni e analizza le critiche portate all'aspetto teologico e al conseguente aspetto etico del pensiero di Weischedel, indicando anche, quale avvio a più dirette meditazioni, le opere del Filosofo e i maggiori studi apparsi su di lui (pp. 137-140). E certo da condividere l'osservazione critica essenziale del Semplici, che sulla base metodica della sola problematicità, sia pur « radicale », non si possa sperar di edificare alcuna convincente né completa conoscenza, sia essa circa la realtà in generale, sia ed ancor più teologica (p. 93).

(G. Penati)

AUTORI VARI, *Conoscenza e comunicazione nella filosofia moderna e contemporanea*, a cura di E. DUCCI - M. SINA, « Quaderni dell'Istituto universitario pareggiato di Magistero Maria SS. Assunta, Roma », I, 1, Studium, Roma 1983. Un vol. di pp. VIII-134.

Con questo agile volumetto — che, come

per l'occasione ha spiegato nell'illustrarlo A. Bausola, Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del S. Cuore, vede la collaborazione dell'Ateneo milanese con l'Istituto universitario di Magistero Maria SS. Assunta di Roma — dedicato ai problemi della conoscenza e della comunicazione, ed originato dai contributi del corso di aggiornamento per insegnanti della scuola secondaria del medesimo Istituto, inizia la serie di *Quaderni* che — come precisa G. Petrocchi, direttore dell'Istituto, nella Presentazione — con scadenza semestrale ed avendo per oggetto alternativamente, argomenti storici e filosofici e temi letterari e linguistici, testimoniano, insieme all'avvio della Scuola di specializzazione in scienze filosofiche e umane, la vitalità scientifica dell'Istituto romano.

La serie dei contributi è inaugurata da S. Vanni Rovighi (*La rivoluzione scientifica e il problema della conoscenza*) che, nel riproporre la propria interpretazione del pensiero moderno come orientato dalla determinante svolta costituita dal sorgere della nuova scienza, fornisce tra l'altro alcuni interessanti elementi di riflessione, tra i quali si segnalano l'istanza di un esplicito distacco dall'enciclopedia aristotelica, e l'apertura del senso della medesima gnoseologia moderna: « Molti neoscolastici — precisa in apertura Vanni Rovighi (p. 1) — cercarono di agganciare la distinzione fra scienza e filosofia alla distinzione che Aristotele propone, nel VI libro della *Metafisica*, fra i tre gradi del sapere teoretico: fisica, matematica, metafisica, ma non credo che l'aggancio sia possibile, poiché la distinzione aristotelica è una distinzione che riguarda gli oggetti del sapere, non il modo di sapere »; la distinzione aristotelica si fonda in effetti sulla teoria dei tre gradi di astrazione, per cui ci si aspetterebbe a questo punto un'adesione all'enciclopedia wolffiana, che è quella che storicamente succede a quella aristotelica, ma tutti sanno quanto Vanni Rovighi si allontani da Wolff, almeno su questo punto. A proposito del secondo degli elementi suindicati, Vanni Rovighi ribadisce che « il concepire la coscienza come presenza intenzionale — anziché come stanza chiusa — non risolve i problemi sull'esistenza delle cose, non dice quali cose esistano — (...) — non risolve insomma il problema idealismo-realismo (...), ma impedisce di