

GIUSEPPE ABBÀ, *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale* – 3, LAS, Roma 2018, pp. 704.

GIUSEPPE ABBÀ (Professore emerito di Filosofia Morale all'Università Pontificia Salesiana e sacerdote salesiano) è un grande maestro per gli studiosi di etica. È autore di svariati saggi e delle seguenti cinque monografie. *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS 1983 (disponibile in ristampa anastatica presso Fontana di Trevi Edizioni), documenta il graduale passaggio dell'Aquinate da una concezione etica imperniata sulla legge ad una focalizzata sulle virtù (con una maggiore tematizzazione anche dell'azione). *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS 1989 e 1995 (II edizione ampliata), riflette sui temi indicati dal titolo confrontandosi (tra le prime opere in Italia) con svariati autori anglofoni e tedeschi, specialmente MacIntyre e Hauerwas. *Quale impostazione per la filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* – 1, LAS 1996, sottopone ad un'analisi dialettica serrata cinque concezioni morali – etica aristotelica e tomista della vita buona, etica della legge, etica delle regole della collaborazione sociale, etica humaneana come scienza del comportamento, etica utilitarista-consequenzialista – argomentando a favore della prima concezione, inoltre marcando gli apporti dell'Aquinate rispetto allo Stagirita. *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* – 2, LAS 2009, svolge un'indagine sullo statuto epistemico e sul compito della filosofia morale nel suo rapporto, in particolare, con l'antropologia, la psicologia, la teologia filosofica e la teologia rivelata cristiana. *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale* – 3 rappresenta la conclusione e il compimento di un percorso di ricerca e di studio cominciato diversi decenni fa con cui, scrive Abbà, «termina la carriera di uno studioso» (p. 5), anche se la speranza è che egli offra ancora almeno qualche breve saggio.

Nel presente volume l'Autore, sui fondamenti della *II pars* della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, ma facendo svariate ampie aggiunte, articola – con uno stile didatticamente molto chiaro – una teoria morale completa, autonoma nel suo statuto e di ispirazione cristiana. E, ancorché il sottoscritto (molto grato e riconoscente ad Abbà, essendosi più volte potuto avvalere proprio delle sue argomentazioni e analisi) lavori e scriva sulle tematiche di questo libro da più di vent'anni, nondimeno ha ricavato molto frutto dalla lettura di questa monografia magistrale.

Ovviamente è impossibile rendere conto anche solo sommariamente dei moltissimi temi trattati in questo volume per circa 700 pagine; molto a grandi linee, per dare una minima idea dell'itinerario, ne riferiamo almeno la scansione. Il cap. 1 svolge un'antropologia dell'azione. Il cap. 2 investiga l'esperienza morale (come torneremo sotto a segnalare). Il cap. 3 tratta del vero bene e del fine ultimo dell'uomo. Il cap. 4 si concentra sulla ragion pratica, sulla sua natura e le sue attività. Il cap. 5 focalizza l'acquisizione dei principi morali e in particolare la legge morale naturale. Il cap. 6 comincia a trattare a fondo la natura delle virtù, prendendo in considerazione le virtù cardinali, le 'virtù sovrane' (su cui torneremo sotto) e diverse altre virtù particolari. Il cap. 7 completa l'aretologia soffermandosi sugli *habitus* e sulla saggezza pratica. I

capp. 8 e 9 riguardano la praticabilità delle virtù e dell'educazione morale nonostante la fragilità umana, il deterioramento dell'*ethos* e le dinamiche non infrequentemente perverse della società (mondialista) contemporanea. In connessione con la minuziosa tematizzazione delle virtù, il cap. 9 svolge altresì alcune considerazioni di etica politica sulle varie comunità umane (giustamente mettendo in risalto il ruolo cruciale della famiglia), sul bene comune politico ecc. La trattazione è qui più rapida e non affronta alcune possibili obiezioni (per es. la p. 668 ne solleva alcune), ma era inevitabile, avendo il volume già raggiunto una mole molto vasta.

Abbà concepisce la volontà come appetito razionale del bene in generale e del bene perfetto. Quest'ultimo è attività e condizione eccellentemente buona e perfetta e l'Autore ne individua le componenti essenziali, antecedenti, conseguenti e strumentali. Come egli argomenta, tale bene perfetto è l'unione conoscitivo-affettiva della persona con Dio, che è il conseguimento soprannaturale dell'eccellenza che dà senso alla vita e la rende felice. Ne è però accessibile in condizioni storiche una partecipazione parziale, consistente nella vita secondo virtù, le quali concretizzano l'*ordo rationis* individuato dalla (retta) ragione. Su questo concetto Abbà rimanda alla (molto considerevole) monografia del suo allievo e successore Marco Panero, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, LAS, Roma 2017, pp. 568. Il punto è che la persona si trova immersa in una molteplicità di beni ontologici, il cui perseguimento, però, non è sempre moralmente buono. La ragione deve comprendere non solo quale sia il loro diverso valore, ma anche la loro compatibilità reciproca e col fine ultimo e in rapporto alla persona stessa, deve discernere quale sia l'ordine morale da realizzare negli atti della volontà (e negli atti comandati dalla volontà alle altre sorgenti operative dell'essere umano) nel conseguimento dei vari beni ontologici.

Nei limiti di spazio di questa recensione resta ancora possibile segnalare alcuni aspetti particolarmente pregevoli di questo lavoro. Per esempio, va evidenziata un'eccellente e molto articolata fenomenologia dell'esperienza morale (la migliore mai letta dal sottoscritto), condotta dal punto di vista della prima persona, cioè del soggetto agente (ed è specialmente merito di Abbà aver sottolineato, da anni, l'importanza dell'assunzione di questo punto di vista nell'elaborazione della teoria morale). Tale ricognizione, che denota anche una profonda conoscenza dell'Autore circa l'animo umano, sviluppa una teoria dell'azione esaminando la condotta umana ed esplicitandone i principi, la logica pratica (per esempio il sillogismo pratico) ed il processo di autodeterminazione che si conclude nelle scelte, spiegando minuziosamente come vi intervengano le virtù, i vizi, l'educazione (sono per esempio molto interessanti le pp. 522, 573-584), l'*ethos* morale buono/corrotto, spiegando l'influsso delle narrazioni nella comprensione etica e di se stessi, nello sviluppo dell'immaginazione morale, dell'empatia, ecc.

Ancora, l'effetto secondario delle virtù è facilitare, rendere spontanea e gradevole (o comunque meno difficile) l'azione buona. Ma, come l'Autore ha dimostrato anche nei suoi precedenti lavori (in controtendenza rispetto a quasi tutte le aretologie – passate utilmente in rassegna in questo volume – di ispirazione non aristotelico-tommasiana), il loro effetto primario (per es. p. 482, 488-489) è abilitare il soggetto a comporre delle concrete azioni buone e una condotta moralmente buona mediante il desiderio-propósito (tramite le virtù etiche), l'individuazione, la valutazione e

il comando nella situazione concreta (grazie alla virtù intellettuale della saggezza pratica) e la scelta-esecuzione (di nuovo grazie alle virtù etiche) dell'azione buona in una situazione particolare: senza virtù è frequentemente impossibile il desiderio-proposito e l'individuazione-gestazione-esecuzione della concreta azione buona. La virtù è dunque un potenziamento dei principi operativi umani: potenzia la ragione nell'individuazione-valutazione-comando dell'azione virtuosa; potenzia e coltiva le emozioni, inclinandole sia a fornire la propria energia alle azioni virtuose, sia a percepire gli aspetti eticamente salienti di una situazione concreta; potenzia la volontà nel desiderio di compiere azioni virtuose e nell'esecuzione della scelta, accrescendo la libertà (il virtuoso desidera comportarsi moralmente bene, ma non è necessitato ad agire dalla virtù) e persino il ventaglio delle scelte (p. 489 per l'argomentazione; solitamente si pensa esattamente l'opposto).

Ancora, in controtendenza persino rispetto alle contemporanee riprese neo-aristoteliche sviluppate dalla *Virtue Ethics* di area anglofona, per Abbà, che segue Tommaso, l'ordinamento di un'azione a Dio è essenziale per la virtù (secondo il sottoscritto questo concetto è lumeggiato, probabilmente, in qualche modo, altresì già in Aristotele, cfr. *Etica Eudemia*, 1249b 16-21 e *De partibus animalium*, I, 5, 644b, 32-35). Come Abbà ha argomentato varie volte (e qui citiamo da un suo saggio su *MacIntyre e l'etica tomista* per la sinteticità dell'affermazione): «la relazione con Dio va regolata in modo tale che Dio sia amato, e non solo temuto; e amato con tutto il cuore sopra ogni cosa; la volontà e gli affetti che hanno per oggetto altri esseri umani vanno regolati in modo che questi siano considerati come prossimo, da amare in vista della loro comunione con Dio, da rispettare e da sostenere dando loro ciò che è dovuto. L'amore a Dio e al prossimo, la giustizia, l'obbedienza, la gratitudine, sono fini virtuosi grazie ai quali la volontà, gli affetti e le passioni dell'individuo sono ordinati nel giusto modo verso Dio e verso gli altri. Egli [il virtuoso] desidera, ad esempio, vita e salute, ma questo desiderio è virtuoso, temperato, quando è controllato e regolato dall'amore a Dio e al prossimo e dalla giustizia». Ciò vuol dire che: a) la precedenza nell'amore è dovuta a Dio; b) un atto umano è virtuoso se non è in contraddizione con l'amore per Dio (*Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 4); c) un atto che, in sé, per la sua natura, è già virtuoso, diventa maggiormente virtuoso se è consapevolmente ordinato-offerto, per amore, a Dio, nell'intenzione interiore, dal soggetto agente. In effetti, se Dio esiste, se è una Persona che crea l'uomo per amore, il fine ultimo e complessivo dell'agire umano dev'essere la comunione con lui, dunque un atto che contrasta con questo fine non può essere virtuoso.

Un'altra trattazione molto interessante – e per molti aspetti anche originale – di Abbà è quella sulle 'virtù sovrane' (pp. 345, 411-418, 536-538, 540), connesse specialmente alla virtù etica (non teologale) di religione (pp. 442-444). Sono virtù naturali (anch'esse non teologali, perché non basate sulla Rivelazione, bensì sulla conoscenza naturale e/o filosofica di Dio) che sostengono, motivano e dirigono la pratica delle altre virtù rapportandole al fine ultimo eccellente della relazione conoscitivo-affettiva con Dio, rendendolo sovrano della propria vita. C'è un amore morale (non teologale) a Dio che è virtù della volontà che vuole il Bene che egli è, che si compiace dell'esistenza di Dio, che accoglie con gratitudine i suoi benefici, che si conforma volentieri alla sua volontà a noi manifesta, che si estende a tutte le altre creature, soprattutto

alle altre persone, amandole in ordine a Dio quale bene insieme comune e personale. C'è una fede morale (non teologale) quale virtù dell'intelligenza che si fida di Dio nonostante le avversità e le sofferenze, che si fida del fatto che, grazie a Dio, la vita umana abbia un senso e contenga la possibilità di pervenire al proprio compimento e alla pienezza della felicità appunto nella comunione con lui. C'è una speranza morale (non teologale) che è nuovamente virtù della volontà, che spera che Dio, il quale ha creato l'uomo ed inseminato in lui il desiderio di felicità, possa e voglia donargliela. Visto che le virtù sovrane sono quelle che fanno esercitare la conoscenza di Dio e l'amore a Dio, «Se l'unione con Dio è l'essenza della vera felicità, si deve concludere che l'esercizio di quelle virtù è l'essenza della vera felicità [intrastorica]» (p. 536), ma poiché la persona ha una natura composita e complessa, il vero bene umano richiede anche l'integrazione di altri beni (per es. p. 177 e 615), in particolare la relazione con altre persone (per es. pp. 419-431).

Solo su qualche dettaglio di questa monografia lo scrivente ha qualche perplessità, ma su un itinerario così vasto sarebbe impossibile il contrario. Una convinzione invece non marginale che sarebbe problematica è un apparente similtotalitarismo teologico nella fondazione del bene morale che parrebbe emergere da alcune espressioni (alle pp. 338, 340-343), ma che ci sembra appunto apparente (alla luce, per esempio, della stessa p. 338 e delle pp. 105, 357 e 359): Abbà scrive che Dio «ha il potere di stabilire quale sia il bene per l'uomo» ma nel senso che ha «il potere di costituire la natura dell'uomo» (p. 338) con le sue varie caratteristiche, in particolare l'essere *capax Dei*. In effetti, Dio crea l'uomo provvisto di una certa natura e di una dignità incommensurabile, ragion per cui, se non lo avesse così creato, gli atti umani con cui l'uomo infanga la propria dignità e la calpesta (in sé e negli altri) non sarebbero moralmente deplorabili. Ciò non toglie che il bene e il male siano caratteristiche intrinseche degli atti. In tal senso, anche Abbà scrive che il bene «è doveroso non solo perché porta a compimento la persona di natura umana, ma principalmente perché è in se stesso, in ragione della sua eminente perfezione, degno di essere amato, desiderato, perseguito» (p. 359).

A nostro sommo avviso è eccessiva la critica alla democrazia (p. 669), ancorché rivolta a essa nelle sue più recenti versioni: pur con tutte le criticità della democrazia, le altre forme di governo (monarchia, aristocrazia, ecc.) sarebbero, oggi, migliori?

Da ultimo, un breve complemento alla tesi di Abbà sul nesso tra virtù e felicità. Il sottoscritto pensa (ed è costretto a rimandare ad alcuni suoi lavori per un'argomentazione) che si possa aggiungere che il concetto (menzionato anche da Abbà) di virtù come *ordo amoris* sia molto fecondo per cogliere un'ulteriore ragione del nesso tra virtù e felicità (psicologica) o almeno contentezza: la pienezza delle virtù è espressione dell'amore e tutto ciò che facciamo per amore ci risulta tanto più gioioso, o comunque meno gravoso, quanto più è intenso l'amore che proviamo. Inoltre (cfr. Aristotele), la virtù affascina ed attrae amici virtuosi-buoni, i quali sono dei veri amici e non degli approfittatori o degli opportunisti. Il virtuoso può avere più veri amici e, in generale, più persone che lo amano veramente (anche se non è sempre detto che ciò succeda) e ciò è fonte di gioia.

Dolenti per non aver potuto restituire la ricchezza di questo lavoro, e nella speranza che questo maestro offra ancora, in futuro, almeno qualche saggio, concludiamo

con un molto sentito e un molto caloroso ringraziamento per la sua produzione di una vita e per quest'opera magistrale.

GIACOMO SAMEK LODOVICI

ÖMER AYGÜN, *The Middle Included: Logos in Aristotle*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2017, pp. 290.

NEL libro v (Δ) della *Metafisica*, Aristotele definisce e disambigua il significato di molti termini adoperati nelle sue opere. Per chi si addentra nel *corpus aristotelicum*, se si vuol comprendere la portata delle affermazioni dello Stagirita esso diventa un punto di riferimento indispensabile. Tuttavia, tra i termini ivi discussi ne manca uno che attraversa tutta la produzione aristotelica: quello di *logos*. In effetti, dalle *Categorie* fino alla *Retorica* e *Poetica*, passando per le numerose opere di filosofia della natura, la *Metafisica*, le *Etiche* e la *Politica*, Aristotele adopera il termine *logos* nel tentativo di far luce su ambiti molto diversi della realtà. Risulta evidente per il lettore attento che l'uso che Aristotele ne fa non è univoco. Il termine punta infatti verso nozioni o concetti diversi. Ci si pone dunque la legittima domanda sulla coerenza dell'uso aristotelico del termine, cioè se nelle opere dello Stagirita il *logos* sia equivoco, oppure se esiste un filo rosso che metta in rapporto tutti gli usi del termine. Rispondere a questo interrogativo è stato l'obbiettivo della dettagliata ricerca di Ömer Aygün esposta in questo libro. Inoltre, l'autore cercherà di dimostrare che la caratteristica che distingue il *logos* umano da quello animale, secondo Aristotele, non è l'apertura al futuro che implica la capacità di pensare a realtà non ancora esistenti e dialogare su di esse, come la pensano Hans-Georg Gadamer ed altri, poggiando sul noto passo aristotelico del libro de la *Politica*, ma la capacità di trasmettere e di comprendere esperienze di seconda mano (non fatte cioè da colui che comunica).

L'opera è composta di sei capitoli, più un'introduzione e delle conclusioni. Il primo e secondo capitoli aprono la discussione analizzando l'uso del termine *logos dell'essere* (λόγος τῆς οὐσίας) nel libro delle *Categorie* e in quello *Sull'interpretazione*. I due capitoli successivi sono dedicati al senso in cui Aristotele impiega il termine *logos* per spiegare i diversi aspetti e livelli della vita sia vegetativa che sensitiva — nel terzo capitolo nutrizione e riproduzione, sensazione e locomozione invece nel quarto —, rispettivamente nei libri di filosofia della natura e in quello *Sull'Anima*. Infine, gli ultimi capitoli sono dedicati al *logos* in rapporto con l'essere umano. Nel quinto capitolo l'autore si sofferma sull'analisi del ruolo che il *logos* svolge nello sviluppo degli abiti, le virtù e il carattere, così come viene affrontato dallo Stagirita nell'*Etica Nicomachea*. Il sesto e ultimo capitolo è invece dedicato al *logos* come fondamento dei rapporti intersoggettivi e il suo ruolo nella costituzione della polis (Libro della *Politica*). La trattazione si scandisce in ogni capitolo seguendo la stessa progressione: prima una breve ricapitolazione dei risultati raggiunti fino a quel punto e di ciò che verrà trattato in quel capitolo, e si ricorda inoltre ciò che verrà esposto in quelli successivi. Dopodiché, l'autore dispiega la trattazione del senso del termine nelle opere aristoteliche corrispondenti. In fine, ogni capitolo chiude con una breve sintesi conclusiva, che apre alla trattazione del *logos* che verrà svolta nel capitolo successivo. Questo fatto fa sì che il lettore difficilmente perda il filo conduttore e possa riprendere facilmente il discorso:

*repetita iuvant*. Ciò rende più accessibile la lettura di ogni capitolo separatamente, ma fa diventare a tratti un po' noiosa la lettura continuata del testo.

Dopo tutto questo minuzioso lavoro, l'autore sintetizza nella prima sezione del capitolo conclusivo i quattro sensi principali del *logos* nel *corpus aristotelicum*: "standard, ratio, reason and speech" (standard, proporzione, ragione e discorso). Tuttavia, per Aygün questi significati sono collegati dal senso di "mettere insieme" (*gathering*) che l'etimo della parola suggerisce (verbo *légein*), ma come un rapporto che lega i termini che unisce senza collassarli nell'unità, mantenendo le loro differenze senza giustapporli indistintamente (p. 189).

Non è l'obbiettivo di queste brevi righe entrare in dialogo con l'autore sull'attinenza o meno della metodologia adoperata per l'analisi del *corpus aristotelicum* e delle ipotesi sottintese, oppure per discutere sulla giustezza delle singole interpretazioni dei testi aristotelici usati come supporto delle sue affermazioni, che vanno lasciate al dibattito tra gli specialisti. Qui si vuole tratteggiare invece alcune delle caratteristiche del testo che potrebbero invogliare alla sua lettura, e che al tempo stesso mettono in luce i limiti inerenti.

L'autore utilizza un approccio e una terminologia che può risultare per alcuni versi aliena a chi è abituato alla trattazione dei testi aristotelici nella tradizione aristotelico-tomista, che poggia sugli sviluppi dell'interpretazione dello Stagirita nella Tarda Antichità e nel Medioevo. In effetti, tranne qualche brevissimo riferimento nelle note a Porfirio e agli interpreti arabi, e un'allusione a Tommaso d'Aquino in nota nell'introduzione, sembra come se nulla d'interesse sia stato detto sull'argomento fino quasi al XXI secolo. Questo fatto forza il lettore ad uscire dagli schemi abituali per cercare di capire, ad esempio, perché Aygün utilizza il termine "standard inerente" per spiegare ciò che altri interpreti hanno cercato di esprimere con idee come *essenza*, *forma sostanziale*, ecc. L'esercizio può diventare un'attività molto salutare per chi legge, poiché esso potrebbe aiutarlo a sciogliere la rigidità e lo schematismo che rischiano di anchilosare alcuni concetti utilizzati da questa tradizione, ripensandoli e riscoprendo al contempo la loro attinenza e attualità, per così poter riportarli a nuova freschezza. A questo riguardo, mi sembra stimolante per la riflessione l'acume con cui l'autore riesce a mettere in rapporto concettuale i diversi ambiti di interesse delle ricerche fatte da Aristotele, dalla fisiologia e dal comportamento comunicativo delle api alla costituzione della polis grazie al *logos* umano. Tuttavia, il fatto che l'autore riparta in qualche modo *ex novo* dall'analisi diretta dei testi aristotelici, tenendo conto soltanto della bibliografia secondaria in lingua inglese e francese, ed ignorando inoltre l'evoluzione storica in seno alla filosofia occidentale dei problemi affrontati da Aristotele, fa sì che in certi momenti si abbia l'impressione che si cerca di reinventare la ruota.

Per esempio, man mano che Aygün si addentra nella discussione sull'omonimia, paronimia, sinonimia, univocità, equivocità, ecc., possono venire in mente al lettore gli sviluppi teoretici portati avanti dalla scolastica per cercare di risolvere quella problematica, concretizzatisi nella dottrina sull'analogia. È vero che il termine analogia in Aristotele significa soltanto proporzione, ma l'idea che verrà espressa con questo termine dai medievali è già presente *in nuce* nel pensiero dello Stagirita. Basti pensare alla sottile trattazione aristotelica dei diversi sensi dell'essere che si cristallizza nella nota espressione "l'essere si dice in molti modi" (*πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*, *Metafisica*,

vi, 2, 1026 b 2). In questo senso, si potrebbe dire che il lavoro di Aygün è un nuovo tentativo di spiegare aristotelicamente i molti modi in cui si può dire il *logos*. Tuttavia, ciò non vuol dire che l'argomento sia ormai chiuso e non valga la pena lo sforzo di ripensare il problema, ma che non si può semplicemente ignorare le vie intraprese da validi pensatori del passato.

D'altra parte, il confronto che Aygün fa delle posizioni aristoteliche con le idee di alcuni autori della Modernità (soprattutto Descartes e Hobbes) risulta molto illuminante. Esso aiuta a comprendere meglio l'impossibilità e futilità del progetto leibniziano, e più tardi neopositivista, di creazione di un linguaggio umano ordinario che sia univoco, come soluzione ai problemi dell'ambiguità nella comunicazione, nella filosofia, e nel sapere in generale. Da questa ottica, la lunga sezione delle conclusioni, dal titolo *The Human Condition: The Cycloptic and the Oedipal* (La condizione umana: il ciclopico e l'edipico, pp. 194-208), è un esempio paradigmatico della legittimità nel dibattito contemporaneo dell'attualità delle ragioni del pensiero antico e della legittimità del suo uso, e perciò dell'utilità di continuare le ricerche su questo periodo della filosofia.

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA

GIUSEPPE CAMBIANO, *I moderni e la politica degli antichi. Tra Machiavelli e Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 288.

L'OPERA di Cambiano, acuta e stimolante, senza preavviso può risultare frammentaria, con scansioni temporali non sempre in successione e inevitabili ripetizioni. Occorre allertare il lettore: l'autore sceglie vari tagli espositivi e vari autori antichi e moderni di riferimento. Emergono suggestioni della *polis* antica e dell'impero sul mondo francese, italiano, tedesco e anglosassone, tra Cinquecento e Ottocento, replicando autori già citati ma evocati – di volta in volta – su temi differenti. È all'interno del tema di ogni singolo capitolo che si conserva il criterio cronologico. Ignorandolo, può nascere disagio nel lettore: il criterio redazionale non è così ovvio.

Il I capitolo, *Dalla polis senza schiavi agli schiavi senza polis*, tematizza l'articolata e complessa antinomia tra libertà e schiavitù in Rousseau. Nei *Discorsi*, la differenza pare di tipo stoico: l'uomo libero, capace di virtuoso autodominio; lo schiavo, preda dei vizi. Con la proprietà, l'uomo – in origine libero – rischia di finire schiavo delle cose. Una proprietà limitata è necessaria all'uomo libero. L'eccesso provoca *polis* governate da ricchi, a danno di poveri schiavi. Per Rousseau, l'ideale è Sparta: nessun cittadino così ricco da poter comprarne un altro, né così povero da cadere in schiavitù. Tutti hanno qualcosa, nessuno troppo. Rousseau ammette che la libertà degli Spartani si fonda sul lavoro di schiavi, gli iloti, appartenenti allo stato e non ai singoli; ma preferisce Sparta alla maggior parte dei cittadini attuali, schiavi "felici" del commercio, delle arti, delle ricchezze e del lusso. Schiavi senza polis: privi di sovranità su di sé. Subentra il concetto di schiavitù come dipendenza. La schiavitù moderna nasce dalla rappresentanza, che sostituisce la democrazia diretta delle *polis* antiche. Rimedio: una Sparta, senza iloti. Al contrario, B. Constant e Montesquieu optano per Atene, quasi Parigi *ante litteram*, ma priva di schiavi, dando ragione a Tocqueville che definiva oligarchico e non democratico il regime di Atene. La schiavitù antica si fonda sulla guerra; la moderna, sul commercio e l'industria, che crea disparità di beni e nuove

schiavitù di tipo coloniale. In Germania, da Winckelmann si tende a legare libertà politica antica e cultura. Tanto più liberi i cittadini, tanta più cultura per la nazione; ma sono gli schiavi a consentire ai liberi di dedicarsi alle arti e alla cultura. Lo Herder inneggia la spinta del mondo greco alla cultura: da imitare, senza schiavitù. Hegel ammira la superiorità della collettività della *polis* sull'individuo, fonte di eticità della nazione. Grazie agli schiavi, il cittadino può far coincidere la propria volontà con quella collettiva della *polis* (eticità immediata). I moderni differiscono per l'opzione cristiana, che conferisce al singolo valore infinito, eliminando la schiavitù, ma differenziando la comunità in ceti sociali con interessi variegati. Si coniuga ora necessità e libertà, invece di relegare a schiavi la prima. Nietzsche, ritiene insuperato il mondo antico: la genialità della cultura, propria di pochi, ruota su schiavitù e guerra, in una società aristocratica che permetteva ad alcuni di non lavorare. Ai migliori, di eccellere. Il cristianesimo, nemico della cultura, è il trionfo della mediocrità di ex-schiavi, le cui teorie egualitarie negano il passo al genio, al leader culturale. Anche qui l'abbandono della *polis* schiavista comporta una società di schiavi senza *polis*, mentre la schiavitù (e la guerra) è necessaria alla cultura. La democrazia moderna è la peggior forma di governo: egualitaria e liberticida. La cultura esige tempo; l'uomo moderno, schiavo del tempo, è inetto alla cultura.

Il capitolo II, *Virtù e vizi del piccolo stato*, evoca la distinzione aristotelica tra imperi, regni, semplici "etnie" governate da despoti (i sudditi come schiavi) e *polis* greche, dove chi governa comanda nell'interesse dei cittadini, come un padre sui figli. Si distingue tra *polis* eccessive e proporzionate. Babilonia, di circa un milione di abitanti, non è *polis*: i cittadini nemmeno si conoscevano tutti. La *polis* proporzionata somiglia al piccolo comune, dove i cittadini si conoscono e concorrono agli interessi collettivi in una democrazia diretta, priva di gravi conflitti interni. Sono le piccole *polis* greche, unite dal rischio comune, a vincere il vasto e dispotico impero persiano. Roma, piccola *polis* a lungo repubblicana, diviene un impero retto da despoti. Machiavelli elegge Roma (purché repubblicana), come modello espansivo: i conflitti interni, se composti da leggi, sono infatti fautori di espansione e ricchezza. Se gli stati moderni pongono in crisi i piccoli comuni e signorie italiani, non servono piccole *polis* greche stagnanti ma una Roma scevra da conflitti interni grazie alle leggi, in continua espansione e ricchezza. Anche per J. Bodin, i piccoli stati si disgregano in fazioni: ricchi e poveri. Negli stati moderni, un folto ceto intermedio armonizza conflitti, trova soluzioni. Quanto più popoloso lo stato, tanto meglio: è la più forte opposizione ad Aristotele e a Platone, che riteneva una città di soli mille guerrieri "grande", se coesa e non conflittuale all'interno. In Inghilterra, Harrington vede nella democrazia diretta il cancro del piccolo stato. Meglio un grande stato, retto su forme rappresentative degli interessi dei singoli. Dopo la "gloriosa rivoluzione" (1689), Shaftesbury torna a preferenze aristoteliche: sono i grandi stati che sviluppano conflitti interni, rivelandosi incapaci di dominarli. La benevolenza sociale, è possibile solo in piccole comunità ed è il cuore etico di una nazione, che il grande stato tramite la rappresentanza (che implica una delega di responsabilità, fonte di apatia sociale) rende impossibile. Pochi rappresentanti in uno stato popoloso, creano distanze, insofferenza e la formazione di fazioni che provocano conflitti interni di difficile soluzione, perdendo di vista il bene comune. Per la prima volta, si procla-



ma una priorità della società civile su quella politica, a patto che le dimensioni siano contenute. La solidarietà si afferma solo se diretta e manifesta in piccole comunità. Si deduce che i vasti imperi sono innaturali: le *polis* libere greche hanno sconfitto il dispotico impero persiano. Concorda Montesquieu: è connaturale a una repubblica avere un piccolo territorio, altrimenti non potrebbe sussistere (ma lo dice in un'età, dove i grandi regni soffocano i comuni). In un piccolo stato, interessi e bene comune si possono meglio conoscere e conseguire. Per Aristotele, i cittadini devono conoscersi, cosa che avviene solo in una *polis* capace di propugnare virtù civiche e bene comune, dove chi governa può farlo nell'interesse di ogni concittadino e non proprio. Rousseau, scegliendo la minuscola Ginevra e la democrazia diretta ateniese (ma con la sobrietà spartana), riprende la tesi aristotelica che lo stato dev'essere né troppo grande, né troppo piccolo, per insiti svantaggi. Il deprecato ricorso alla rappresentanza indica uno stato già troppo grande. Per Ferguson, il problema non è grandezza o piccolezza, ma grado di coesione interno e capacità di risolvere positivamente i conflitti. B. Constant nota che le piccole *polis* greche erano sempre in guerra tra loro; Sparta era un esercito sostenuto da schiavi contadini, in cui vigeva un'economia di sussistenza e il divieto di commercio, forma di arricchimento. I liberi erano piccoli proprietari di campi coltivati da schiavi. Senza schiavi, i 20.000 ateniesi liberi non avrebbero potuto vivere l'esperienza della democrazia diretta. Contro Rousseau, sostiene che solo la rappresentanza è davvero utile nei grandi stati. La Germania ottocentesca guarda invece con simpatia alla Macedonia. Così la Prussia, porrà fine a staterelli e *polis*, orientandosi a un grande impero sovranazionale, faro di cultura. L'italiano A. Peyron ritiene invece, che la cultura greca nasce da *polis* libere, così dai comuni italiani il Rinascimento, vedendo nella concorrenza e cooperazione tra *polis*, piccoli stati, il vero volano dell'umanità. Ritiene incapace di cultura, perché di libertà, l'impero retto da un despota o nelle mani di pochi: generatore di anomia e asocialità. Tocqueville, nella *Democrazia in America*, vede negli Stati Uniti l'ultima frontiera democratica: nel federalismo, il criterio di rappresentanza; nei comuni, la democrazia diretta. Le basi per vivere in una grande nazione unita.

Il capitolo III, *Il potere e l'impero*, esamina l'opera di Tucidide (che tratta dell'impero marittimo ateniese). Della Casa lo studia a lungo e condanna il ricorso alla ragion di stato utilitarista (cara a Machiavelli, che giustifica quell'imperialismo), optando per la più equa e onesta *ragion civile* ed esortando Carlo V a rispettare questa, negando quella. Anche Bodin s'interessa a Tucidide, di cui ammira l'imparzialità. Ne inferisce che lo stato è detentore del monopolio della violenza (come dirà Weber) e il sovrano è per necessità *absolutus*, sciolto da leggi.

Il capitolo IV, *Shaftesbury e la politica degli antichi*, indugia sul pensiero di Seneca. Shaftesbury idealizza lo stoicismo romano imperiale, che avversa l'uomo che si presume immortale, mentre tutto finisce. Lo stoicismo rinasce alla fine del 1500 ad opera di Giusto Lipsio, in Germania; e Montaigne, in Francia, avendo da precursore Erasmo. Esso attrae, nel caso di Marco Aurelio, per confermare la necessità dell'impero; nel caso di Seneca e Lucano, nel guardarsi da pretese dispotiche, esaltando il primato della libertà interiore. Shaftesbury e Fletcher preferiscono all'assolutismo imperiale romano, culla del vizio e origine di decadenza morale e politica, la competizione tra *polis* greche, da cui la cultura.

Il capitolo v studia la ricezione del repubblicano Cicerone che domina l'Inghilterra del '700, spesso contrapposto a Seneca, prevalente nel '600. Saranno J. Locke, J. Toland e A. Collins (gli ultimi due, specie per le tesi deiste della nascente massoneria) a fare di Cicerone un paladino *ante litteram* del libero pensiero: il *De natura deorum* e il *De officiis*, gli scritti più ammirati e citati. Middleton vi dedica un ampio saggio, evocando Montesquieu, che considerava il vizioso impero romano prima causa di decadenza (all'opposto, Mandeville: i vizi privati sono motore di successo economico e politico), optando per la repubblica difesa da Cicerone.

Il capitolo vi offre paragoni tipici del '700, tra politica di antichi e moderni. Boulanger, in *Recherches sur l'origine du despotisme*, individua l'errore pernicioso del genere umano antico e moderno, un regime universale guidato da un sol uomo. Errore teologico: si vuol riprodurre in terra il dominio universale divino. Montesquieu approva Sparta e Roma repubblicana, per la sobrietà di costumi, ma ne condanna lo schiavismo. Distingue la repubblica ateniese commerciale, dalla militare spartana. Per A. Smith, i ricchi ateniesi o romani titolari d'industria, grazie ai molti schiavi, mettevano fuori gioco i piccoli imprenditori liberi. Solo dai tempi di Mario, quando Roma si dota di eserciti permanenti, la repubblica commerciale cede ai poveri soldati, che impongono il comandante come *imperator*, trasformando Roma in regime militare sottratto al senato e alla tradizione politica.

Il capitolo vii riguarda il pensiero di politici e intellettuali statunitensi sul mondo antico, a partire dalla Costituzione americana. Ideale resta la repubblica democratica ateniese, ma occorre temperare la conflittualità generata dalla democrazia diretta, facile a demagogie, con il correttivo del governo federale centrale, basato sulla rappresentanza (lasciando autonomia ai singoli stati). I riferimenti al Federalismo si ricercano nella lega Anfizionica, poi nella Lega Achea (Polibio), che presuppone città confederate rette da ordinamenti affini; infine, nella Lega delle città Licie (Strabone), ammirata da Montesquieu. La rappresentanza assicura stabilità a una libertà troppo incline al conflitto. Si cita poco lo schiavismo, ancora accetto negli Stati del Sud.

I tre ultimi capitoli son dedicati a pensatori tedeschi tra il '700 e l'800. Herder parla della "bella giovinezza" greca, tra cultura e polis; K. O. Muller idealizza il sistema spartano, più stabile nel tempo (a cui l'Atene arcaica era più simile); A. Boeckh, analizza i motivi del crollo ateniese davanti a Sparta. Infine, le riflessioni filosofiche oltre che politiche dello Zeller e di Hegel, che ammirano – nella politica greca – il dissolversi del singolo nella superiorità della polis, facendone connaturalmente propri gli interessi generali, confrontando *Repubblica* platonica e *Politica* aristotelica.

GIORGIO FARO

ROBERTA DE MONTICELLI, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano 2018, pp. 260.

PIÙ che essere una di tante introduzioni alla fenomenologia, il presente volume è un profondo saggio di interpretazione sulla attualità e l'urgenza di un modo di comprendere la filosofia, paradigmaticamente rappresentato da Husserl e dalla scuola fenomenologica agli esordi del xx secolo. Per l'autrice, la comprensione odierna della fenomenologia è purtroppo ancora segnata da quello che denomina l'equivoco

di Friburgo: si insegna Husserl a partire da Heidegger, cioè si vede la fenomenologia come l'errare dell'essere, dimenticando la sua costitutiva dimensione etica e normativa. In altre parole, non si riesce a distinguere il filosofo (fenomenologo) dal sofista, identificando la verità e la logica colla violenza, e avvicinando la libertà all'indifferenzismo e al relativismo. La coraggiosa proposta è invece di leggere la fenomenologia dalle intenzioni stesse del suo iniziatore: "Husserl ha fornito l'etica della mente fenomenologica" (13). Questa mente si può riassumere nella ricerca di chiarezza e della giustificazione dei giudizi, sia teoretici che pratici. Giustificare il giudizio vuol dire sottoporsi alle istanze normative della realtà. La fenomenologia ha un'origine pratica, socratica; la sua prima preoccupazione è vincere lo scetticismo morale e fondare la validità oggettiva dell'etica e del diritto. Infatti, una delle prime questioni di cui Husserl si è occupato, è l'origine delle norme morali, in contrasto collo scetticismo di Nietzsche nel suo *Al di là del bene e del male*.

La logica non è una disciplina meramente formale per la fenomenologia, ma una vera e propria "teoria della verità", come già per Frege, e costituisce pertanto l'etica del pensiero. Le leggi logiche hanno come finalità l'analisi delle variazioni possibili degli enunciati purché sia preservata la verità, e la passione per le distinzioni, caratteristica della filosofia classica e della fenomenologia, mira alla definitezza e all'adeguata referenzialità dei concetti. Il dubbio è una forma di sfiducia, del sospetto che qualcosa ci inganni. Per contro, fenomenologia vuol dire fiducia nell'evidenza, nella ragione. Essa favorisce una cultura del rispetto, anche se cosciente dei limiti dell'evidenza, per quanto l'orizzonte della nostra conoscenza sia sempre espandibile.

La battaglia di Husserl contro lo scetticismo nella *Filosofia come scienza rigorosa* (1911) identificava lo psicologismo e lo storicismo come i suoi principali avversari. Ciascuno a suo modo rifiutava l'intuizione eidetica, la possibilità di una conoscenza oltre il dato empirico. Oggi la stessa lotta si esprime nei due versanti del naturalismo eliminativo e del relativismo storicista. Il primo, rappresentato dal tentativo di ridurre la mente umana a processi naturali e la logica a una fisica del pensiero, si continua nell'epistemologia naturalizzata di Quine. Il secondo, sulla scia di Nietzsche, prende le mosse da Heidegger e continua per esempio in Gadamer, Rorty e Vattimo. In diversi modi, per questi autori il valore non è l'espressione di una normatività oggettiva, ma di regole sociali, basate su rapporti di forze reali. In entrambi i casi non avremo un accesso in prima persona alla verità, ma sarebbero altre forze, sia naturali sia sociali, a decidere che cosa ci si mostra come 'reale'.

La pretesa a-storicità della fenomenologia va contraddetta dall'importanza che assume la *Crisi delle scienze europee* (1936) per una comprensione giusta dell'intero progetto fenomenologico, nonché della profonda consapevolezza che Husserl aveva della situazione non soltanto delle scienze, ma anche della vita politica e sociale. Sono le scienze di fatti a creare uomini di fatti, e pertanto manipolabili, mentre l'intuizione e la visione d'essenza sono fondamentali per attingere una chiarezza sempre maggiore e quindi per fornire una giustificazione razionale alla nostra condotta e alla nostra vita. Il libro offre in appendice un commento ad un saggio di Musil sulla situazione smarrita (*hilflos*) di Europa negli anni '20. In coincidenza con Husserl, Musil avverte la difficoltà dei suoi contemporanei nell'accettare idee e principi che vadano oltre i fatti immediatamente verificabili. Così, una cieca accettazione dell'autorità o della re-

altà di fatto impedisce di prendere la vita nelle proprie mani e diventare agenti liberi e responsabili. Invece il momento socratico, la ricerca personale della chiarezza e della giustificazione razionale per le proprie scelte, è essenziale per la conformazione di una comunità politica democratica.

Husserl identifica l'idea di Europa con un'idea di filosofia per la quale il diritto è sopra il potere, le norme sopra i fatti. La filosofia greco-occidentale ha concepito la scienza e la democrazia sulla stessa base della ricerca della verità e dei diritti, e la religione non si contrappone all'idea di una civiltà fondata in ragione, anzi le fornisce un fondamento più solido, perché sottrae assolutamente il basamento delle norme etiche e sociali al potere temporale.

A tal proposito, a mio avviso, ci si dovrebbe chiedere: la credenza religiosa serve soltanto come giustificazione teoretica e ideale della democrazia, oppure soltanto una religione ritenuta vera e quindi realmente vissuta può fornire quel più solido fondamento alla vita democratica? L'esempio di Socrate è paradigmatico in questo senso. Inoltre, quale credenza religiosa? Per Husserl naturalmente il cristianesimo, e l'autrice rileva una preferenza per il protestantesimo, giacché esso avrebbe accolto meglio del cattolicesimo il momento socratico dell'individuo di fronte alla divinità, alla legge e alla coscienza. Tuttavia, sembra farsi in questo modo una frettolosa approssimazione fra cattolicesimo e autorità arbitraria.

Nella ricerca di chiarezza si deve insistere sulla responsabilità nell'uso delle parole affinché esse esprimano chiaramente il pensiero, e il linguaggio – “il più prezioso bene comune” (107) – diventi così veicolo di verità. La logica, per quanto possa sorprendere, dovrebbe essere il cuore dell'educazione umanistica, giacché c'è un profondo intreccio fra teoria e pratica: “il vero è un modo del bene ... il bene si fonda sul vero” (126) e l'etica non è assente dalla logica. Husserl non disprezza certamente la razionalità della scienza, ma la vuole allargata all'agire sociale e politico. Questo senso di responsabilità fa del filosofo il “funzionario dell'umanità”. Non c'è un destino cieco dell'Europa, né dell'umanità, a prescindere da quello che fanno gli uomini. Il progetto fenomenologico comprende perciò la rifondazione cognitiva del pensiero pratico, e anche per questa decisa non passività riguardo alla storia, Husserl si distacca infinitamente da Heidegger.

Tuttavia, un'altra questione non sembra risolta: può il filosofo, l'uomo, affidarsi unicamente alle sue forze o deve aprirsi ad un aiuto dall'alto? Il fondamento più profondo della vita democratica, la religione, non suggerisce proprio che le risorse più feconde dell'uomo non si trovano nella sua ragione e nelle sue forze morali, ma sopra se stesso? Come si fa dall'interno della fenomenologia, la cui fiducia nella verità e nella ragione è senz'altro esemplare e incoraggiante, a non finire in una specie di *hybris*, sovrastimando le umane capacità?

Il titolo del libro – “Il dono dei vincoli” – racchiude un'idea ricorrente nelle sue pagine: le essenze delle cose sono sempre organizzate, strutturate nelle sue proprietà e qualità intrinseche e nei loro rapporti colle altre cose, e questi suoi vincoli costitutivi ci sono dati in una fondazione unitaria normativa, sia per la teoria che per la prassi. Le essenze non vanno intese né come un insieme di parti sconnesse, né come individui isolati. Il discorso sulle parti si subordina quindi a quello sugli interi, altrimenti non si potrebbe evitare un'ontologia occamistica e naturalista, depauperizzante, per la quale

il più alto e complesso è un ammasso o un mucchio di elementi più semplici. Perciò De Monticelli propone di parlare di “olologia”, invece che di “mereologia” husserliana. Eidos, idea, è la parola scelta da Husserl per designare l’unità dei momenti colti nell’intuizione delle essenze, e la variazione eidetica è il metodo per verificare l’esistenza dei nessi essenziali. Una specie rappresenta una struttura invariante, un vincolo di variazioni possibili il quale permette che una cosa possa perdere alcune qualità (accidenti) pur rimanendo se stessa. Per De Monticelli la distinzione intero-parti occuperebbe il posto di quella aristotelica fra sostanza e accidenti. Ma ci si potrebbe chiedere se alla variazione eidetica non debba per forza sfuggire il carattere di attualità della sostanza, per le stesse ragioni per cui l’*epoché* mette l’esistenza tra parentesi, anche se soltanto metodologicamente. Rimane vero però che il compito della ricerca fenomenologica è di accogliere tutto il concreto, non soltanto le parti individuali, localizzabili nello spazio e nel tempo, ma anche i contenuti del mondo della vita che vanno oltre gli aspetti materiali e riflettono la realtà dello spirito, della cultura e dei rapporti sociali.

Dalle quattro regioni ontologiche (corpo, mente, persona, società), il naturalismo scienziato ritiene come reali soltanto le due prime, mettendo già parzialmente in pericolo anche la seconda. Gli atti mentali non si riducono a rappresentazioni di fatti, ma sono testimoni di una vita mentale. Come sta riscoprendo la chiamata *cognitive phenomenology*, anche il pensare e il ragionare hanno i loro *qualia*, cioè si prova qualche cosa nel compiere tali atti. Inoltre, poiché soggetta alla ragione, la coscienza sfugge alla spazio-temporalità e non è naturalizzabile. Si può certamente fare una riduzione del vissuto, mettendo fra parentesi il fatto che sia mio, e così coglierlo nella sua oggettività, ma il polo-io (o “posto-io”; 139) deve esserci sempre nell’esperienza. È vero anche che chiunque altro potrebbe farla, se si mette al mio posto, ma bisogna chiedersi se l’*epoché* fenomenologica e la riduzione non rischiano di lasciare da parte qualcosa di assolutamente importante e ineliminabile nell’esperienza, cioè l’io reale personale, “la novità di ognuno” (153). La dimensione sociale poi è già presente nella nostra condotta quotidiana, permeata di norme e regole implicite.

A mio avviso però non giova qui opporre Husserl a Cartesio, come se il primo fosse aperto alle altre persone e il secondo, racchiuso nella sua coscienza solipsistica. L’esito della metafisica di Cartesio non dovrebbe cercarsi nella chiusura della coscienza individuale su se stessa, ma piuttosto nella scoperta dell’interiorità dell’essere personale come non assimilabile alla natura, da cui anche la possibilità di aderire liberamente alla verità e al bene. Per Cartesio la stessa luce della ragione che rivela l’interiorità, permette anche di andare oltre a quello che Husserl chiamerebbe l’attitudine naturalistica, e di pronunciare giudizi sulle cose, e di giustificarli. A mio parere, occorre piuttosto cercare una migliore comprensione dei due filosofi alla luce l’uno dell’altro. Infatti, sia Husserl che Cartesio offrono spunti per superare il carattere *schmal* (squallido) dell’illuminismo, magnificamente sottolineato dall’autrice, il quale non ammette l’interiorità, l’individualità, e così non riesce a catturare il momento socratico della filosofia e dell’idealità, il quale è donare “senso all’esperienza assiologica delle persone” (216). I fatti non sono neutri ma carichi di valori, e la verità del giudizio eidetico fonda la validità delle norme. La radice della ragione teorica (scienza, filosofia) e della ragione pratica (diritto, legge) è sempre etica: la soggezione alle norme, al dono dei vincoli.

Questo lucido e profondo saggio sul programma fenomenologico non è soltanto un invito a leggere Husserl e gli altri fenomenologi, ma anche e soprattutto a riscoprire il senso della filosofia stessa e a superare la comprensione della verità come erranza, come uno smarrito vagabondaggio senza guida e senza meta. Il libro comprende tre appendici: una lettera di 1961 di Norberto Bobbio a Enzo Paci, che riflette una scarsa comprensione sul vero carattere della fenomenologia; un breve saggio di Husserl su Bernard Shaw e l'Occidente, e il summenzionato saggio dell'autrice su Musil e il destino dell'Europa. Chiude l'opera una bibliografia di e su Husserl, di grandissima utilità per chi volesse accettare l'invito. Molti, ci auguriamo.

JUAN F. FRANCK

ROMANO GUARDINI, *Libertad, Gracia y Destino (Freiheit - Gnade - Schicksal, 1948)*, Palabra, Madrid 2018, pp. 336.

SI tratta di un testo di antropologia cristiana: una risposta costruttiva e nitida all'ambiguità dei termini libertà e destino, che emerge in Heidegger (e anche – in senso tragico – in Hegel, Schopenhauer e Nietzsche), quando descrive una civiltà occidentale in crisi, per l'oblio della metafisica a favore della tecnica. È nella libertà che l'uomo diventa persona, ma occorre attingere alla linfa cristiana. Infatti, solo l'irrompere di Cristo fa venire meno la presunta autonomia dell'uomo, senza lederne la libertà.

La Grazia, per l'autore, trasforma la tensione tragica verso il destino, in qualcosa di luminoso. E dal momento, che solo la persona può avere destino, è nel destino che la persona incontra la libertà, scoprendo la propria identità. Solo allora, felicità e libertà si rivelano per quel che sono: un dono.

Il libro si svolge in tre capitoli, seguendo l'antica bipartizione esistenziale stoica, che pone l'uomo di fronte a ciò che dipende da lui (libertà) e quanto gli è imposto dal destino (necessità). Guardini inserisce la novità della grazia (tra libertà e destino), valorizzando l'irruzione di Cristo nella storia (p. 17).

Contro l'attualismo, l'autore nota che la supremazia non si fonda sull'azione ma sull'essere: sul soggetto dell'agire. La libertà non è fine, ma un mezzo che esige la ricerca della verità, ivi la rettitudine di coscienza. Il fine è diventare persone che sanno scegliere ciò che ha valore. La forma più intensiva di esperienza della libertà si dà nell'amore, che ci fa uscire dall'autoreferenzialità, per donarsi alla persona amata, vero centro dell'esistenza.

Esiste la libertà che si dà in comunità e può essere soffocata da un regime totalitario; e la libertà che implica solitudine, di cui pure il singolo ha bisogno, per andare a fondo in se stesso. Si evita di cadere nell'egoismo, solo se il bisogno di solitudine conduce alla libertà kierkegaardiana di porsi di fronte a Dio. Si esplora poi la libertà morale, "obbligata" -in coscienza- al bene e alla necessità di una condotta virtuosa; e la libertà di credo religioso, che non si risolve in mero "sentimento", ma nella consapevolezza della schiavitù del peccato e nell'anelito a una redenzione liberante. Infine, l'agire chiama in causa la persona stessa del soggetto agente: la sua identità morale. La libertà appare un essere vivente, che deve crescere, formarsi e manifestare uno spirito determinato, individuato in un corpo. Dal corpo fisico proviene l'organismo vivo; dallo spirito, l'anima. Con il corpo, l'uomo appartiene al mondo; con lo spirito, lo trascende.

La libertà cristiana è escatologica: nasce dalla constatazione di poter pienamente realizzare me stesso, se lascio che Cristo viva in me. Gli estremi di una malintesa libertà cristiana oscillano tra Pelagio e Lutero. La libertà cristiana si trova tra iniziativa divina e risposta umana, grazia e cooperazione alla grazia. Infine, la libertà cristiana manifesta il dominio del soggetto nell'agire, solo se si attua innanzi a Dio. Ciò implica riconoscere, che non sono padrone assoluto del mio io e nemmeno del mondo che trasformo con la tecnica e la scienza. Rivelazione e Creazione vanno assieme. Il capitolo termina con l'appendice *La problematica logica dell'atto libero*, in cui si eliminano possibili equivoci tra una causalità necessaria e una causalità libera, anche se è necessario che tutto abbia una causa (principio di ragion sufficiente). Il senso dell'agire è dato dalla necessità di valorizzare il proprio essere, in un mondo che non sarà mai perfettamente controllabile.

Il secondo capitolo del libro affronta il tema della grazia e dell'autorità di chi può ringraziare il reo di un'infrazione all'ordine costituito. La grazia, in tal caso come atto di clemenza e magnanimità, trascende la legge in taluni casi eccezionali: risiede nel diritto e non nell'essere. Si basa invece sull'essere, quando ha a che fare con la creazione del mondo e di ogni singolo io, per la magnanimità di Dio. Il mondo e l'io non sono natura autoreferenziale, ma opera gratuita di un Dio personale che chiama l'uomo a un rapporto personale tu-io. La caduta originale rende la grazia necessaria per la redenzione e per l'accesso alla vita eterna. Solo se Cristo vive in me, per grazia, io sono autentico e posso pervenire al fine ultimo della vita eterna in Dio.

La rivelazione ricorda che Dio creò il mondo dal nulla: pura grazia, non necessità. La grazia ha a che fare con la libertà. Il mondo non rinvia a una forza impersonale, ma a una divinità che è persona, al suo amore che Cristo rivela nel ripristinare la via alla comunione con Dio, vulnerata dal peccato originale. La grazia è ciò che eleva l'uomo a Dio, fatto precluso alle sue forze: ricreati dall'amor di Dio. Con la grazia, Cristo vive in me, senza annullarmi. La grazia è dono ed esige accettazione. È il dono per l'uomo, minacciato dal diabolico nulla, della relazione con Dio. Ci parla della verità del nostro esistere, dei valori veri cui tendere.

L'appendice al secondo capitolo è dedicata al lavoro umano (pp. 191-198). L'autore vi nota che la somiglianza con Dio consiste nella capacità dell'uomo di esercitare un dominio sul mondo, che appartiene a Dio. Pertanto un domino delegato, che esige obbedienza al proprietario e datore di lavoro. Con il peccato originale, l'uomo perde il dominio sulla sua natura inferiore, che deve riconquistare con l'esercizio delle virtù e la guida della ragione, ma anche il dominio naturale sul mondo, che ora costa impegno e fatica, con il rischio di subordinarsi al lavoro, invece di esserne l'artefice. Tema su cui volle indagare S. Weil, per "illuminare l'imbroglio che ha fatto dell'uomo lo schiavo delle proprie creazioni".

Per uscire dalla servitù al lavoro, Dio dona lo sforzo e il sacrificio, che può offrire all'uomo una riconquistata relazione con Dio. Il mondo antico aborrriva il lavoro, relegato agli schiavi, per darsi alla politica, all'arte della guerra, alla cultura. Il cristianesimo restituisce valore al lavoro e libera gli schiavi, proclamando l'eguaglianza di fronte a Dio. Il lavoro è dovere-diritto, da esercitare di fronte a Dio. Pur ammettendo la differenza tra chi ha la grazia e chi no, resta chiaro che Dio considera ogni uomo come figlio adottivo. Alla volontà di dominio bellico-politica, si sostituisce dopo la

rivoluzione scientifica (xvii sec.) la volontà di dominio tecnico-economica e, dal xix secolo, quella tecnico-scientifica, con le tracce calviniste e illuministe di cui parlano Weber e Sombart. Dalla classe borghese, escono i predestinati al successo economico. L'uomo si allontana dalla Rivelazione e si subordina al lavoro, organizzato e sistematico, perdendo la capacità contemplativa e reclamando il dominio assoluto del mondo, che prima spettava a Dio. In tal senso, il nazismo ha elevato il lavoro a valore incondizionato e assoluto nei suoi anni di potere (1933-1945): "il lavoro per il lavoro". Si tratta della divinizzazione del lavoro, al servizio assoluto dello Stato che positivizza il diritto, fino a diventare la banda di ladroni paventata da Agostino, priva di vincoli etici. Guardini ritiene che solo la fede, e quindi la grazia, può liberarci da queste minacce.

Il capitolo conclusivo è dedicato al destino (tematizzato anche in R. Spaemann, appena scomparso, nel fortunato libro *Moralische Grundbegriffe*). Il destino appariva agli antichi come forza oscura, che avvolge e viene da lontano, con l'inesorabilità di ciò che è necessario e immutabile, sotto l'aspetto della necessità naturale o logica. Sembra contrapporsi, come tale, alla libertà. Necessità naturali e logiche sono costitutive di un ordine, in cui s'inserisce la nostra vita. Talora la necessità del destino si presenta come costrizione e pena inevitabile, per la nostra individualità. Il destino costituisce anche il limite in cui si può esercitare la nostra libertà. Altro aspetto del destino è di presentarsi, in modo pragmatico, attraverso "fatti". La storia è intreccio di libertà umana e di destino che la sovrasta. Se non è necessario che esista il mondo, è un fatto che esiste e con le sue leggi necessarie. Proprio ciò costituisce l'ambito per l'esercizio della nostra libertà nel mondo. Senza il mondo nemmeno esisterebbe la nostra libertà. Bacone ricorda che l'uomo può modificare la natura, solo obbedendo alle sue leggi. L'uomo può perfezionarsi solo accettandosi, innanzitutto come è, con la responsabilità di quanto è in suo potere operare. Dietro destino e necessità, occorre vedere Dio creatore e Padre: pena il rischio di abbandonarsi al fatalismo, al volto cieco e impersonale del destino.

Occorre saper leggere, dietro la casualità apparente di ciò che capita. Il "casuale" si presenta come un certo "disordine". Il disordine del caso cela un ordine potenziale, per il cristiano *Provvidenza*, a prescindere dagli esiti umanamente graditi o sgraditi e sconcertanti. Certamente, la presenza del male -fisico e morale- denuncia il lato negativo della libertà dell'uomo decaduto: il suo cattivo uso. Il destino è "ciò che mi viene incontro", anche se posso in parte guidare e incanalare certi eventi. La vita acquista forma nel gioco tra destino e libertà, necessità e libertà. Il destino: a volte gradito, talora temuto. La magia è la pretesa mitica di poterlo cambiare comunque a nostro favore.

Già gli stoici vedevano nel destino un misterioso agire divino, oscuro, inspiegabile. A volte pare svelare una logica; altre, arbitrario, insulso, sospeso tra divinità benigne o maligne, fortuna o sfortuna. Si può lottare contro il destino o cercare di interpretarlo. Resta la libertà di assumere un atteggiamento verso il destino che non si può cambiare: quasi un compito che ci viene affidato, intuendone una logica misteriosa. Guardini nota come si è trasformata la nozione pagana di destino alla luce della Rivelazione (che è Grazia).

Assolutamente originale la considerazione del destino nella vita di Cristo, che si presenta come Messia Salvatore, in situazioni estremamente complesse e difficili. Egli rivela una potenza grandiosa sulle leggi di natura, ma che non usa per contrasta-



re il destino umanamente avverso e tragico, nonostante sia tentato a farlo da Satana stesso. E ciò, grazie alla consapevolezza degli effetti del suo sacrificio. Se la creazione ha fondato l'essere, la redenzione fonda il senso del nostro esserci: nella vita e nel mondo. Cristo appare come chi ha avuto il destino più duro: la morte in croce e l'apparente fallimento della sua missione. In realtà, ciò che è destino, Cristo lo sperimenta non come *amor fati*, ma come obbedienza alla volontà del Padre, alla Provvidenza. E insegna noi tutti a fare altrettanto. Dio è Padre e comanda il destino, nell'interesse dei suoi figli, sapendo trarre dal male il bene. È invece rischioso che un uomo possa presumere altrettanto.

L'apparente casualità si rivela una causalità che, se non sempre intelligibile, lo sarà nella vita eterna. Con la natura umana, Cristo assume anche la paura, il dolore e la morte. Lo si evince nel dialogo del Getsemani con suo Padre. Grazie alla rivelazione cristiana, il destino può trasformarsi in Provvidenza, la morte in vita, il dolore finito in felicità infinita, il fallimento in successo, la grazia in gloria. I grandi santi hanno sempre saputo vedere, nel destino, la Provvidenza.

Il libro termina con l'appendice dedicata al destino tragico, che può riguardare anche credenti cristiani. Guardini esamina dapprima il tragico, nato in Grecia, che nasconde rivalità tra divinità; poi quello affine di Shakespeare, che attinge alla tragedia antica, dove l'uomo si scontra con le volontà altrui e l'universo intero e c'è ben poco di etico. La moderna tragedia francese e tedesca si colora invece di risvolto etico: l'eroe cade, confermando l'ordine etico, senza però un rinvio alla dimensione cristiana trascendente. Solo in Cristo, il tragico – una strada senza uscita, posta dal destino – rivela un esito trascendente e consapevole, che va ben oltre il mero sentimento religioso.

GIORGIO FARO

JAVIER NOVO, *Evolución [para creyentes y otros escépticos]*, Rialp, Madrid 2018, pp. 130.

DESPUÉS de *Naturaleza creativa*, Javier Novo se anima a tratar de la evolución del ser humano en una obra de título provocativo: ¿no será que los creyentes no acaban de entender qué es la evolución y por eso son escépticos ante ella? El autor se queja del omnipresente recurso a señalar ciertos momentos de la historia natural que la evolución no podría explicar. El momento cumbre en esta historia sería la aparición del ser humano que, para muchos creyentes, implicaría que Dios “creó algo (un alma humana) que – en ese preciso instante – ‘insufló’ en otro algo (un mono u otro primate que no era todavía humano)” (p. 16). Si esto no hubiera sido así, entonces todo se reduciría a puros mecanismos biológicos regidos por el azar y el universo no tendría sentido. Por el contrario, el propósito del libro es mostrar cómo es posible aceptar la noción de evolución *con todas sus consecuencias* y dar al mismo tiempo cabida a un Dios Creador (cf. p. 18), en la medida en que los creyentes purifiquen su fe haciéndola más sólida (cf. p. 21). Para ello, el autor se va a inspirar en algunas de las ideas filosófico-teológicas defendidas por Joseph Ratzinger.

“Con demasiada frecuencia se ha acudido a la solución un tanto ingenua de decir que ‘la evolución crea el cuerpo y Dios crea el alma’” (p. 94). Pero para Novo tal dico-

tomía es inaceptable. Si bien reconoce el vértice que alcanza la evolución con la aparición del hombre –punto de inflexión en que la evolución se hace cultural gracias a las potencialidades que brinda el lenguaje simbólico –, los sustratos neurológicos sobre los que emergen las capacidades humanas superiores tienen una historia muy antigua en el reino animal y están ya presentes en muchos animales, especialmente en los vertebrados. De hecho, puede ser que muchos posean una “forma más rudimentaria de mente” (p. 95). Aunque los primeros pasos del hombre sobre la tierra quedarán siempre ocultos, el meollo del asunto es que “las circunstancias ecológicas en que vivían algunos homínidos africanos favorecieron nuevas formas de cooperación que requerían capacidades cognitivas nuevas y modos de comunicación más sofisticados. De los varios intentos de aceleración cognitiva que se dieron, uno cuajó mientras los demás se fueron quedando en el camino” (p. 106). Es decir, no es solo que el marco de la evolución es compatible con el de la fe, sino que es el único racionalmente plausible (a partir de los datos de que disponemos) para abordar una explicación de la aparición del hombre sobre la tierra.

¿Cómo debe entenderse entonces el papel de Dios, su acción en el mundo y su providencia especial en la creación del hombre? Según Novo, creer en la creación significaría creer que el universo tiene un sentido, aunque no sepamos exactamente cuál, y que el hombre tiene un significado infinito para Dios. La fe sería, principalmente, un convencimiento de que todo tiene sentido aun en el aparente sinsentido de la evolución. El concepto de Dios ha de cobrar una nueva dimensión: “la de un poder capaz de dar sentido a un cosmos regido por procesos naturales y, por tanto, repleto de defectos” (pp. 30-31). Más aún, “la apuesta por el sentido (...) es previa a los argumentos basados en el funcionamiento de la naturaleza” (p. 64).

Ciertamente este planteamiento supone una ventaja pero también un riesgo, pues una cuestión crucial – no abordada directamente por el autor – es cómo adviene ese sentido a la creación: no es lo mismo que se trate de una determinación extrínseca (como ocurre al ponernos de acuerdo en el significado convencional de una cadena de números) o de una determinación intrínseca de la misma evolución natural, con potencia causal y efectos reales. Novo es muy consciente del modo reduccionista de entender la causalidad como mera eficiencia que se da en gran parte de la ciencia moderna, pero también del error que supondría situar a Dios en el mismo plano de la causalidad natural. En realidad, el actuar divino está en un plano causal que no podemos comprender (cf. pp. 126-127) y es lógico que sea así. Por eso, tanto el creyente como el escéptico pueden tener, en el fondo, un pobre concepto de la acción divina. Al situarla en el mismo nivel de las causas naturales, unos y otros terminan por caer en la caricatura del dios de los agujeros.

Novo acepta la idea de Ratzinger de que la materia puede considerarse “un momento de la historia del espíritu” [J. Ratzinger, *El Credo Hoy*, Sal Terrae, Maliaño, Camargo (Cantabria) 2012, p. 67] (p. 94). Puesto que el modo divino de actuar no nos resulta accesible, se puede “aceptar que procesos puramente naturales dieron forma a ese cerebro tan especial, con una actividad tan sofisticada que es capaz de sustentar el espíritu humano” (p. 95). Ahora bien, uno se podría preguntar si no hay, en esta formulación, una cierta petición de principio, pues entonces todo depende de que, *a priori*, creamos en Dios. De hecho, es lo que parece defender el autor al mencionar

que primero es necesario el convencimiento de una fe sólida, para poder abordar (supuestamente sin malentendidos) el estudio de los fenómenos naturales. Y hay que respetar este orden (cf. p. 21). Es difícil no preguntarse entonces qué espacio queda para los *preambula fidei* y la revelación natural. ¿Es la fe un salto en el vacío para el que no hay ningún apoyo en nuestro conocimiento de la naturaleza? ¿No se está introduciendo un hiato demasiado grande entre el conocimiento racional y la fe que dificulta sobremanera la relación entre uno y otra, a pesar de pertenecer a órdenes diversos de conocimiento? Ciertamente, nosotros no vemos un diseño en la naturaleza, pero sí *algo que debe tener un diseño*. Si acudimos a la metáfora del tapiz que el autor emplea en el último capítulo del libro (cf. pp. 117ss), cabría decir que los hilos y nudos que, por la parte de atrás del tapiz, trenzan bellas imágenes por delante, poseen ya una cierta estructura: una estructura incipiente que hace sospechar que “no estén ahí sin más, al azar” (p. 118). Dicha sospecha, en mi opinión, puede y debe ser continuada cognitivamente por la filosofía y, también, por la teología.

EL autor del libro afirma que “resulta inútil buscar las ‘huellas’ de su actuar [de Dios] en determinados cambios físicos o biológicos que la ciencia no puede explicar adecuadamente” (p. 21). No obstante, quizás sería necesario explicitar un poco más esta afirmación. Desde luego, supondría caer en la ya citada falacia del dios de los agujeros pensar que la acción divina sirve para explicar lo que la ciencia aún no ha logrado, *pudiéndolo hacer en el futuro*. La cuestión más delicada es: ¿en qué sentido la ciencia no puede explicar adecuadamente algo? Puede ser porque aún no ha encontrado la formulación conceptual precisa o la combinación adecuada de causas naturales que dan razón del fenómeno de interés, o puede ser por una razón más profunda. Por ejemplo, porque estemos ante un presupuesto en que se basa la misma metodología científica y, por tanto, no pueda explicar adecuadamente por ser previo a ella. El ejemplo más claro de ello sería la misma inteligibilidad del universo (no importa si solo es parcial), un *datum* a priori que la ciencia no puede explicar.

Precisamente porque hay relación entre ciencia y fe – necesitada de la mediación filosófica –, el marco evolutivo presenta una serie de ideas que deberían servir de base a la reflexión teológica sobre la doctrina de la creación – cuya catequesis en los últimos tiempos no ha sabido crear un clima favorable para aceptar la evolución (cf. p. 15). En particular, merece la pena subrayar la imperfección de la evolución – una evolución que, como repite machaconamente Novo, es “sucía” –, con sus avances y retrocesos. Pero esos cambios aparentemente inútiles, unidos a otros cambios inesperados del entorno, pueden dar lugar a fenómenos de reorganización a gran escala. Se trata de procesos propios de los sistemas complejos, que se encuentran en la frontera crítica entre el orden y el puro caos, como ejemplifican de modo paradigmático los vivientes. Entonces, “lo verdaderamente maravilloso es que con cada nueva innovación evolutiva se abren nuevas posibilidades” (p. 80). Hay auténtica novedad en el universo porque la naturaleza misma posee una autonomía creativa. Pero quizás es precisamente esto lo que cabría esperar de un Dios personal, que respeta la dinámica propia de las criaturas; en especial de un universo creativo, capaz de evolucionar autónomamente. Una dinámica que es posible contemplar en la sabia complementariedad entre constricciones generales y contingencias específicas que se dan en la evolución.

*Evolución [para creyentes y otros escépticos]* divulga de manera magistral cuál es el marco explicativo de la evolución; qué es (con sus variaciones en la transmisión de la herencia, la selección del ambiente, la deriva genética y las exaptaciones que aprovechan felices sinergias con el entorno) y qué no es. Especialmente acertado resulta considerar que “la evolución es el resultado de la tensión entre la variación genética y las exigencias de la selección natural, y ninguno de estos dos procesos es realmente aleatorio en el sentido preciso de la palabra” (p. 120). Difícilmente se puede estar más de acuerdo con el autor cuando propone dejar de emplear el término “azar” (muy confuso y malentendido en el lenguaje ordinario) y sustituirlo por “contingencia” (cf. p. 121). Dicha contingencia, restringida por los pasos dados con anterioridad y por la lógica que gobierna la dinámica del entorno, define realmente la evolución; y no guarda relación alguna con el *puro azar* (cf. p. 123). Una última pregunta que surge entonces de manera natural es si, a pesar del rechazo insistente de Novo en hablar de progreso en la evolución, no terminaría por ser necesario hablar de una direccionalidad o finalidad a gran escala del universo para poder entender, en su verdadera magnitud, el proceso evolutivo. De hecho, por lo que sabemos, pocas pruebas apuntan a la evolución como un proceso cíclico y repetitivo a gran escala. Más bien nos hallamos ante el despliegue de una naturaleza creativa, en la que van apareciendo nuevos sistemas complejos y, en particular, seres humanos capaces de investigar la misma lógica natural mediante el conocimiento científico.

La conclusión es que, a pesar de las cuestiones abiertas, Novo cumple con lo prometido. En mi opinión, su obra es de obligada lectura para filósofos y teólogos. Es más, cualquier intelectual cristiano debería conocer en profundidad el marco de referencia que plantea este autor si desea dar razón de su esperanza, de modo comprensible, en el mundo actual. A pesar de su aparente brevedad, la intención del libro posee un alcance extraordinario: mostrar que la evolución es el único marco de referencia racionalmente plausible para llegar a ofrecer una visión de la fe en la creación coherente con nuestro conocimiento contemporáneo del universo. Pero dar un marco de referencia no es dar una explicación completa, y Novo no puede entrar a todos los detalles que, eventualmente, proporcionarían la explicitación causal de la aparición del hombre sobre la tierra —el recurso a las variaciones genéticas es necesario pero no suficiente como *explanans*, por ejemplo, del *explanandum* lenguaje simbólico. ¿Por qué? Quizás porque la ciencia aún no ha descifrado todos los enigmas o quizás porque, para ello, se requiera de un marco epistémico más amplio que el de la sola ciencia.

JAVIER SÁNCHEZ-CAÑIZARES

CRISTINA REYES, *Esistenza e persona. Tra il primo Heidegger e la metafisica dell'essere*, EDUSC, Roma 2018, pp. 134.

IL testo si presenta come una composizione di sette capitoli, articolati in base alla rielaborazione di altrettanti articoli distinti, che l'autrice ha deciso di riorganizzare unitariamente all'interno di questo volume. La ragione di tale composizione si deve al fatto che questi scritti si mantengono fedeli a uno stesso indirizzo di problematizzazione, che si orienta verso la dottrina filosofica di Heidegger avvalendosi di importan-

ti autori di riferimento. Vengono in particolare rievocati i contributi del neotomismo di Cornelio Fabro e di Carlos Cardona, i quali fungono da chiave di lettura preferenziale per accostare la speculazione heideggeriana e per rileggerla in senso critico in rapporto alle questioni più importanti del personalismo. Lo scopo ultimo del testo è quello di proporre una soluzione alle questioni sollevate da Heidegger attraverso la strumentazione teoretica messa in campo della metafisica dell'essere in atto, per primo sviluppata da Tommaso d'Aquino e quindi ripresa dalla tradizione di pensiero nella quale si colloca anche la stessa Reyes.

Lo studio è effettivamente – come osservato nella prefazione di Guido Mazzotta – una ricostruzione fedele, in senso sia etimologico che genealogico, delle categorie filosofiche heideggeriane. Reyes si mostra animata da una forte attenzione che, partendo dal primo capitolo del suo lavoro, attraversa l'intera trattazione, innervandosi in particolare sulle tre parole chiave utilizzate da Heidegger nel suo seminario di Le Thor del 1968. I termini speculativi ai quali maggiormente si richiama l'autrice sono quelli di senso (*Sinn*), verità (*Wahrheit*) e luogo (*Ort*): essi sono soprattutto tematizzati all'interno del primo capitolo del testo, ma costituiscono l'impalcatura teoretica, in virtù della quale Reyes può confrontarsi con i temi della trascendenza, della libertà, dell'amicizia, dell'amore, del nichilismo. Sebbene, quindi, nell'iniziale esposizione del suo lavoro su Heidegger l'autrice possa sembrare forse troppo dipendente dalla scansione concettuale derivatale da Modesto Berciano e dalla lettura teoretica di Luis Romera, il testo mantiene una sua originalità nella successiva elaborazione delle tematiche sopra accennate. In particolare, vorrei di seguito sviluppare alcune considerazioni personali in merito all'articolazione di pensiero messa in campo da Reyes, al fine di presentare nel complesso il suo lavoro e le ricerche in esso contenute.

Prescindendo dal primo capitolo, che svolge una generale introduzione dei termini e dei concetti chiave della dottrina heideggeriana sull'essere, si può partire col considerare il secondo capitolo del testo. In esso si tratta della trascendenza della quale parla Heidegger nel suo capolavoro del 1927, *Sein und Zeit*. La trascendenza dell'esserci consiste, per il "primo Heidegger", nella capacità che ha l'essere umano di uscire fuori da sé verso il proprio mondo, l'altro e le cose. Nel suo uscire da sé, l'uomo costituisce il "Ci" di ogni manifestazione dell'essere, in quanto l'esistente che ciascuno di noi è trascende se stesso andando oltre sé. A ritenere di Reyes, quella identificata da Heidegger è in fondo un'antropologia, nella quale la trascendenza di cui parla il filosofo di Messkirch consiste, *mutatis mutandis*, nell'intenzionalità husserliana.

Allorché si pone però il problema di considerare l'essere umano come persona, si impone altresì la questione di dover ampliare il concetto heideggeriano di trascendenza non solo in rapporto agli altri, ora considerati come persone, ma altresì rispetto a quel caso singolo e unico che è il Dio fattosi uomo e rivelatosi come Persona Una e Trina. In un'ottica perfettamente antropologica che interessa, sì, a Reyes ma che forse non è di alcun interesse alla ricerca prettamente ontologica heideggeriana, viene qui introdotto quell'elemento spirituale che amplifica l'ambito della trascendenza esistenziale dell'esserci in direzione di un'ulteriore "Trascendenza Personale". Se la prima riguarda il mero orizzonte intramondano dell'essere umano, che si muove tra le cose interfacciandosi con gli altri esseri viventi, la seconda dimensione esposta dall'autrice del testo interpella la relazione dialogica dell'essere umano in rapporto

trascendente con il divino. È alla luce di questo ulteriore elemento di “trascendenza” dell’essere umano oltre se stesso, in direzione di Dio, che si innerva la tematica comune al terzo e al sesto capitolo, focalizzati sul concetto di libertà all’interno della speculazione heideggeriana.

Per il filosofo di Messkirch, l’autenticità dell’esserci consiste nella coscienza del proprio stato di auto-trascendimento, il quale si concretizza nell’uomo allorché egli, aperto oltre sé e verso il mondo, si decide per la propria cosciente autenticazione. È questo il contesto nel quale si compie per l’esserci la decisione per la sua libertà, la quale si identifica come il veicolo nel quale si perviene al compimento della già accennata trascendenza personale. È quest’ultima, tuttavia, una dimensione che Reyes non rintraccia direttamente in Heidegger, ma che piuttosto addita in quest’ultimo come una carenza strutturale, nella misura in cui si sostiene che la trascendenza esistenziale dell’essere umano non possa prescindere dal rapporto personale con Dio. Una simile dimensione non è però permesso riscontrarla nello spersonalizzato e im-personale *Dasein* heideggeriano, proprio in virtù delle cifre dell’angoscia e della cura. Alla luce di queste due, l’esserci resta infatti sempre, come già detto sopra, “Ci” dell’essere stesso e mai individuo, soggetto o persona. Solo in quest’ottica non antropologica ma – se la si vuole dire con Nietzsche – oltre-omistica, si lascia comprendere la posizione di Heidegger. Questa limita evidentemente l’essere umano all’esserci – cioè al cosiddetto *homunculus* del quale parla Buber, lui sì in senso antropologico – e riassume la libertà personale all’interno dell’ordine decisionale del finito. In tal modo, osserva Reyes riecheggiando Fabro, si perde tanto l’io quanto Dio, l’etica e la metafisica nella loro essenza, fino al punto che la stessa libertà di coscienza individuale abdica al fato destinale e inesorabile della storia. La causa di questo esito ultimamente disastroso dell’intera riflessione di Heidegger risiede in ciò che giustamente l’autrice definisce “finitismo heideggeriano” (p. 82). Vale a dire: limitazione dell’intera problematica sull’essere stesso e sull’esserci umano alla sola dimensione del finito, senza alcun cenno né apertura ulteriore alla dimensione della trascendenza e dello spirito.

Nel quarto capitolo del testo, l’autrice considera la centralità della tematica dell’angoscia in Heidegger, sostenendo che il ruolo predominante assegnato dal filosofo a questa *Grundstimmung* sia motivata dalla chiusura di Heidegger nella contingenza dell’esistere umano, ridotto al finito e senza alcuna riconosciuta possibilità di apertura ad un orizzonte ulteriore. Ora, se un simile giudizio può anche essere fondato in riferimento alla lettura “antropologica” di *Sein und Zeit*, esso non solo forza in senso unilaterale la lettura del capolavoro heideggeriano del 1927, ma invoca altresì un profondo ripensamento dell’intera questione, allorché si legga la produzione heideggeriana nel suo complesso. Si può per esempio considerare la dissertazione *Was ist Metaphysik?* del 1929: in essa, Heidegger sostiene che parlare dell’essere implichi affermare il ni-ente, cioè il non-ente che coincide col nulla, e quindi l’essere, in una identità di essere e nulla che già Hegel aveva riconosciuto nella sua monumentale *Wissenschaft der Logik*. Allo stesso modo di come avviene per l’essere, parlare dell’esistente implica considerarlo nei termini del suo proprio contraddittorio, cioè il non-esistente, che fenomenologicamente coincide con la morte e, appunto, con l’angoscia. È quindi una necessità speculativa e non una predilezione esistenzialistica

e psicologica ciò che porta Heidegger a parlare del negativo dell'esistenza, tralasciando anche la tematica dell'amicizia, come giustamente rivelato dall'autrice nel prosieguo del suo studio.

È corretto riconoscere il carattere primario del sentimento amoroso su quello angosciato, come osservato in chiave anti-heideggeriana da Scheler, ma – suggerisce espressamente Heidegger nella sua formulazione matura – la subordinazione metafisica del problema sull'essere in sé alla questione sui singoli enti, fossero questi anche gli esseri umani, può portare a pesanti fraintendimenti. Tutte le critiche al discorso heideggeriano richiamate da Reyes con le voci di Scheler, Stein, Lévinas e Ricœur sono pertinenti solo se l'apporto speculativo di Heidegger potesse essere circoscritto all'esclusiva dimensione antropologica della dissertazione. Ma ciò risulta improprio. La speculazione del filosofo di Messkirch non appare infatti riducibile al solo discorrere dell'antropologia: se si vuole ancora sostenere una simile argomentazione, occorre comunque concedere che tale lettura risulti sempre prospettica e assolutamente riduttiva della ricchezza di pensiero profusa da Heidegger. E ciò vale fermo restando il fatto che l'uomo di cui parla Heidegger nei termini del *Dasein* sembri effettivamente condannato al solipsismo antropologico e alla parzialità esistenziale, proprio perché – come sostiene Reyes – Heidegger giunge all'esclusione degli elementi personalistici e spirituali dell'essere umano.

Importante, a mio avviso, nel capitolo quinto è l'osservazione per la quale la critica heideggeriana alla metafisica, come storia dell'oblio dell'essere, non vada assunta nei termini generalizzati con i quali la annuncia il filosofo di Messkirch. Per poter assimilare il lascito più fecondo di Heidegger, infatti, occorre avvedersi di come non tutti i pensatori a lui precedenti siano effettivamente stati ignari della domanda sull'essere. Allo stesso modo è importante sostenere, come fa brillantemente Reyes, che non tutti coloro che vogliono seguire e superare Heidegger debbano adottare le sue identiche soluzioni alla *Seinsfrage*. Infatti, la problematica sollevata da questo pensatore rimane pur sempre una riproposizione della medesima e perenne interrogazione propria della filosofia nella sua essenza. È questo il motivo per il quale tale problematizzazione non presenta un'univoca soluzione speculativa, ma esige piuttosto un orientamento teoretico di fondo da preservare e da coltivare, come ben evidenziato nell'ultimo capitolo del saggio.

Per parte sua, l'autrice del presente testo segue una duplice via. Per un verso, ricostruisce la traccia segnata da Carlos Cardona che, non volendo risolvere ma piuttosto radicalizzando la *Seinsvergessenheit* heideggeriana, contrappone all'oblio dell'essere, quale termine destinale della filosofia, "l'oblio dell'essere come amore". Vale a dire: la sostituzione della precedenza della forza centripeta (solipsistica) propria dell'atto conoscitivo con la disposizione centrifuga e relazionale dell'atto amoroso. Per altro verso, Reyes è interessata a sottolineare come, tra il novero delle personalità della storia della filosofia che si mostrano immuni alla critica heideggeriana dell'"oblio dell'essere", si ponga anche Tommaso d'Aquino con la sua determinazione dell'essere come atto. Il concetto dello *Esse per Essentiam*, sostiene ultimamente l'autrice, richiede di essere associato alla concezione della libertà, intesa come perfezione e "completamento" (Fabro) dell'uomo in rapporto alla sua essenza e al suo essere relazionale con l'altro, col mondo, con Dio. Attraverso i concetti tomistici della parteci-

pazione e della pienezza assoluta dell'*actus essendi*, condivisi e ampliati da Cardona e da Fabro, sostiene Reyes, si può rispondere positivamente alla sfida teoretica lanciata dalla concezione heideggeriana sull'essere e sulla questione fondamentale del pensiero ontologico.

MARCO VISCOMI

CLAUDIO ANTONIO TESTI, *La Logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018, pp. 256.

NON è facile decidere il modo in cui presentare la logica aristotelico-tomistica al pubblico interessato a questa disciplina per motivi di studio o di ricerca. È frequente farne una sintesi, ispirata alle opere aristoteliche dell'*Organon*, in rapporto a una base gnoseologica o di filosofia linguistica e anche con sviluppi e confronti con tematiche della logica contemporanea. Claudio Testi, fondatore dell'Istituto Filosofico di Studi Tomistici di Modena, autore del presente volume, ha scelto un'esposizione aderente al testo tomistico, particolarmente concentrata sulle tematiche della dimostrazione e dell'induzione, con un approccio logico-formale e senza la pretesa di fare un lavoro storiografico.

Il lavoro stabilisce paragoni con alcuni aspetti del pensiero logico moderno. Il testo segue gli scritti di Tommaso, presentando esempi e schemi, con una formalizzazione sobria e facile da seguire. A dire dello stesso autore, il libro può essere letto come un manuale introduttivo alla logica tomista, oppure come un'analisi esegetica dei commenti di Tommaso al *De Interpretatione* e agli *Analitici Secondi* di Aristotele, tenendo presente alcuni sviluppi della logica formale moderna (p. 9). Una versione precedente del libro è il testo di L. Berselli e C. Testi, *Dimostrazione e induzione in Tommaso d'Aquino* (Edizioni TC, Modena 2005). Lo scopo del volume, in definitiva, è espositivo e chiarificatore del testo tomista, con un'interpretazione critica di fondo in rapporto alla dimostrazione e all'induzione.

Il primo capitolo introduce alla logica in Tommaso d'Aquino; il secondo si sofferma sulle categorie, i predicabili e la definizione; il terzo studia l'enunciato; il quarto, il sillogismo; il quinto, più esteso, considera la dimostrazione; il sesto, anch'esso esteso, si occupa dell'induzione; il settimo e ultimo, infine, analizza il fondamento metafisico dell'induzione. L'ampio spazio dedicato alla dimostrazione e all'induzione evidenzia l'interesse principale dell'A.

Testi anticipa un futuro lavoro in cui verrà esposto in maniera formalizzata il contenuto del presente volume. Penso che questa successiva opera probabilmente conterrà un'esposizione formalizzata della logica dell'attuale volume, ispiratasi in buona misura, possiamo prevedere, all'ontologia del logico polacco Stanislaw Lesniewski, la quale venne presentata nell'ultima sezione del libro sopra menzionato *Dimostrazione e induzione in Tommaso d'Aquino*. L'A. infatti ritiene che ci sia una sostanziale convergenza tra questa logica formale e la logica di Aristotele.

Testi sostiene che la logica aristotelica sia una vera logica formale, in quanto i suoi contenuti, sia termini che proposizioni, sono considerati a prescindere dal significato concreto che possono assumere di volta in volta. Tale impostazione si discosta sia dallo psicologismo, secondo cui la logica studierebbe le "leggi del pensiero", sia dal



formalismo della logica simbolica moderna, la quale prende i segni in modo univoco, come se fossero entità a se stanti, come i numeri della matematica (la logica simbolica è infatti una sintassi matematica). La disciplina presentata in questo lavoro, dunque, intende essere una logica formale, ma non formalistica.

A causa della brevità del testo in queste prime pagine, le menzionate posizioni di “filosofia della logica” non risultano del tutto trasparenti. Si tocca comunque un punto importante: il rapporto tra logica e psicologia (aggiungerei la gnoseologia), tra logica e teoria linguistica (menzionata come “semantica”), nonché la distinzione tra la logica aristotelica formale e la logica “formalista” moderna, sia nella sua versione nominalista che in quella platonica. L’A. rileva la equiestensività universale tra linguaggio, pensiero ed essere (p. 23), una questione che meriterebbe un maggior approfondimento. Si distingue inoltre tra la logica giudicativa, oggetto di questo studio, e la logica inventiva: dialettica, retorica e poetica. L’A. insiste sull’unità tra queste due forme del discorso, con la differenza che il discorso dialettico è meno certo (pp. 25-29). Direi personalmente che tale distinzione si comprende meglio in una prospettiva pragmatica: la logica giudicativa o analitica corrisponde in Aristotele al ruolo del maestro (contesto scientifico e didattico), mentre la dialettica è pensata per l’arte della discussione. Il punto però sfugge all’Aquate.

Riguardo allo scopo della logica giudicativa/inventiva, si sostiene l’unità tra “logica della giustificazione” e “logica della scoperta” (pp. 30-32). Si fa notare al riguardo come buona parte degli *Analitici Secondi* sia dedicata ai metodi di scoperta della definizione, cioè al principale *medium* del sillogismo dimostrativo. Questo punto rivela secondo Testi la complementarità tra la procedura di risalire alle premesse fondative di un enunciato non ovvio (logica della scoperta) e la procedura inversa di stabilire gli assiomi fondamentali del discorso logico (interpretazione assiomatica della logica aristotelica) (pp. 77-78). Testi accetta queste due interpretazioni e invece respinge l’idea di vedere nella sillogistica aristotelica il semplice intento di elencare una serie di leggi sillogistiche senza altre pretese (p. 78). Queste diverse interpretazioni obbediscono a una certa ambiguità di Aristotele, il quale negli *Analitici Secondi* sembra tener presente l’assiomatismo geometrico (pre-euclideo), mentre sappiamo bene, guardando altre sue opere, che egli è uno scienziato molto empirico, attento a raccogliere schemi a partire da innumerevoli osservazioni.

La sezione più ampia e originale di questo lavoro si occupa della dimostrazione e induzione. Testi si lamenta della poca attenzione dedicata a questa parte del pensiero aristotelico, vista come semplice “metodologia”. Nemmeno c’è stata fino ad oggi un’esposizione formalizzata di questa tematica dell’*Organon* (p. 90).

Il libro segue qui il metodo molto originale di presentare la dimostrazione aristotelica secondo una triplice prospettiva (pp. 90-127):

a) Secondo la causa finale, la dimostrazione è il sillogismo che fa sapere, punta cioè alla scienza: alla conoscenza universale, causale e necessaria.

b) Secondo gli elementi “materiali”, le proposizioni scientifiche debbono essere vere, debbono contenere una predicazione universale sul soggetto studiato, e inoltre il predicato si deve dire *per se* del soggetto, non *per accidens*; perciò, vengono analizzati i diversi modi di *dire per se*. Questo punto, vero nucleo della teoria della scienza aristotelico-tomista, si rapporta alla teoria dei predicabili e in particolare alla definizione,

ovvero alla conoscenza dell'essenza e delle proprietà, ma anche delle cause efficienti proprie di un ente o evento (una questione in cui Aristotele mi sembra alquanto oscuro). Da qui potrebbe seguire una considerazione sulla necessità e la contingenza delle cose scientificamente conosciute, ma l'A. non si sofferma su questa tematica.

L'ultimo elemento "materiale" delle proposizioni scientifiche riguarda l'immediatezza, cioè il requisito secondo cui il vincolo tra predicato e soggetto dev'essere conosciuto senza mediazioni razionali (*per se notum*), per cui risulta indimostrabile. Quest'ultima esigenza, però, non riguarda le proposizioni scientifiche, bensì i loro principi fondazionali (dei quali non c'è conoscenza razionale, ma solo noetica ovvero intellettiva).

c) Infine, la dimostrazione si può vedere secondo la forma del procedimento dimostrativo. Segue quindi l'esposizione delle dimostrazioni *propter quid* e *quia*, il che è per l'A. l'occasione di esporre i diversi tipi di principi (assiomi, ipotesi, definizioni). Sarebbe stato adeguato mostrare qui il quadro articolato delle scienze nell'Aquinate contenuto nel *In Boethium de Trinitate* (fisica, matematica, metafisica), cosa che l'A. non fa in quanto la tematica esula dallo scopo del libro.

Segue un'interessante sezione del libro dedicata ai metodi di scoperta degli elementi della dimostrazione (pp. 127-158). Come conseguenza dell'universalità delle proposizioni scientifiche, Testi rileva il carattere atemporale delle dimostrazioni aristoteliche. Questo è vero in molti aspetti e si basa, come fa notare l'A., sulla simultaneità tra l'agire della causa efficiente e il *motus* causato. Ma è al contempo discutibile. Aristotele pone come esempio di sillogismo una "dimostrazione" storica: la conclusione sulle cause di una guerra, e dimostra anche che il tuono è l'effetto dell'estinzione del fuoco nelle nubi. "La causa efficiente opera attraverso il movimento, per cui precede nel tempo il suo effetto" (*S. Th.* 1, q. 46, a.2, ad 1). Tommaso d'Aquino intende applicare il modello di scienza di Aristotele alla teologia, ed egli sa che la scienza teologica si basa su eventi storici come l'Incarnazione del Verbo. Escludere la temporalità dalla scienza ci sembra un retaggio del platonismo (senz'altro presente negli *Analitici Secondi*).

Per quanto riguarda la scoperta dei vincoli *per se* e della definizione, in se stessa indimostrabile, Testi si rifà all'induzione. Prima si presuppone l'esistenza dell'oggetto di cui si fa ricerca, poi tramite osservazioni bisogna determinare le proprietà essenziali capaci di costituirne una definizione.

L'induzione è un ragionamento che, partendo da casi individuali, arriva alla formulazione di un enunciato universale. L'analisi dell'induzione nel nostro volume comprende due capitoli (pp. 159-225). Il nucleo della tesi tomistica è che i primi principi della dimostrazione si esprimono in proposizioni immediate conoscibili tramite l'induzione a partire dall'esperienza. Dal punto di vista psicologico, l'induzione opera tramite l'astrazione di un concetto universale ("uomo"), ottenuto dall'esperienza. In base alla presentazione di molti casi, poi, si elabora un enunciato universale ("ogni uomo è razionale").

Da un punto di vista logico, l'A. prende in considerazione le critiche di Hume e di Popper, secondo le quali è inutile cercare un fondamento dell'induzione basato su principi a loro volta indotti (circolo vizioso), oppure sulla credenza nell'uniformità della natura, smentita dall'esperienza. Vista l'impossibilità di un'enumerazione com-

pleta dei casi, i principi indotti sarebbero soltanto probabili. Testi trova una soluzione del problema nella tesi aristotelica delle proposizioni immediate *per se* basata sulla teoria delle definizioni. Bisogna però ammettere, come l'A. illustra ampiamente attraverso numerosi esempi tratti dai testi di Aristotele e Tommaso, che la conoscenza dell'essenza è sempre aperta, poiché nuovi dati scoperti in futuro costringeranno a una riformulazione della definizione e a un riassetto dei predicabili coinvolti. Testi giustamente ritiene che sia così in Aristotele e San Tommaso.

L'ultimo fondamento metafisico dell'induzione sarebbe la distinzione tomista tra essenza e atto di essere. Tale distinzione consente di riconoscere l'esistenza di cose la cui essenza non bisogna conoscere completamente con una "lista chiusa" di predicati. Secondo l'Aquinate, non si può conoscere perfettamente nemmeno l'essenza di una mosca. Questo fatto è compatibile con la conoscenza vera, perché si può sapere di stare davanti a un cane, anche quando non si conosce perfettamente la natura del cane.

Alla spiegazione di Testi aggiungerei la seguente distinzione, non presente in Tommaso. Una cosa è la conoscenza della natura delle cose empiriche, dove la conclusione dell'A. a mio parere è del tutto valida. Una cosa un po' diversa è la conoscenza universale di entità non empiriche, come l'amicizia, la giustizia, la menzogna, il gioco. Conoscere l'essenza in questi ultimi casi comporta un tipo di "induzione" più vicino all'astrazione, dove ciò che conta non è l'enumerazione "matematica" di casi, bensì la concettualizzazione basata su una fenomenologia "qualitativa" dei casi. Noi abbiamo una conoscenza concettuale dell'amicizia ben diversa dalla conoscenza di cose come la neve o un orso. Comprendiamo i vincoli *per se* degli attributi dell'amicizia. Questo non toglie che anche in questo caso la nostra conoscenza dell'essenza sia ugualmente aperta, in quanto è analogica (ci possono essere forme dell'amicizia o tipi di menzogna che non avevamo previsto), pur conoscendo predicati incompatibili con tale essenza (ad esempio, mentire è incompatibile con la giustizia).

Ritengo, in conclusione, che questo studio sia veramente un contributo importante, rigoroso e profondo della tematica esaminata. Restano aperti molti aspetti rilevanti non solo per la logica formale, ma anche per la teoria della scienza, che era lo scopo degli *Analitici Secondi*.

JUAN JOSÉ SANGUINETI