

recensioni

Paolo CARLOTTI (a cura di), *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte*, LAS, Roma 2003, pp. 167.



Il presente volume raccoglie gli atti del seminario di studio promosso dalla Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, tenutosi a Roma, il 14 e 15 marzo 2003, anche in vista del decimo anniversario della lettera enciclica *Veritatis Splendor* che, come ricorda Paolo Carloti, nell'introduzione, «ha segnato profondamente la teologia morale nella vicenda storica di questi ultimi anni» (p. 12). Per tentare di sviluppare le questioni riguardanti l'esigenza di un'adeguata filosofia in teologia morale, che si avverte sempre più come una sfida nel momento culturale in cui ci troviamo, anche in consonanza con il richiamo della suddetta enciclica (n. 29), la scelta programmatica del seminario era stata quella di mettere «in dialogo e confronto» tre filosofi e tre teologi di spicco, in modo da affrontare l'argomento con competenza e da complementari punti di vista.

Le relazioni vengono raccolte secondo l'ordine cronologico in cui sono state pronunciate, con la intenzione generale costante di rispondere appunto alla domanda «quale filosofia in teologia morale?». Invece, il sottotitolo — *Problemi, prospettive e proposte* — offre il profilo esatto dell'insieme dei contributi e suggerisce un ordine diverso, diciamo epistemologico, secondo il quale sarebbe stato anche possibile organizzare il testo delle conferenze. In effetti, oltre al tema di fondo della domanda generale, sarebbe possibile, pur senza cadere in un eccessivo schematismo, riconoscere una diversità di inquadrature nei relatori, giacché qualcuno adotta un'impostazione che cerca soprattutto di drammatizzare il problema in esame, altri invece compiono un tentativo di esplorazione nel bosco della produzione filosofica più recente, altri ancora mostrano una volontà dichiarata di offrire delle proposte specifiche.

In questo senso, la problematizzazione è in risalto soprattutto nell'intervento di Guido Gatti, emerito di teologia morale dell'ateneo salesiano. Gatti ha cercato di rilevare i pericoli del pur necessario impiego della filosofia in teologia morale, facendo un esame delle difficoltà storiche dell'uso in teologia morale delle *filosofie nate in un contesto non cristiano*, tra cui quelle pagane pre-cristiane, che pur avevano il vantaggio di non precludere il dato della rivelazione, come fanno inve-

ce tante filosofie della secolarizzazione. Egli cerca poi di indicare alcuni pericoli da evitare e soprattutto propone le condizioni perché una filosofia morale possa essere di aiuto alla teologia.

A questo punto di vista, che appare per certi versi radicalmente critico, si contrappone l'intenzione esplorativa delle relazioni di Sabino Palumbieri, Armando Rigobello e Salvatore Privitera (filosofi i primi due, teologo il terzo), che costituiscono il secondo gruppo, secondo la distribuzione epistemologica che abbiamo scelto come riferimento nella lettura del volume. Il titolo della relazione di Palumbieri, la prima secondo l'ordine cronologico, è *Pluralismo antropologico e approccio etico*. Il suo sforzo consiste nel tentativo di sfruttare i pregi del metodo fenomenologico per arricchire la necessaria analisi antropologica che sottostà ad ogni riflessione di teologia morale. Quest'autore si sofferma a lungo sugli apporti della fenomenologia alla scienza dell'uomo. Così, egli scrive, «il pensiero fenomenologico, esistenziale e personalistico riconosce all'uomo e gli consegna la responsabilità di scoprire e riscoprire i lineamenti teomorfici del suo volto per avvicinarsi al Modello per cui è plasmato e la cui gloria coincide con l'essere in pienezza dell'uomo. E tale compito altro non è che quello di tipo morale, inteso come azione sinergica all'opera creativa e redentiva che discende dall'alto» (p. 53).

La relazione di Rigobello, emerito di filosofia morale, appare più essenziale. Dopo il doveroso chiarimento terminologico, a causa dell'enorme confusione che c'è intorno alla parola personalismo, questo autore cerca di mettere in rilievo *l'apporto personalistico alla teologia morale*. La questione centrale in questa prospettiva è quella della coscienza, del «primato della coscienza personale, luogo privilegiato del giudizio morale, elemento costitutivo della mediazione antropologica tra l'esistenza e la norma» (p. 139). In questa nostra epoca, in cui la casistica torna alla ribalta, questa indicazione basta ad evidenziare l'interesse dell'esplorazione dell'apporto personalistico, che però «si presenta come una prospettiva più che una dottrina» (p. 134), che, come si è già accennato, «comporta sicuramente la considerazione centrale della coscienza e del suo dibattito interno»: sicché «possiamo quindi parlare di un primato della coscienza e delle sue dimensioni come nota costitutiva del personalismo morale» (p. 133). Nell'inevitabile approssimazione ermeneutica alla norma che scaturisce da questa prospettiva, Rigobello vede soprattutto una possibile e, per certi versi, proficua, mutua sovrapposizione di teologia morale e teologia spirituale. Invece il pericolo del soggettivismo, a quanto sembra, sarebbe scongiurato dall'introduzione del concetto di *oggettività interiore* o *interiorità oggettiva*, proposto da Michele Federico Sciacca, a cui Armando Rigobello ricorre.

La prospettiva di Salvatore Privitera presenta qualche ulteriore sfumatura rispetto agli altri due. Egli non propone l'esplorazione delle potenzialità di una data corrente filosofica in teologia morale. *La filosofia della "recta ratio"*, così suona il titolo della conferenza, si propone come critica generale della ragione, non in senso kantiano ma per stigmatizzare il suo uso indifferenziato, e talvolta patologico, nella cultura contemporanea. Oggi, la questione del rapporto tra *ratio*

e *verum* viene sistematicamente ignorata. Invece, Privitera sostiene che «è sempre possibile fare un molteplice uso della ragione, che ci sono pure tante filosofie e che la morale, soprattutto quella teologica che in quanto tale dovrà uniformarsi al massimo al punto di vista dell'imparzialità, non può servirsi di una *ratio* qualsiasi e non può nemmeno affidarsi ad una 'filosofia' qualsiasi. L'etica teologica, in altri termini, deve far uso della *recta ratio* o di una 'sana filosofia' proprio per perseguire correttamente la ricerca del moralmente buono e del moralmente retto. Anche il miglior tentativo umano di seguire la *recta ratio* non potrà mai categoricamente escludere la possibilità dell'errore, ma certamente il tentativo di seguire sempre e fino in fondo la *recta ratio* permetterà di evitarne il più possibile, di 'riflettere correttamente' sulla verità morale o sulla verità dogmatica» (p. 144). Com'è facile intuire da ciò che si è appena detto, il discorso sviluppato da Privitera è in sintonia con la *Fides et ratio*, il che si vede anche dall'abbondanza delle citazioni dell'enciclica.

Il terzo gruppo epistemologico delle relazioni è costituito dagli interventi di Giuseppe Angelini e Giuseppe Abbà. La conferenza di Angelini, noto teologo, docente di teologia morale alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, è intitolata *La fede, forma della coscienza*. La proposta teoretica di Angelini parte da una constatazione. In effetti, secondo l'autore, «la riflessione cattolica manca di risorse concettuali adeguate per intendere il vincolo che, da sempre e di necessità, lega la coscienza del soggetto all'esperienza sorprendente della prossimità rispetto ad altri. Il desiderio dell'uomo prende forma soltanto attraverso la meraviglia suscitata da questa esperienza. A motivo di tale difetto la riflessione cattolica si trova sprovveduta a fronte del compito di produrre una critica di quel pensiero moderno, che più ha concorso a plasmare la cultura comune della società laica e liberale. Mi riferisco al pensiero che ha proclamato come teorema indubitabile l'insularità della coscienza» (p. 95). Nel contesto di tale amara constatazione, l'intento propositivo di Angelini è questo: «Ci sono buone ragioni per ritenere che proprio la fede costituisce la figura essenziale per intendere la stessa figura della coscienza» (p. 82); e spiega: «La figura della fede, cui qui mi riferisco, non è subito quella raccomandata dalla fede cristiana, ovviamente. È invece quella che concepisce la fede come atto di accordare credito a ciò che come credibile effettivamente si propone, e tuttavia non resisterebbe a fronte dell'eventuale decisione del soggetto di dubitarne. Il credito della coscienza nei confronti del dispiegarsi promettente dello spettacolo del reale, e anzi tutto nei confronti dell'altro, la cui prossimità mi sorprende, assume in prima battuta la fisionomia della fiducia spontanea» (p. 82).

Giuseppe Abbà, filosofo, docente di filosofia morale nella Università Salesiana, si propone più specificatamente di fare un *Esame epistemologico della teologia morale di san Tommaso d'Aquino*. A tale scopo ripercorre prima la struttura della II *pars* della *Summa Theologiae* e poi si sforza di evidenziare la differenza tra l'Aquinata e lo Stagirita, a cui il primo si ispira, per mostrare che Tommaso fece una vera e propria «conversione della filosofia morale e politica di Aristotele nella teologia della II *pars*» (p. 110). Ma in realtà, sarebbe difficile

capire la portata dell'interpretazione di Tommaso d'Aquino senza tenere presente l'originale quanto consistente proposta dello stesso Abbà di un'etica delle virtù come etica della prima persona, in discussione con le etiche della norma (etiche della terza persona); è per questo che egli sostiene che «la trattazione tomista delle leggi costituisce una trattazione dell'educazione morale alle virtù mediante la vita in una comunità umana» (p. 103). L'insistenza sull'agente morale in quanto padrone dei propri atti nel contesto di una vita di relazioni porta Abbà ad aggiungere: «la spiegazione tomista sulla legge sfocia per logica interna nella spiegazione sulla grazia» (p. 103). La parola chiave per definire il rapporto tra filosofia e teologia morale, secondo la mente di Tommaso d'Aquino, sarebbe: *conversione*. Secondo un'immagine mutuata dallo stesso Aquinate, «non abbiamo acqua mescolata con vino, ma acqua convertita in vino» (p. 122, cfr. p. 110, nota 12).

Ci sono poi, nel testo di Giuseppe Abbà, alcuni spunti di discussione, con accenti perfino polemici, nei confronti di Angelini; secondo Abbà, la proposta di teologia morale di quest'ultimo si propone come alternativa a quella di Tommaso. Il filosofo cerca di evidenziare quelle che sembrano insufficienze o incoerenze del teologo.

Questo breve ma denso volume appare così come una buona introduzione alle importanti questioni attuali concernenti l'impiego e lo sviluppo della filosofia nell'ambito della teologia morale.

Paulin SABUY

Gabriel CHALMETA, *Introduzione al personalismo etico*, Edusc (Collana "Prospettive filosofiche"), pp. 176.



Nel presente volume Gabriel Chalmeta espone il punto finale sinora raggiunto della sua riflessione etica, tematizzando il principio personalista che l'ha finora guidato e che era già posto all'inizio del suo manuale di filosofia sociale (*Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana*, Le Monnier, Firenze 1997). In maniera più esplicita egli lo assume qui quale principio sistematico dell'intera materia etica, non già di una sua parte (come l'etica applicata), e ancor più chiaramente ne riferisce i rapporti con gli autori del personalismo (come Kant, Scheler, Mounier, Guardini e altri). Il lavoro, mentre si presenta come un manuale di etica fondamentale, vuole essere altresì una proposta di rivalutazione del personalismo, discernendone in mezzo ad un gran varietà di posizioni l'idea di fondo, il primato assiologico della persona dalle insufficienze sul piano metafisico che sono state forse il motivo principale della sua decadenza.

A tal proposito, in sede di fondazione, l'autore si riporta più volentieri ai classici, segnatamente alle trattazioni sull'amicizia di Aristotele per la comprensione del valore ontologico del rapporto interpersonale e per la sua determinazione quale più universale criterio etico, e a san Tommaso per la fondazione metafisica della dignità della persona. Il realismo metafisico del primo e la dottrina della creazione nel secondo riescono a dare all'affermazione della persona una consistenza ed un contenuto che fuoriesce dai limiti di un'affermazione puramente esigenzialistica, com'è quella kantiana, certo una delle posizioni più notevoli del personalismo moderno.

Il lavoro è diviso in tre parti. La prima, di due capitoli, determina a partire dal senso comune l'ambito proprio dell'etica nell'insieme dei rapporti interpersonali e ne individua il principio regolativo nell'affermazione della dignità della persona, affermazione che è vista trovare nel rapporto di amicizia la sua realizzazione oggettiva più compiuta (1 cap.). Il risultato principale di questa parte si può riconoscere nell'identificazione della felicità nel compimento dei rapporti interpersonali e nel rapporto con Dio, infine nella fondazione metafisica della dignità

della persona (cap. 2). La seconda parte, divisa in quattro capitoli, è dedicata allo studio delle principali direttrici dell'intenzionalità pratica o dell'amore umano secondo lo schema tradizionale: il retto amore di sé (cap. 3), l'amore di Dio, il rapporto con il corpo e la natura (cap. 5), l'amore del prossimo (cap. 6). Chiude il lavoro un'appendice sul bene comune politico, inteso come esempio di personalismo applicato, e una bibliografia ragionata del personalismo etico.

Sofferamoci ora su alcuni punti tra i più significativi riprendendo il testo dall'inizio. L'affermazione metafisica della dignità della persona chiarifica e insieme avvia alla comprensione filosofica di quelle implicazioni morali che sono già offerte dal senso comune; principalmente questa: «vivere bene implica per ogni uomo amare il valore di persona degli altri» (*rif. cit.*, p. 48). Si tratta di una prima formulazione del principio etico personalista che potrebbe trovarsi in ogni umanesimo e che non contiene ancora un riferimento a Dio come suo fondamento. In tale prospettiva le relazioni umane «si configurano in modo eticamente giusto se tutti, o almeno la maggior parte dei membri di una società, amano il valore di persona degli altri, ossia rispettano e, per quanto è possibile, promuovono la capacità di conoscere e di amare degli altri» (*ibidem*). Come Chalmeta valuta la portata di tale posizione?

Innanzitutto, tale posizione risponde «ad una verità di ordine metafisico, perciò esprime anche una verità di ordine etico. Tuttavia, nella misura in cui la prima risulta incompleta e insufficiente [ossia la tesi del valore costitutivo delle relazioni intersoggettive] per giustificare la dignità dell'uomo, anche la formulazione conseguente del principio personalista risulta incompleta e non è sufficientemente giustificata. Ossia, chi vive d'accordo con questo ideale pratico procede nella giusta direzione: progredisce veramente verso la beatitudine; ma se il suo comportamento non porta ad un riconoscimento (almeno implicito) di Dio come Ideale pratico di ogni uomo, vi sarà sempre un gran pericolo di andare fuori strada [...] il suo amore non troverà un oggetto proporzionato a quello richiesto dalla beatitudine» (*ibidem*, p. 49).

E tuttavia, proprio la semplice affermazione del valore della persona come oggetto o ideale dell'agire morale «costituisce il criterio più fecondo al momento di determinare la razionalità o irrazionalità del comportamento umano» (p. 52). Proprio su questa base è possibile sviluppare l'etica dei rapporti sociali a tutti i suoi livelli dalla famiglia al lavoro fino alla trattazione del bene comune e della giustizia politica. È quest'ultimo l'argomento elaborato nell'ultima parte del testo (cap. 6 e appendice) dedicata alle implicazioni del principio personalista sul piano dei rapporti umani più concreti e basilari e che corrisponde appunto alla formulazione, per così dire, antropologica che abbiamo sopra presentato. D'altra parte tale formulazione riveste un'importanza particolare anche dal punto di vista di un'etica metafisica o teologica poiché, per riprendere uno dei passi più citati nel testo, «nessun passo è più certo verso l'amore di Dio quanto l'amore dell'uomo verso l'uomo» (sant'Agostino, *De Moribus*, I, 26, 48).

Pure, come si è detto, i rapporti umani non esauriscono per Chalmeta l'intera portata dell'agire umano. Esso rappresenta solo una parte di quell'organismo nel

quale l'agire umano è visto in tutta la sua apertura. Più concretamente, se è vero che la persona non può disporsi interamente che in vista della persona — nessun altro bene creato è infatti degno di essere amato per sé — è pure vero che solo Dio adegua l'infinita intenzionalità dello spirito sia nell'ordine della verità sia nell'ordine del bene. L'ideale pratico è dunque prospettabile in un ordine secondo il quale l'amore di Dio costituisce il fine ultimo ma non può esser raggiunto che attraverso il compimento dei rapporti umani (sia pure non come suo semplice mezzo né come sua mediazione necessaria o esclusiva) mentre non si provvederebbe adeguatamente al bene della persona finché non se ne promuovesse o se non se ne tutelasse il bene principale, il rapporto con Dio. Il rapporto con le cose, infine, è visto nella sua valenza di mezzo o tramite di tali rapporti.

È dunque lo schema tradizionale delle direzioni dell'amore umano che struttura l'esposizione più corposa del testo quello che occupa l'intera seconda sezione e che costituisce anche l'idea più generale e il criterio sistematico dell'etica secondo la proposta dell'autore. «Le "cose" che veramente contano per il compimento del desiderio di beatitudine (amore di sé) sono Dio stesso, e in quanto ordinate a Lui e tra loro, tutte le persone umane. Le altre realtà create si costituiscono come valori rilevanti per la vera felicità soltanto se hanno un rapporto positivo con la propria e altrui realizzazione del valore di persona. Sono questi, e non altri, i valori ultimi di riferimento. Il che spiega uno dei procedimenti adottati dal pensiero classico, anche se solo sporadicamente, con il fine di individuare il contenuto dell'ordine ideale della vita buona: esaminare le implicazioni dell'amore di sé, dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo. [...] Questo modo di procedere mi sembra il più appropriato per l'esposizione sistematica dell'Etica; anzi direi che è in qualche modo obbligato secondo il punto di vista strettamente personalista [...] Sarà però opportuno tenere presente che la divisione è un po' artificiosa, perché, dal punto di vista etico, l'amore di sé, l'amore di Dio e l'amore del prossimo sono intimamente connessi, sì che il vincolo che li lega ne costituisce in qualche modo la bontà» (pp. 50-51).

La prospettiva etica è in tal modo dedotta dall'atteggiamento e dalla tensione naturale della coscienza personale. Questa non si volge mai semplicemente fuori di sé, verso un oggetto materiale. Né d'altra parte essa si rivolge in maniera esclusiva verso se stessa, né si muove esclusivamente verso gli altri. Tali ipotesi mancano all'essenza della moralità in quanto vi si postula l'autonomia assoluta dell'uomo, ciò che palesemente ne contraddice il dinamismo perfettivo e la natura finita, e poiché la trascendenza del dinamismo umano vi è identificata con la forma dell'agire transitivo. L'essenza del dinamismo umano è invece data dalla sintesi armonica di queste direzioni e di questi aspetti.

Gli atti dell'amore realizzano il paradosso che in essi la persona è rivolta tendenzialmente verso il bene dell'altro, e proprio in essi ottiene la sua ultima perfezione. La persona si rivolge poi verso gli oggetti non personali (gli oggetti materiali, gli animali, come pure la tecnica, la scienza, le virtù) solo in quanto essi sono integrati nell'unità di un atto che ha per termine una realtà personale. Infine, solo nell'immediato riferimento ontologico e operativo della persona a Dio, e dunque

solo in una prospettiva metafisica e relazionale è possibile cogliere l'infinità e dunque l'indisponibilità essenziale della persona umana. Tale infinità non è infatti un carattere del suo essere sostanziale ma della sua intenzionalità costitutiva.

La persona si rivolge verso un bene trascendente cercandovi la propria ultima perfezione. In accordo alla sua natura, essa cerca fuori di sé una realtà personale e una realtà infinita. Questa realtà — come dimostra la metafisica — è Dio. La persona si rivolge direttamente a Dio collocando in Lui tutto il proprio bene. La dignità infinita della persona risalta perciò appena si considera il modo affatto intensivo per il quale essa è detta immagine di Dio, o, che è lo stesso, per il modo con il quale in essa, cioè in ogni persona, risplende l'immagine di Dio: nel suo essere e nella sua intenzionalità trascendente.

È da segnalare il pregio del testo sia per la semplicità e solidità dell'esposizione sia per la l'impostazione didattica dello stile che ne fanno, a parere di chi scrive, un ottimo manuale di etica e un efficace ausilio per affrontare la lettura degli autori del personalismo sulla base di una chiara impostazione teoretica. Particolarmente utili in tal senso le indicazioni contenute nella sezione bibliografica. Oltre che un approfondimento delle sue fonti, la lettura del lavoro stimola anche ad un confronto ulteriore con le altre impostazioni etiche presenti nel pensiero contemporaneo come ad esempio l'etica delle virtù e l'utilitarismo.

Ariberto ACERBI

Carla DANANI, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 326.



Il volume di Carla Danani prende in esame le principali tematiche dell'ermeneutica gadameriana nella loro relazione al pensiero greco classico: l'autrice approfondisce con rigore filologico la particolare lettura che Gadamer ha dato dell'opera di Platone e di Aristotele, e sottolinea i principali apporti teoretici, le più feconde suggestioni speculative che il filosofo tedesco ha potuto trarre dallo studio dei due autori. Sono in particolare le tematiche del dialogo, della dialettica e dell'etica delle virtù a costituire i principali argomenti sui quali Gadamer interroga i testi classici, facendo emergere da essi i più fecondi apporti speculativi per la sua prospettiva ermeneutica.

Nel primo capitolo vengono analizzati gli studi gadameriani intorno ai dialoghi platonici: l'autrice sottolinea l'originalità dell'interpretazione gadameriana dei testi platonici, interpretazione che si distanzierebbe sia da quella heideggeriana sia da quella che caratterizza la scuola di Tubinga-Milano. Le riflessioni di Gadamer si differenzerebbero, quindi, sia dalla concezione heideggeriana di Platone, considerato come un «battistrada della ontoteologia» (p. 35) sia dalle interpretazioni di Giovanni Reale e del Krämer che conferirebbero eccessiva rilevanza storiografica e speculativa alle *ágrafa dógmata*, alle cosiddette "dottrine non scritte".

In queste pagine viene, inoltre, approfondito il significato che per l'ermeneutica gadameriana viene ad assumere la dialettica socratico-platonica quale arte del *dialéghestai*, del domandare e del cercare la verità nella forma del dialogo. L'autrice rivolge in modo particolare la sua attenzione alle considerazioni di Gadamer circa la concezione platonica del linguaggio, concezione espressa in maniera emblematica nel *Cratilo* nonostante l'esito aporetico del dialogo stesso: «Gadamer osserva che è nel linguaggio che Platone trova quell'essere dell'ente che è la stabilità dell'apparenza, l'*eidós*, ciò che costituisce sempre la cosa, la sua essenza» (p. 51).

Gli *onómata*, designando il singolo ente in base ai suoi caratteri più stabili e costitutivi, diverrebbero essi stessi "organo diacritico dell'essenza e sceverativo":

pur all'interno di una concezione del linguaggio essenzialmente strumentalistica come quella platonica, Gadamer individuerrebbe nella riflessione platonica sul valore della parola, l'umana capacità di esprimere l'*eidos*: in tal senso, la *Wendung zu den Logoi*, la socratico-platonica "fuga nei *lógoi*", verrebbe interpretata dal filosofo tedesco come una sorta di *anámnēsis*, come strumento noetico per cogliere l'essenza degli enti, la verità dell'essere espressa nei *lógoi*. Le considerazioni della Danani sono incentrate in particolare sul senso che per Gadamer assume l'approfondimento della "linguisticità del pensare" espressa nei dialoghi platonici: «la platonica fuga nei *lógoi* attesta insomma quell'unità di linguaggio e pensiero, quella linguisticità del pensare che era patrimonio della mentalità greca e che ora è sostenuta anche dall'ermeneutica filosofica» (p. 57).

Nel secondo capitolo viene analizzato ciò che l'autrice definisce come "*lógos della prassi*" all'interno dell'*Etica Nicomachea*: le riflessioni di Gadamer intorno alle nozioni aristoteliche di *areté*, di *proáiresis*, di *phrónēsis* e di *phília* sono poste in costante confronto critico con le posizioni assunte dai vari esponenti della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, e dai più autorevoli studiosi di Aristotele del Novecento. Viene posto, quindi, in rilievo come l'etica aristotelica diverrebbe per Gadamer un modello emblematico di razionalità nell'*éthos*: «riferirsi ad essa non significa la riproposizione dell'etica greca nei suoi propri specifici contenuti, [...]. Gadamer, per questa via, conferisce valenza razionale all'etica, dimensione storica e natura dialogica alla ragione» (p. 162).

Il terzo capitolo e le conclusioni costituiscono le parti del volume nelle quali l'autrice si impegna essa stessa nel delineare una prospettiva ermeneutica aperta a considerazioni di ordine ontologico e metafisico: a partire dagli studi di Gadamer sui testi platonici ed aristotelici e mantenendo con essi un costante confronto critico, Danani propone un'originale rilettura dei principali apporti speculativi dell'ermeneutica gadameriana e tenta di evidenziare le possibili aperture dell'ermeneutica filosofica ad un discorso metafisico e ad una intenzionalità propriamente etica.

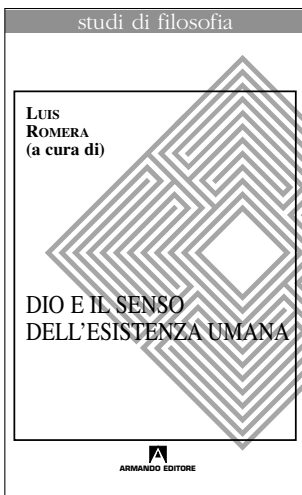
Non accettando del tutto un'interpretazione relativistica e nichilistica dell'ermeneutica gadameriana, l'autrice si propone di sottolineare la particolare portata veritativa dell'ermeneutica stessa, il significato che essa verrebbe ad assumere nella fondazione di un pensiero dialogico e di una filosofia del linguaggio aperta ad un orizzonte di ulteriorità, di trascendenza. Persino ad una delle affermazioni più decisive di *Verità e metodo*, "l'essere che può essere compreso è linguaggio", l'autrice vorrebbe attribuire un "significato ontologico forte": secondo lei, «quella espressione mostra l'accoglienza verso una metafisica che viene emergendo nello stesso percorso ermeneutico, come orizzonte di integralità nel quale esso può svolgersi [...]. L'ermeneutica offre nuove modalità secondo le quali pensare l'essere, liberando potenzialità ancora non sviluppate» (p. 293).

Un'interessante prospettiva, meritevole anche di ulteriori approfondimenti, viene proposta da Danani nell'originale concezione della "relazione dialogica" come "trascendentale ermeneutico": l'originaria linguisticità (*Sprachlichkeit*) del pensiero e dell'essere affermata da Gadamer, diverrebbe condizione stessa di pos-

sibilità dell'intersoggettività dialogica, della relazione interpersonale. Si tratterebbe di una trasfigurazione del trascendentale kantiano in senso linguistico e comunicativo, di una trasformazione del trascendentale in "condizione di possibilità" del dialogo, della relazione interpersonale e della stessa attività ermeneutica.

Il volume è corredato da un ricco apparato di note, segno di un'accurata ricerca bibliografica e di un'attenta valutazione critica degli studi ai quali l'autrice ha fatto riferimento.

Tommaso VALENTINI



LUIS ROMERA
(a cura di)

DIO E IL SENSO DELL'ESISTENZA UMANA

Scritti di: A. Ales Bello, R.A. Gahl jr., G. Mura, P. Poupard, L. Romera, M.T. Russo, T.F. Torrance

Collana: Studi di filosofia - 17
*a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia
Università della Santa Croce*

pp. 208

€ 15,49

Luis ROMERA, *Introduzione alla domanda metafisica*, Armando, Roma 2003, pp. 251.



Si è soliti definire “postmoderna” l’attuale stagione filosofica. Forse per la sua stessa povertà semantica, il termine è oggetto di discussione; tuttavia mette bene in evidenza il rifiuto programmatico della pretesa tipicamente moderna di comprensione della realtà e della storia all’interno di uno schema interpretativo totalizzante, conseguenza – a parere di molti – di una immanentizzazione metafisica del reale nella trascendentalità dell’*Io penso*, con l’inevitabile corollario della dipendenza della verità dalla chiarezza dell’idea e dalla coerenza del pensiero. A tale rifiuto non segue però un ritorno all’impostazione della metafisica classica, a quella persuasione cioè di poter attingere, oltre l’orizzonte dell’immediatezza sensibile, il “fondamento” del reale, misura di ogni verità. La “postmodernità” manifesta piuttosto un’ostile diffidenza nei confronti della metafisica, o meglio dell’ontologia, ritenuta la principale responsabile degli eccessi razionalistici, ed appare preoccupata soprattutto di rispettare la varietà dei punti di vista ed evitare la concettualizzazione astratta dei sistemi.

In questa prospettiva, la filosofia dovrebbe limitarsi a porsi come strumento di mediazione tra le culture e i linguaggi, con il compito di vigilare attentamente perché nessuno possa turbare il dialogo rivendicando titoli di “verità” assolute. Se è vero che nell’epoca della planetarizzazione globalizzante, che costringe popoli, etnie, culture, religioni a confrontarsi continuamente, è di fondamentale importanza il rispetto e l’accoglienza nei confronti della “differenza”, è altrettanto vero che la rinuncia ad un discorso veritativo apre la strada ad un pericoloso relativismo in cui sfuma ogni differenza, in cui diventa problematico distinguere tra normalità ed eccezione e si finisce per confondere la tolleranza con l’approvazione indiscriminata. Per questa e per altre ragioni è urgente ripensare la metafisica come via di accesso al fondamento del reale e della sua intelligibilità, cominciando dal fissare con precisione il senso e la portata dello stesso questionare “metafisicamente” la realtà che si presenta alla nostra conoscenza.

A questa esigenza risponde ottimamente il presente saggio di Luis Romera,

che indaga sul modo in cui è affiorata ed è stata modulata nella progressiva maturazione del pensiero filosofico la domanda metafisica, con il merito, innanzitutto, di articolare armonicamente la ricognizione storica e la problematizzazione teoretica. L'autore prende le mosse dal punto in cui si trova oggi la filosofia, con un primo capitolo intitolato *Comprensione e ontologia*, in cui sono chiamati in causa soprattutto Heidegger e Gadamer. Con estrema lucidità e penetrazione Heidegger ha criticato la riduzione del pensiero a rappresentazione a cui approda la via del *cogito* cartesiano, e la concezione della verità come adeguatezza o concordanza, che ha favorito l'egemonia del pensiero "calcolante" aggravando il plurisecolare oblio dell'essere. Con la sua affermazione della «inseparabile coappartenenza di essere e uomo» (p. 60) e la sua concezione della verità come svelatezza o disoccultamento dell'essere all'Esser-ci, il filosofo di Friburgo sembra aver riaperto il "sentiero interrotto" tra soggetto e oggetto, in una ritrovata connessione tra ontologia e antropologia, e quindi tra comprensione e ontologia. Nonostante i diversi aspetti aporetici presenti nella filosofia heideggeriana, che lo stesso Romera non ha mancato di segnalare anche in opere precedenti, è di fondamentale importanza l'affermazione che «l'autentica base della storia è costituita dalla *storia delle ermeneutiche dell'essere*, cioè, dal modo in cui l'essere si svela e si destina all'uomo storico aprendo lo spazio per tutte le manifestazioni culturali e gli sviluppi storici: lo svelamento ontologico apre la radura in cui accadono ogni svelamento ontico e ogni azione ontica dell'umanità storica» (p. 61).

È significativo che dopo Heidegger la filosofia si sia sviluppata soprattutto come ermeneutica. Comprendere è interpretare, e l'interpretazione dipende dalle varie pre-comprensioni che si danno nel "circolo ermeneutico". Ricordando la tesi fondamentale di Gadamer, espressa in *Verità e metodo* (l'essere che si può comprendere è linguaggio), Romera riconosce che il linguaggio, nel senso ampio di tradizione, cultura, ecc., costituisce la via privilegiata per accedere alla "comprensione" dell'essere, ma puntualizza che non si può sostenere che i contenuti semantici del linguaggio siano l'ultimo oggetto intelligibile, senza alcuna implicazione ontologica. Utilizzando alcuni suggestivi riferimenti letterari, Romera prova invece che «anche nel caso dell'opera e della sua interpretazione, l'uomo raggiunge una comprensione del reale [...] l'ermeneutica compiuta rinvia al reale – all'*esse rei* – e, in quanto comprensione con riferimento ad esso, contiene un momento giudicativo» (p. 53). Pertanto «il pensiero non può ridursi a mero pensiero ermeneutico dei contenuti semantici di un contesto linguistico, senza considerarli secondo un'ottica rigorosamente veritativa» (p. 56).

Il secondo capitolo, *L'apparire della domanda metafisica*, ripercorre la prima tappa del cammino filosofico, che ha visto l'uomo greco cimentarsi con il problema dell'essere e del divenire, dell'uno e dei molti, della perfezione e dell'imperfezione. Platone e Aristotele hanno dato alla filosofia, con un rapido affinamento degli strumenti concettuali, la stabilità dell'*epistème*, ultimo baluardo di fronte ai rischi di manipolazione della verità e di asservimento dell'uomo da parte di una retorica sofistica alleata con il potere politico. Romera delinea con precisione la portata della conquista platonica dell'*éidos* trascendente e perfetto, che

fonda l'intelligibilità dell'ente, impedendo che si possa giocare con le parole e con le idee. La verità è qualcosa di divino, la verità delle cose è misurata dall'archetipo eterno, quindi non è più manipolabile con artifici retorici. Al contempo, l'autore segnala l'aporia latente nella comprensione eidetica dell'ente, è cioè il rischio dell'astrazione, di una fuga in avanti "idealista" che finisce per smarrire la concretezza dell'esistente concreto, imprigionandolo nello schematismo della logica. L'aporia appare però risolta in modo soddisfacente dai successivi progressi aristotelici: «Aristotele distingue nettamente lo statuto logico che corrisponde al concetto dallo statuto ontologico che corrisponde all'ente [...] non c'è un isomorfismo tra idea e realtà [...] la forma pensata e la forma che è non sono identiche in quanto forme» (p. 101).

Nel terzo capitolo, *L'impostazione moderna della domanda ontologica*, viene delineata la parabola del razionalismo, che sorge con il *cogito* cartesiano e con il monismo della sostanza spinoziana, dove *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*, e che giunge al culmine nel trascendentalismo di Kant e nel panlogismo hegeliano. «L'impostazione trascendentale ha significato un'intensificazione del principio della soggettività, ma è stata costretta a pagare il prezzo di rinunciare a un discorso veritativo sul trascendente in sede teoretica» (p. 141). Si apre la strada a quella autonomia della ragione che è una delle note distintive della modernità, e che diventa pericolosamente tirannica quando si afferma l'identità tra reale e razionale e si avanza la pretesa di poter possedere conoscitivamente l'intero.

Nel quarto e ultimo capitolo Romera si concentra sui *sensi dell'essere*: una volta accertato che «la domanda ontologica si è mostrata irrinunciabile per un pensiero responsabile» (p. 171) e avvertiti del pericolo di logicizzare l'indagine sull'ente, l'autore ci conduce attraverso una breve ma accurata rilettura della metafisica aristotelica a considerare la varietà delle modulazioni dell'ente. Le nozioni fondamentali di sostanza e accidente, di materia e forma, di atto e potenza, forniscono via via la chiave per attivare la «riflessione risolutiva» implicata nella domanda ontologica, con un paziente «transito dal derivato all'originario, dal secondario all'essenziale, da quanto si percepisce nelle prime impressioni (fenomeno) al nucleo» (p. 174). L'interpretazione aristotelica dell'ente come *ousía*, se da un lato ne garantisce la sussistenza e l'intelligibilità, contro ogni nominalismo, dall'altro potrebbe arrestare sul nascere la domanda ontologica, dimenticando l'essere (è la denuncia di Heidegger). Ma l'approfondimento della nozione trascendentale di atto, grazie anche alle luci metafisiche provenienti dalla rivelazione cristiana, consente di intravedere un transito ulteriore, verso la nozione tomasiana dell'*actus essendi*, partecipazione trascendentale dell'*Ipsum Esse*, che dischiude una nuova e più ricca comprensione dell'ente, della sua origine e della sua destinazione.

La lettura di questo libro, particolarmente raccomandabile agli studenti di filosofia, gioverà anche a chi si pone seriamente una domanda di senso, a chi cerca le motivazioni profonde per affrontare quotidianamente i propri compiti esistenziali. La riflessione di Romera non perde mai di vista che a porre la domanda

metafisica è la persona, con il suo bisogno vitale di consapevolezza di sé, di orientamento della libertà (da dove veniamo, dove andiamo?), senza i quali si cade nell'inautenticità del vivere impersonale o anonimo, trascinato dal flusso delle attività, o alienato nell'edonismo ludico e nichilista. La domanda metafisica, se è ben posta, trattiene la filosofia dal rischio di allontanarsi dai problemi della vita, o quel che è peggio di risolversi in mero esercizio accademico, e la rende invece, platonicamente, un "sapere in favore dell'uomo".

Nella prospettiva della metafisica aristotelica – nota opportunamente Romera – «la vita si svela come atto – con una sua identità costitutiva – indirizzato verso una compiutezza in cui si realizza pienamente e raggiunge la sua identità definitiva. Il percorso vitale dell'uomo determina la configurazione che l'individuo si auto-dà con la sua libertà nelle situazioni per cui transita e in cui si trova nella sua esistenza. [...] Dalla prospettiva dell'atto si evidenzia che la libertà non consiste in una pura potenzialità che si esprime senza responsabilità» (p. 211). Questa metafisica, articolata nelle sue dimensioni di ontologia, protologia, teleologia e teologia, è la base necessaria per evitare che si possa cadere in un'esistenza che – nietzscheanamente – si autoafferma in un gioco creativo ma tragico, nell'assenza più assoluta di verità, di senso, di bene e di male.

Marco PORTA



MARIO CASTAGNINO
JUAN JOSÉ SANGUINETI

TEMPO E UNIVERSO
***Un approccio filosofico
e scientifico***

Collana: Studi di filosofia - 22
*a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia
Università della Santa Croce*

Gli autori affrontano il problema del tempo combinando peculiarmente, in modo separato ma integrato, la visione della fisica e quella della filosofia, allargando il campo della riflessione anche ad alcuni accenni teologici. Tale impostazione permette di affrontare i grandi interrogativi legati alla direzione del tempo, alla sua dimensione fisica e storica, all'unificazione delle scienze, all'eternità, con un approfondimento notevole nella comprensione dell'uomo e del mondo attraverso il suo plurivalente dispiegarsi temporale, dalla sua origine ed evoluzione, fino alla questione ultima del destino definitivo. Rivolgendosi ad ogni persona interessata allo studio della metafisica, della cosmologia e della antropologia, senza richiedere conoscenze scientifiche specialistiche, l'opera si propone nei fatti come una riflessione vasta e dettagliata su tutta l'esistenza umana.

pp. 416

€ 23,24