

ACTA PHILOSOPHICA

Consiglio di redazione:

FRANCESCO RUSSO (*Direttore*), MARCO D'AVENIA, ROBERT A. GAHL,
GIORGIO FARO, JUAN ANDRÉS MERCADO

Consiglio scientifico:

LUIS ROMERA (*Presidente*), SERGIO BELARDINELLI, LLUÍS CLAVELL,
ANTONIO MALO, MARTIN RHONHEIMER, CHRISTOF RAPP,
FRANCESCO RUSSO, JUAN JOSÉ SANGUINETI, JOHN WIPPEL, IGNACIO YARZA

Segretario di redazione:

TOMMASO VALENTINI

★

Redazione

Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 82, I 00186 Roma
Tel. 06 68164500 · Fax 06 68164600
E-mail: actaphil@pusc.it
www.actaphilosophica.it

Direttore responsabile

FRANCESCO RUSSO

Autorizzazione del Tribunale di Pisa, n. 5 in data 17.02.2005.
Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, n. 3873, del 29.11.1992.
Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Gli articoli sono indicizzati da «The Philosopher's Index»
e da «Répertoire Bibliographique de la Philosophie».

Le collaborazioni, scambi, libri in saggio vanno indirizzati alla Redazione.
Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista
rispecchiano unicamente il pensiero degli autori.

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,
Pisa - Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004
(Euro 34,00, ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

www.libraweb.net

ISSN 1121-2179

ISSN ELETTRONICO 1825-6562

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia

FASCICOLO I · VOLUME 16 · ANNO 2007



PISA · ROMA

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

MMVII

Rivista semestrale

★

Amministrazione

ACCADEMIA EDITORIALE S.r.l.
Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa
Tel. 050 542332 · Fax 050 574888
E-mail: iepi@iepi.it
www.libraweb.net

Uffici di Pisa: Via S. Bibbiana 28, I 56127 Pisa
Uffici di Roma: Via R. Bonghi 11/b, I 00184 Roma

Abbonamento 2007:

Annuale: Euro 32,00 (privati E.U.); Euro 52,00 (istituzioni E.U. con edizione *Online*);
Abroad: Euro 52,00 (*Individuals extra E.U.*); Euro 72,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*).
Triennale: Euro 87,00 (privati E.U.); Euro 126,00 (istituzioni E.U. con edizione *Online*); Euro 126,00 (*Individuals extra E.U.*);
Euro 165,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*).
Fascicolo singolo: Euro 30,00.

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma, un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2007 by
Istituti editoriali e poligrafici internazionali[®], Pisa · Roma
un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

MARIA APARECIDA FERRARI, <i>La religiosità nella società civile</i>	11
FEDERICO GUARDO, <i>Il concetto di entusiasmo nel platonismo di Cambridge</i>	39
EMMANUELE MORANDI, <i>Salute e salvezza. La malattia come visibilizzazione sociale del male: esperienze di immanenza e di trascendenza</i>	65

NOTE E COMMENTI

STEPHEN WANG, <i>Subjective Objectivity in Aquinas: The Interdependence and Reflexivity of Intellect and Will</i>	91
---	----

CRONACHE DI FILOSOFIA

<i>Centenario della fondazione della Società Filosofica Italiana</i>	111
<i>Società filosofiche</i>	112
<i>Convegni</i>	116
<i>Vita accademica</i>	117

FORUM

MARTIN RHONHEIMER, GREGORY B. SADLER, MICHAEL ZUCKERT, <i>Hobbes on laws of nature and moral norms</i>	125
--	-----

RECENSIONI

JUAN CRUZ CRUZ, <i>Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto</i> (A. Acerbi)	145
RALPH MCINERNEY, <i>Praeambula fidei: Thomism and the God of the Philosophers</i> (J. P. Dougherty)	151
PAUL RICCEUR, <i>Il giudizio medico</i> (P. Sabuy Sabangu)	153
RICHARD RORTY, GIANNI VATTIMO, <i>Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia</i> (M. Porta)	155
MARIO SIGNORE, <i>Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale</i> (T. Valentini)	159

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

ANA MARTA GONZÁLEZ, <i>Claves de ley natural</i> (M. Šilar)	165
MARCO IVALDO, <i>Storia della filosofia morale</i> (A. Acerbi)	166
ARDIAN NDRECA, <i>La soggettività in Kierkegaard</i> (F. Russo)	168

PIER PAOLO OTTONELLO (a cura di), <i>Sciacca: la necessità della metafisica</i> (F. Russo)	169
LUIGI PAREYSON, <i>Iniziativa e libertà</i> (F. Russo)	170
<i>Pubblicazioni ricevute</i>	173

RECENSIONI

JUAN CRUZ CRUZ, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Eunsa, Pamplona 2003, pp. 348.

L'AUTORE, Ordinario di storia della filosofia all'Università di Navarra, già autore di numerose monografie e traduzioni su diversi pensatori classici e moderni (tra cui Aristotele, san Tommaso, Jacobi e Schelling), raccoglie in questo volume i risultati della sua prolungata ricerca su Fichte (cfr. gli studi introduttivi alle traduzioni spagnole della *Dottrina della scienza* 1794 e 1804, a cura dello stesso: Buenos Aires 1975; il volume *Conciencia y absoluto en Fichte*, Pamplona 1994). Il lavoro presenta una panoramica sul pensiero del filosofo tedesco che abbraccia, in prospettiva sistematica, le opere e gli aspetti d'interesse speculativo, e quelli d'interesse etico ed antropologico (l'intersoggettività nei suoi livelli e nel suo sviluppo storico). A tale proposito è da notare l'originalità di alcune questioni particolari che, già affrontate dall'autore in alcuni studi separati, sono qui riproposte: la contemplazione estetica, il lavoro, l'amore, la donna, il matrimonio, il celibato. La chiarezza dell'esposizione è guadagnata con un sobrio ma continuo riferimento ai testi. Di questi sono commentati i punti essenziali, nella cornice del quadro teorico via via delineato, lasciando in secondo piano le questioni critiche più particolari. Un decisivo sostegno alla visione d'insieme viene dal puntuale confronto con la "tradizione classica" e con gli altri autori moderni: da Kant, naturalmente il più frequente, risalendo fino a Cartesio; e da Jacobi, Schelling, Hegel, fino ad Husserl.

È specialmente ribadita l'emergenza del complesso della *Dottrina della scienza* sulla genealogia dell'idealismo tedesco elaborata da Hegel, largamente impostasi nella storiografia (Zeller, Windelband, Hartmann, Kroner). La ricerca più avanzata ha infatti confermato la lettura alternativa secondo la quale il pensiero di Fichte, specie nel suo sviluppo posteriore, non sarebbe delimitabile nella "tesi" dell'idealismo soggettivo (Léon, Heimsoeth, Henrich, Lauth, Pareyson, Ivaldo). L'autore si pronuncia poi sull'unità del pensiero fichtiano, che, com'è noto, per le successive versioni in cui esso è stato presentato, costituisce un problema ermeneutico di speciale rilievo. Nel periodo di Jena si assiste ad una concentrazione di Fichte sull'immanenza dell'io e sulla sua irriducibilità all'ordine obiettivo dell'essere e della causalità. Il periodo di Berlino vede la definitiva risoluzione, seppur non causale, della soggettività nell'assoluto, quale sua immagine. La soggettività è trascesa verso l'Essere, ora colto al di là della rappresentazione e del tempo come eterna attualità vivente. La soluzione per l'unità, che pur non esclude uno sviluppo nel complesso e su determinate questioni, è argomentata rinviando alla realtà fondamentale nei limiti della quale si sarebbe instancabilmente esercitata la riflessione metafisica del filosofo di Rammenau: la realtà dell'io o del *sapere*. Proprio tale delimitazione segnerebbe il carattere schiettamente trascendentale dell'idealismo di Fichte, anche nella sua tarda evoluzione, specialmente nei confronti delle filosofie dell'assoluto di Schelling e di Hegel. In sintesi, con le stesse parole di Cruz Cruz: «como el saber – el yo – es el plano en que esta metafísica se coloca, su despliegue tiene como dos momentos, como dos palpaciones o tareas:

la primera va del saber al ser objetivo, la segunda del saber al ser absoluto. Movimiento horizontal y movimiento vertical de un mismo desarrollo, anclado en el yo, en la apercepción trascendental horadada por la conciencia de la libertad. Y a grandes rasgos se puede decir que el primer movimiento coincide con el período de Jena (1794-1799), y el segundo con el período de Berlín (1799-1814)» (pp. 96-97).

Il lavoro è diviso in tre sezioni, più l'introduzione e la conclusione. L'introduzione (pp. 13-35) punta direttamente alla soggettività; ne descrive quindi la struttura ed i rapporti costitutivi, secondo l'interpretazione ora dichiarata: la riflessività e la praticità originaria dello spirito, l'intersoggettività sul piano giuridico e morale, il rapporto con l'assoluto. Lo schema abbozzato viene poi riproposto e sviluppato nel corso dell'opera. La costituzione della soggettività è affrontata nella prima sezione ("Subjetividad y objetividad", pp. 39-132). La sua fondazione metafisica è affrontata nella seconda sezione ("Subjetividad y absolutividad", pp. 135-211). La terza sezione ("Subjetividad e intersubjetividad", pp. 215-317) presenta una varietà di argomenti di carattere etico-antropologico (alcuni già sopra indicati), coordinati nel tentativo di attingere la soggettività nella sua concreta esistenza sul piano storico e nella sua proiezione escatologica. La prima sezione, dopo aver illustrato le categorie fondamentali del pensiero di Fichte, tramite la presentazione di alcune opere di carattere introduttivo come la *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza* (1798) e i *Fatti della coscienza* (1810), segue il profilo della prima versione della *Dottrina della scienza* (1794), soffermandosi sulla dottrina dei principi e dell'immaginazione. Sono qui sottolineati i punti di contatto con la filosofia di Kant, da cui procede l'ulteriore elaborazione fichtiana. La seconda sezione ha uno sviluppo meno continuo della precedente, in quanto il rapporto della soggettività e dell'esistente in generale con l'assoluto, già delineato nel primo paragrafo, è approfondito da due punti di vista differenti, seppure connessi. Nel secondo paragrafo si esamina il confronto di Fichte con la teologia cristiana e con la dottrina della creazione. Nel terzo paragrafo è analizzata la teoria del "genio" (estetico, filosofico e storico), come mediatore privilegiato dell'assoluto. La terza sezione affronta l'intersoggettività progressivamente, dal rapporto tra i sessi nel matrimonio, al concetto di Stato, secondo il complesso di idee e problemi cui quest'ultimo era legato allora, in Germania: il popolo, il destino della nazione tedesca, il cosmopolitismo. Il secondo paragrafo tratta la storicità come condizione della coscienza, il rapporto tra individuo e Stato, il senso della storia. L'ultimo paragrafo, quasi a chiusura di tali questioni, è dedicato al significato della morte e dell'immortalità. Nella conclusione Cruz Cruz riprende in maniera sistematica i rilievi critici variamente espressi nel corso dell'esposizione, concentrandosi intorno ai tre fuochi che l'hanno condotta: la concezione della coscienza; la personalità dell'assoluto, il rapporto tra Dio e il mondo; l'interpretazione del cristianesimo, particolarmente nelle sue implicazioni nella concezione dello Stato, della storia e del destino della persona. Nella valutazione assume speciale importanza il confronto con il realismo metafisico classico.

Consideriamo ora i primi due punti: (1) la costituzione della soggettività e (2) il suo fondamento metafisico. La trattazione degli altri punti non è affatto priva d'interesse; ma l'originalità di Fichte vi risulta, forse, meno marcata, come pare il lavoro stesso mostri, rinviando più frequentemente alle fonti (Lessing, Rousseau, Kant) e alla diffusa visione dell'epoca. Peraltro, la soluzione delle questioni più importanti, come il

destino della persona e la concezione della storia, è deciso nei punti che andiamo ad esaminare.

1. La filosofia di Fichte è segnata sin dal suo inizio dall'affermazione della libertà che all'uomo spetta quale essere spirituale, nei confronti del determinismo materialistico. Tale affermazione non costituisce una parte del suo pensiero ma il suo cardine. Essa sarebbe altresì un motivo della sua attualità. Fichte ha cercato di assolvere al compito ancora inevaso di «insertar la intersubjetividad en una metafísica [...] que permita dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual» (p. 318). D'altronde il termine libertà riceve nel pensiero di Fichte un'ampiezza di connotazioni che sfuggono alla sua rappresentazione ordinaria di facoltà di scelta e abbraccia, invece, l'intero campo della vita spirituale, colta nella sua unità e nel suo carattere attivo. «[El hombre], a diferencia de cualquier otra cosa del mundo, es una subjetividad. En principio, no se asigna esta formalidad excepcional sólo al espíritu del hombre, ni a su pensamiento, ni a su voluntad; sino simplemente a la condición unitaria – dotada de poder reflexivo – de ser productor y receptor de una conducta [sul piano ontico, etico e storico]» (p. 13).

Da un lato, è riconosciuta da Fichte l'originarietà dell'atto in cui la conoscenza ed il volere procedono dal soggetto. Queste operazioni, poiché in certo modo produttive di sé e del proprio oggetto, non possono essere risolte nel medesimo ambito empirico cui esse si riferiscono. D'altro lato, tale riconoscimento emerge oltre la costituzione della coscienza personale, spingendosi fino all'affermazione pratica (o *fedé*) dell'autonomia della ragione in sé, quale fondamento dell'essere e della stessa coscienza. «Aquello en donde reposa la conciencia misma es la intuición de una originaria acción (*Thathandlung*), la cual es el acto mismo del espíritu, producción racional que otorga al sujeto su autonomía auténtica, porque es principio de toda determinación y se *ante-pone* a toda determinación». «El contenido de la *Doctrina de la ciencia* [1794] es éste: “la razón es absolutamente independiente; es sólo para sí [...]. Todo, por consiguiente, lo que es ella, tiene que estar fundado en ella misma”» (pp. 16, 97).

L'originarietà della vita spirituale è accertata nell'evidenza necessaria dell'io, nella cui affermazione il soggetto s'identifica, non dall'esterno come sostanza o come oggetto, ma come attività spontanea, in sé immediatamente trasparente. La riflessività che è costitutiva dell'io è colta nel suo aspetto operativo di libertà. Per essa, infatti, l'io emerge sopra ogni legame causale. Inoltre il porsi dell'io in quanto tale (nella sua riflessività e libertà) non è visto come un dato, ma come risposta ad un compito di natura morale. Fichte ricomprende nell'intuizione della riflessività dell'io il duplice principio kantiano dell'io penso e della libertà trascendentale. In tal modo egli intende esplicitare il riferimento di Kant ad un'attività spontanea e costituente, nella genesi della conoscenza e nella dottrina della ragion pratica. L'avvio della dottrina fichtiana procede dalla necessità di giustificare tale riferimento sul piano epistemico, tramite la difesa dialettica e la ricostruzione genetica (o “fenomenologica”) dell'intuizione intellettuale. Un ulteriore motivo dell'idealismo di Fichte si può indicare nell'esigenza di spiegare la struttura e gli atti costitutivi dell'esperienza umana. Questa risulta costituita da “oggetti” irriducibili alla mera realtà sensibile o fattuale, come la giustizia, la scienza, la religione, la storia, etc. Tali realtà, secondo Fichte, non possono essere riferite che ad una soggettività capace di intenzionare dei valori ideali assoluti e capa-

ce di radicale iniziativa, dunque di libertà. La vita dell'io (finito) si vede così sostenuta e sollecitata da un'esigenza che la sorpassa e che corrisponde all'universalità del compito morale dichiarato dalla ragione pratica. La ragione stessa, presente nell'uomo, si afferma nella legge morale come fine sostanziale oltreché come principio normativo assoluto. Di qui l'unità del tentativo teorico e pratico che caratterizza il pensiero fichtiano di sottoporre tutta la realtà finita, naturale e storica, alla ragione.

Soffermandoci ora soltanto sulla costituzione dell'autocoscienza, Cruz Cruz rileva come la tesi cartesiana, fatta propria e sviluppata da Fichte sul piano metafisico, secondo cui l'intuizione dell'io sarebbe antecedente a tutti gli altri oggetti, sia da limitarsi sul piano epistemico di condizione od "oggetto" atematico della coscienza, in certo modo assimilabile al senso generico dell'io penso kantiano dal quale Fichte ha inteso distaccarsi a favore di un io costitutivo cioè produttivo. Ogni tematizzazione dell'io presupporrebbe infatti ogni volta, senza poterlo mai includere, il medesimo atto in cui essa si realizza. Tale presupposizione non è invece ricorsiva se si ammette, come nel realismo classico, che la riflessione oggettivante, o tematica, è fondata sulla coscienza immediata atematica. Fichte, e con lui l'intera tradizione idealista, avrebbe invece riguardato la coscienza atematica come oggetto di una conoscenza diretta ed esaustiva. Il rilievo si appunta alla pretesa avanzata da Fichte, e dall'idealismo in generale, della capacità del soggetto di possedersi in maniera esaustiva nella coscienza. Tale pretesa è contestata nel seno della stessa coscienza, per la distinzione tra i due livelli rilevati. D'altra parte tale distinzione risulta consentanea per un soggetto la cui "soggettività" non coincide con la coscienza ma include, già al livello dello spirito, una dimensione naturale, un fondo sostanziale di cui la stessa coscienza sarebbe una proprietà. «Para el realismo clásico no tenemos una conciencia a la vez inmediata y temática de la actividad espiritual y del sujeto activo. Y mucho menos lo decide todo en la captación inmediata de la actividad y del yo por la conciencia. En verdad, tal realismo no podía afirmar eso, porque el espíritu humano no consiste totalmente en actividad consciente; ni el acto de la conciencia agota la virtualidad del sujeto [...]. El sujeto no es la conciencia. La conciencia no sería en ningún caso una sustancia con afecciones, sino una afección tenida por un sujeto sustancial que está en su base» (pp. 319-320).

Ora, tali osservazioni sono a nostro avviso affatto penetranti e condivisibili. Esse articolano la sintesi intorno ad un problema speculativo di fondo, così ben analizzato da Millán Puelles, che viene citato ad un certo punto. Ma non è facile da esse ritornare al *complesso* della dottrina esaminata (sull'aspetto che stiamo considerando) né, caso mai tale fosse stato l'intento, in esse sembrano sufficientemente saggiati i punti principali del pensiero di Fichte descritti nell'esposizione. Potremmo infatti ancora chiederci, oltre i limiti indicati, qual è il portato positivo della dottrina fichtiana dell'io? A tale riguardo, si potrebbe considerare l'intuizione fichtiana riguardo al carattere essenzialmente attivo dell'io e al suo autoporsi – che l'autore ha magistralmente illustrato lungo l'intero lavoro e nel cui esame si è soffermato in alcune pagine di particolare interesse (cfr. pp. 113-118) – per apprezzarne l'istanza metafisica di fondo, nonché per valutare in che misura Fichte la soddisfa. La coscienza, l'intelletto e il volere segnano il vertice di attuazione del soggetto, la cui unità concreta costituisce la libertà come vita dello spirito. La libertà è la dimensione nella quale l'io può compi-

tamente riconoscersi; eppure essa non esaurisce l'integrità d'essere cui lo stesso io si riferisce: il fondo sostanziale e le potenze, da cui la stessa vita dello spirito sorge nella sua attualità. Ma basta questo per concludere che la coscienza (e il resto) è una sorta di accidente di una sostanza, cioè delle operazioni e del "soggetto"? Se si assume l'io, particolarmente l'io volente, come la dimensione originaria nella quale lo stesso essere della persona attinge la sua compiuta, normale attualità, perciò quale fine e principio di sintesi di tutte le potenze, allora la vita cosciente e libera non risulta quale una semplice parte o accidente della persona (se non da un punto di vista ontologico ristretto ai singoli atti e in rapporto all'identificazione univoca di coscienza e libertà nel soggetto finito), ma in certo modo come lo stesso essere della persona. Da parte nostra, risulta invece problematica in Fichte la concezione dell'intuizione intellettuale e della individualità dell'io (ci riferiamo alla *Seconda introduzione* di cui nel testo è riportato un ampio stralcio) nella misura in cui quella è vista intenzionare la realtà in atto dell'io, eppure il contenuto di tale intuizione rinvia oltre l'io concreto, alla forma ideale dell'io. Tale concezione pare contraddire il dato dell'*hic homo intelligit*; inoltre non si comprende come una realtà ideale possa essere soggetto di atto.

2. Del resto, la concezione fichtiana dell'intuizione intellettuale appare profondamente motivata dalla percezione del primato ontologico della dimensione d'atto del pensiero sul suo contenuto astratto e sullo stesso essere empirico. Perciò l'esigenza di effettualità del pensiero, ossia il riconoscimento della sua attualità e del suo rapporto con l'essere, è spinta sul piano pratico. Successivamente, come il presente lavoro documenta, Fichte giunge a riconoscere l'attualità metafisica a fondamento dello stesso pensiero. Con le chiare parole di Cruz Cruz: «En Jena, el concepto de *ser* había sido acuñado con el modelo del ser del mundo objetivo exterior, cuya insustantividad en el saber quedó de manifiesto. Pero también el saber mismo mostraba sus límites: el saber es incapaz de asir la realidad, saber es no-vivir. Y si Kant veía preciso limitar el saber para hacer sitio a la fe, Fichte quiere horadar el saber mismo, inteligirlo en su necesaria condicionalidad y relatividad, desde su *fundamento*, para encontrar la realidad viva» (p. 135). Nella *Dottrina della scienza* del 1804, la quale costituisce la sintesi speculativa alla luce della quale Fichte elabora tutte le opere posteriori del periodo di Berlino, l'io puro, la ragione, il "sapere", ossia la dimensione ideale nella quale era dapprima risolta la soggettività finita, è affermata come realtà sostantiva ed è colta nella sua necessaria relatività all'essere puro: l'assoluto. Tale relatività è però scorta per risoluzione formale immanente dello stesso sapere, non in senso causale né per intuizione dell'assoluto. Il "sapere" (e il mondo e la storia ch'esso, idealisticamente, contiene: di qui la continuità della *Dottrina della scienza*) non sussiste in sé: *esiste* come manifestazione o *schema* di ciò che propriamente e solo sussiste, l'essere vivente, eterno. L'intrascendibilità e irriducibilità del sapere non sono dunque indici della sua absolutezza, in quanto queste note sono colte, secondo la stessa natura del sapere, come riflesso dell'assoluto. Ma il riflesso come tale si distingue dall'assoluto ch'esso "rappresenta". «Aunque el saber puede concebir que la conciencia es la manifestación del ser en su única forma posible, no puede en modo alguno concebir cómo surge o nace él mismo, ni cómo del ser puro en sí se sigue una existencia o manifestación. La existencia está fijada a sí misma: siempre se encuentra a sí misma: siempre se presupone su actividad [...]. Esta actualidad, previa a la determinación que le

viene de su concepto, es la existencia misma del absoluto “el único que puede ser y existir”» (p. 153).

Nella sezione conclusiva, Cruz Cruz si concentra sulla personalità dell'assoluto e sulla distinzione tra l'assoluto e l'esistente finito che si può coerentemente sostenere in tale impostazione. Di fatto, Fichte nega la creazione e afferma l'identità dell'essere. Tuttavia egli riconosce all'unica sorta di realtà esistente “fuori” dell'assoluto, il sapere, una relativa consistenza e la libertà. L'assurgere alla sfera (coeterna) del sapere, da parte dell'io, è visto come una risposta temporale all'istanza dello stesso assoluto. Inoltre, secondo Fichte, non si può attribuire la personalità all'assoluto, poiché questa risulta legata ai limiti della coscienza finita. La coscienza finita, di per sé, si riferisce sempre ad altro, ad un oggetto. Nell'assoluto non c'è un tale sdoppiamento: *dunque non c'è coscienza*. L'autore evidenzia il profilo di tale impostazione confrontando l'interpretazione storica e la concezione metafisica di E. von Hartmann, che sostiene, appunto, su queste basi l'impersonalità dell'assoluto. Cruz Cruz rileva come entrambe queste conclusioni siano obbligate dall'assunzione dell'essere secondo univocità. L'introduzione dell'analogia avrebbe potuto altrimenti articolare l'unità dell'essere, nell'assoluto e tra l'assoluto e l'esistente; l'analogia avrebbe inoltre reso possibile l'attribuzione della personalità all'assoluto, stante la perfezione ch'essa indubitabilmente rappresenta, tramite il suo passaggio dialettico, *via negationis et eminentiae*, dal finito all'infinito. «Ciertamente es erróneo transferir al absoluto el valor relativo que la conciencia tiene en nosotros. Pero este valor relativo lo tiene la conciencia por referencia a nuestra situación en el mundo. En sí misma es una altísima perfección [...]. Pues bien, las imperfecciones que acompañan a la persona humana no se deben a su cualidad de persona, sino al modo limitado de su realización» (pp. 321-322).

Dopo tali rilievi ed in considerazione di essi, rimane, forse, ancora da approfondire il significato di un attributo che, come il presente lavoro documenta, Fichte riferisce all'assoluto: “luce” (*Licht*), “luce vivente”. Questo attributo è riportato alla funzione di fondamento ch'essa svolge nei confronti del sapere, dunque alla manifestazione dell'assoluto. Ma esso non è compreso, per così dire, in se stesso; qualora, per la sua trascendenza rispetto al (nostro) sapere, tale questione sia per Fichte legittimamente proponibile. Meno perspicua rispetto ai punti precedenti risulta, ad avviso di chi scrive, la trattazione da parte dell'autore della libertà che secondo Fichte ancora spetterebbe all'esistente, nei confronti dell'assoluto. Nell'esposizione sono presentati i termini della questione, che, poi ripresa nella conclusione, è evidenziata in tutta la sua problematicità. La soluzione non ci sembra però avanzare oltre – ciò che, peraltro, è già un notevole acquisto – la dimostrazione dell'impossibilità di assimilare la metafisica di Fichte ad ogni sorta di monismo o panteismo.

In conclusione, oltre all'interesse filosofico dei rilievi critici presentati, è da notare il valore del lavoro di Cruz Cruz come profonda introduzione all'opera, certo non facile, di un grande filosofo come Fichte, la cui originalità e le cui preziose suggestioni sono ancor oggi oggetto di molti studi. Il pregio del testo emerge per la solidità della visione sistematica ch'essa offre, per il rigore teorico e la chiarezza didattica con la quale i testi e i problemi sono esaminati e discussi.

RALPH MCINERNY, *Praeambula fidei: Thomism and the God of the Philosophers*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, pp. ix + 313.

AT a time when agnosticism or outright atheism seems to be the order of the day in academic circles on both sides of the Atlantic, McNerny reminds us that such need not be the case. The *praeambula fidei* of the title is the classical learning that was in place before the advent of Christianity. Acknowledging that “by and large, philosophers have become professionally hostile to the possibility of proving the existence of God”, McNerny proposes as an antidote a return to the metaphysics of Aristotle and Aquinas. Although the psalmist may write “The fool has said in his heart there is no God”, Aquinas maintains that the existence of God is not self-evident to us. Thomas will say that human intelligence, quite apart from revelation, can reason to the existence of God and discern something of His nature and thus prepare the human intellect to acknowledge the truths provided by divine revelation. Unlike Kant, who is willing to posit the existence of God, or Kierkegaard, who is willing to leap into the dark, McNerny, like his mentor Thomas, holds that belief must be firmly anchored in natural intelligence.

McNerny devotes a third of the volume to a defense of the metaphysics of Aquinas, distinguishing between Thomas the philosopher and commentator on Aristotle and Thomas the theologian. Twentieth-century Thomists, such as Étienne Gilson, Henri de Lubac, and Marie-Dominique Chenu, are subject to criticism by McNerny, not for their lack of respect for Thomas as a Catholic theologian but for ignoring his role as a philosopher, who as a philosopher is able to develop an Aristotelian-like natural theology independent of the faith. Speaking of some of his contemporaries, McNerny writes, “There is a tendency to ‘theologize’ St. Thomas in a manner reminiscent of Gilson and to suggest that Thomas cannot be understood even on such matters as the moral virtues by the mere philosopher”. Christian philosophy for McNerny is more of a sociological description of the work of a class of philosophers who are Christian than a discipline in its own right. To think and to argue from the Christian faith is to engage in theology, not philosophy. The preamble that McNerny wishes to preserve is that of a natural theology accessible to all. That preamble consists in what can be known of God’s existence and nature apart from faith or revelation. That enterprise he insists is open to believer and nonbeliever.

This book is not for everyone, but for those interested in the vagaries of 20th-century Thomism, it is indispensable. The reader will find interesting discussions of Gilson’s attack on Thomas de Vio Cardinal Cajetan, the great 16th-century Dominican, De Lubac’s similar criticism of Cajetan, and the negative reception of Marie-Dominique Chenu’s book, *Une école de théologie*. With skills honed as a novelist as well as a philosopher, McNerny manages to recreate some of the excitement generated by the intellectual heavyweights of the early decades of the Thomistic revival. From records available to him, McNerny brings to life some of the discussions that took place within the French Thomistic Society of the 1920s and within Maritan’s famous

Cercle d'études thomistes at Meudon. Those issues of primary concern to disciples of Aristotle and Aquinas in the early decades of the last century retain in McNerny's retelling their compelling interest.

JUDE P. DOUGHERTY

PAUL RICŒUR, *Il giudizio medico*, a cura di Domenico Jervolino, tr. di Ilario Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 57 (titolo originale: *Les trois niveaux du jugement médical*, «Esprit», 12 (1996), poi in *Le Juste 2*, Éd. Esprit, Paris 2001).

IN questo breve testo, l'autore affronta un tema di grande attualità, come accenna anche Domenico Jervolino nella prefazione (cfr. pp. 6-7), soprattutto se si tiene presente che la nostra società è più che mai insidiata dalla tentazione dell'onnipotenza della tecnoscienza, specie nell'ambito della medicina (cfr. p. 50). La domanda di fondo potrebbe essere riformulata nel modo seguente: quale deve essere il tipo di giudizio da cui il medico viene guidato nel rapporto con il suo paziente? Nel suo sforzo per dare una risposta a questo interrogativo, Ricœur ritrova di nuovo la tesi fondamentale della sua etica generale, la sua "petite éthique" (vedi *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it.: *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993): cioè, l'auspicio di vivere bene insieme agli altri entro istituzioni giuste.

Appare subito che il giudizio medico non è affatto scontato o, per parlare come il nostro autore, è gravato di fragilità. Ma l'approdo alla tesi che abbiamo appena menzionato è la tappa conclusiva della sua riflessione, che invece inizia, secondo il modo proprio della fenomenologia ermeneutica, dalla descrizione del fatto concreto della relazione che si stabilisce tra una persona che soffre e un medico, a cui quella si affida, rivolgendogli una specifica domanda di cura e guarigione.

Nella dinamica propria di questo rapporto, Ricœur distingue tre livelli, che investono poi anche il giudizio del medico in quanto medico e conformano la condotta del professionista. C'è inizialmente il livello prudenziale della saggezza pratica, che forse *basterebbe* per il "patto di fiducia" ("*pacte de confidentialité*") che si stabilisce, più o meno tacitamente, tra il medico ed il suo paziente. A questo punto, tutto viene affidato alla prudenza – spontanea o acquisita – del medico e all'insieme delle sue virtù personali, implicate nel contesto dell'amicizia che si esprime in quel patto di fiducia o confidenza.

Tuttavia, siccome il paziente e il suo medico si trovano sempre già inseriti in una società, più o meno istituzionalmente organizzata, i precetti della prudenza individuale non bastano. Quelle massime dell'azione – che come tali sono universalizzabili – devono diventare propriamente degli imperativi categorici, ovvero delle norme. È il livello deontologico, cioè il livello legale dei codici della professione medica, eventualmente sanciti dall'autorità politica o giudiziaria, i quali, più generalmente, determinano il "contratto" medico in vari paesi.

Se al primo livello il referente principale è Aristotele, a questo secondo livello il ragionamento di Ricœur si ispira a Kant. Con questa distinzione di livelli, il nostro autore prova tra l'altro a superare l'opposizione classica tra *etica delle virtù* – incentrata sulla persona – ed *etica deontologica* – che talvolta mette più l'accento sulle istituzioni.

Ricœur vede ancora un terzo livello del giudizio medico: si tratta del livello riflessivo delle giustificazioni antropologicamente fondate delle esigenze opposte – a partire da diverse prospettive (*visées*) etiche – che confluiscono nei compromessi raggiunti, le quali rimangono celate dietro l'austero formalismo dei codici e delle legislazioni.

L'autore invoca qui la nozione delle *moral sources* proposta da Charles Taylor, come una idea feconda per l'interpretazione di questo terzo livello del giudizio del medico in quanto tale. In effetti, l'irriducibile molteplicità delle "fonti della morale" genera solitamente dei conflitti nelle società. A questo punto, sostiene Ricœur, solo la figura del "consenso per intersezione" (*overlapping consensus*) e insieme quella dei "disaccordi ragionevoli" (John Rawls) permettono di risolvere il dilemma morale.

È pur vero che, nella ricerca del consenso democratico, a un certo punto, bisogna chiudere il discorso argomentativo, tramite un compromesso, un voto o, perfino, una decisione. Rimane però il fatto che anche il consenso parziale o il disaccordo tollerato, in quanto "posizioni" morali, sono anch'essi suscettibili di qualche giustificazione antropologicamente fondata, in rapporto a una certa istanza ritenuta incomparabilmente superiore o addirittura moralmente vincolante ovvero assoluta. Ma forse Ricœur non vuol condurre il discorso a tal punto, varcare cioè la soglia della fondazione ultima. Eppure sarebbe anche necessario. L'equilibrio dei compromessi potrebbe bastare sul piano della dialettica politica o forse anche giuridica... L'etica (o la morale) chiede di più. In questo senso, l'autore avrebbe potuto accennare in questo opuscolo, anche se brevemente, alla figura dell'obiezione di coscienza. È sintomatico che non lo faccia.

In linea di massima, malgrado la ricchezza e la profondità delle analisi del suo breve e interessante scritto, la via sulla quale Ricœur ci conduce implica il rischio della doppia morale: la *morale del santo* da una parte e quella *del politico* dall'altra, per parlare come Max Weber, senza che una coerenza interna sia garantita alle nostre vite.

Non sembra perciò che sia riuscita la tentata integrazione di Kant e Aristotele. Esempio di ciò è che quando Ricœur elenca certe questioni bioetiche oggi in discussione (cfr. p. 50), parla ancora di "persona potenziale", come se fosse una nozione scontata, senza badare al carattere astratto e portatore di contraddizioni che un concetto simile avrebbe dal punto di vista dell'aristotelismo.

PAULIN SABUY SABANGU

RICHARD RORTY, GIANNI VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia* (a cura di S. Zabala), Garzanti, Milano 2005, pp. 93.

IL piccolo volume di Garzanti mette a confronto due articoli pubblicati in anni recenti da due illustri nomi del Gotha filosofico contemporaneo: *Anticlericalismo e teismo* di R. Rorty, apparso nel 2002 sulla rivista «Reset» con il titolo *La mia religione privata e pragmatica*, e *L'età dell'interpretazione* di G. Vattimo, pubblicato nel 2003 in «Eidos». Santiago Zabala fornisce in un'ampia introduzione un primo approccio alle tesi di Rorty e Vattimo e modera poi un dialogo conclusivo tra i due autori (non sono precisate tuttavia le circostanze di tempo e di luogo dell'incontro).

Come emerge dall'introduzione, tra il neopragmatismo relativista rortyano e l'eremeneutica deboalista vattimiana le affinità sono molto più consistenti delle divergenze. Entrambi i filosofi dichiarano irreversibile la crisi della metafisica dell'essere e concordano nell'impegno di mantenere la filosofia nello spazio dialogico che si sarebbe aperto grazie alla scomparsa della pretesa di poter conoscere ed enunciare verità stabili ed assolute. Secondo Zabala essi inaugurano così una nuova cultura del dialogo che «c'invita a seguire, da una parte, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Jacques Derrida nella loro drastica decostruzione della metafisica della presenza, e, dall'altra, John Dewey, Benedetto Croce e Hans-Georg Gadamer nel loro oltrepassamento di quella stessa metafisica» (p. 10). Le differenze tra questi due gruppi sarebbero più di forma che di contenuto, infatti «ciò che li unisce è la convinzione che le domande filosofiche su "essere e nulla", su "linguaggio e realtà", su "Dio e la sua esistenza" siano inutili... Per tutti questi filosofi l'obiettività è una questione di "consenso linguistico intersoggettivo" tra esseri umani e non di un'accurata rappresentazione di qualcosa che trascenda l'ambito umano» (*ibidem*).

Tale cultura del dialogo ha imparato a storicizzare tutto, compreso lo stesso Hegel, e rifiuta tutti i dogmatismi, non solo quelli di carattere religioso, ma anche quelli derivati dal razionalismo illuministico, talché «ovunque vi sia un'autorità che in quanto comunità scientifica o ecclesiastica impone qualcosa come verità oggettiva, la filosofia ha il dovere di procedere nella direzione contraria, di mostrare come la verità non sia mai l'oggettività, ma sempre dialogo interpersonale che si attua nella condivisione di un linguaggio» (p. 18). Zabala chiarisce inoltre che i nostri autori parlano di "fine della metafisica" in termini heideggeriani: l'espressione va dunque intesa, più che nel senso di superamento della metafisica (*Überwindung*), in quello di ripresa-distorsione (*Verwindung*), a cui corrisponde la teoria vattimiana dell'indebolimento come «carattere costitutivo dell'essere». Scopo di questa filosofia post-metafisica non è dimostrare qualche verità ma piuttosto offrire strumenti di analisi e di interpretazione che consentano all'uomo di comprendere la propria cultura e di «vivere senza ansie nel mondo relativo delle mezze verità» (p. 23). Come annota ancora Zabala, il numero 5 dell'enciclica *Fides et ratio* ha fornito un'adeguata descrizione del relativismo postmoderno e dei suoi esiti nichilistici e secolarizzati, ma per Rorty, e soprattutto per Vattimo, questo non segna la dissoluzione della religione, bensì, paradossalmente, la realizzazione della sua intima vocazione.

Educato al di fuori di ogni tradizione religiosa, Rorty si riconosce, riprendendo

un'espressione di Weber, tra gli individui «religiosamente non musicali». Come non vi è motivo, per chi è affascinato da una bella musica, di disprezzare chi vi resta indifferente, e viceversa, così non ha alcun senso che atei e credenti si scambino accuse di irrazionalità, perché né gli uni né gli altri possono provare razionalmente la propria posizione. La religione non appartiene alla sfera cognitiva, nel senso che «non ha a che vedere con la spiegazione di fenomeni specificamente osservabili» (p. 36) e pertanto non può avanzare pretese di consenso universale. Rorty preferisce definirsi anticlericale piuttosto che ateo, perché non intende contrapporsi a una visione epistemologica o metafisica, ma semplicemente ritiene che «le istituzioni ecclesiastiche, nonostante tutto il bene che fanno, nonostante tutto il conforto che danno ai bisognosi e ai disperati, siano pericolose per la salute delle società democratiche» (p. 37). Pertanto è un bene che la religione sia stata definitivamente allontanata dall'*arena epistemica* e dalla scena pubblica, perché solo così può svolgere l'unica funzione tollerabile, cioè quella di costituire, rigorosamente chiusa nello spazio del privato individuale, una sorta di fattore di equilibrio psicologico nella solitudine di ciascuno, dove «il credere che qualcosa esista realmente e il credere che non esista non entrano in conflitto» (p. 45).

Qui sta anche la ragione per cui Rorty può dire che il discrimine tra la propria indifferenza religiosa e la religiosità di Vattimo non dipende da ragioni teoretiche ma dalla diversa biografia culturale: «Vattimo è cresciuto in un ambiente cattolico, mentre io sono cresciuto senza alcuna religione» (p. 44). Ammette inoltre che la lettura vattimiana della *kénosis*, come sacrificio mediante il quale Dio rinunciarebbe al suo potere, autorità e alterità, supera la tesi hegeliana della "verità simbolica" della religione e affranca il cristianesimo da arroganti presunzioni veritative. In questa visione Cristo non si identifica più con la verità e il potere, ma solo con l'amore, un amore capace di accogliere tutte le differenze che risultano dalle diverse tradizioni culturali e dai diversi bisogni religiosi, un amore in virtù del quale le persone dotate di sentimento religioso «smetteranno di pensare che la mia mancanza di sentimenti religiosi sia un segno di volgarità, mentre quelli come me smetteranno di pensare che il possesso di tale sentimento sia un segno di codardia» (p. 44).

Lo scritto di Vattimo si apre con l'affermazione che ogni conoscenza è interpretazione. Già preannunciata nell'aforisma di Nietzsche che «non ci sono fatti, solo interpretazioni», l'ermeneutica si afferma con l'analitica esistenziale di Heidegger. Non è possibile cercare una verità "oggettiva" (come pretende la metafisica) poiché non siamo «schermi neutrali di un panorama oggettivo». La conoscenza è inevitabilmente segnata dal nostro essere "gettati" nella temporalità dell'essere e dipende sempre dalle nostre precomprensioni. L'essere è evento e messaggio, e la filosofia è decodificazione di quel messaggio "eventuale", cioè risposta all'evento storico dell'essere. Per Vattimo il superamento delle metanarrazioni (Lyotard) va inteso solo limitatamente alla loro pretesa di spiegazione metafisica, ma non intacca la loro funzione ermeneutica: la morte di Cristo in croce narrata dai Vangeli non si oppone all'annuncio nietzscheano della morte di Dio, anzi la seconda fornisce la luce ermeneutica per intendere la prima, per cui «possiamo sostenere che il nichilismo postmoderno è la verità attuale del cristianesimo» (p. 51). In coerente svolgimento con la sua interpretazione del cristianesimo, da *Credere di credere* (1996) a *Dopo la cri-*

stianità. Per un cristianesimo non religioso (2002), per Vattimo l'istanza veritativa della religione è stata trasformata dalla *kénosis* di Cristo in un'istanza di carità suscitatrice di dialogo e solidarietà. E se questa ermeneutica può risultare estranea alla Chiesa, per Vattimo ciò si deve al fatto che la Chiesa, invece di controbattere le pretese oggettivistiche della scienza sviluppando l'ermeneutica spirituale della Bibbia già intrapresa dalla patristica, sarebbe caduta nell'errore di difendere la verità biblica mediante il ricorso ad una metafisica di tipo oggettivistico, da cui deriverebbero anche la dottrina dei *preambula fidei* e la nozione di legge naturale, fondamento di un'etica rigida e intransigente.

Il volumetto, per la brevità e il carattere estemporaneo degli interventi raccolti, da cui non ci si può attendere né la profondità di riflessioni meditate, né il rigore di prove e giustificazioni, non merita una meticolosa attenzione critica. La sua lettura può servire a mettersi al corrente delle idee che circolano in certi "salotti buoni" della filosofia contemporanea e che influenzano quei *trends* che concepiscono la religione come risposta a bisogni di carattere psicologico e ne confezionano una nuova ad ogni cambiamento di stagione socio-culturale. Una seria discussione critica dovrebbe comunque prendere le mosse dalle premesse teoretiche che stanno alla base di questa conversazione salottiera sulla religione, per mostrare che l'epistemologia postmoderna è una variante del trascendentalismo kantiano. Anche in questo *remake* kantiano postmoderno persiste il rifiuto aprioristico dell'intenzionalità della conoscenza. Ne segue che la conoscenza è irrimediabilmente rinchiusa nell'immanenza della rappresentazione (o del linguaggio, o dell'interpretazione) e pertanto non ha più senso parlare di verità stabili, oggettive e tantomeno assolute. Ma la validità di tale epistemologia è tutta da dimostrare.

Per accennare infine a qualche rilievo critico più puntuale, ritengo che si possa obiettare a Rorty che la possibilità di un'esclusione della dimensione sociale e pubblica della religione è stata ampiamente smentita dalla storia, anche quella più recente. Come scrive R. Rémond, «l'esperienza ha fatto toccare con mano il carattere illusorio dell'idea liberale che pensava di poter rinchiusere il religioso nella sfera del privato e dell'individuale» (*La secolarizzazione: religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 297).

Riguardo alle tesi di Vattimo, è stato più volte fatto notare che la sua ermeneutica del cristianesimo, riecheggiamento debolistico di quella hegeliana, è una nuova forma del razionalismo gnostico che affiora a più riprese nella storia e che aspira a ricondurre la fede cristiana – persino la "follia" della Croce – nei "limiti" della ragione. Si può certo sostenere che la carità sia la cifra della *kénosis* di Cristo e del suo compimento sulla Croce, ma è del tutto indebito separare e opporre carità e verità, silenziando la portata veritativa (ontologica) del dogma cristologico che fonda il valore soteriologico della Croce. Conseguenza forse di questa ermeneutica debolistica sono anche alcune precipitose incursioni di Vattimo nell'ambito più propriamente teologico, ad esempio sulle ragioni dell'esclusione del sacerdozio femminile e sul dogma eucaristico. Conviene pertanto accogliere con "beneficio d'inventario" la raccomandazione che il rinomato filosofo rivolge alla Chiesa di oggi: «La sola via che le è aperta per non ritornare una piccola setta fondamentalista come era, necessariamente, ai suoi inizi, e per sviluppare invece la sua vocazione universale, è assumere il messag-

gio evangelico come principio per la dissoluzione dell'oggettività» (p. 52). La storia attesta chiaramente che la Chiesa si è diffusa nel mondo non solo con la testimonianza della carità, ma anche con quella della verità, fino all'effusione del sangue.

MARCO PORTA

MARIO SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006, pp. 251.

IL volume di Mario Signore offre un'articolata indagine ermeneutica intorno ai nuclei tematici più rilevanti del dibattito etico contemporaneo. La prospettiva filosofica proposta dall'autore è impegnata a ridefinire la concezione di un "antropocentrismo dialogico e relazionale", nel quale la nozione di "responsabilità" ha un ruolo decisivo e potremmo dire anche fondativo. Una delle istanze più urgenti emergente dall'opera si può individuare nella ricerca di un pensiero che faccia della responsabilità la sua finalità più propria: per l'autore, l'attività del pensare non si deve qualificare affatto come *lusus*, evasione estetizzante o ricerca di carattere teoretico e meramente formale, ma essa è e deve tendere sempre più a configurarsi come attività avente un'intrinseca finalità etica.

Nell'era degli enormi sviluppi della tecnica e delle scienze, il pensare, così come argomenta anche Hans Jonas (un commento del suo *Prinzip Verantwortung* è contenuto nelle pp. 109-126), deve impegnarsi sempre di più ad essere un "pensare responsabile", eticamente impegnato nei confronti del futuro dell'umanità e del pianeta. Lo sguardo filosofico che si interroga sulla realtà del mondo e dell'uomo non può permettersi d'essere sguardo disimpegnato ma deve necessariamente farsi gravido di responsabilità *erga omnes*: la sua finalità, il suo *télos* essenziale dev'essere la cura (*Sorge*) per l'altro, per le generazioni future, per la comunità e per la *pólis* nelle sue istituzioni sociali, politiche ed economiche. Quest'istanza etica che spinge l'autore al superamento dell'antica dicotomia tra l'*operari* e l'*esse*, tra l'agire e il pensare, non rimane però un qualcosa di semplicemente esigenziale e postulatorio, ma viene fondata nelle sue condizioni di possibilità (le kantiane *Bedingungen*) anche sotto il profilo antropologico e speculativo: ad avviso di Signore occorre «prioritariamente riprendere una riflessione sul soggetto, che forse non è morto, ma si trova oscurato in una situazione di "complessità" [...], in un mondo frantumato in una molteplicità che produce crisi» (p. 11).

La proposta argomentata dall'autore e scientificamente vagliata nella sua concreta attuabilità, anche grazie al confronto critico con le posizioni più emergenti dell'attuale dibattito filosofico ed etico-politico, la si può individuare nella forte esigenza di una ri-semantizzazione della nozione di "soggetto" e di "soggettività" nella sua dimensione più propria e costitutiva che è quella della "relazionalità"; in tale prospettiva «il soggetto è alla ricerca di una centralità non più egemonica, ma *relazionata, dialogante, responsabilmente impegnata* a muoversi in una realtà non più semplificabile o riducibile» (p. 11).

Il volume è alieno da ogni tentativo di elaborare un paradigma di pensiero "monologico", univoco ed onnicomprensivo, rigidamente strutturato in teoremi e deduzioni: una delle sue note costitutive è quella della disponibilità ermeneutica a porsi in ascolto pensoso della "voce" dell'altro, a vagliare criticamente, interpretare e riesprimere con *akribeia* i contenuti più validi di quei "maestri e compagni di pensiero" che sanno ancora indicare cosa significa oggi orientarsi nel pensare (*Was heisst sich im Denken orientieren?*, titolo di un noto scritto kantiano commentato alle pp. 26-31).

Occorre però rilevare che l'autore sa evitare il rischio di un facile eclettismo presente talvolta nella trattatistica etica contemporanea: il suo serrato confronto con molteplici contesti filosofici (dalla fenomenologia husserliana ad Heidegger, dalla *Rehabilitation der praktischen Philosophie* al dibattito sul *post-human*) parte sempre da una prospettiva personale chiaramente espressa (l'antropocentrismo relazionale), da una salda identità speculativa che non teme d'essere messa in discussione. A nostro avviso il libro si inserisce chiaramente in quella che Jean Greisch definisce come *âge herméneutique de la raison*: l'esigenza della comprensione (*Verstehen*) dell'alterità configura il paradigma di una ragione ermeneutica e dialogica, nient'affatto chiusa nella chiarificazione delle strutture logico-linguistiche del pensiero bensì calata nel vivo della *Lebenswelt*, nel "mondo della vita", dal quale emerge con forza anche l'appello (potremmo dire *Aufforderung* in termini fichtiani) alla responsabilità nei confronti della comunità dei viventi.

Sin dall'introduzione, con argomentazioni ed approfondimenti svolti nelle quattro parti in cui il volume è suddiviso, il lettore viene invitato a porre la "questione etica" come centrale per la ridefinizione dei compiti (*sittliche Aufgaben*) della ragione filosofica in *dürftiger Zeit*, nell'attuale contesto speculativo dove uno stanco silenzio (la *Müdigkeit*, la "stanchezza" dell'Europa di cui parla Husserl: cfr. pp. 45-53) sembra prevalere sulle grandi costruzioni concettuali. L'autore, pur nel congedarsi dall'idea di ragione elaborata nella modernità filosofica, una ragione idealisticamente intesa, dialettica e fondativa, non rinuncia tuttavia ad un'indicazione delle istanze di fondo che un "pensiero responsabile ed *engagé*", eticamente e politicamente impegnato, non dovrà mai sentire da sé stesso estranee. In ultima analisi, quella che Signore intende edificare sotto il profilo speculativo, la si può definire come una "*Bestimmung* della ragione nell'età della tecnica e del politeismo etico", dove con il termine *Bestimmung* si intende propriamente "missione, compito e determinazione degli scopi ultimi". È una ragione teleologicamente protesa alla realizzazione del bene comune (di qui il richiamo all'attualità dell'aristotelismo pratico, pp. 126-132), socialmente impegnata in ambito politico ed economico (*Per un'economia della reciprocità e dell'amicizia*, pp. 205-211), nella consapevolezza esistenziale che "*vivre c'est partager et s'engager avec les autres*" (l'espressione è di Emmanuel Mounier).

La relazionalità, intesa come rapporto etico tra l'io e l'altro, viene fondata quindi sul paradigma di una ragione ermeneutica, dialogica e comunicativa, nella quale l'alterità diviene il fondamentale punto di riferimento. Quanto detto è chiaramente espresso dall'autore anche nelle pagine dedicate alla sua personale presa di posizione intorno alle tematiche trattate nel dibattito sul *post-human*: «è possibile superare la pretesa umanistica dell'uomo come universo isolato, è possibile, cioè, rivedere la posizione antropocentrica, cogliendo nel *postumanesimo contemporaneo* il fulcro di una profonda riconsiderazione dei debiti referenziali contratti dall'uomo con l'alterità, aprendo ad un antropocentrismo relazionale in cui esplose il problema dell'*alterità*» (p. 201). Lo sguardo della responsabilità è quindi sguardo proteso verso l'altro, niente affatto dettato dalla volontà di dominio e di possesso (si pensi al *regard* di cui parla Sartre): è uno sguardo che invita al «rispetto reciproco», al reciproco riconoscimento dei soggetti «come fini/scopi in sé», così come viene affermato da Tugendhat, le cui riflessioni sono fatte oggetto di un'attenta analisi critica (pp. 84-91).

Puntuali pagine di approfondimento vengono dedicate anche a Lévinas (pp. 93-108), del quale è particolarmente messa in evidenza l'accentuazione etica della sua filosofia del linguaggio: «Lévinas si orienta scegliendo la tensione etica implicita in un dire, in un parlare in grado di vincere la limitazione formalistica e gnoseologica, che introduce l'atteggiamento dell'«abitare la distanza» [...]. Il linguaggio apre al fatto etico di un rapporto con «Altri», che non è né inizialmente né ultimamente ciò di cui ci impossessiamo con il contatto o con la visione. [...] Il linguaggio richiama un'etica per la responsabilità» (pp. 97-98). L'autore non condivide tuttavia *in toto* la concezione levinasiana dell'etica come *philosophia prima* e rimane comunque critico nei confronti del primato conferito dal filosofo lituano all'alterità a discapito della soggettività. L'antropocentrismo relazionale di cui parla Signore, non si identifica pienamente con «un umanesimo dell'altro uomo» in cui l'io è essenzialmente decentrato nei confronti dell'alterità e quasi ad essa subordinato. Ci pare che queste riserve di Signore nei confronti di Lévinas, pur nel generale apprezzamento del suo pensiero, trovino anche delle affinità con i rilievi critici mossi dallo stesso Paul Ricoeur in un dibattito con il filosofo (a questo proposito cfr. lo scritto *Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur*, in E. LÉVINAS, G. MARCEL e P. RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma 1999, pp. 73-94).

Uno degli aspetti che caratterizza il volume è, a nostro avviso, il dialogo da esso teorizzato e messo concretamente in atto tra la riflessione filosofica e gli apporti delle scienze umane, in particolare della sociologia e della politologia. Vi si realizza un effettivo «dialogo tra i saperi»: in particolare nella terza parte (*I luoghi e i tempi della responsabilità. La politica, l'economia e la tecnica*, pp. 135-211) si apre al contributo di sociologi come Max Weber (pp. 56-66; 135-148; 225-232) ed Alfred Schütz (pp. 145-156), mantenendo tuttavia una sostanziale unità di fondo nell'ispirazione e nelle idee fondamentali che ne sostengono la struttura.

La quarta parte del volume si incentra sul problema del «senso» (*Sinn*): tale questione, decisiva per l'orientamento esistenziale dell'uomo e della società, viene approfondita nel confronto con la soluzione hegeliana per la quale lo sguardo filosofico sarebbe in grado di comprendere il senso del tutto (*das Ganze*), con la *Sinngebung*, la «donazione di senso» tematizzata da Husserl, e con il problema del senso nelle scienze sociali, in riferimento cioè all'agire sociale, seguendo anche le linee della «fenomenologia sociologica» di Schütz. L'urgenza e l'ineludibilità della domanda sul senso non vengono però risolte dall'autore su di un piano immanentistico, totalmente umano e mondano: la ricerca del senso viene connessa dall'autore a quell'istanza di ulteriorità sempre presente nel cuore dell'uomo ed in esso insopprimibile. Il «corgaggio della trascendenza» (p. 245) è invito che l'autore rivolge a quanti ricercano la pienezza di un senso ultimo dell'esistere.

A nostro avviso, l'antropologia relazionale proposta da Signore si pone tra «un'immanenza metodica ed una trascendenza regolativa»: si situa cioè tra un piano di immanenza che è «metodica», in quanto concettualmente elaborata secondo le metodologie d'indagine del *lógos* filosofico, ed una trascendenza religiosa che è «regolativa», in quanto indica una direzione di senso mai compiutamente tematizzabile *sola ratione*, affermata solo intenzionalmente e frutto di un'opzione di fondo, di un «salto mortale» nella fede (su tale prospettiva cfr. anche A. RIGOBELLO, *Immanenza metodica*

e trascendenza regolativa, Studium, Roma 2004). Il “coraggio della trascendenza” è in fondo un gettare lo sguardo “al di là dei limiti della ragione” (*ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft* secondo un’espressione kantiana) «verso un fine ed un senso non semplicemente storici e mondani» (p. 245).

TOMMASO VALENTINI