

GIORGIO AGAMBEN, JEAN-BAPTISTE BRENET, *Intelletto d'amore*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 80 [Verdier, Lagrasse 2018].

IL libro che illustriamo in queste pagine raccoglie al suo interno due studi distinti, che trovano il loro *trait d'union* nel tema metafisico, psicologico e gnoseologico dell'amore intellettuale. Sebbene le basi di tale concetto siano aristoteliche, esso è arabo, non greco: infatti, sono stati i filosofi islamici a svilupparlo in maniera originale. A seguito della *translatio studiorum*, la teoria dell'intelletto ha catturato l'interesse degli scolastici e degli umanisti del Rinascimento. Circa questo argomento, è soprattutto su Averroè e sulla diffusione della sua dottrina che Giorgio Agamben e Jean-Baptiste Brenet si soffermano nelle loro rispettive riflessioni, i cui punti nodali vengono sapientemente presentati da Alain de Libera nella prefazione. Dal punto di vista stilistico e strutturale, le due analisi sono esaustive ed argomentate in modo chiaro, entro i limiti della complessità dell'argomento. A proposito, facciamo notare la presenza di brevi postille al termine della gran parte dei paragrafi, nelle quali gli autori presentano ipotesi, comparazioni e delucidazioni, senza perdere il principale filo argomentativo. Entrambi fanno attenzione ai dettagli ed indicano con precisione le fonti. A nostro giudizio, è Brenet ad esprimersi in maniera più tecnica fra i due, facendo riferimenti mirati alla tradizione islamica e alla relativa terminologia filosofica (affiancata a quella latina corrispondente).

Passiamo ora all'esposizione in sintesi dei contenuti più rilevanti di *Intelletto d'amore*, esaminando in primo luogo lo studio di Agamben, che presta al libro il proprio titolo. Il filosofo italiano discute soprattutto a proposito dell'influenza della dottrina averroistica dell'intelletto sui poeti d'amore, concentrandosi specialmente su Guido Cavalcanti. La sua analisi, infatti, si apre con una lettura della canzone *Donna me prega*, che notoriamente contiene riferimenti all'Aristotelismo e all'Averroismo, intenzionalmente velati dal linguaggio poetico. Agamben menziona le possibili fonti averroistiche di Cavalcanti e ne sottolinea le relazioni con l'Averroismo bolognese, evidenziando che il poeta fiorentino aveva bene in mente il processo dell'intellezione come "comprensione per privazione", quando scriveva: «E non si pò conoscer per lo viso: / compreso – bianco in tale oggetto cade / e, chi ben aude, – forma non si vede» (vv. 63-65). Si tratta indubbiamente di un riferimento ad Averroè, il quale, commentando lo Stagirita, sosteneva che la vista comprende l'oscurità nella mancanza della luce (ossia il bianco che, appunto, "cade"). La privazione è una caratteristica fondamentale dell'intelletto materiale, che è «una pura potenza, una pura ricettività che pensa sé stessa – in altre parole, un pensiero capace di pensare il non-pensiero» (p. 31). Partendo da questo assunto, l'interpretazione agambeniana del poema sopra menzionato finisce col discostarsi da quella tradizionale, sostenuta fra gli altri da Bruno Nardi, per il quale Cavalcanti avrebbe concepito l'amore come passione della parte sensibile dell'anima. Pur essendo a conoscenza del fatto che, secondo l'Averroismo, l'intelletto possibile unico si unisce agli individui tramite le immagini sensibili (o fantasmi), Nardi non ha tenuto conto di questo aspetto per formulare la propria propo-

sta interpretativa. Al contrario, Agamben mostra come l'originalità di Cavalcanti, Dante e altri poeti d'amore stia nell'aver reso l'amore il "luogo" dell'acquisizione del pensiero (*adeptio*) da parte dell'individuo. Secondo il paradigma dell'Averroismo, non sono i singoli uomini a pensare in maniera autonoma, ma è dall'esterno, ossia da parte dell'intelletto agente, che essi ricevono l'illuminazione: alla luce di ciò, l'amore non può essere meramente considerato una passione dell'anima. Dunque, come si può definire l'amore nella prospettiva abbracciata da Cavalcanti? «L'amore non è una sostanza, è – come recita esordendo la canzone – un accidente che indetermina e mette ferocemente in tensione le tre sostanze, "intelletto", "immaginazione", "desiderio"» (p. 40). Tale connessione, di fatto, era già presente in Averroè, il quale affermava che l'intelletto desidera attraverso la conoscenza e muove attraverso il desiderio. In chiusura del capitolo troviamo un breve confronto tra Dante e Cavalcanti. Si evidenzia che, sulla base dell'Averroismo, i due sviluppano concezioni distinte. Mentre la critica tendenzialmente ha ritenuto che tale differenza sia essenzialmente psicologica, contrapponendo l'immagine di un Cavalcanti "ateo e materialista", che guarda al lato sensibile della passione, a quella di un Dante "spirituale", che pone l'accento sul divino «amor che move il sole e l'altre stelle» (*Par.*, xxxiii, v. 145), Agamben evidenzia che la differenza tra questi poeti va considerata soprattutto sul piano politico. Il Sommo Poeta elabora una filosofia politica universale, debitrice all'idea di un unico intelletto materiale in potenza, che definisce la specie umana. Sembra, invece, che Cavalcanti ponga l'accento sulle contingenze individuali, piuttosto che sulla *moltitudo*: come affermato da Brenet nelle pagine successive, «a dispetto del suo elitarismo, il cui rapporto ossessivo, "immoderato", sempre fisico, con l'immagine amorosa, finisce per abolirlo, e per racchiuderlo nella singolarità sofferente» (p. 74). La teoria politica è uno degli aspetti maggiormente enfatizzati dai recenti studi danteschi e, quindi, ci auguriamo che altri studiosi, seguendo queste piste di ricerca, possano riprendere ed analizzare più a fondo il rapporto del Dante "filosofo politico" con l'Averroismo, che in questa sede viene soltanto accennato.

Lo studio di Brenet, intitolato *L'immagine abolita, desiderata*, viene posto in chiusura del libro, ma avremmo preferito trovarlo per primo, dato che si concentra maggiormente sul pensiero di Averroè e scava in parte sul suo retroterra filosofico (anche se non mancano i confronti con altri pensatori, come i medievali Meister Eckhart e Tommaso d'Aquino e persino i contemporanei Hannah Arendt e Sigmund Freud). Lo studioso francese afferma, innanzitutto, che «Averroè parla poco d'amore, ma indubbiamente il suo pensiero ne dipende» (p. 49) e sostiene, sulla scia di Alessandro di Afrodisia, che ogni cosa si rapporta al primo motore immobile come l'amante all'amata. Amare Dio, in quest'ottica, significa cercare l'unione (*copulatio*) con l'intelletto agente, così da perfezionare l'intelletto in potenza. Per illustrare questo concetto, il filosofo andaluso ricorre a termini come *hulūl* ("inabitazione") e *ittiṣāl* ("congiunzione"), che noi sappiamo essere in uso anche nell'esoterismo islamico, per descrivere la relazione di amore reciproco tra l'uomo e Dio, che accompagna il fedele nel suo percorso di perfezionamento interiore. Averroè, a differenza dei mistici, è un pensatore decisamente razionalista, eppure su questi aspetti non possiamo non notare una certa consonanza e, pertanto, sarebbe stato gradito trovare un confronto con il sufismo, che purtroppo Brenet non offre (limitandosi a menzionare di sfuggita al-Ġazālī

in nota a p. 67). In compenso, vengono evidenziati alcuni rimandi coranici nell'opera di Averroè e si mostra come egli abbia sviluppato concezioni già presenti nella *falsafa*. È da Avempace che viene tratta l'idea che i concetti delle cose sono dei composti: pur essendo astratti dalla materia, mantengono una certa materialità, in quanto si appoggiano alle immagini. L'uomo conosce gli universali (eterni e transindividuali) solo nella copula con l'immagine (effimera e molteplice), che possiede una duplice natura, in quanto si pone tra la via del sensibile e quella dell'universale. Nonostante il proprio debito verso Avempace, Averroè prende le distanze da quest'ultimo, ritenendo che abbia fatto coincidere l'intelletto materiale con la facoltà immaginativa. Nella dottrina averroistica, l'immagine ha un ruolo fondamentale nel processo di intellegimento, tuttavia essa deve essere abolita, per poter giungere ad un ulteriore grado di perfezionamento: l'intelletto dell'uomo può avere per oggetto non soltanto l'intelligibile astratto, ma anche quello separato, universale e distinto dal mondo di cui si fa esperienza per sé. «Quando tutto il pensabile sarà stato pensato, quando l'uomo avrà estratto dal mondo la sua integrale verità, il suo sapere mondano dovrà crollare, cancellarsi, sparire» (p. 61). Infatti, se lo scopo ultimo del pensare è identificarsi con l'intelletto agente (unico, eterno e separato), allora le immagini, nella loro realtà contingente, diventano un limite. Nel *Grande commento alla Metafisica* è spiegato che, ai fini del proprio perfezionamento, l'intelletto si spoglia della propria potenza e poi deve disfarsi dell'immagine, ossia dell'atto che determina tale "distruzione" della potenza. Il pensatore che ha conseguito la felicità mentale si sottrae al tempo e il suo corpo permane, più simile a quello di una statua, che a quello di un uomo comune. Resta il fatto che, l'intelletto ha comunque bisogno di un corpo. Essendo unico per tutti gli individui, il vero corpo dell'intelletto d'amore è quello della moltitudine, ossia della specie umana, che secondo la concezione aristotelica è eterna, proprio come l'intelletto.

In conclusione, *Intelletto d'amore* ci presenta una delle grandi questioni del pensiero filosofico medievale, focalizzandosi sui suoi punti più oscuri e sulle sue diverse implicazioni teoriche. Questo libro riconferma il debito che il pensiero occidentale ha nei confronti degli arabi, riconoscendo l'autonomia delle riflessioni della filosofia islamica, anziché considerare tale tradizione come una mera propaggine di quella greca. Inoltre, nel testo viene sottolineato che il rapporto tra l'Averroismo e i poeti d'amore del Medioevo deve essere ancora preso in considerazione: questo deve essere inteso come un invito a condurre ulteriori ricerche sul tema, che sicuramente ha ancora molto da dire.

FRANCESCO MALAGUTI

MAURO GROSSO, *Purificare la sorgente. Male, conoscenza per connaturalità e pratica letteraria del romanzo in J. Maritain*, Mimesis, Milano 2020, pp. 494.

L'ARTICOLATO titolo di questo libro sul pensiero di Maritain testimonia la complessità del tema trattato: ricostruire il frammentato percorso intellettuale del grande filosofo parigino sul rapporto fra moralità e arte, nutrito da un fecondo rapporto di amicizia personale con grandi artisti del '900, che recentemente ha risvegliato l'interesse degli studiosi (vedi in particolare le opere di Giovanni Botta: *Jacques Maritain e*

Igor Stavinsky, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015; Jacques Maritain e Georges Rouault, Vita e Pensiero, Milano 2016, oltre alla curatela degli atti del convegno su *Verità e bellezza in Jacques Maritain*, Studium, Roma 2016).

I primi tre capitoli del libro sono dedicati alla disamina del carteggio tra Maritain e tre scrittori francesi del '900: François Mauriac, Georges Bernanos e Julien Green. L'indagine si sviluppa attraverso l'accurata analisi di due romanzi del primo (*L'agnello* e *Un adolescente d'altri tempi*), uno del secondo (*Sotto il sole di Satana*) e quattro del terzo (*Le chiavi della morte*, *Leviatan*, *Veruna* e *Möira*). Anche se con sfumature diverse, i tre romanzieri cattolici erano convinti che la rappresentazione letteraria del dramma del male potesse aiutare il lettore, come in una catarsi moderna, a comprenderne meglio la natura e a prenderne le distanze. L'espressione "Purificare la sorgente", che dà il titolo al libro, era stata utilizzata da Mauriac nel saggio *Dio e Mammona* e poi ripresa da Maritain in una lettera all'amico scrittore del 22 marzo 1929 (p. 54). La fonte interiore dell'ispirazione artistica è bensì unica, ma ha bisogno di essere "purificata" per poter esporre il male in tutte le sue conseguenze, senza complicità. Il male interno all'uomo è infatti «una sorta di agente perturbativo della capacità di lettura della realtà, distorto e il retto orientamento della volontà» (p. 71).

Ma in tutti questi scrittori il male non è presentato solo come dimensione psicologica personale, ma anche come "Qualcuno" (il Diavolo) che gioca un ruolo non secondario nel dramma della storia. Per quanto riguarda in particolare l'ispirazione artistica, tuttavia «Maritain osteggia l'affermazione secondo cui non c'è arte senza la collaborazione del demonio», perché «valore artistico e valore morale [di un'opera] appartengono a regni diversi. Il valore artistico riguarda l'opera, il valore morale l'uomo» (p. 89). Affermazione di grande importanza, che si inserisce in un dibattito molto aperto sul rapporto tra morale e letteratura, del quale l'Autore offre una efficace sintesi (pp. 35 e 36).

Il passaggio dal piano della descrizione fenomenologica del male nel romanzo, al capitolo iv (*Lo sviluppo del problema del male nel pensiero di Maritain*), dà ingresso alla indagine sulla sua natura filosofica. Seguendo l'insegnamento tomasiano, il male è negazione del bene permessa da Dio per rispettare la libertà della creatura intelligente e per conseguire un bene superiore (pp. 206-208). È amore smisurato per se stessi, come dimostra esemplarmente il peccato dell'Angelo, con il conseguente rifiuto di Dio («la libera scelta che non si orienta al bene avviene dunque o per un errore di giudizio fondato su un'errata conoscenza, oppure per una malizia della volontà che sceglie un bene minore a fronte di uno maggiore»: cfr. Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, I-II, q. 78, a. 1, citato a p. 233).

Il capitolo v (*La conoscenza per connaturalità in Maritain*) segna la seconda tappa teoretica della trattazione e verte sulla conoscenza per connaturalità come strumento gnoseologico del male artisticamente "narrato". Si tratta di una forma di conoscenza non di tipo logico/razionale, ma intuitivo/affettiva. Lo spettro di questo tipo di conoscenza è amplissimo, dalla mistica alla metafisica, per poi immergersi nell'«immenso campo delle certezze non scientifiche» (potremmo dire di senso comune), che «arricchisce la vita umana» (p. 256) con un esperire affettivo/intuitivo sostitutivo del concetto (p. 259). Un altro ramo di questo tipo di conoscenza è quella poetica, o per modo di "creazione artistica", nella linea del "fare":

artista e fruitore dell'opera d'arte si avvalgono ampiamente di questo tipo di conoscenza intuitiva.

La conoscenza per connaturalità viene ulteriormente sviluppata dall'Autore nel capitolo successivo (vi) sul "Preconscio spirituale". Nell'*Intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Maritain espone la sua teoria sul preconscio spirituale, definito come «sede dell'attività inconscia non animale, ma spirituale» (p. 314). È una specie di "deposito" dal quale l'intuizione poetica attinge l'ispirazione che confluisce nell'opera d'arte (quindi in qualcosa di concreto e non nel concetto astratto, come avviene per l'operazione dell'intelletto agente), quale sintesi tra soggettività del poeta e realtà del mondo esterno (p. 320): è la trasfigurazione artistica. Nondimeno, questo procedimento non concettuale produce una forma di conoscenza reale per connaturalità (nella quale è sempre l'intelletto ad agire). L'opera d'arte trasmette quindi al fruitore quello che l'artista ha colto soggettivamente e rielaborato dalla realtà (p. 333). L'Autore dedica qui forse le sue pagine teoricamente più dense all'analisi della "intuitività" nella gnoseologia tomista di Maritain in rapporto al preconscio spirituale. Elaborazione originale del filosofo parigino rispetto a San Tommaso, che aveva indotto Umberto Eco a denunciarne l'infedeltà rispetto al dettato tomista: ma non c'è da meravigliarsi, perché il filosofo francese considerava quello dell'Aquinate un pensiero "vivo" da sviluppare, mentre U. Eco si limitava a illustrare un'antichità da ammirare.

In questa indagine in parallelo tra conoscenza discorsiva e conoscenza per connaturalità, «l'intuizione astrattiva è l'analogo principe della conoscenza intuitiva dell'intelletto, di cui l'intuizione creativa è l'analogo inferiore» (p. 365). La conoscenza poetica è quindi vera conoscenza «per quanto sia una conoscenza esperienziale, totalmente diversa dalla conoscenza teoretica propria della scienza e della filosofia» (*ibidem*). L'intuizione artistica è «lo strumento della percezione del bello (atto della bellezza) ad opera dell'intelletto, il quale lo coglie immediatamente, per determinarlo poi riflessivamente e conoscere dunque la bellezza (essenza del bello) di cui esso è portatore» (pp. 367 e ss.). Emozione e ragione, pertanto, non si oppongono, ma si integrano in una conoscenza che è sia sensibile, sia spirituale.

Dopo questa trattazione nei primi tre capitoli "storici" del tema del male nelle opere letterarie di Mauriac, Bernanos e Green, e i successivi tre capitoli "teoretici" sul male, la conoscenza per connaturalità e il preconscio spirituale, nel capitolo vii si elabora una originale sintesi del pensiero maritainiano su *Conoscenza per connaturalità e problema del male tra filosofia e pratica letteraria*. L'argomento affrontato è quello del rapporto tra la conoscenza filosofica del male («nella sua causa, natura e caratteristiche, dall'intelletto per via discorsiva») e quella dei singoli atti malvagi, «oggetto della connaturalità poetica e dunque conosciuti con questo strumento della conoscenza pratica» (p. 385). L'utilità di affiancare alla conoscenza filosofica del male quella concreta per connaturalità poetica, risiede nel poter disporre di «uno strumento per riconoscerlo e un'indicazione per evitarlo» (p. 391). Gli artisti sono "osservatori dell'uomo", che possono rendere un eccellente servizio alla causa della evangelizzazione, senza nulla togliere al piano della conoscenza speculativa del male. A patto che (e qui si innesca il discorso caro a Maritain sulla "responsabilità dell'artista") abbiano una sufficiente conoscenza del bene e del male e una disposizione della volontà ad amare il sommo bene. Mancando le quali, senza che necessariamente ne risenta la

qualità artistica dell'opera (i trascendentali bene/bello non vanno infatti confusi), ne resta compromessa la qualità complessiva, perché «un'opera soltanto bella e che non orienta al bene è un'opera fine a se stessa, in quanto bellezza e bontà non possono essere svincolate» (p. 36). Il male d'altronde esercita un fascino seducente per l'uomo, perché «distoglie dalla fatica di conoscere il bene e il male, assecondando invece il disimpegno che consiste nell'aver come unico riferimento se stessi» (p. 397). È l'essenza del male, come ammonisce l'esperienza del peccato dell'Angelo, che «vuole l'errore perché ne ama l'oggetto, cioè se stesso come il proprio bene», e lo cela «sotto la parvenza del bene, perché la sua stessa scelta morale ha elevato a bene assoluto un bene secondario, nascondendo così il Bene dietro a un bene» (*ibidem*). Ecco perché la conoscenza per connaturalità che scaturisce dall'opera d'arte può efficacemente offrire «all'uomo una conoscenza del male per orientare la sua volontà», contrastando quelle forme (comunque) artistiche che mirano a depotenziarla e pervertirla (*ibidem*).

Attraverso l'arte (e in particolare la letteratura, in tutte le sue variegata forme e generi, non esclusa la parte poetico-narrativa della Sacra Scrittura) è possibile quindi raggiungere e toccare il "cuore" dell'uomo, aiutandolo nel discernimento delle scelte morali. Non basta l'esperienza personale del male (peraltro da evitare per quanto possibile), con i suoi coinvolgimenti soggettivi, per conoscerlo e cercare di evitarlo. La riflessione degli scrittori, con i loro personaggi oggettivati nel romanzo, con le loro dinamiche interiori e lo sviluppo delle azioni concrete plasticamente create dalla immaginazione, aiutano a cogliere intuitivamente il male che "sfigura" le azioni umane. La conoscenza per connaturalità, raggiungendo il proprio «oggetto di conoscenza attraverso minori mediazioni, rispetto alla conoscenza concettuale», favorisce «evidenze che esercitano una presa maggiore sulla volontà di quanto non lo facciano le elaborazioni intellettuali» (p. 454).

Il grande merito dell'Autore di questa Dissertazione è pertanto quello di aver saputo trattare organicamente un tema articolato e complesso in cui si intrecciano profili di etica, gnoseologia ed estetica. E lo ha fatto con rigoroso rispetto delle fonti, ampio apparato bibliografico e lucida esposizione. Restituendo al dibattito contemporaneo (come non manca di sottolineare V. Possenti nella Prefazione a p. 24) non solo il Maritain politico dell'"umanesimo integrale", ma anche l'esploratore metafisico del mistero del male, sempre attento a "distinguere per unire": in questo caso arte e filosofia.

BRUNO AMADIO

CARLOS MASSINI-CORREAS, *Alternativas de la ética contemporánea. Constructivismo y realismo ético*, Rialp, Madrid 2019, pp. 112.

EL escenario ético contemporáneo se asemeja a un prisma que refracta diversos haces luminosos dirigidos a orientar la conducta humana. En este complejo escenario Massini plantea una cuestión medular: "¿Existe la posibilidad de descubrir dos grandes corrientes de filosofía moral, que puedan ser distinguidas de modo radical y concluyente, en las que se pueda dividir de modo categórico la totalidad del pensamiento práctico-ético hodierno?" La respuesta afirmativa del autor se evidencia en la identificación de una taxonomía bimembre: el realismo y el constructivismo ético.

En torno a estas dos corrientes se agrupan las principales figuras de ética de nuestros días. Identificar los elementos conceptuales determinantes para la adscripción de una figura de ética a una u otra corriente de filosofía moral es reflejo del análisis de relevantes autores contemporáneos que Massini realiza.

Resulta de sumo interés constatar que la principal diferencia entre el realismo y el constructivismo gira en torno a la razón práctica. En efecto, la inteligencia de la naturaleza y función de la razón práctica incide directamente en la comprensión del conocimiento y de la verdad prácticos que, como sostiene el autor, dan razón de la dirección racional del obrar humano. La razón práctico-moral define así la filiación de una figura de ética a una de las dos principales corrientes de filosofía moral. Las figuras de ética llamadas en causa se ordenan alrededor de un eje que va desde la negación de la existencia de la razón práctica hasta el reconocimiento del carácter sustantivamente objetivo de la misma. La negación del valor cognoscitivo del intelecto práctico está en la base del modelo ético denominado crítico-nihilista – representado por el posestructuralismo francés y los posmarxismos entre otros –, el cual aboca en la renuncia a cualquier posibilidad de justificación racional de los contenidos éticos. Mencionada esta figura, el autor centra el estudio en otras tres – realista, instrumental y constructiva –, las cuales están en correspondencia con tres concepciones de razón práctica: aristotélica, humeana y kantiana respectivamente.

El objetivo del libro es considerar los rasgos centrales del realismo de matriz aristotélica y del constructivismo en orden a comprender y ponderar la situación contemporánea del saber ético, al tiempo que pretende ser una contribución a la renovación de la ética vivida, la cual depende raigalmente – aunque no exclusivamente –, de las contribuciones propias de la ética filosófica. Como reconoce el autor, el presente trabajo no presenta visos de exhaustividad: antes bien, se presenta como un estudio de carácter descriptivo y solo colateralmente explicativo. El logrado equilibrio entre la especialización y la divulgación científica hace que la obra de Massini resulte accesible tanto para un público no especializado como para un público con más conocimientos en el campo de la ética. La selección de los autores y su cuidada síntesis expositiva definen este trabajo como un valioso mapa conceptual que orienta la navegación por la ética contemporánea. Permite además comprender la articulación interna de los diversos elementos – bienes, virtudes, normas – que estructuran las dos principales corrientes de filosofía moral salvando la perspectiva propia de cada autor.

En la primera parte del libro se analiza el concepto unitario de constructivismo, se discute su valor epistémico y su fuerza argumentativa. Expuestos los trazos centrales del constructivismo teórico, el autor centra su atención en la variante práctico-moral la cual se asienta sobre dos tesis principales: el rechazo al realismo cognitivo, esto es, el rechazo al origen del conocimiento práctico en la aprehensión de realidades distintas del sujeto cognoscente, y la afirmación de que todos los contenidos éticos son el resultado exclusivo de la construcción de la razón humana sin referencia alguna a realidades trascendentes al sujeto. En el ámbito de la praxis el constructivismo pretende alcanzar una elaboración racional directiva de la conducta que no sea deudora de la experiencia de las realidades humanas y práctico-morales, que tenga su raíz última en la autonomía del sujeto, y que esté dotada de ciertos límites relativamente independientes del simple arbitrio individual o grupal. Desarrollado en el humus de

la Modernidad, el constructivismo aboca en una ética de la inmanencia con la desaparición de cualquier referente externo a la voluntad del sujeto. La búsqueda de una justificación racional y objetiva para las realidades práctico-morales – cual intento de limitar el elemento de arbitrariedad que comporta el autonomismo normativo de la moralidad –, es lo que diferencia las posiciones de los autores.

Dos son las derivas principales del constructivismo: en el marco de la herencia kantiana, el constructivismo práctico-procedimental y, sobre la huella de Hume, el constructivismo neo-humeano. Para ambas derivas, el bien está en dependencia de las condiciones racionales bajo las cuales la acción es buena. Ahora bien, tales condiciones racionales adquieren modalidades diversas según la concepción de razón práctica subyacente.

En el constructivismo práctico-procedimental el elemento constructivo, aunque limitado procedimentalmente, resulta ser fundamental para la comprensión de la razón práctica. Representantes de las versiones kantianas del constructivismo mirantes a encontrar una justificación racional y objetiva de las realidades práctico-morales son John Rawls y Onora O'Neill. El análisis crítico de esta figura realizado por el autor pone en evidencia su incoherencia interna. En efecto, el artificio procedimental no escapa al siguiente dilema: o bien está sujeto a restricciones morales, o no está sujeto a ninguna restricción. En el primer caso, tales límites no pueden estar en sí mismos contruidos so pena de incurrir en una *regressio ad infinitum* de instancias constructivas. Se hace necesario entonces recurrir a una forma de realismo moral para encontrar esos límites. Por el contrario, si no existe ninguna restricción, se acaba necesariamente en la arbitrariedad al tiempo que desaparece cualquier atisbo de objetividad. Por otra parte, teniendo presente que los datos o valoraciones que actúan como premisa de una cadena inferencial pueden provenir de dos fuentes – de su referencia a realidades fácticas o de construcciones mentales –, es evidente que el artificio procedimental no puede escapar a la denominada falacia procedimental. Mientras que el primer escenario aboca en el realismo, el segundo presenta una alternativa insalvable: o bien las construcciones originales son arbitrarias – y con ellas las conclusiones –, o bien tienen alguna justificación racional, la cual deberá coherentemente tener también carácter construido, incurriendo así en un regreso al infinito. El constructivismo procedimental debe optar necesariamente, o bien por una remisión a un realismo de base, o bien por la arbitrariedad.

Para el constructivismo humeano el papel de la razón práctica se reduce a la elaboración de construcciones hipotético-instrumentales para la acción a partir de un deseo o un propósito subjetivo. John Mackie es quien representa la versión neo-humeana más coherente esgrimiendo dos argumentos para avalar su tesis: el argumento de la extrañeza y el argumento de la relatividad. El primero presupone apriorísticamente una concepción pobre de la realidad reducida a hechos empíricos. Las realidades deóntico-morales – deberes, prohibiciones, valoraciones –, pertenecerían a una categoría extraña de entes y, de existir tales entidades no empíricas, sería necesaria la existencia de una facultad humana especial destinada a aprehenderlas. El segundo, es una defensa del escepticismo ético sobre la premisa de que no existen valores objetivos, abocando así, en el relativismo ético.

Para Massini las inconsistencias constructivistas radican en la incompreensión de

las afirmaciones centrales del realismo clásico gnoseológico y práctico como expone en la segunda parte del libro. Contrariamente a lo que sostiene el constructivismo, el realismo no defiende una concepción pasiva y absoluta del conocimiento. Así, para el realismo ético la razón práctica tiene una dimensión realista referida a la realidad del hombre y sus perfecciones, y otra constructiva, según la cual los elementos conocidos referencialmente – bienes, principios éticos, dimensiones de la perfección humana –, son concretados en la conducta humana. A diferencia del constructivismo, el realismo sostiene que las proposiciones éticas tienen un referente en la estructura relacional sujeto libre – acciones humanas – bienes humanos que da lugar a la correspondiente proposición normativa. La ética realista es una ética de bienes los cuales son la razón de la acción moral, el sentido de las normas éticas, la justificación de los deberes, el fin constitutivo de las virtudes y el sustrato del valor moral.

La principal línea de explicitación y defensa del realismo ético es la teoría de la ley natural. Siguiendo a John Finnis el autor presenta sus líneas fundamentales. Puesto que los actos de la virtud pertenecen a la ley natural, en este contexto cobra especial relieve la ética de la virtud. Massini destaca la importancia de Elizabeth Anscombe a la vez que reconoce algunas debilidades de su propuesta, entre ellas, el no haber desarrollado una teoría orgánica de la ética de virtudes, es decir, una doctrina completa que sistematice los diferentes aspectos que necesariamente tiene que abordar una filosofía moral. Esta ha sido precisamente la tarea llevada a cabo por autores posteriores entre los cuales cabe mencionar a Peter Geach, Philipa Foot, Alasdair MacIntyre, Giuseppe Abbà, Josef Pieper, Jean Porter, Stanley Hauerwas.

Junto a las versiones del realismo ético que integran la tradición clásica existen otras en las que se detecta un trasfondo platónico. Tal es el caso de la posición de Michael Moore. En lo que respecta al realismo moral el valor de los estudios de Moore está en la aguda crítica que efectúa a sus oponentes: el subjetivismo, el interpretivismo de Ronald Dworkin, y las filosofías lingüísticas de tipo wittgensteiniano como propone Brian Bix. Sin embargo, como analiza Massini, la formulación positiva de la doctrina del realismo ético que ofrece Moore deja muchos cabos sueltos.

El realismo ético que gestó la tradición central de Occidente fue desplazado por las corrientes legalistas-deontológicas de la Edad Moderna y por las utilitaristas-consecuencialistas de la Edad Contemporánea. Más recientemente las críticas al realismo ético obtuvieron sistematización y difusión a partir de las obras de Hume y de sus seguidores analíticos del siglo xx los cuales propusieron alternativas de carácter no-cognitivista al realismo ético. Ejemplo emblemático es el Emotivismo, posición defendida por Alfred Ayer y Charles Stevenson, según la cual las emociones y los sentimientos son los referentes de las proposiciones éticas, reduciendo la razón a un uso instrumental. Massini afronta las críticas al realismo ético señalando sus repercusiones en el ámbito normativo.

La verdad tiene siempre un punto de indisponibilidad. Las objeciones que el realismo ético encuentra en el contexto contemporáneo radican en el rechazo de la actitud contemplativa. La pérdida de respeto por la realidad se manifiesta en el temor a reconocerse medido por ella. El realismo ético defiende una concepción en la cual el hombre se somete a la verdad y al bien o, en otros términos, a unas ciertas reglas que le son – al menos parcialmente – ajenas y de las que no puede disponer a voluntad:

los contenidos y la obligatoriedad misma de la ética trascienden a los sujetos y se les imponen de un modo incondicional. De ahí que el realismo ético sea solidario con la existencia de los absolutos morales que constituyen la columna vertebral de todo sistema ético razonable. De aquí la imperiosa necesidad de recuperar la razón práctica cual pieza preciosa para comprender la acción humana y su intrínseca moralidad.

MARÍA SOLEDAD PALADINO

GIACOMO SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, ETS, Pisa 2020, pp. 202.

QUESTO nuovo volume di Giacomo Samek Lodovici, docente di Filosofia Morale all'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano), viene ad allargare e, in certo senso, a completare la serie di studi con cui dal 2002 sta costruendo una filosofia del bene umano (*La felicità del bene* [2002], *L'utilità del bene* [2004], *L'emozione del bene* [2010], *La socialità del bene* [2017]). Il problema della coscienza, infatti, si pone giustamente alla fine di un percorso in cui sono stati affrontati gli argomenti per così dire "universali" del bene umano. Qui invece si tratta di vedere come tutto ciò si dà nella reale e attuale consapevolezza del soggetto che agisce, e come questo personalissimo modo di darsi configuri la sua reale responsabilità, e quindi la sua levatura morale. In questo senso il discorso sulla coscienza è sempre un incrocio e un banco di prova degli altri elementi di una teoria morale: la teoria dell'azione e della razionalità pratica, del contenuto della felicità, delle virtù e delle emozioni, delle norme morali e delle leggi civili.

«Che cos'è la coscienza morale? Qual è la sua genesi? ... È una mera interiorizzazione di divieti esterni? ... È creatrice-costitutiva del bene o lo decifra e lo rileva? ... È un giudice tremendo o è un'escogitatrice di sotterfugi e autogiustificazioni? ... È infallibile oppure può cadere in errore? Quale è il corretto rapporto tra la coscienza e le norme morali? Si tratta di due poli contrapposti e in tensione fra loro? ... E l'obiezione di coscienza è un istituto legittimamente rivendicato o è un arbitrio anarchico?» (p. 7). Queste sono alcune delle domande con cui l'A. introduce le sue riflessioni, e a cui risponde ordinatamente lungo i sei capitoli del suo libro.

Certo, non si può rispondere in modo *esaustivo* a tutti questi interrogativi in 173 pagine (il resto delle pagine dell'opera sono una preziosa bibliografia sul tema, con autori classici e contemporanei). Lo stesso A. lo riconosce a più riprese. Eppure, grazie ai puntuali rimandi alle sue opere precedenti per i temi che richiederebbero una spiegazione più approfondita, a nostro avviso, egli riesce a offrire un quadro abbastanza completo del fenomeno della coscienza morale e di come affrontarne le sfide attuali. L'opera attinge alla tradizione classica, in particolare a quella aristotelico-tomista, per le sue definizioni e distinzioni principali; ma la trattazione in nessun momento diventa *manualistica*, bensì conserva la freschezza di quella sapienza che sa integrare anche autori di altre tradizioni (talvolta confrontandosi con loro) e persino recenti scoperte scientifiche in un discorso attuale e convincente. Anche se il formato del testo è piuttosto ridotto, la lettura è abbastanza agile: il discorso principale è chiaro e scorrevole, mentre le note contengono molti spunti interessanti per l'approfondimento più specialistico, ma che non sono essenziali per seguire il filo dei ragionamenti.

Dopo le domande che orienteranno il percorso, l'Introduzione (pp. 7-15) offre l'importante distinzione fra *coscienza gnoseologica* (concetto più ampio, con cui si intende quella consapevolezza o autocoscienza di ciò che si fa, un centro interiore di esperienza o «io al centro dell'io») e *coscienza morale* (concetto più specifico per riferirsi a un particolare tipo di attività di quell'io al centro dell'io, ovvero la valutazione morale del proprio agire, il giudizio sulla sua bontà o cattiveria). La coscienza morale presuppone quella gnoseologica e allo stesso tempo la arricchisce, poiché le dischiude una parte della propria identità, appunto il suo carattere morale. Segue una sintesi sui capitoli dell'opera che colloca già le domande precedenti in un percorso tematico ben definito.

Nel Capitolo Primo (*La critica alla coscienza*, pp. 17-51), l'A. espone con brevità e precisione le critiche di Marx, Nietzsche e Freud a quelle che secondo loro sono mistificazioni della coscienza, che ci fanno avere una relazione distorta con essa. Forse è difficile trovare oggi persone che sostengano tali dottrine allo stato puro (pensiamo alla teoria del parricidio primordiale di Freud, per fare solo un esempio), ma alcune delle loro idee di fondo sono senz'altro presenti nelle convinzioni comuni di molti dei nostri contemporanei. Per questo risulta interessante vedere come l'A., mentre mostra le aporie e le unilateralità di tali dottrine, fa vedere come possono diventare provocazioni che ci mettono beneficamente in guardia rispetto alle possibili degenerazioni della coscienza (ad es. i discorsi sulla genesi della coscienza a partire dalle strutture sociali [Marx], dalla volontà di potere altrui [Nietzsche] o da condizionamenti psicologici [Freud], ci invitano a questionare sanamente le nostre convinzioni personali e sociali, e così preservare la propria autonomia di giudizio).

Il Capitolo Secondo (*Natura della coscienza*, pp. 53-77) propone un'ontologia della coscienza morale, attività riconducibile a un giudizio della ragione pratica che assolve, giustifica, condanna, ecc. un'azione passata, presente o futura dello stesso soggetto; e propone anche un'efficace fenomenologia della coscienza morale, dove viene presentata come quel «dialogo interiore» o «sdoppiamento» dell'io che dialoga con se stesso e che vuole elevarsi verso la verità sul bene aldilà della mera convenienza immediata, per poter così orientare l'agire e non dover «convivere» con un io della cui identità morale dovrebbe vergognarsi. Entrambi i discorsi (ontologico e fenomenologico) sono giustificati dal «realismo morale», che l'A. richiama a più riprese, e che dà coerenza e unità al discorso. Forse tale giustificazione/fondazione sarebbe stata più completa se si fosse affrontato anche il tema della capacità riflessiva delle nostre potenze spirituali, su cui Tommaso fornisce delle spiegazioni illuminanti, e che l'A. sviluppa con competenza in altre sue opere. Infatti, l'intelligenza e la volontà non solo hanno per oggetto la realtà per così dire «esteriore» al soggetto, ma anche i loro stessi atti, per cui noi stiamo sempre conoscendo che conosciamo, giudicando quella conoscenza, volendo ciò che conosciamo o vogliamo, rettificando i nostri voleri, affinando volontariamente la nostra conoscenza, ecc. e questa è a livello antropologico la radice ultima del fatto che siamo «presenti a noi stessi» e quindi padroni di noi stessi e del nostro agire. Chiudono il capitolo due sezioni sul ruolo delle emozioni nell'attività della coscienza: per quanto tale attività sia opera della ragione, un'affettività ben formata consente di cogliere gli elementi veramente rilevanti delle diverse situazioni, della condizione delle altre persone e di se stessi, nonché consente

di valutare con equilibrio e prudenza. Al contrario, un'affettività immatura può deformare la percezione della realtà e persino spingerci ad agire contro ciò che giudichiamo ragionevole.

Ma è il Capitolo Terzo (*Genesi e affinamento della conoscenza morale*, pp. 79-108) quello che a nostro avviso contiene la tesi centrale dell'opera e chiave di volta di tutto il discorso: il fatto che esiste nell'uomo una *capacità innata di riconoscere i principi morali*, seppur genericamente; e che questa capacità, quando è favorita da un contesto adeguato e dalla buona volontà personale, consente *anche di arrivare a una conoscenza morale più particolareggiata*, sulla base della quale la coscienza può giudicare con verità e quindi orientare efficacemente l'agire concreto verso la fioritura personale. Per illustrare tale tesi l'A. muove da interessanti dati provenienti dalla ricerca dell'antropologia culturale e psicologica, i quali fanno dubitare dell'esistenza di una vera e propria «Babele morale», e mostrano invece delle costanti morali sia culturali sia psicologiche (affascinanti le recenti scoperte sulla capacità dei bambini piccoli di distinguere fra essere e dover essere, fra norme morali e convenzionali, ecc.). Tali costanti hanno portato una larga parte del mondo scientifico a convergere sull'idea dell'esistenza di questa capacità morale nell'uomo, che poi si sviluppa in direzioni in parte diverse, che può essere ostacolata da diversi fattori, progredire o anche regredire, ecc. ma che consente di parlare di una *struttura antropologica* come fondamento di tutta la conoscenza morale. Sulla base di questa capacità e a partire dall'esperienza (in contesto interpersonale, familiare, educativo, civile, ecc.), la persona inizia a percepire quali fini siano da perseguire e quali da fuggire, riflette sulla sua esperienza, si confronta con gli altri, studia, impara dagli errori e dai successi, e arriva così a formulare i principi morali più specifici. Seguono interessanti riflessioni sull'influsso che hanno nello sviluppo della conoscenza morale le relazioni interpersonali, la comunità, le narrazioni, il contatto con la bellezza artistica e naturale e, in modo eminente, con la bellezza morale che si trova nelle «incarnazioni del bene», quelle persone ammirevoli che ci fanno vedere il bene concretizzato nella vita quotidiana e suscitano il desiderio di imitarle. In questo modo, anche senza tematizzarlo esplicitamente (lo si farà nel Cap. VI), si offre un'immagine della legge morale (naturale) lontana da quella caricatura che la vorrebbe un insieme di norme precise ed evidenti alla ragione di chiunque: essa è invece quella straordinaria (e anche fragile e faticosa) capacità umana di conoscere sempre meglio il contenuto del bene umano e di identificare le sue contraffazioni.

Nel Capitolo Quarto (*Coscienza e imputabilità morale*, pp. 109-136) vengono affrontate due domande cruciali: se l'ignoranza scusa da colpa morale e se bisogna seguire sempre la propria coscienza. L'A. risponde in maniera particolareggiata a partire dalla utile criteriologia (peraltro molto classica) a cui dedica le prime sezioni del capitolo: azioni/omissioni, conoscenza e volontarietà negli atti, oggetto dell'ignoranza, tipi di ignoranza e ruolo della volontà alla base di alcuni di essi, ecc. Di grande interesse la fenomenologia dell'autoinganno (pp. 118-123, con testi di Agostino, Tommaso, Kierkegaard, Rosmini), in cui la volontà finisce per cambiare la comprensione razionale del nostro agire.

Il Capitolo Quinto (*Coscienza e norme*, pp. 137-150) a nostro avviso è troppo breve per poter trattare adeguatamente il complesso problema del rapporto fra la coscienza e le norme morali. L'A. spiega bene la teoria classica dell'*epikeia* come quella

perfezione della capacità di giudizio che porta a trovare l'azione giusta in situazioni straordinarie in cui seguire la lettera della legge (umana, positiva, o comunque formulata in modo generale e quindi incapace di determinare esaustivamente tutti i diversi modi possibili di realizzazione del bene) significherebbe agire contro il bene umano. Altrettanto chiara è la sua difesa del carattere assoluto delle norme morali negative e, quindi, dell'esistenza dell'*intrinsece malum*. La conclusione che ne risulta è che coscienza e norme morali non sono (o non dovrebbero essere) due poli in tensione quando la coscienza è ben formata e la norma morale è ben formulata: coscienza e norme morali sono due co-principi la cui sinergia spinge e orienta la persona verso la perfezione dell'amore. Efficace è la critica alla visione opposta, il consequenzialismo estremo. Tuttavia, a nostro avviso sarebbe stato interessante affrontare la visione di quella filosofia trascendentale molto diffusa in ambito cattolico a partire dagli anni '60 (pensiamo agli autori della c.d. morale autonoma in contesto cristiano quali Rahner, Häring, Auer, Böckle, Fuchs), ma anche nel sentire comune dei nostri contemporanei e persino nei recentissimi dibattiti ecclesiali sulla morale familiare (nominati dall'A. nella nota 3; è vero peraltro che l'autore non ha inteso occuparsi di questioni di teologia morale, bensì solo di etica filosofica, e alcune criticità solo etiche della morale autonoma le ha trattate nel suo testo del 2004). Secondo tale orientamento la legge morale è senz'altro assoluta, ma in realtà consisterebbe in un insieme di *imperativi formali*, del rispetto di certi *valori* personali e sociali, per realizzare i quali la coscienza dovrebbe *determinare* volta per volta l'azione concreta, senza che ci siano tipi di azione (*finis operis*) sempre da evitare.

L'opera si chiude nel Capitolo Sesto (*Fondamenti etico-filosofici dell'obiezione di coscienza*, pp. 151-169), con l'applicazione della nozione della coscienza morale, definita nel modo illustrato, all'attuale contesto della vita civile. L'A. difende con equilibrio la posizione intermedia che esige l'obiezione di coscienza non come *diritto* all'anarchia, in nome della capacità di ogni coscienza di determinare autonomamente il bene, bensì come il *dovere* verso il vero bene quando esso viene ostacolato dalla legge civile. Per fondare tale assunto, si affrontano con brevità ed efficacia il tema del diritto naturale e della democrazia contemporanea, dalla quale non si dovrebbe pretendere quella "neutralità" etica che sempre si rivela strumentale agli interessi di parte, bensì il positivo servizio al bene umano, la cui determinazione (con modalità proprie, sempre nel rispetto della libertà) è il vero compito della politica perché prima ancora è compito di ogni uomo, grazie appunto alla sua coscienza morale.

ARTURO BELLOCQ