

sità di una più esplicita valutazione circa l'esito della sua ricerca relativamente al rapporto *in actu exercito* tra le due discipline. Infine, soltanto dopo aver aiutato il lettore ad apprezzare la configurazione di tale rapporto, osa un affondo teoretico più generale ed estremamente suggestivo. Egli osserva, infatti, come «la metafisica, nel suo rapporto con la teologia, non ha il compito di elaborare un'infrastruttura razionale esterna alla fede, cui questa debba adeguarsi per essere credibile, ma segnala un rimando tra sé e la teologia che non si esprime quale mero rapporto tra due discipline, determinato semplicemente in base ai loro oggetti o in base al binomio fede-ragione. Il loro rapporto è rivelativo di un'unità più profonda che le trascende entrambe» (pp. 205-206). E sottolinea inoltre come ciò che per lui assume rilievo è «l'indagine, sviluppata nel cuore della teologia stessa, sull'esercizio della metafisica che, lungi da qualunque deriva aliena alla dimensione che le appartiene, per quanto le è possibile, incontra il Mistero nella sua profonda intelligibilità» (p. 208). La conclusione del Riserbato non è priva di un'intelligente provocazione: «per essere vera la filosofia basta a se stessa, fondandosi sulla ragione naturale e la sua evidenza, ma per raggiungere la Verità essa "ha bisogno" della fede» (*ibidem*).

Tra gli indubbi meriti di questa ricerca, spicca l'aver presentato con estrema acribia alcuni aspetti del pensiero di Duns Scoto, riproponendo una teologia, quella medievale, davvero capace di penetrare il Mistero di Dio, contemplabile dietro alla tecnicità del linguaggio e della speculazione metafisica.

Vorremmo sottolineare, infine, l'osservazione di Duns Scoto, ancora attualissima, originatasi a partire dalla controversia tra teologi e filosofi, secondo cui non si può ignorare il *defectum naturae*, in aperto contrasto con coloro che pretendono di conoscere il fine dell'uomo prescindendo da una *cognitio supernaturalis homini neccessaria pro statu isto* (cfr. *Ordinatio*, *Prol.*). Precisazione questa senza la quale si corre il rischio di una speculazione non solo metafisica, ma anche teologica, non certamente priva di errori.

Per parte sua, Duns Scoto illumina il Mistero non riducendolo al proprio pensiero, ma procedendo in modo sottile per interpretare il dato rivelato che non è mai in concorrenza o, peggio, in contrasto con la ragione. Di qui si comprende, dunque, come il compito del teologo non consista nel determinare i contenuti della fede, ma di illustrare tali contenuti in armonia e connessione con tutto il Mistero cristiano.

SAMUELE PINNA

A. SANGIACOMO, *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 2013 (Europaea memoria, 103). Un volume di pp. 435.

In questo ambizioso libro di più di quattrocento pagine Andrea Sangiacomo vuole proporre una nuova interpretazione della filosofia di Spinoza a partire da ciò che chiama «ontologia dell'attività». Tale ontologia è incentrata sui concetti di «conatus», «potenza» e «causa adeguata» e cerca di capire come un «corpo», ma più in generale un ente determinato, sia per natura spinto a produrre effetti che gli appartengono per essenza, ma che non potrebbero essere prodotti se non entrando in composizione con gli effetti prodotti da altri corpi determinati (p. 13). Per esaminare questa ontologia

L'autore procede secondo due criteri metodologicamente avveduti, ovvero per mezzo di una ricostruzione genetica del pensiero di Spinoza e cercando le sue eventuali fonti, ritracciate soprattutto in Descartes, Hobbes e Boyle. In effetti, se l'occhio prospettico del libro è sempre focalizzato su Spinoza, l'esame delle concezioni di Descartes, Hobbes e Boyle occupa approssimativamente la metà del libro, e ciò rende il contributo di Sangiacomo ancor più prezioso.

L'esame di Sangiacomo parte dall'emergere del problema mereologico nel *Breve trattato*, cioè all'incirca nel 1661, quando Spinoza deve far fronte al problema di come possa essere conciliabile l'estensione come qualcosa di divisibile con l'estensione come attributo di Dio che però è indivisibile. L'autore individua la soluzione spinoziana nel considerare i concetti mereologici di «parte» e «tutto» come puramente mentali (ovvero enti di ragione) e nel sostenere, proprio per questo motivo, che la divisibilità non appartiene in sé alla sostanza ma solo ai suoi modi. La concezione di Spinoza sembra mutare radicalmente nell'epistola a Oldenburg del 1665. Qui Spinoza sosterebbe che la parti non designano più un qualcosa che può essere diviso o distinto da un'altra cosa, bensì come qualcosa che condivide un alcunché con un'altra cosa. Da ciò risulterebbe che certi corpi sono parti rispetto a quell'elemento, a quella «legge comune» che condividono, mentre quando seguono leggi diverse allora questi corpi si possono considerare delle totalità autonome. In questo contesto nasce in Spinoza un'ontologia della composizione che implica un'eterogeneità fondamentale dove si ha sempre una forma di costrizione e convergenza fra le parti e il tutto. Si ha convergenza fra le parti secondo gli elementi comuni condivisi, ma si ha sempre costrizione allorché queste parti continuano a possedere una propria autonomia che si scontra con le altre autonomie. Questo tipo di struttura azione-reazione sarà per Sangiacomo la base per l'elaborazione della definizione dell'individuo nell'*Ethica* (= E), infatti, essa permetterebbe di affermare che tutti i corpi sono modificazioni dello stesso attributo, ma siccome ogni corpo è anche una diversa modificazione dello stesso attributo, il corpo godrà sempre di un'autonomia relativa. Tale lettura dell'ontologia della composizione è definita dall'autore come «forte» in quanto le parti, pur restando in sé distinte, diventano componenti di un tutto e si combinano nella produzione di un certo effetto secondo proprio quella legge comune che condividono. A tale lettura sarebbe contrapposta quella «debole», non sostenuta da Spinoza, secondo la quale ogni parte è estranea all'altra e può impedire l'espressione di altre parti senza però modificarle. Attraverso questa lettura «forte» dell'ontologia dell'attività, Sangiacomo interpreta il *Trattato teologico-politico*, dove essenza e potenza divina coinciderebbero, dove la potenza divina si esprimerebbe in leggi e dove ogni cosa sarebbe definita come parte o come tutto a seconda della condivisione o non condivisione di leggi con altre cose. Dunque ogni cosa non è semplicemente potenza, ma anche una potenza strutturata secondo leggi che rendono possibili i rapporti di coesistenza o di opposizione. È in questo contesto che secondo l'autore bisogna comprendere la teoria spinoziana del *conatus*.

La concezione del «conatus» di Spinoza andrebbe letta in stretta relazione con le dottrine esposte da Hobbes nel *De corpore*. Sebbene una lettura diretta di Hobbes non sia provabile, Sangiacomo rintraccia nella riscrittura di alcuni elementi dei *Principia* (= P) delle influenze hobbesiane. Sono tre i luoghi che testimoniarebbero di una presenza di Hobbes nei *Principia*: 1) la discussione del paradosso di Zenone e la dimostrazione della natura continua del movimento in P6; 2) l'esame della forza tangenziale presente in un corpo in moto circolare in P16; 3) l'analisi degli urti obliqui in P27. Dallo studio di tutti questi luoghi, Sangiacomo trae la conclusione che Spinoza

voglia elaborare una teoria dei rapporti di comunicazione dei moti sulla scorta di Hobbes, applicando la dottrina delle proporzioni e delle composizioni vettoriali. Anche nell'*Ethica* secondo Sangiacomo ci sarebbero tracce hobbesiane nella concezione spinoziana dei *corpora simplicissima* che corrisponderebbero ai conati hobbesiani. Ancora un parallelismo può essere riscontrato per l'autore nell'utilizzo di Spinoza del verbo «incumbere» usato nella definizione di individuo per esprimere l'accordo delle parti. Tale verbo era usato, come termine tecnico, da Hobbes per designare il modo in cui venivano a generarsi i corpi a partire dalla resistenza delle parti con cui una singola parte si oppone a ogni movimento che intenda separarla dalle altre. Nonostante queste affinità, per Sangiacomo è proprio nella concezione del «conatus» che Spinoza si distanzia da Hobbes. Ciò lo si evince in modo particolare dall'analisi della nozione di «causa adeguata» introdotta nella terza parte dell'*Ethica*. Questo concetto stabilisce che vi sono degli effetti che un corpo produce sempre e comunque in virtù della propria natura e indipendentemente dagli altri corpi con cui interagisce. Ciò che cambia sono i modi con cui questi effetti vengono prodotti a seconda delle diverse determinazioni esterne. L'effetto può comunque essere inteso in sé a partire dalla causa adeguata a prescindere dalle determinazioni di questi altri corpi. La stessa variazione di *conatus* di un corpo non è variazione dell'essenza di un corpo, ma l'ontologia dell'attività delineata da Sangiacomo spiega convincentemente che questa sarebbe la variazione del modo in cui gli effetti necessariamente prodotti da tale essenza interagiscono con le cause esterne in modo più o meno favorevole per la preservazione del corpo. È proprio in ciò che Spinoza si distanzerebbe da Hobbes: nel filosofo inglese il *conatus* è una resistenza che si fonda sull'esclusione di ogni attività, mentre per il filosofo olandese il *conatus* è sempre una resistenza che però fonda la potenza dell'attività. È per questo motivo che tutta l'ontologia di Spinoza può essere chiamata propriamente «ontologia dell'attività». Sangiacomo chiarisce così che ciò che aumenta o diminuisce nella esistenza di un corpo non è l'essenza, ma la potenza del suo *conatus*. Secondo l'autore il corpo sarebbe concepito da Spinoza come un centro di attività che rende ragione della causalità e degli effetti, un po' come la monade leibniziana. A differenza di Leibniz però il corpo non è come la monade che non ha né porte né finestre, ma è inserito in un'ontologia relazionale di cause e effetti permanenti che costituiscono l'esistenza, senza però minimamente toccare l'essenza.

Si ha così per Sangiacomo un riavvicinamento alla prospettiva di Boyle soprattutto nel sottolineare la natura composta degli individui e nell'intento di offrirne una caratterizzazione in virtù della loro efficacia causale. La grande novità dell'ontologia dell'attività, rispetto a Boyle, è l'uscita dal meccanicismo e il tentativo di concepire l'attività di un corpo all'interno delle determinazioni causali esistenti in natura. La teoria di Boyle offrirebbe a Spinoza la struttura teorica per spiegare come il *conatus* di un corpo che è volto sempre all'attualizzazione dell'essenza possa perseguire il proprio scopo nei vari modi e secondo le diverse variazioni. Tutto ciò porta a quattro considerazioni generali finali. In primo luogo l'ontologia dell'attività stabilisce che l'essenza delle cose è definita dai loro poteri causali. In secondo luogo, l'esistenza dell'essenza di una cosa è determinata dal processo di azione e reazione che è caratterizzato dalla capacità di comporre i propri effetti con quelli delle cause esterne. In terzo luogo questo processo in cui è intessuto ogni corpo determina la potenza con cui esso riesce a preservarsi nell'essere, cioè ad essere attivo e reagente. Per finire si pone una differenza fra essenza ed esistenza: la prima non implica le modalità della sua esistenza, ma è di fatto identificata in sé come la causa adeguata della produzione

dell'effetto; la seconda definisce tutti i rapporti non solo interni, ma soprattutto esterni della cosa nella catena causale. In altri termini, l'essenza è sempre causalità adeguata perché rispetto agli effetti indica una relazione che è *sub specie aeternitatis* sempre vera. L'essenza in sé però è incapace di identificare il modo determinato in cui la causalità adeguata si realizza. Perciò, conclude in maniera convincente Sangiacomo, «il concetto di attività non riguarda la cosa in quanto esiste, quanto piuttosto il nesso necessario che fa di una certa cosa la causa adeguata di certi effetti» (p. 401).

Le conclusioni a cui arriva l'ontologia dell'attività di Spinoza, così come l'ha ricostruita Sangiacomo, mi sembrano avere un peso piuttosto rilevante per la ricompressione della concezione dell'«individuo», o se si vuole della «soggettività», nel filosofo olandese. In primo luogo la forma di un individuo diviene il modo in cui le sue parti cercano la conservazione di se stesse e del tutto opponendosi alle cause esterne. Se le cause esterne non distruggono l'individuo, esse comunque spingono le parti a riconfigurarsi affinché sia possibile opporre una più valida resistenza, cioè affinché il *conatus* sia più effettuale *in suo esse perseverandi*. In questa riconfigurazione, afferma Sangiacomo, «non c'è nulla di intenzionale» (p. 403), infatti: «Poiché l'individuo è costituito da parti che sono esse stesse individui, e giacché ciascun individuo tende a conservarsi in essere producendo le proprie azioni e componendole nel modo più coerente possibile con quelle degli altri individui, alla resistenza negativa esercitata dall'esterno sull'individuo complesso, seguirà per reazione uno sforzo di trasformazione, con cui le parti, non potendo continuare a rapportarsi nello stesso modo, dovranno trovare una nuova configurazione per non essere distrutte» (pp. 403-404). Alla luce di questa considerazione Sangiacomo interpreta in modo originale la concezione di «identità individuale» elaborata da Spinoza. Come caso esemplare prende in considerazione lo scolio di E5P39 dove Spinoza parla della trasformazione del bambino in adulto: «noi viviamo in continuo mutamento e, a seconda che mutiamo in meglio o in peggio, siamo detti felici o infelici. Chi, infatti, da bambino o da fanciullo, passa allo stato di cadavere, è detto infelice, e al contrario si considera felice aver potuto percorrere tutto lo spazio della vita con mente sana in corpo sano. E invero chi possiede un corpo atto a pochissime cose, e sommamente dipendente dalle cause esterne, come il bambino o il fanciullo, possiede una mente la quale, considerata in sé sola, non è quasi per nulla consapevole né di sé né di Dio né delle cose; e al contrario, chi possiede un corpo atto a moltissime cose possiede una mente la quale, considerata in sé sola, è assai consapevole di sé e di Dio e delle cose. In questa vita, dunque, noi ci sforziamo soprattutto che il corpo dell'infanzia si muti, per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giova, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca ad una mente che sia il più possibile consapevole di sé e di Dio e delle cose» (E5P39S). Questo passo va compreso secondo Sangiacomo nel senso che la trasformazione che noi stessi ci sforziamo di realizzare non è interna alla forma del bambino, come se in maniera aristotelica dalla potenza del fanciullo si possa trarre l'adulto. Quella del bambino e quella dell'adulto sono due potenze radicalmente differenti che hanno poteri causali differenti. La forma del bambino diventa la forma dell'adulto, cioè il corpo del bambino si riconfigura nel corpo dell'adulto e ciò è possibile perché «il “noi” che qui parla non è quello che incarna né l'una né l'altra di queste forme, bensì la stessa comunità delle parti di cui il corpo è fatto, le quali nel loro sforzo di perseverare nell'essere, cercano di contrastare le cause esterne trasformando il modo della loro associazione» (p. 404). Questo processo di trasformazione sarebbe appunto del tutto inintenzionale e si baserebbe 'semplicemente' sui rapporti di causalità ed effettualità esercitati all'inter-

no della catena causale che costituisce la struttura portante dell'ontologia dell'attività. Sangiacomo riesce così a delinearne che cosa sia l'«individuo» in Spinoza, partendo da un esame critico e ben ragionato delle sue più immediate fonti. Le riflessioni dell'autore non mancheranno certamente di sviluppare un acceso dibattito. In particolare, le tesi sostenute in questo libro sembrano spiegare bene il modello di relazione fra corpo e mente nella seconda parte dell'*Ethica* e sembrano concludere che l'individuo sia di fatto completamente determinato dal corpo. Non mi pare però che sia sempre così in Spinoza, soprattutto se si legge la quinta parte dell'*Ethica*, dove propone una differente relazione fra corpo e mente da quella esaminata da Sangiacomo. Nella seconda parte la connessione va in maniera abbastanza chiara dal corpo verso la mente, cioè la mente è pienamente inserita nella causalità fatta di azione e ragione descritta dall'ontologia dell'attività di Sangiacomo. Nella quinta parte, invece, la connessione sembra propendere più dalla mente verso il corpo e considerare la prima come in un certo senso «slegata» dal corpo, dove mi pare che l'effetto reciproco della parti sul tutto non spieghi le possibilità che la mente ha di riconfigurare il corpo.

Mi riferisco soprattutto al passo di E5P10, dove Spinoza sostiene che «per tutto il tempo in cui non siamo combattuti da moti dell'animo contrari alla nostra natura, abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine proprio dell'intelletto». Il passo è certamente criptico e l'incipit «temporale» (*quandiu*) non aiuta a determinare in maniera adeguata la posizione di Spinoza. Egli sembra affermare che esista un tempo nel quale la mente non è affetta da passioni contro la sua natura e nel quale essa può ordinare le affezioni del corpo. Il problema è proprio capire quale sia questo tempo in cui noi abbiamo il potere di riconfigurare il nostro corpo. Infatti, se fosse il tempo dell'esistenza come si potrebbe spiegare il corollario di E4P4 dove si sancisce perentoriamente che «l'uomo è sempre necessariamente soggetto alle passioni e segue l'ordine comune della Natura e vi obbedisce e per quanto lo esige la natura delle cose, vi si adatta». Nell'esistenza, come ha ben mostrato Sangiacomo, l'essere umano è sottoposto alle leggi dell'ontologia dell'attività. Quando dunque per Spinoza la mente non è affetta da passioni contro la sua natura e quindi non segue necessariamente le leggi definite dall'ontologia dell'attività? E soprattutto, che cosa significa che la mente non è determinata da passioni contro la sua natura? Spinoza dà una parziale risposta a questa domanda in E1D7 quando afferma che «si dirà libera quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa», ma, puntualizza subito, «la vera libertà altro non è che la causa prima, la quale non è assolutamente costretta o necessitata da altro, ed è causa di ogni perfezione mediante solo la sua perfezione». Ma la mente può essere mai libera in tal senso? Secondo quanto Spinoza afferma nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, dovremmo trarne una risposta positiva. La mente con la sua sola forza potrebbe creare sensazioni o idee, che non sono sensazioni o idee di cose, e così la mente avrebbe una tale libertà da poter costringere se stessa, e quindi il proprio corpo a riconfigurarsi. In che modo è possibile questa riconfigurazione? Avviene quando le parti si modificano rispetto alle relazioni che hanno istituito con l'esterno? Pare di no, perché in questo caso è la mente che ha la capacità di modificare il corpo. L'attività propria della mente è quella di pensare, infatti secondo E2A2, «l'uomo è un essere pensante» e il suo oggetto proprio è l'idea, come si evince da E2D3 dove si afferma che «l'idea è il concetto della mente che essa forma perché cosa pensante». Spinoza chiarisce che il termine «concetto mentale» gli sembra più chiaro di quello di «percezione», infatti «il nome di percezione sembra indicare che la mente patisca dall'oggetto, mentre

il concetto sembra esprimere l'azione della mente». Nella percezione c'è sempre una forma di passività o recettività che è opposta all'azione attiva della mente nel concepire l'idea. La mente nel momento in cui concepisce l'idea sembra perciò essere completamente spontanea e attiva, cioè uscire dalla logica dell'ontologia dell'attività delineata da Sangiacomo. Rimane il problema di capire come sia possibile concepire un'idea senza affezione. Infatti, se vi fosse stata anche solo un'affezione la mente non sarebbe più stata libera di riconfigurare il proprio corpo. L'azione della mente è possibile senza passione solo nel momento in cui si concepisce un'idea adeguata di una cosa, dove per idea adeguata si intende, secondo il corollario di E2D4, «l'idea che, in quanto la si considera in sé senza relazione all'oggetto, ha tutte le proprietà, ossia le denominazioni intrinseche dell'idea vera». Le idee adeguate sono perciò essenzialmente quelle idee della mente che sono considerate senza alcuna relazione con l'oggetto. In E2P5, Spinoza approfondisce il suo pensiero e afferma che l'essere formale delle idee corrisponde alle idee stesse così come sono concepite da Dio senza alcuna relazione con gli oggetti. Dallo scolio secondo di E2P40 sappiamo anche che l'essere formale delle idee adeguate è l'oggetto proprio dell'ultimo grado della conoscenza per Spinoza, ovvero la scienza intuitiva. Questa, infatti, «procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose». L'idea adeguata è quell'idea vera che conviene con il suo ideato senza aver alcuna relazione con esso ed è possibile solo perché l'attività della mente non ha la sua causa formale nell'oggetto esterno, ma in Dio. Solo in questo senso la mente può orientarsi verso qualcosa che non è un oggetto esterno. Così nell'«intuire» le idee adeguate, fra le quali si annovera anche l'idea di se stessa, la mente può concatenare e ordinare gli affetti del proprio corpo, indipendentemente dal suo essere parte di un tutto che la racchiuderebbe nella sua catena causale. Se è vero che in E2P7 Spinoza difende l'idea che «l'ordine e la connessione e delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose» è altrettanto vero che in E5P1 viene sancita una netta priorità della mente rispetto al corpo, infatti «secondo come i pensieri e le idee delle cose vengono ordinati e concatenati nella mente, le affezioni del corpo ossia le immagini delle cose vengono esattamente ordinate e concatenate nel corpo». In questo senso mi pare che debba essere riletto lo scolio di E5P29. Quando si afferma che «noi ci sforziamo soprattutto che il corpo dell'infanzia muti», mi pare che il riferimento non sia alle parti del corpo che tendono ad una inintenzionale riconfigurazione, ma alla mente che intenzionalmente può mutare il corpo attraverso la conoscenza delle idee adeguate. Ciò mi sembra essere conforme dall'idea stessa che Spinoza ha di «mutamento» in opposizione alla «trasformazione» nei *Cogitata metaphysica*, menzionata dallo stesso Sangiacomo (p. 405, nota 368). Infatti laddove il mutamento è rappresentato da «tutte quelle variazioni che possono accadere in un soggetto lasciandone invariata l'essenza», la trasformazione indica il passaggio dalla corruzione ad una nuova generazione «come quando diciamo che la legna si tramuta in cenere o gli uomini in bestie». La mente, che è l'idea dell'essenza del corpo, nella conoscenza intuitiva, può sforzarsi di mutare il corpo, mantenendo la medesima essenza del corpo (cioè la mente stessa), come una vera mutazione vuole. Ci potrebbe essere trasformazione, come sostiene Sangiacomo, solo laddove si concepisce l'individuo come mero corpo. L'individuo però non è solo corpo e non c'è una relazione biunivoca fra corpo e mente, come sembrerebbe dalla lettura della sola seconda parte dell'*Ethica*, ma la mente ha uno speciale potere di ordinare le passioni del corpo, a meno che non si voglia considerare la mente come mero epifenomeno. In quest'ultimo caso, giustamente scartato da



Sangiaco, bisognerebbe comunque rendere ragione del passo di E5P10 in maniera adeguata, cosa che l'epifenomenalismo non sembra in grado di fare. Cosa accade dunque nella quinta parte dell'*Ethica* di Spinoza? È ancora valida l'ontologia dell'attività? Credo che l'approccio «mereologico» sviluppato da Sangiacomo rappresenti uno strumento prezioso e che possa aprire ulteriormente gli orizzonti della ricerca per indagare in modo più approfondito il concetto spinoziano di «mente» e la sua capacità di combinare e ordinare le varie passioni.

MARCO SGARBI

J. SEIFERT, *Filosofia cristiana e libertà*, a cura di G.P. Terravecchia, Morcelliana, Brescia 2013. Un volume di pp. 99.

Chi pensa che il dibattito sulla nozione di filosofia cristiana si sia definitivamente esaurito con le celebri discussioni che ebbero luogo in Francia negli anni Trenta del secolo scorso, sarà piacevolmente sorpreso dalla lettura di questo agile libretto. Il testo ripropone, in traduzione italiana, la conferenza inaugurale tenuta dall'autore al Congresso «Libertad y Filosofia Cristiana» svoltosi a Santiago del Cile tra il 20 e il 22 ottobre 2010. Il congresso fu organizzato dalla Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein e dalla Pontificia Universidad Católica de Chile, in collaborazione con la Sociedad Chilena de Filosofía Cristiana (sul cui sito è possibile leggere il programma e la sintesi dei vari interventi: <http://actascongreso2010.filosofiacristiana.cl/>). L'autore – che ha pubblicato in italiano due dei suoi libri più significativi, entrambi per i tipi di Vita e Pensiero (*Essere e persona*, 1989; *Ritornare a Platone*, 2000) – può essere legittimamente considerato il maggiore esponente, al giorno d'oggi, della fenomenologia realista, da lui stesso definita «quel movimento che interpreta la massima di Husserl “ritornare alle cose stesse” (*Zurück zu den Sachen selbst*) nel senso dell'oggettivismo e del realismo delle *Ricerche logiche*» (*Ritornare a Platone*, p. 15).

Il testo di Seifert si divide in due parti. Nella prima (pp. 31-71) egli sostiene che la filosofia cristiana esiste, ma che non tutti i modi in cui viene concepita sono condivisibili. Nella seconda (pp. 73-96) egli assume uno dei modi da lui considerati validi e ne dà un'esemplificazione in merito al grande tema della libertà. La prima parte è indubbiamente la più interessante dal punto di vista metafilosofico, mentre la seconda è la più rilevante sul piano propriamente filosofico. L'apporto più notevole e originale della riflessione di Seifert sta, a giudizio di chi scrive, nella prima parte, e precisamente nella distinzione di ben sedici sensi possibili dell'espressione «filosofia cristiana», di cui cinque ritenuti insufficienti o erronei e undici validi. Come scrive il curatore Gian Paolo Terravecchia nella limpida e preziosa *Introduzione* (pp. 5-24) – nella quale il lettore troverà anche un'utile ricostruzione storica del dibattito novecentesco sulla filosofia cristiana –, attraverso la distinzione dei molteplici sensi del termine Seifert «elabora degli strumenti concettuali per comprendere meglio il tema stesso, sia chiarendone la complessità, sia mostrandone le ambiguità che in effetti hanno talvolta intralciato il dibattito» (p. 23).

Vediamo dunque, nel modo più succinto possibile, quali siano questi sedici significati, distinguendoli tra erronei (E) e validi (V). L'autore li formula nei seguenti termini: (E1) la filosofia di un cristiano; (E2) il fideismo («una filosofia che presupponga la