

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

LUIGI ALICI, *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 398.

L'AUTORE si è cimentato con un'impresa davvero ardua: scrivere un manuale di introduzione alla filosofia morale in cui fossero tenute presenti sia la prospettiva tematica sulle questioni centrali di questa disciplina filosofica, sia la prospettiva storiografica sugli autori che lungo la storia del pensiero hanno affrontato con originalità questi temi.

L'approccio tematico è tenuto presente nella prima e nella terza sezione del libro, dedicate rispettivamente all'indole della domanda morale e alle grandi questioni che deve esaminare la filosofia morale. La disamina storiografica è invece sviluppata nella seconda sezione, che è ovviamente la più corposa e non tralascia, a mio avviso, nessun periodo o pensatore rilevante.

La stesura del libro ha richiesto un notevole sforzo di sintesi, che però non è andato a discapito della chiarezza. Anzi, Luigi Alici ha cercato di rendere più accessibile l'argomentazione con vari esempi pratici e calzanti, facilmente comprensibili. Per una maggiore fruibilità didattica sarebbe stato auspicabile qualche accorgimento tipografico in più, ma ciò rientra tra le scelte della casa editrice.

Sia all'inizio del volume (cfr. p. 6) sia verso la fine l'autore precisa che non vuole imporre una presa di posizione critica, benché non venga per nulla nascosto il punto di mira adottato. Anche nel percorso storiografico non mancano spunti che orientano verso una valutazione della posizione esaminata, presupponendo comunque una certa preparazione filosofica di base nel lettore. Viene

giustamente indicata la peculiarità della morale cristiana rispetto a quella aristotelica o stoica osservando che nel pensiero cristiano le virtù «diventano momenti di un itinerario che conduce al di là di esse» (p. 105). A ciò andrebbe aggiunto che la specificità cristiana sta anche, e forse soprattutto, nel portare alla luce una nuova fonte o principio della vita morale, ovvero la grazia divina, sicché il perfezionamento morale non è mai soltanto un auto-perfezionamento.

La prima sezione del libro mi è parsa molto persuasiva nella sua essenzialità. Ne emergono la convinzione che non è possibile eludere la sfera morale nell'esistenza umana e la constatazione che «la persona umana è l'essere che può allontanarsi dal bene e non deve farlo» (p. 29). Riconosco che ho affrontato la lettura della terza sezione con un senso di insoddisfazione, nel leggere che il suo «intento, più che suggerire risposte esplicite, è soprattutto di articolare domande e stimolare ricerche e approfondimenti, a partire da problemi di ordine teorico generale, richiamati in modo sintetico» (p. 285). Riflettendoci però dalla mia prospettiva di docente, mi sono reso conto che l'obiettivo è pienamente raggiunto perché professori e studenti vi possono trovare utili indicazioni di percorsi di studio su cui lavorare o far lavorare. Le tracce mettono a fuoco gli «antichi dilemmi» dei confini del bene e del male, del rapporto tra l'essere e il dover essere, delle alternative tra autonomia ed eteronomia, tra libertà e determinismo, tra universale e particolare, tra utile e gratuito, tra l'insieme e il solo, tra l'impersonale e il personale. Esse proseguono poi per tratteggiare i termini delle nuove sfide: lo statuto dell'eti-

ca applicata, l'atteggiamento verso la natura, l'ambiente e la vita animale, la bioetica e la neuroetica, lo sviluppo della tecnoscienza e il cosiddetto postumano, le questioni riguardanti l'informazione e la comunicazione, i problemi del mondo dell'economia e del lavoro, il multiculturalismo, la laicità e il bene comune, l'identità personale e le teorie del *gender*.

Mi sembra che il libro raggiunga lo scopo di essere un'utile introduzione alla filosofia morale, particolarmente opportuna nel contesto odierno in cui si accampa spesso la pretesa di «edificare la propria esistenza unicamente nei territori del non-morale» (p. 21).

FRANCESCO RUSSO

ANTONIO DAMASIO, *Il sé viene alla mente. La costruzione della mente cosciente*, Adelphi, Milano 2012, pp. 464.

Si tratta della traduzione italiana dell'ultimo libro del famoso neuroscienziato portoghese (*Self comes to mind*, New York 2010). L'autore vi approfondisce la sua teoria della coscienza, già ampiamente illustrata nei libri precedenti (si veda specialmente: *The Feeling of What Happens*, New York 1999; trad. it. *Emozioni e coscienza*, Milano 2000), correggendone alcuni dettagli. L'impostazione proposta è ancora quella di una lettura della coscienza umana a partire dalle sue radici neurobiologiche. Il pregio riconosciuto di Damasio è quello di saper presentare in un quadro filosofico chiaro ed organico, con uno stile accattivante, i risultati del proprio lavoro sperimentale. Spicca a questo proposito la divisione della coscienza in tre livelli gerarchici: dal livello più elementare, prossimo al sentimento dell'individuazione corporea, il cosiddetto "proto-sé", al livello dell'intenzionali-

tà percettiva, dove la coscienza riguarda la relazione del soggetto con un oggetto, fino alla cosiddetta "coscienza estesa" o auto-biografica, la quale corrisponde al grado più comprensivo ed integrato della coscienza umana.

Una differenza rispetto ai lavori precedenti consiste precisamente nell'attribuzione di una qualità cosciente al "proto-sé", mentre prima l'autore aveva identificato quest'ultimo con una funzione subcosciente attraverso la quale il cervello (particolarmente al livello del tronco encefalico) costruisce un'immagine stabile del corpo. Sull'immediato e fondamentale riferimento della coscienza al corpo, Damasio si richiama ancora spesso all'opera di William James; sempre a questo proposito, tra i contemporanei, si confronta qui con Jaak Panksepp e Rodolfo Llinás. In generale, in quest'ultimo lavoro si percepisce nuovamente un movimento verso il basso, verso il radicamento naturale della coscienza, ma se possibile con un accento evoluzionistico ancora più deciso e insistente. Damasio giunge così a riconoscere nella cellula, quale primo rappresentante del fenomeno vitale, l'anticipazione dei maggiori tratti distintivi della vita cosciente. In particolare, il fenomeno dell'omeostasi, in forza del quale l'essere vivente intrattiene una relazione di equilibrio dinamico con l'ambiente, è riconosciuto dall'autore portoghese come il ritmo profondo della vita ad ogni livello, da quello più elementare a quello più evoluto, qual è appunto la vita umana cosciente nelle sue manifestazioni più elevate e caratteristiche: l'economia, l'arte, la religione, ecc. Conseguentemente, la matrice della coscienza umana è ricondotta alle varie modulazioni dei sentimenti che afferiscono alla realtà del corpo, quali altrettante variazioni sul tema della sopravvi-

venza e del benessere. Pur con i limiti di tale visione metafisica, a proposito della quale è ancora richiamato, sebbene più discretamente, Spinoza (il libro precedente era infatti dedicato a un confronto con il filosofo olandese: *Looking for Spinoza*, Orlando 2003; trad. it. *Alla ricerca di Spinoza*, Milano 2004), va osservato il notevole interesse filosofico della posizione complessiva offerta da Damasio, la finezza nella descrizione di alcune funzioni psichiche, come l'emozione e la memoria (cui è dedicata una buona parte della seconda sezione), sia negli aspetti fenomenologici sia nei dettagli d'ordine neuroscientifico, infine la prudenza nell'approccio ai punti più delicati del tema (ad esempio, sul rapporto tra struttura neurale, mente e coscienza). Nondimeno talora si avverte un'eccessiva indulgenza dell'autore alla scorrevolezza e all'efficacia retorica della propria prosa. Pur se la bibliografia citata è piuttosto ampia, non sono presenti discussioni sviluppate sulla maggior parte dei temi o delle tesi sostenute. In ogni caso, va notata la straordinaria capacità di divulgazione dell'autore dalla quale si dovrebbe imparare molto. Per tutte queste caratteristiche, il libro si presenta come un'ottima introduzione alla coscienza nel contesto contemporaneo, in una prospettiva interdisciplinare, con particolare riguardo alla base neurobiologica della vita mentale.

ARIBERTO ACERBI

MASSIMO DE ANGELIS, *Adolf Hitler, una emozione incarnata. Per una interpretazione filosofica del nazionalsocialismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 184.

NEL presente studio l'autore si confronta con una lettura storico-filosofica del nazionalsocialismo e delle motiva-

zioni più profonde che hanno generato questo movimento politico dello scorso secolo. L'idea cardine intorno alla quale verte tutta l'argomentazione, consiste nel ruolo attribuito alle emozioni. Piuttosto che progetti razionali e utopistici sviluppati interamente a tavolino, sono quelle infatti a muovere il reagire di singoli ad impulsi e stimoli, allo stesso modo di come interi popoli possono essere dominati da emozioni fondamentali, che li determinano nel loro agire. Tali emozioni sono quella specie di sentire viscerale che un gruppo di persone prova in determinati contesti e situazioni. Lo scopo posto alla base dell'ermeneutica di De Angelis consta della comprensione delle componenti emotive basilari, che hanno originato il fenomeno nazista nella Germania del primo dopoguerra.

La *Grundemotion*, riconosciuta in questa ricerca genealogica, viene indicata nella paura. Dinanzi il timore che la popolazione germanica venisse cancellata dall'Europa e dalla storia dell'umanità, trovano fondamento emozionale-eziologico tanto il singolo Adolf Hitler, quanto tutto il movimento da lui costituito. Il sentire collettivo di un tale stato di minaccia, però, a dire di De Angelis, rappresenta quanto caratterizzò il clima complessivo degli anni di quel tempo devastato e carico di risentimenti e tensioni. Su questa lunghezza d'onda, l'autore legge Heidegger come il filosofo che pensa l'angoscia (*Angst*), quale emozione propria di quei decenni tumultuosi. Egli non intende il pensatore tedesco negli adeguati termini ontologici con i quali andrebbe compreso il senso dell'opera *Sein und Zeit*, ma si limita a inquadrare nell'angoscia l'emozione di un'epoca finita nella storia, e nella paura il motore primo degli eventi che di quel periodo hanno incarnato la cronaca.

Riprendendo e in parte radicalizzando il pensiero di Ernst Nolte, De Angelis riconosce gli oggetti della paura hitleriana nei movimenti e nei soggetti umani promotori dell'ebraismo e del bolscevismo. Seguendo in ciò l'analisi heideggeriana, l'autore sottolinea che la paura si specifica come un'emozione avvertita da una persona nell'essere davanti qualcosa che gli si para innanzi, generando in lei la paura. Il timore di essere sopraffatti e annientati da una entità specifica è appunto la paura, distinta dall'angoscia, la quale invece incarna lo spaesamento di un sentirsi originariamente gettati nel mondo (Heidegger). Le paure di Hitler, così, si rivolgevano ai due fattori specifici sopra accennati, perché il fondatore del nazismo li sentiva come una minaccia per se stesso e per tutto il popolo tedesco.

L'ebreo, quale esponente di un'intera categoria, era accusato di aver gettato il secondo *Reich* nell'umiliante sconfitta del '19. Privo di interessi ulteriori alla sua mera situazione economica e alieno ad ogni forma di sentire nazionale, in quanto da millenni educato allo sradicamento della diaspora, quest'individuo veniva dipinto in toni spregiati come il simbolo di quella decadenza socialdemocratica, che aveva partorito la tanto odiata Repubblica di Weimar. Avversando ideologicamente l'ebraismo quale anti-nazionalismo germanico, Hitler lo immagina come spirito disgregatore dei popoli e delle razze. Il bolscevismo, dal canto suo, veniva assunto ad incarnazione di tale spirito ebraico. Ciò non tanto perché Marx fosse ebreo, né soltanto perché le pretese comuniste avevano incidenze escatologiche immanentistiche al pari delle letture veterotestamentaria ortodosse. Ma perché il bolscevismo vittorioso in Russia aveva depresso la maschera di movimento rivoluzionario, per

divenire quell'organismo statale che aveva sempre voluto implicitamente essere, pronto a invadere l'Europa. Si costituisce su questo punto la dinamica *Schreckbild/Vorbild* (modello/spauracchio) proposta da Nolte per spiegare come la realtà russo-stalianiana ebbe la qualità, insieme, di un prototipo politico e di un avversario ideologico per la costituzione della nascente dittatura nazista degli anni Trenta.

L'ebraismo, pensato come anima del bolscevismo, e quest'ultimo riconosciuto quale espressa minaccia propugnata da quello, rappresentano insieme gli oggetti della paura nazionalsocialista. Entrambi sono coesenziali al definirsi dell'anima di questo movimento, così come del suo progetto politico. Nella messa in atto di quest'ultimo, però, esiste uno scarso ideologico manifesto. Il passaggio da una conflittualità esclusivamente ideale fra il timore di questi ipotetici nemici, all'aggressione delle persone fisiche che di tali idee erano incarnazione, specifica quanto di ideologico viene a manifestazione nel nazismo. La lotta ideale contro l'ebraismo e contro il bolscevismo per la salvezza e la supremazia del popolo tedesco, si tramutò nella pianificazione genocida di Auschwitz e militare dell'operazione Barbarossa. E il nazismo, che si era proposto come contro-rivoluzione opposta alla Rivoluzione d'Ottobre, divenne la spinta determinante per lo scoppio della seconda guerra mondiale. La paura fondata di poter vedere sparire il proprio popolo, indusse Hitler ad una spropositata dose di aggressività e di violenza. Essa sfociò nell'irrazionalità proprio quando egli, da un piano dialettico-ideale di scontro col bolscevismo e con l'ebraismo, rispettivamente nemici esterno e interno della Grande Germania, volle riconoscere nel bolscevico e nell'ebreo i

suoi nemici reali. L'antiebraismo e l'antibolscevismo, quali anime terrorizzate del nazismo, convissero nella persona di Hitler come incarnazione esasperata e catalizzatrice del bisogno fondamentale di ordine, sicurezza e sopravvivenza, che attanagliò i popoli del ceppo ariano all'indomani del trattato di Versailles.

MARCO VISCOMI

JUDE P. DOUGHERTY, *The Nature of Scientific Explanation*, The Catholic University of America Press - CUA, Washington D.C. 2013, pp. xviii + 122.

IL presente saggio di Jude P. Dougherty, professore e preside emerito della facoltà di filosofia della Catholic University of America Press, (Washington D.C.) e direttore della rivista quadrimestrale «The Review of Metaphysics», è il frutto di una serie di conferenze tenute alla Charles University di Praga nel 1991, rielaborate e ampliate negli anni successivi.

Il contenuto, pur non essendo di per sé originale o frutto di una ricerca particolarmente approfondita, come afferma l'autore nell'Introduzione, affronta una tesi centrale – quale tipo di conoscenza sia definibile come scienza e che tipo di spiegazione offra, in confronto anche ad altri tipi di conoscenza – che, nella sua semplicità e classicità, è argomentata in modo da rispondere alle critiche e ai dubbi che gli scettici le hanno rivolto, sia nel passato sia oggi. Il punto di vista su cui l'autore basa la sua riflessione realista è fondato sulla filosofia aristotelica che, come sostiene Dougherty, è valida ancora oggi e senza la quale non sarebbe possibile comprendere la modernità, inclusi i suoi esiti del xx secolo: il neopositivismo, il pragmatismo e l'idealismo. La necessità della filosofia di servirsi del rea-

lismo e di tornare a discutere sulla verità – emersa nel corso del '900 nel mondo anglosassone e negli ultimi anni anche in Italia, con il cosiddetto movimento del *new realism* – e un rinnovato interesse verso tutta la filosofia di Aristotele è dimostrata sia dal suo ritorno in molteplici pubblicazioni che approfondiscono e rivisitano le opere dello Stagirita e le sue dottrine sia dai dibattiti di metafisica ed epistemologia contemporanei e dalle questioni etiche e politiche che ancora oggi non di discostano dalle quelle affrontate dal filosofo classico.

Il volume è suddiviso in tre parti: *An Aristotelian perspective*, *Basic Principles e Cultural Considerations*, per un totale di sette lezioni (*Historical Context: What is at Stake; Induction: the Perennial value of the Aristotelian Perspective; The Principle of Substance; Potentiality Uncovered; The Principle of Final Causality; Use and Abuse of Analogy and Metaphor in Scientific Explanation; Science and the Shaping of Modernity: the Reciprocal Influence of Science and Culture*). Vi sono esaminati in modo approfondito, ma allo stesso tempo lineare e chiaro, i fondamenti della filosofia aristotelica e l'influenza che questa ha avuto nella storia del pensiero filosofico, in particolare gnoseologico ed epistemologico, facendo riferimento a tutti i maggiori studiosi e alle correnti successive che in qualche modo hanno sempre dovuto confrontarsi con l'eredità della filosofia aristotelica.

Nella prima parte, Dougherty spiega anzitutto il contesto storico in cui è sorta la riflessione sul processo conoscitivo – dando particolare rilievo all'astrazione e ai suoi gradi nelle diverse scienze – e poi sulla conoscenza "scientifica" della natura che, a partire dai presocratici, è stata sviluppata da Platone e Aristotele e poi da Tommaso d'Aquino nella scolastica, e

che nell'età moderna ha dato vita all'empirismo e all'idealismo, fino al paradigma meccanicista di Newton, alla critica kantiana e alla nascita della geometria non euclidea.

Nella seconda parte l'autore sostiene il perenne valore della prospettiva aristotelica e lo fonda su concetti usati ancora oggi – come la dialettica e il sillogismo, legato in modo particolare all'induzione e alla deduzione – che fanno sì che la scienza conduca alla piena "comprensione" delle cause e dei fattori determinanti (*understanding*) e non soltanto ad una prima apprensione (*apprehension*) o a una particolare spiegazione (*explanation*) di un fenomeno.

Nel capitolo centrale, formato da tre lezioni, sono ricordati tre cardini della metafisica aristotelica che non solo sono oggi studiati in filosofia, ma anche tuttora 'usati' nella scienza: il principio di sostanza, quello di potenzialità e quello di causa finale. Come spiega l'autore, «è ancora vero dire che l'oggetto proprio della conoscenza scientifica è l'essenza (chiamata anche natura o sostanza) degli enti naturali e [...] non c'è motivo nella scienza contemporanea che ci possa portare ad abbandonare la visione aristotelica» (p. 44) e poco dopo, citando Rom Harré, «la conoscenza scientifica consiste primariamente nella conoscenza delle strutture interne di enti e di materiali che persistono e nelle conoscenze delle statistiche di eventi e del comportamento di tali enti e materiali, dove si distinguono schemi (*patterns*) che connettono questi eventi attraverso certi tipi di cambiamenti e non altri» (p. 50). A proposito del principio di causa finale, Dougherty, sulla scia di Aristotele e Tommaso d'Aquino, afferma che negarlo equivale a negare l'intelligibilità del cambiamento e che addurre il caso o la coincidenza

come spiegazioni, ad esempio, dell'evoluzione di organismi viventi non sono ragioni accettabili perché «la struttura di un ente o di un fenomeno è intelligibile solo nei termini dello scopo, del fine dell'ente stesso» (p. 66).

La terza parte si sofferma infine sull'analogia e sulla metafora, spiegando l'uso – e talora anche l'abuso – che nella scienza si fa di modelli e di immagini. La spiegazione scientifica di matrice aristotelica è realista, quindi è portata necessariamente a farne uso per agevolare la comprensione, anche se, ovviamente, non bisogna mai dimenticare che sono degli strumenti. Infine, l'autore si sofferma sull'influenza della scienza sulla cultura odierna e viceversa, e menziona ad esempio l'età classica, la scolastica, il rinascimento e l'illuminismo, in cui la cultura ha 'influenzato' e in parte 'indotto' un certo tipo di scienza, o ancora l'empirismo, il positivismo e il neopositivismo, il fallibilismo scientifico, che hanno influenzato una visione del mondo e della verità.

Chiude il saggio l'epilogo, in cui si sottolinea che la scienza ha una dimensione culturale, sia nella sua genesi, sia nel suo uso, e cita a questo proposito filosofi quali Hayek, Polanyi, Popper e Neurath, che hanno studiato l'impatto e le implicazioni che la scienza ha sulla società, sull'educazione, sull'economia, sull'ordinamento giuridico e sulla politica, ma sottolinea come sia necessario comprendere cosa sia la scienza, perché altrimenti non si potrebbe comprendere nemmeno la ragione della sua influenza. Ne è un esempio il neopositivismo logico: in questo caso l'immagine della scienza è determinante e implica l'adesione ad una scienza come descrizione dei fatti che esclude ogni riferimento ad altri principi o dimensioni, rendendo dunque

impossibile proporre un'etica o una politica che ricordi o indichi il come "dovrebbe essere" o che miri a realizzare "eventi che potrebbero essere". Diverso sarebbe il caso di una scienza popperianamente intesa. Pertanto Dougherty conclude ribadendo la necessità di conoscere la filosofia e i filosofi dell'antichità per comprendere l'oggi, perché, «senza una conoscenza dei grandi pensatori del passato, è impossibile capire chi siamo noi come cittadini dell'occidente, per non dire della cultura che si è sviluppata» (p. 110) e ricorda come già Husserl vedeva nella filosofia l'unica possibilità per l'Europa di una rinascita e di uscire dalla crisi in cui si trova.

VALERIA ASCHERI

ELENA FICARA, *Heidegger e il problema della metafisica*, Casini, Roma 2010, pp. 248.

QUESTO libro è incentrato sulla chiarificazione della problematica metafisica del pensiero heideggeriano. Tale inquadramento si articola a partire dall'influenza che Kant esercitò sull'autore di *Sein und Zeit*. Nella delucidazione di come il filosofo di Königsberg concepisca e formuli il proprio criticismo trascendentale, si profila il nocciolo duro del tema. Essa verte su quel prefisso *meta-*, corrispondente al latino *trans-*, che Ficara mette in questione per comprendere la radicalità filosofica di un pensiero che tenta l'originarietà. Attingendo all'imprescindibile contributo kantiano, è appunto Heidegger ad arrischiare questo percorso, dialogando attivamente con la tradizione a lui precedente.

Nella delineazione dei limiti critici, internamente ai quali la conoscenza umana si può essere certi venga a costituirsi in maniera autenticamente scientifica,

Kant introduce il suo concetto di trascendentale. Esso nasce in netta opposizione a quella metafisica wolffiana, che intende i trascendentali quali caratterizzazioni della natura trascendente dell'essere assoluto, al quale si contrappone l'impianto categoriale degli enti finiti. Una simile metafisica viene chiamata "dogmatica" in quanto attribuisce i trascendentali scolastici di Uno, Vero e Bene all'essere logico o a quello sommo della teologia, senza concepire l'essere in relazione all'effettivo esistere di un ente. Kant, dal canto suo, pensa l'essere come una determinazione della conoscibilità delle cose, le quali, solo in quanto esistono concretamente, possono essere fatte oggetto di conoscenza. Il trascendentale, come riflessione sulle condizioni di possibilità del darsi di una conoscenza sintetica a priori, non si declina quale trascendenza metafisico-dogmatica, ma non coincide neppure con l'apriorismo delle forme umane della sensibilità, dell'intelletto e della ragione. Il trascendentale, differenzialmente dal trascendente, mantiene con l'esperienza empirica un suo legame costitutivo ma, diversamente dall'apriorismo, esso è anche un tipo di conoscenza che precede l'esperienza in modo tale da renderla possibile. L'ambito di indagine del trascendentale è l'apriorismo delle forme pure dalla ragione, ma, a differenza di queste, esso attiene la sfera concreta dell'empirico.

Nello sviluppo dell'argomentazione kantiana, Ficara rintraccia una sorta di "ambiguità" (*Doppeltendenz*), già individuata da Hinske, nell'uso del concetto di trascendentale. Infatti, sebbene sia chiaro come questo si discosti dall'accezione tradizionale di "trascendenza", esso mantiene nondimeno una forma di continuità rispetto alla metafisica classica. Se è chiaro come il riferimento

del trascendentale, attraverso l'a priori, guardi all'esperienza empirica, tuttavia la prospettiva critico-trascendentale non viene pensata da Kant in maniera esplicitamente anti-metafisica. Essa, anzi, assume i toni di una riflessione sulle condizioni di possibilità del darsi delle conoscenze scientifiche in senso prettamente ontologico. L'essere risulta qui il presupposto di ogni predicazione categoriale che la ragion pura possa mai dire e sintetizzare. Il trascendentale kantiano, allora, può essere inteso o in senso metodologico e funzionalista come indagine sulle condizioni a priori del potersi dare di una qualunque ricerca scientifico-positiva; oppure può essere sviluppato nelle sue implicazioni metafisiche. Esattamente su quest'ultima linea ermeneutica si colloca l'interpretazione heideggeriana della questione.

Heidegger pensa il trascendentale come un costitutivo trascendimento, che ha luogo nell'essere umano in quanto tale. In lui, in virtù del suo essere temporale e storico, lungo la propria esistenza sensibile ed empirica, si trova un luogo di costitutivo trascendimento, vale a dire il trascendentale. In esso, come riflessione sulle condizioni della possibilità implicita nell'essere umano di conoscere, si attua quella conoscenza che il *Dasein* formula ed è. La conoscenza trascendentale si configura come trascendente, in quanto riguarda la capacità umana che la ragione ha di trascendere sé medesima. Il movimento di oltrepassamento della realtà empirica e ontica verso la sede delle condizioni di possibilità ontologica di esistere e darsi a sussistenza, profila quel trascendente che Heidegger riconosce nel trascendentale. Questo, ancora, si fonda su quella specifica facoltà umana, che è l'immaginazione. Con essa, sostiene Heidegger, Kant ha colto per primo

il fondamento abissale della finitezza umana. In esso il conoscere dell'essere umano si profila come riflessione sulle possibilità, implicite nella sua ragione, di auto-superarsi, riconoscendosi come essenzialmente finita e tale da poter trascendentalmente contemplare le condizioni di possibilità del proprio conoscere e del proprio essere, ambedue in quanto finiti.

Nell'ultima parte del saggio, Ficara ripercorre le tappe della speculazione heideggeriana su cosa indichino i prefissi *meta-* e *trans-* dei due termini metafisica e trascendentale. L'autrice avanza la sua proposta critica, vertente sull'interazione fra pensiero metafisico e filosofia trascendentale. Sull'onda dell'impostazione che Heidegger ne dà, si potrebbero intendere i due nodi della questione come reciproci correttivi. Da un lato, infatti, l'intendimento sul trascendentale porta la metafisica ad un'autoriflessione sulle proprie costitutive condizioni di possibilità, evitando il sogno dogmatico wolffiano. Dall'altro lato, riconoscendo nel trascendentalismo un nocciolo duro e non semplicemente metodologico per l'intero pensiero metafisico, si concede che esso possa avvenire nella radicalità di un questionare sull'essere, com'è appunto quello heideggeriano.

MARCO VISCOMI

DAVID LE BRETON, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*, Métailié, Paris 2011, pp. 282.

DOCENTE di sociologia nell'università di Strasburgo, l'autore aveva già scritto un libro sul silenzio (*Du silence*, Paris 1997) e adesso si cimenta con l'antropologia della voce. Anche quest'ultima opera fa parte del suo progetto pluriennale di studio sulla corporeità, dal quale sono

scaturiti vari saggi sul corpo, sui sensi e sul dolore.

Secondo il suo stile, Le Breton attinge per la sua indagine non solo alle ricerche di antropologia culturale e di sociologia, ma pure alla letteratura, alla medicina, alla storia, alla linguistica e alla filosofia. Rispetto ai temi affrontati in altri saggi, quello della voce sembra inizialmente più settoriale e talvolta, come appare all'inizio del primo capitolo, è difficile distinguere la riflessione sulla voce dagli argomenti connessi della parola e del linguaggio. Si capisce, comunque, che l'obiettivo dell'autore è quello di proporre un'antropologia che metta in risalto la sensibilità (cfr. p. 267) e quindi il realismo della condizione umana.

La voce «è un respiro del quotidiano» (p. 14), ci accompagna e segna la nostra esistenza. Pur emessa tramite gli organi fonatori, essa coinvolge tutto il corpo e lo sa bene chi ne fa il principale strumento di comunicazione, come il professore, il predicatore, l'attore, il presentatore radiofonico o televisivo. Con la voce avviene il passaggio dall'interiorità all'esteriorità (cfr. p. 34), sicché la si può considerare come il corpo della parola interiore. Quest'ultima è rivolta a un destinatario e si stabilisce in tal modo un legame tra l'oralità (*oris*) e l'auralità (*auris*) (cfr. p. 35).

Nella voce confluiscono i tratti biologici e i condizionamenti socioculturali, giacché le relazioni sociali hanno un ruolo decisivo nella modulazione dei suoni vocali. Basti pensare, tra l'altro, alle inflessioni dialettali o all'accento della propria regione, che possono dar luogo a veri e propri casi di razzismo linguistico o almeno obbligare a un improbo sforzo di adattamento, come mostra in modo impareggiabile il film *My Fair Lady* (cfr. pp. 42-48).

Sebbene possa offrire una visuale alquanto ristretta, la riflessione sulla voce conduce inevitabilmente a comprendere l'unità corporeo-psichico-spirituale della persona umana, perché emergono le sue connessioni con l'affettività, con la ricerca del significato, con la libertà e con la moralità che contraddistinguono la nostra esistenza. In particolar modo la voce è in stretto rapporto con il volto (un tema su cui l'autore si è soffermato in un altro libro: *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris 1992). Entrambi danno consistenza alla nostra identità e al riconoscimento proprio e altrui; la voce si trasforma come il volto e al pari del viso ci individualizza e ci rende unici.

L'autore non trascura alcun ambito e prende in esame le voci del nascere e del morire, del soffrire e del comunicare; il canto e i programmi radiofonici, il teatro e la narrazione; le voci dei sordi e quelle di chi ha subito una tracheotomia; le ritualità vocali, come quelle dei riti funebri nelle diverse culture. Non gli è possibile addentrarsi con profondità in tutti i settori, ma offre una panoramica stimolante che spinge a interrogarsi sulla persona umana e apre all'antropologia filosofica, che qui è ovviamente solo sottesa.

FRANCESCO RUSSO

AGUSTÍN LÓPEZ KINDLER, *Zeus vs. Deus. La resistencia de la cultura pagana al Cristianismo*, Rialp, Madrid, 2011, pp. 214.

EL autor ha reconstruido el largo y conflictivo proceso de transformación que hizo posible el tránsito desde la cultura greco-romana a la cristiana. Su título es muy significativo de la larga pugna que se estableció entre ambas visiones del mundo aparentemente irreconciliables. Todo ello generaría las consiguientes re-

acciones de defensa de la primera respecto de la segunda, como también se indica en el subtítulo. Entre los autores paganos se resaltan cinco intelectuales: Celso, Porfirio, el emperador Juliano, Símaco y Ausonio, frente a los que alzarían las figuras de Orígenes, Arnobio, Lactancio, San Ambrosio, Paulino de Nola y San Agustín. Para justificar estas conclusiones se dan nueve pasos.

1) *El marco socio-político del enfrentamiento entre paganismo y cristianismo*: analiza el progresivo declive del Imperio Romano, debido a múltiples causas, con total independencia del influjo ejercido mientras tanto por el cristianismo.

2) *Las primeras reacciones en la literatura*: analiza los testimonios del siglo II de Tertuliano, Epicteto, Plinio el Joven, Trajano, Adriano, Suetonio, Flegón de Tralles, Marco Cornelio Frontón, Luciano de Samosata, Marco Aurelio, Elio Arístides, y también, ya en el siglo III, de Dion Casio; mientras se considera espuria la correspondencia entre Séneca y San Pablo.

3) *La primera oposición sistemática*: estudia *La palabra de verdad* de Celso (principios siglo I), que recurrió a la filosofía para formular una crítica sistemática de la Encarnación, de la resurrección de la materia, de la cognoscibilidad de Dios, de la ética cristiana, junto a otras críticas relativas a la praxis cristiana: la discriminación, el afán de exclusividad, el proselitismo, el origen judío, la apropiación de la filosofía helénica. Por su parte la réplica de Orígenes, ya muerto Celso, provocaría la respuesta de Filostrato. Con este fin se crearon diversos personajes paganos antitéticos de Jesús, como fueron Apolonio o Apuleyo de Madaura, entre el siglo II y III.

4) *La reacción del helenismo: Porfirio* (203-305). Escribió el *Tratado contra cristianos*, con un objetivo muy preciso: la

crítica de los evangelistas y los apóstoles, del Antiguo Testamento, de los hechos y palabras de Jesús, de los dogmas de la fe cristiana, de la Iglesia contemporánea. De todos modos, se resalta el contexto social tan distinto que revelan las críticas de Porfirio respecto de las de Celso, 100 años antes, en relación a la expansión del cristianismo. Porfirio recurrió a una filosofía neoplatónica para reclamar lo más noble de las religiones populares en pugna con el cristianismo, sin conseguirlo. En cualquier caso, en el siglo XX Harnack trataría de rehabilitar a Porfirio, cuando en realidad fue un enemigo de Dios y de la verdad.

5) *Entre Porfirio y Juliano*, es decir, entre el último tercio del siglo III y el primero del IV. Se sitúan aquí los testimonios de Arnobio y Lactancio que atribuyen al cristianismo el declive de la cultura clásica, postura muy generalizada entonces entre los hermetistas, los neoplatónicos y los pitagóricos. En este contexto la conversión de Constantino (306-337) supuso un cambio de panorama, con un reconocimiento de la libertad de acción de la Iglesia, aunque siguiera existiendo un fuerte rechazo por parte de los intelectuales paganos.

6) *El emperador Juliano*, con el apodo de Apóstata (331-363). Escribió *Contra Galileos* y trató de reprimir el cristianismo fundando una iglesia pagana paralela a imitación de la cristiana, sin que realmente tuviera mucho éxito. Se contraponen así las diversas estrategias seguidas por Celso, Porfirio y Juliano en oposición al exclusivismo cristiano, según su modo de entender, ya fuera siguiendo la táctica del aislamiento, de la asimilación o de la represión, aunque a la larga resultaran contraproducentes y tuvieran poco éxito.

7) *Incidentes posteriores*: analiza dos casos. Primero, el enfrentamiento entre

Símaco y San Ambrosio a propósito de rehabilitar el culto pagano al Altar de la Victoria; y segundo, el enfrentamiento entre Ausonio y Paulino de Nola, a propósito de la lamentaciones del primero por lo que supone de traición en la actitud del segundo respecto de la pérdida de las tradiciones de sus ancestros.

8) *San Agustín y el Kulturkampf de su época*: reconstruye el fuerte enfrentamiento que en su caso se produjo contra la crítica pagana a través de innumerables sermones y epístolas, como quedó manifiesto en la *Ciudad de Dios*. Se analizan pormenorizadamente los diez primeros libros de esta obra, poniendo un especial énfasis en las respuestas a las críticas que Porfirio formuló al cristianismo.

9) *Los últimos enfrentamientos*: analiza la persistencia soterrada de la hostilidad del paganismo frente al cristianismo en diversos géneros literarios, como las *Cuestiones*. Allí quedó clara la dependencia de estos escritos de las consabidas objeciones paganas a los Evangelios y a la figura de Cristo.

Para concluir, una reflexión crítica. Sin duda el fin de la cultura clásica sigue siendo un enigma lleno de interrogantes, lo mismo que la progresiva implantación del cristianismo en condiciones tan adversas. López Kindler consigue mostrar la complejidad del proceso, sin tratar de simplificarlo ni de dar respuestas tópicas. Más bien plantea un interrogante inquietante. ¿No estaremos viviendo en pleno siglo XXI un proceso similar? Interrogante que se podría ampliar aún más, como habrían hecho notar clasicistas y medievalistas tan distintos como Waburg, Casirer, Gombrich o Huizinga: ¿No habría pervivido el paganismo de diversas formas a lo largo de la Edad Media o incluso de la Edad Moderna, a pesar del claro proceso de cristianización que se generó

en los más diversos niveles de la sociedad? ¿No se podría establecer algún criterio para justificar este movimiento pendular que al parecer históricamente se produce entre paganismo y cristianismo?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

LUIGI PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, a cura di Claudio Ciancio [Opere Complete, vol. 5], Mursia, Milano 2011², pp. 424.

EL “Centro di Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson” aggiunge questo nuovo volume alla raccolta delle Opere Complete gradualmente date alla stampa, il cui progetto comprende venti volumi. La presente opera compare per la prima volta nel 1950 e fu arricchita per una seconda edizione nel 1976. Si può affermare che si tratta di un classico della storiografia filosofica e di un chiaro esempio dello stile penetrante e rigoroso con cui Pareyson affrontava lo studio dei filosofi.

Come scrive il curatore, Claudio Ciancio, in queste pagine ci viene offerta «una ricostruzione analitica del primo Fichte di straordinaria intelligenza, perché riesce a fondere perfettamente minuziosa esegesi del testo e originalità ricostruttiva» (p. 1). In effetti, chi ha studiato l'originale teoria ermeneutica di Pareyson ne trova qui una limpida applicazione, giacché l'autore ha voluto presentare ai lettori un'interpretazione di Fichte che «consiste – come lui stesso precisa – nel leggere il testo, e nel farlo parlare con la sua stessa voce, senza accompagnarlo con una voce indiscreta, e senza dargli continuamente sulla voce, e soprattutto senza prestargli una voce non sua, ma facendo tuttavia in modo che la sua voce genuina sia la più eloquente possibile al nostro orecchio, che ha già le sue attese e le sue attenzioni» (p. 6).

Molti dei temi fichtiani affrontati in queste pagine ricompaiono anche in altre opere di Pareyson: tra gli altri, il problema della dissoluzione dell'hegelismo, la filosofia fichtiana come critica *ante litteram* di quella di Hegel (cfr. pp. 61 e 217), il rapporto tra finito e infinito o assoluto, la condizionalità storica della filosofia, l'«assunzione della libertà nel cuore stesso della filosofia» (p. 7). Sono argomenti che ispirano le opere pareysoniane, senza però costituire un freno o un limite invalicabile: l'autore ha saputo andare oltre, anche grazie agli spunti dell'ultimo Schelling, e avanzare una sua personale proposta speculativa.

Pareyson aiuta a studiare Fichte al di fuori delle semplificazioni manualistiche, ma non toglie nulla all'impegno del lettore per cimentarsi con un autore complesso che esige un buon bagaglio di capacità critica e di sforzo teoretico.

FRANCESCO RUSSO

MARTIN RHONHEIMER, *The Common Good of Constitutional Democracy*, The Catholic University of America Press, Washington 2013, pp. vii + 536.

NEL presente volume sono contenuti quattordici saggi pubblicati tra il 1992 e il 2012. Gli argomenti trattati sono vari, orientati a sostenere l'obiettivo principale: la necessità di riportare in primo piano un *ethos* politico in grado di affrontare le problematiche sociali, economiche ed antropologiche del nostro secolo. Benché non sia facile sintetizzare tutte le idee esposte, cercherò di presentarle brevemente.

Nel primo capitolo, punto di partenza da cui si sviluppano le successive riflessioni, si riflette sull'utilità della filosofia politica e sulle caratteristiche che deve

possedere per essere efficace. Intendendo la filosofia politica come etica politica fondamentale (p. 31), Rhonheimer riconosce a questa il compito di ragionare sulle modalità necessarie per creare istituzioni e costituzioni orientate a favorire la fruizione dei diritti e la cooperazione tra cittadini. Perché questo sia possibile deve contenere elementi di etica morale per indirizzare la prassi politica verso fini quali la giustizia, la libertà e la pace. Dovrà, quindi, elaborare una sua etica politica affinché sia possibile realizzare quella "vita buona", che concepisce la libertà come bene comune.

Nel secondo capitolo Rhonheimer rileva il rischio di un'interpretazione estensiva di liberalismo ed autonomia. Opera una distinzione tra un concetto classico di liberalismo, che giudica la scelta in base al risultato, ed un concetto "forte", che reputa la libertà di scelta preziosa in quanto tale, al di là del risultato raggiunto. I capitoli sette e otto sono dedicati alle varie interpretazioni dell'ideologia liberale, con particolare attenzione al pensiero di J. Rawls e all'interpretazione della seconda fase del suo pensiero, esposta in *Liberalismo politico*.

La nozione classica di liberalismo, che valuta a livello comunitario l'azione sociale del singolo, favorisce l'introduzione della democrazia costituzionale e del sistema di garanzia dei diritti umani che ne consegue, questo perché «il liberalismo sostiene la libertà personale come la prima e più indispensabile condizione per lo sviluppo e il benessere di tutti» (p. 42).

Nel nono saggio, l'Autore, pone una domanda che verrà approfondita nella prospettiva religiosa anche nel capitolo successivo: i diritti umani possono essere universalizzati? Sì, se preceduti dalla diffusione di istituzioni politiche che prevedano costituzioni democratiche tipiche

degli stati occidentali. Solo determinate garanzie costituzionali possono prevenire soprusi e squilibri giuridici. È, però, pericoloso ed errato legare il riconoscimento dei diritti al solo volere politico-giuridico. A livello storico perché «non si può negare che i diritti umani, nella modalità in cui sono stati istituzionalizzati nel moderno Stato democratico costituzionale, rappresentano l'espressione dell'umanesimo politico di ispirazione cristiana» (p. 302). Inoltre, il Cristianesimo diviene garante di una legittimazione meta-temporale legata ad una Verità immutabile.

Il quinto e il dodicesimo capitolo sono dedicati ad approfondire i rapporti tra Stato e Chiesa, il ruolo sociale dei cattolici e le implicazioni del secolarismo.

Ricollegandosi al pensiero di K. Popper, Rhonheimer indica l'errore tipico di chi reputa la società aperta una società senza valori. Lo stato laico deve necessariamente riconoscere specifiche concezioni contenutistiche come vincolanti per tutti, cioè «un sistema di valori in qualche modo connesso con gli standard morali derivati dalla traizione giudaico-cristiana» (p. 162). Ciò non preclude l'eventualità di cambiamenti culturali condivisi dalla maggioranza dei cittadini, i quali, attraverso le istituzioni democratiche, possono variare determinate leggi nei limiti consentiti dalla Costituzione,.

La Chiesa agisce, lungi dal giurisdizionalismo cavouriano, coesistendo con le istituzioni laiche e proponendo orientamenti sociali attraverso la formazione dei suoi fedeli. L'influsso della Chiesa nella società attuale si esplica attraverso le scelte dei cattolici, che intervengono nel confronto comunitario. Educato a convivere e interagire pacificamente con diverse istanze culturali e religiose, il cattolico ha il dovere di operare come citta-

dino, quindi rispettoso delle leggi statali, e come fedele, favorendo la diffusione della Verità del Vangelo e di una società capace di perseguire un fine comune di libertà, pace e giustizia.

L'Autore si pone un'ulteriore domanda: è possibile ipotizzare una società multiculturale? Nell'undicesimo saggio, dopo l'esposizione del pensiero di Taylor (la teoria del riconoscimento), Habermas (democrazia deliberativa e patriottismo costituzionale) e Kymlicka (teoria liberale dei diritti delle minoranze), Rhonheimer conclude che è possibile ammettere una società multiculturale solo integrando, assimilando e socializzando gli elementi esterni alla cultura locale. I tre concetti non implicano omogeneità sociale, ma sono essenziali per proteggere la cultura politica nazionale e gli ideali di libertà e uguaglianza civica (p. 341).

Il terzo e il tredicesimo saggio valutano l'ideologia economica delle democrazie liberali, proponendo un giudizio sul capitalismo, in particolare nella prospettiva della sua coesistenza con i valori cattolici e con la nozione di bene comune.

Ad avviso dell'Autore, il mercato libero può favorire il raggiungimento del bene comune. Lo Stato deve garantire il funzionamento dei meccanismi di regolamentazione ed evitare un'ingerenza politica degenerante, giacché se si dimentica la differenza tra logica politica e logica economica, ne deriva il fallimento della libertà individuale e, quindi, della realizzazione dell'essere umano. È, infatti, «la società, e non le istituzioni politiche, a realizzare il bene comune nella sua completezza» (p. 141). È l'intuizione della tradizione liberale cattolica, consapevole delle sciagure stataliste.

Lo Stato, a cui si affida un ruolo lontano dalle estremizzazioni utopistiche marxiste e da quelle liberali tipiche del

pensiero di Nozick, deve essere parte del progetto individuale di raggiungimento del bene comune, nei limiti necessari per garantire lo sviluppo individuale e comunitario.

Come emerge anche nel sesto capitolo, un ruolo positivo è svolto dalla dottrina sociale cattolica, che può favorire l'affiorare di un capitalismo che tenga conto delle problematiche sociali e degli squilibri provocati dal mercato. Il sesto saggio, infatti, è dedicato alla enciclica *Centesimus Annus*, che «accetta la logica fondamentale della moderna economia di mercato e la razionalità propria di essa» (p. 190), ma rimarca disfunzionalità e

disuguaglianze tipiche del sistema capitalistico. Queste posizioni, come rilevato nel tredicesimo capitolo, non rappresentano una discontinuità nella dottrina cattolica ma una differente interpretazione dell'ordine politico e del sistema economico, lasciando immutata la dottrina dogmatica.

Il saggio di Rhonheimer espone con profondità tematiche attuali, proponendo un modello di società in cui, attraverso il raggiungimento del bene comune, l'individuo, fonte di diritto, realizza se stesso, manifestandosi attraverso le proprie aspirazioni materiali e spirituali.

GIUSEPPE COSTANZO