

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

LUIGI ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 186.

PENSO che le pagine introduttive dello stesso autore non danno la giusta idea di questo libro, perché dispongono il lettore ad affrontare un saggio non classificabile e alquanto ostico. Invece, sin dal primo capitolo, si viene guidati con mano sicura alla scoperta del paesaggio filosofico della modernità, di cui sono indicati i prodromi e le varianti.

Luigi Alici comincia il suo percorso verso il cuore della relazionalità umana con un'analisi dei paradigmi che derivano dall'illuminismo e dal romanticismo, richiamandosi ai loro interpreti più acuti, tra i quali C. Taylor e J. Habermas. Tali paradigmi sono condensati nei due termini "rigore" e "passione"; il confronto tra questi due concetti conosce fasi alterne, fino all'odierno primato del momento estetico, alla rivalsa degli affetti e della banalizzazione del senso (cfr. p. 28). Ne derivano non solo lo svuotamento dell'idea di amore, ma anche una mutata configurazione del tempo e dello spazio: mentre le coordinate spazio-temporali sono strutturate secondo una cultura dei legami, che si rispecchia nelle civiltà, oggi la loro percezione ha il fiato corto: si parla di storie brevi e fugaci, in cui c'è posto solo per due, e predomina l'annullamento della distanza.

Il punto d'arrivo della disamina è costituito dalla constatazione delle attuali mutazioni dell'individualismo, che affonda le sue radici nel pensiero illuministico, come rilevato dai filosofi della Scuola di Francoforte. L'autore analizza la situazione in cui ci troviamo mettendone in luce gli aspetti negativi, ma senza demo-

nizzare né cadere in sterili nostalgie. Con lucidità, però, indica gli esiti più pesanti per il tessuto sociale: tra l'altro, i diritti sono diventati pretese soggettive; il corpo viene asservito all'io e nel contempo esposto al pubblico sfruttamento; l'illusione della totale autonomia genera ansia e insicurezza.

Come rompere l'assedio dell'isolamento individualistico? La strada indicata è quella di riacquistare la consapevolezza del "terzo incluso", utilizzando una terminologia ben presente nel dibattito etico, ad esempio in J. Freund e in N. Bobbio. Il "terzo" o l'altro irrompe nell'autoreferenzialità dell'io e scardina l'asimmetria dei rapporti io-tu. La comparsa o il riconoscimento dell'altro implica l'apertura alla possibilità, alla contingenza e spinge ad oltrepassare la necessità della realtà e ad accogliere la differenza. Riferimento della parte propositiva (nella quale, com'è ovvio, non si possono trarre tutte le conseguenze degli itinerari prospettati) è soprattutto Lévinas, che dimostra l'impossibilità di una filosofia del Neutro (cfr. p. 131), ma anche Agostino, che apre prospettive vertiginose con le sue riflessioni sulla Trinità e sull'amore.

Alici ribadisce che c'è un "terzo incluso" nelle profondità dell'io, nella sua stessa identità e ciò può essere riferito sia all'altro sia a Dio (cfr. pp. 140, 144). Il terzo è incluso nell'esistenza del singolo sin dall'inizio, benché lo si possa rifiutare. Ripensare il rapporto a tre, al di là dello schema io-tu o del semplice noi, invita ad uscire dalla logica dell'avere per ancorarsi a quella dell'essere, sulla scorta della lezione di Marcel: l'essere conduce non al dare-pretendere-ottenere, ma all'ac-

cogliere-ricevere-donare (cfr. p. 146), che apre verso un'ontologia dei legami e della partecipazione.

L'autore è giustamente consapevole che bisogna distinguere un ordine ontologico della reciprocità e un ordine morale del bene come compito: il problema del male e la libertà rendono temibile ogni velleità di perfettismo politico (cfr. p. 135). Occorre, inoltre, trovare una difficile giuntura tra amore e giustizia, che renda possibile un'autentica espansione della reciprocità (cfr. p. 150). L'amore deve insegnare ad entrare nell'ordine della giustizia, ma anche ad uscire dalle sue cadute legalistiche, senza però voler cercare soluzioni frettolose alla tensione nella società. Per raggiungere tale obiettivo serve il richiamo alla piena nozione di bene comune e all'odierna nozione di "società civile" propugnata da Donati (cfr. p. 163).

Ritengo che la lettura di questo volume arricchisce senz'altro, anche grazie all'originalità stilistica di far ricorso a brevi intervalli letterari e alla preziosa rete di rimandi ai saggi più significativi sui vari argomenti. Potrebbe apparire più complesso il capitolo quarto, che fa da cerniera tra la parte espositiva e quella propositiva usando varie analisi linguistiche, ma dall'insieme si ricavano molti stimoli per la riflessione e per lo studio.

F. RUSSO

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (tit. orig.: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation und Utopie*, 1967), introduzione di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 73.

NELLA relazione tenuta a Ebrach nel 1964, Böckenförde ha lanciato una tesi

destinata alla celebrità. Infatti, la formulazione che «lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire» è stata successivamente ripresa fino ad oggi, e in particolare negli ultimi anni il dibattito pubblico intorno al "paradosso di Böckenförde" è molto acceso.

Per capire la sua tesi, bisogna tuttavia rifarsi al suo punto di partenza, cioè alla natura storica della realtà e del concetto stesso di Stato, scaturito sia da una dinamica storico-costituzionale di concentrazione del potere politico, sia da un processo di differenziazione e di separazione del potere temporale da qualsiasi potere spirituale inteso come suo fondamento e suo fermento. Questa liberazione dal dominio ecclesiastico-spirituale è proprio ciò che Böckenförde denomina "secolarizzazione", la quale condiziona la comprensione dei fondamentali problemi relativi all'ordinamento politico che si pongono nello Stato del presente.

Ponendosi in contrasto con l'idea assai estesa che all'origine della secolarizzazione sul piano dei principi ci sia stato il trattato di neutralità che segnò la fine delle guerre religiose, Böckenförde sostiene che l'inizio della secolarizzazione sia stato assai precedente. Secondo lui, è nella lotta per le investiture che troviamo i semi che condurranno le signorie territoriali e i regni sulla via della politica temporale indirizzata allo Stato moderno, sebbene questa parte del processo comporti dei cambiamenti solo sul piano dei principi.

La divisione confessionale segna poi una seconda tappa della secolarizzazione in corso. Dagli accordi che seguono alle guerre di religione del Cinquecento e del Seicento nasce lo Stato organizzato e legittimato in termini puramente temporali e politici, e con ciò si arriva alla separazione tra religione e politica:

la religione non è più una componente necessaria dell'ordinamento politico. Il terreno è così pronto per l'affermarsi della concezione hobbesiana di Stato indipendente dalla religione nel suo scopo e nel suo fondamento, e poggiato invece sulla natura fatta di soli bisogni e di una ragione individualistica e finalistica, cioè temporale e utilitaristica. Come indica Böckenförde, questa seconda fase mette in rilievo che la trasposizione alla realtà di ciò che era stato deciso al livello dei principi non fu un evento immediato, ma un processo storico che si produsse gradualmente, lasciando elementi nuovi e vecchi per lungo tempo gli uni accanto agli altri.

La terza fase segue la Rivoluzione francese. Adesso la sostanza dell'universale, che lo Stato deve incorporare e assicurare, va trovata in obiettivi e interessi comuni di natura secolare, indipendenti dalla religione: «la misura della realizzazione della libertà religiosa designa pertanto la misura della laicità [*Weltlichkeit*] dello Stato» (p. 61).

Lo sguardo d'insieme proposto da Böckenförde porta a due quesiti sostanziali: il primo consiste nel chiedersi se la secolarizzazione che segnò e accompagnò la nascita dello Stato comporti anche una *scristianizzazione*, e in tal caso «di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e che gli garantisce omogeneità, dopo che la forza vincolante proveniente dalla religione non è e non può più essere essenziale per lui?» (p. 66). Sono proprio interrogativi di questo genere che conducono alla riferita tesi di Böckenförde. «Da una parte – scrive – esso [lo Stato] può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, cioè a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra

parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali» (pp. 68-69). Questo dilemma costituisce per lo Stato un richiamo a riconsiderare la necessità degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini.

M. A. FERRARI

ANA MARTA GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006, 2ª ed. actualizada, pp. 525.

SE tratta de la actualización de una obra que gozó de una acogida muy favorable por parte de la crítica especializada. La nueva edición profundiza en algunas cuestiones puntuales y ofrece una ampliación bibliográfica. La investigación precisa «en qué sentido la naturaleza puede ser vista como criterio de moralidad, y en qué sentido no» (p. 22). La relevancia del concepto normativo de naturaleza en la moral ha sido cuestionada no sólo por destacados exponentes de la filosofía moral moderna sino también por algunos intérpretes de Santo Tomás. De forma un tanto reactiva ha habido un cambio de perspectiva desde una interpretación de la ética tomista en clave *secundum naturam* a una interpretación que otorga más relevancia a la racionalidad práctica que a la naturaleza. Sin embargo, y a pesar de la justificable insistencia en una moral *secundum rationem*, la autora afirma que asistimos a un nuevo desequilibrio «consistente en pasar por alto el efectivo fundamento natural de la moral tomista, que con mayor o

menor acierto había reconocido la tradición» (pp. 24-25).

En el capítulo primero – titulado “¿Qué naturaleza?” –, se estudia la noción analógica que exhibe el término naturaleza en el pensamiento de Santo Tomás. Se analizan las características de los movimientos *secundum naturam*, a la par que se pasa revista de las características de lo *praeter naturam: contra naturam, supra naturam*. Lo más intrínseco a la naturaleza humana – lo más *secundum naturam* – es el acto voluntario que se orienta a un fin. El proceso argumental permite concluir que si la naturaleza puede ser normativa de las acciones – que se originan en la razón y la voluntad –, es porque ella misma no es ajena a la razón y a la voluntad. De este modo se pone en evidencia, también, el contraste entre la concepción tomista de la idea de naturaleza y la interpretación de la filosofía moral moderna – que la reduce a una mera serie de procesos físico-químicos o biológicos –.

El capítulo segundo – “Una naturaleza apta para el bien universal” –, a partir de la determinación del carácter teleológico de la naturaleza, se introduce en su aptitud normativa: «si la naturaleza es, en algún sentido, normativa, esto se debe a que es depositaria de una racionalidad derivada de un fin» (p. 77). Con el objeto de poner en evidencia esta intuición, se desarrolla la noción de ley natural con especial atención al debate contemporáneo y con motivo de las reflexiones en la materia llevadas a cabo por los teóricos de la *New Natural Law* (German Grisez, John Finnis, John Boyle), y de algunos de sus detractores (Ralph McInerney, Russell Hittinger, entre otros). La posición de la autora ofrece agudas precisiones y advierte respecto de aproximaciones parciales al pensamiento de Santo Tomás. Estas aproximaciones parciales se

ponen de manifiesto en quienes asumen de modo excesivo la gnoseología y metafísica implícitas en la división entre *facts and values*. En este contexto, la noción de naturaleza es asumida como un *todo monolítico* y, obviamente, termina siendo devaluada en su valor de instancia normativa de apelación moral. Por el contrario, el bien que se revela en las inclinaciones humanas, es el bien práctico que comparece en cada acción. De este modo, la determinación de la buena acción no se resuelve en el análisis intrínseco y en la consistencia interna de la elección sino en la capacidad de poner de manifiesto que «si dicha elección es consistente y salvaguarda la integridad de la naturaleza humana, es precisamente porque, en su misma estructura, no contradice ninguno de los supuestos naturales de la acción humana» (p. 137).

En “Una razón habilitada para el bien práctico”, se profundiza en el momento específico en el que comparece el bien moral: la acción. La tarea de la razón práctica consiste en introducir orden en aquellos bienes que, considerados en sí mismos, todavía no dicen nada acerca de la moralidad de la acción. Este orden que introduce la razón práctica se denomina *intencionalidad*. En consecuencia, conviene destacar que «el bien de la acción no se confunde con el bien de las tendencias o inclinaciones naturales» (p. 163). A partir de aquí se realiza un profundo análisis de la sentencia aristotélica *natura ad unum, ratio ad opposita* con especial atención a la interpretación de Santo Tomás. El análisis de la acción es enriquecido por la obligada comparación de las similitudes y diferencias que operan entre el arte y la virtud. En este marco, finalmente, se investiga la relevancia del precepto de la prudencia y el modo en que la verdad práctica comparece en la acción.

A la luz de los elementos expuestos es posible resolver en qué sentido la naturaleza – dada su estructura teleológica, la cual exige una serie de bienes integrados en cada acción por la prudencia – puede ser norma de la praxis. El cuarto capítulo se titula “*Naturaleza y razón en la elaboración de normas*”. El agente moral, además de actuar es capaz de reflexionar sobre su propio comportamiento y tiende a buscar razones universales y comunicables que reafirmen su conocimiento práctico y experiencial. Por ello, en este capítulo se analizan – a la luz de la sentencia *ars imitatur naturam* –, el dinamismo propio de la naturaleza y de la razón en la formulación de las normas morales. En este apartado se otorga particular atención a la noción de derecho natural y a su historicidad. Para ello se analizan dos ejemplos: el de la propiedad y el de la servidumbre. Finalmente, se analiza con mayor detenimiento el despliegue de lo *secundum naturam* para el caso de la segunda inclinación.

En el quinto y último capítulo – titulado “*La mala acción*” – se indaga la doctrina tomista de los actos humanos. La argumentación se introduce en un punto crucial del debate ético contemporáneo: la existencia de los *actos intrínsecamente malos*. El análisis permite extraer las consecuencias de la interpretación propuesta y presenta una convincente refutación de las interpretaciones proporcionalistas y/o consecuencialistas de la ética de Tomás de Aquino.

La investigación permite poner en evidencia «cómo el carácter irrenunciable de la razón a la hora de guiar el comportamiento humano, no excluye en principio la posibilidad de reconocer en ella una intrínseca referencia a la naturaleza. Parece claro, en efecto, que dejada a sí misma, sin más contrapeso material

que el mundo exterior, la razón queda abocada a una dialéctica entre bienes y valores difícilmente superable» (p. 47). Finalmente, la obra incluye tres índices – de materias, de nombres y de textos de Santo Tomás – que facilitan la labor investigativa y una bibliografía con especial referencia a las fuentes anglosajonas en la materia. Se trata de un libro de consulta obligada para los investigadores de la ética tomista.

M. ŠILAR

GIOVANNI REALE, *La “Scuola di Atene” di Raffaello. Una interpretazione storico-ermeneutica*, Bompiani, Milano 2005, pp. xxx + 269.

EL libro es la actualización del publicado por Rusconi en 1987. En él, Reale nos redescubre el famoso fresco de Rafael, *La Escuela de Atenas*, a través de un análisis histórico-filosófico e iconográfico de gran agudeza y precisión, fruto de más de cincuenta años de estudio del pensamiento griego y de más de 30 años de la pintura de Rafael. Reale ha trabajado también con el cartón de la *Escuela de Atenas* que se encuentra en la Pinacoteca de la Biblioteca Ambrosiana.

En su conjunto, la obra pictórica es una representación del pensamiento antiguo, desde sus orígenes, releído en óptica platónica, es decir, como ascensión hacia la filosofía en su vértice metafísico a través de las ciencias matemáticas (cfr. p. xix). Platón y Aristóteles ocupan el lugar central de la composición. A la izquierda de la figura de Platón, está representada la filosofía anterior a él: los presocráticos, Sócrates y los sofistas. En la parte derecha, del lado de Aristóteles, se sitúan los aristotélicos, los neoaristotélicos, Plotino y los cínicos del período tardío. Debajo, en el arranque de la escalera, se sitúa el

grupo de los geómetras, en el que aparecen Euclides, Zoroastro y Ptolomeo. Desplazado, sin formar parte de ningún grupo, esta Diógenes. Todo en el fresco responde a un estudio minucioso de la filosofía antigua, tal como era conocida en los siglos xv y xvi.

Platón tiene el dedo índice de la mano derecha apuntando hacia arriba, indicando la trascendencia, el descubrimiento del mundo suprasensible. En la otra mano lleva el *Timeo*, el diálogo más leído y el único directamente conocido durante el medioevo. Por lo que se refiere a Aristóteles, Reale corrige el lugar común que ve en la posición de su mano la indicación de un pensamiento contrapuesto al de Platón. Aristóteles – aclara Reale – no tiene el dedo apuntando hacia abajo, en antítesis con Platón, sino que está moviendo la mano de abajo hacia arriba, hacia lo alto, señalando que hemos de llegar a lo suprasensible, pero a partir de los fenómenos sensibles (pp. 113-137 y 145-157).

Los personajes de la parte alta a la izquierda son – según la tesis de Reale – los sofistas, vendedores de doctrinas, que provocan el gesto de indignación de uno de los socráticos – Apollodoro – que quiere expulsarlos como indignos del escenario de los filósofos (pp. 73-88). Para Reale, la figura del árabe identificado por muchos con Avicena, tiene afinidad con Pitágoras, y le asigna una relación simbólica con el descubrimiento proveniente de la India de los números decimales. En el siglo ix, al-Khuwarizmi codificó en el ámbito de la cultura árabe la cuestión de los números en un libro que tradujo al latín Abelardo Bath en 1130 (p. 43).

El viejo aislado de la parte derecha, una figura a la que se ha prestado poca atención, tiene para Reale una importancia singular. Se trata de Plotino, persona-

je que no podría faltar en una representación del mundo antiguo hecha por un platónico del Renacimiento, buen conocedor de la traducción de las *Enneadas* hecha por Ficino en 1492 (pp. 217-224).

La aportación de Reale, quizá la más significativa, es la interpretación que hace del grupo situado en la parte baja, a la izquierda. Muchos críticos y estudiosos, también actualmente (Vissing, Emiliano-Scolari), han transmitido que el personaje coronado con hojas de pámpano, hojeando un libro y apoyado sobre una columna, representa a Epicuro. Para Reale, en cambio, se trata de una imagen alusiva al orfismo, entendido como la gran columna del pensamiento griego. Sostiene esta interpretación apoyándose en una consideración negativa – Epicuro no entra dentro de los platónicos y no puede considerarse columna del pensamiento griego – y en una argumentación positiva. En efecto, el núcleo del pensamiento órfico tuvo una gran influencia en la filosofía griega. Su visión del hombre como compuesto de un elemento divino caído en un cuerpo por una culpa primitiva, de la que debe purificarse a través de sucesivas reencarnaciones, incidió mucho. Pitágoras, Heráclito, Empédocles y Platón – filósofos todos ellos representados en el fresco – no se explican sin el orfismo. El Renacimiento italiano conoció, sobre todo, los himnos órficos, y Rafael estaba informado de que el orfismo era un punto de referencia esencial para entender la filosofía de los griegos (pp. 17-30).

Refiriéndose al autor del fresco, indica que Rafael ha pintado su autorretrato en la *Escuela de Atenas*, y no en otro fresco de la misma *Stanza* que representa el *Parnaso*, para manifestar así su profunda concepción del arte y de la Belleza. Platón decía que la Belleza es un modo de mostrarse la Verdad y el Bien, y que la Belle-

za, en relación con las otras ideas, tiene el privilegio de ser visible también con los ojos físicos. Rafael, situándose entre los filósofos, ha querido decir: también nosotros los artistas, como los filósofos, alcanzamos el Bien y la Verdad, y lo hacemos mediante la Belleza; el arte es alta filosofía (pp. 239-246).

Reale presenta una lectura de detalle del fresco, sutil y bien documentada, que se pone de manifiesto en la abundante bibliografía citada y en la confrontación que hace con las tesis de diversos estudiosos. Enriquece y documenta mejor algunas hipótesis y corrige interpretaciones que resultan significativas para comprender la intencionalidad del fresco. En su conjunto puede decirse que ofrece una introducción amable a la filosofía antigua. El papel y la fotografía son de

calidad. Los textos de los filósofos que recoge se han seleccionado muy oportunamente.

La Escuela de Atenas es parte del programa pictórico de la *Stanza*. La representación del pensamiento antiguo – más ampliamente, de la razón natural humana – está en perfecta armonía con el pensamiento cristiano. La Escuela de Atenas mira al fresco de la pared de enfrente – *La Disputa del Santísimo Sacramento* – no en oposición sino en progresión. Los filósofos «se encaminan hacia el altar», «los paganos avanzan hacia Cristo». En los Padres representados en la *Disputa* está la idea de que al mundo pagano se le concedió una preliminar comprensión de la verdad judeo-cristiana.

MARÍA ÁNGELES VITORIA

