

recensioni

Ruth ABBEY, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Series «Philosophy Now», Princeton and Oxford 2000, pp. 256.

Encarna LLAMAS, *Charles Taylor. Una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 287.



Malgrado la notorietà di Charles Taylor non è facile trovare delle opere in cui il suo profilo biografico e filosofico sia presentato in maniera complessiva. Perciò presento con soddisfazione i due seguenti libri, che, ognuno a modo suo, riempie questo vuoto in maniera soddisfacente: il primo è di Ruth Abbey, il secondo, di Encarna Llamas. Entrambi i libri sono scritti da ricercatrici che hanno avuto occasione di lavorare con Taylor – Abbey ha fatto il dottorato con lui – e di discutere parte delle loro conclusioni con il filosofo, offrendo così un materiale prezioso e autorevole a chi vuole conoscerne da vicino la filosofia.

Il libro di Ruth Abbey fa parte di una collana di carattere sistematico in cui sono state pubblicate opere su John Searle e Thomas Kuhn; presenta in maniera chiara e ordinata le questioni fondamentali della filosofia di Taylor: come spiegare la morale (*Explaining morality*), l'autointerpretazione dell'io (*Interpreting selfhood*), come fare teoria politica (*Theorizing politics*), la critica della conoscenza (*Understanding knowledge*), cristianesimo e filosofia in un ambiente secolarizzato (*Conclusion: sources of secularity*). La struttura denota un accurato lavoro di scelta delle divisioni dello scritto, in modo da evitare le ripetizioni. Sono frequenti i rimandi fra le diverse parti del libro. È un peccato però che le suddivisioni dei capitoli non rientrino nel sommario dell'opera: infatti, oltre alle cinque divisioni summenzionate vi sono 44 utilissimi capoversi che sono molto eloquenti sui contenuti di ogni spartizione del lavoro, e che renderebbero più facile la consultazione dei singoli temi o gruppi di questioni.

L'opera di Llamas è invece un tentativo di interpretazione della filosofia tayloreana in chiave antropologica. Per giustificare la sua proposta anche questa autrice passa in rassegna i temi fondamentali del pensiero di Taylor. Con una struttura abbastanza semplice, l'Autrice svolge un lavoro analogo a quello di Abbey, ma con uno sforzo ermeneutico maggiore.

La breve introduzione del libro di Abbey (pp. 1-8) spiega la struttura del lavoro ed è una buona introduzione alle tematiche sviluppate da Taylor e alle sue preferenze filosofiche. Sin dalle prime pagine ci si trova davanti a una esposizione molto ben fondata sui testi del filosofo. I rimandi sono fatti in modo abbreviato e l'informazione completa si trova nella esauriente bibliografia (alle opere di Taylor sono dedicate 11 pagine).

Nei primi due capitoli (*Explaining morality* e *Interpreting selfhood*) si presenta la prospettiva da cui parte l'indagine tayloreana dell'agire umano: il singolo (*the self*) deve decidere e forgiare sé stesso in una comunità e all'interno di un processo storico. Le questioni sul bene e sulla scelta morale devono inserirsi in un ambito dinamico e problematico per rispondere alla verità dei fatti. Questa prospettiva storica implica il riconoscimento del pluralismo: viviamo in una società che è relativistica in un doppio senso: con l'empirismo (soprattutto dopo Hobbes) ha avuto il sopravvento la considerazione della sensibilità, compresa la percezione del bene, come una questione meramente soggettiva. Poi il relativismo è diventato storico, e con Nietzsche la considerazione del bene è una questione di "interpretazione" di un mondo moralmente neutro.

Davanti a queste inerzie storiche, Taylor propone un rinnovamento della *phronesis* aristotelica, nella consapevolezza che nella pluralità di beni e di opinioni su di essi non c'è totale indifferenza. Le potenzialità di una razionalità aperta come quella aristotelica, nella quale si fa un uso continuo della dialettica per cercare di distinguere fra beni inferiori e superiori, deve servire al singolo per costituire la sua identità. Così sorgono le nozioni di *super-beni* (*hypergoods*), o punti di riferimento stabili, e le *valutazioni forti* (*strong evaluations*), cioè i confronti seri per tirare fuori delle conclusioni operative riguardanti i beni e la propria vita. L'ambito sociale e storico è la cornice irrinunciabile (*inescapable framework*) all'interno della quale si è costretti a determinare il proprio agire: siamo sempre immersi in una *rete di interlocutori* (*web of interlocutions*). Nelle valutazioni è implicito il gioco della dialettica, il contrasto intelligente di opinioni, il che significa che ci si trova in mezzo a una comunità e che è un bene lo sviluppo della capacità di dialogo (contro l'atomizzazione della persona ribadita dalla modernità). In questo senso sono rivalutate le proposte agostiniana e rousseauiana sull'impegno personale nelle scelte morali, alla ricerca dell'autenticità, ovvero di un agire autonomo responsabile. Contrariamente però alla posizione di Rousseau, Taylor dà una importanza capitale all'*articolazione* nella scelta dei beni: la valutazione della scelta non è dovuta alla mera libertà con cui la si fa, ma alla funzione benefica o nociva sulla vita delle persone.

Il capitolo 3 è dedicato alla politica. Taylor congiunge nella sua proposta alcuni elementi derivati dalla sua posizione etica (carattere comunitario della persona e dell'agire, il valore della libertà...) con elementi di tipo storico – le virtù derivate da un sano repubblicanesimo e dal patriottismo, la promozione dei diritti dell'uomo –, desunti dalla sua esperienza di uomo politico, soprattutto per quanto riguarda il riconoscimento dei valori della diversità etnica e culturale e la pretesa neutralità dello Stato.

Nel capitolo 4 si presentano le idee fondamentali della gnoseologia tayloriana. La proposta del filosofo si basa più sulla valutazione dei risultati dell'agire razionale davanti ai limiti della modernità che sulla speculazione della natura delle facoltà conoscitive. In questo modo, la sua difesa della diversità della conoscenza dell'umano nei confronti della fisica è più una dimostrazione del suo buon senso che non di uno studio approfondito delle radici della conoscenza: ricordando *Etica nicomachea* 1.3, ribadisce che non si può esigere la stessa precisione in ogni area della conoscenza, e che nelle scienze umane non ci si può lasciar condizionare da parametri usati nella fisica classica, quali la predittibilità e la determinazione. Taylor sostiene in diversi scritti il valore della scoperta dell'*espressivismo* romantico come il primo tentativo serio di riavviare un discorso eluso ad opera della mentalità tardogalileiana. Abbey mette in evidenza il proficuo scambio di idee che Taylor ha sostenuto con Gadamer e Ricoeur, nella ricerca di quella razionalità aperta alle attese umane e all'indeterminazione dell'agire umano. Il linguaggio comune si presenta quindi come un luogo di superamento della gnoseologia moderna.

Il quinto capitolo è quasi una provocazione per continuare un discorso che mancava nelle opere pubblicate da Taylor fino a pochi anni fa, soprattutto nel celebre *Sources of the Self* (1989): la considerazione del ruolo del cristianesimo nella costruzione e nel miglioramento della società contemporanea. Nelle *Gifford Lectures* che diedero origine a *A Catholic Modernity*, Taylor riprende alcuni aspetti delle aspre critiche che gli si rivolgono sistematicamente, per il fatto di riconoscere al cristianesimo, e più concretamente al cattolicesimo, un ruolo permanente nella creazione della cultura e nella promozione degli autentici valori umani. Abbey usa il testo allora non ancora pubblicato – uscito nel 1999 presso la Oxford University Press – per sottolineare che per Taylor il messaggio del cristianesimo è innanzitutto morale e spirituale e non direttamente epistemologico.

Taylor offre una presentazione delle cause per le quali la religione è stata messa da parte nelle discussioni filosofiche e scientifiche. La prima causa è la credenza assai diffusa nel mondo culturale sulla presunta incompatibilità fra la conoscenza scientifica (fisica, tecnologica...) e le credenze religiose. Alla stregua di Durkheim, Taylor aggiunge alcune considerazioni non presenti in *Sources of the Self*, nelle quali valuta alcune decisioni dei papi nel medioevo come determinanti nel processo di autoesclusione della Chiesa nei confronti dello sviluppo storico. Le realtà *secolari* sono intese come opposte a quelle eterne, e così i tentativi di rinnovamento del Cinquecento sono sfociati molte volte in correnti nelle quali gli elementi religiosi erano sempre meno significativi. D'altra parte, l'insegnamento della morale cristiana si è presentato sempre di più come una forma di neostocismo, accentuando il valore delle regole e sminuendo il ruolo della *saggezza* personale.

Per offrire una conclusione costruttiva di fronte al secolarismo, Taylor sostiene che bisogna distinguere gli elementi positivi da quelli negativi che vi si trovano. Non si può auspicare una nuova «epoca della fede», ma sì invece nuove strade nelle quali il singolo deve forgiarsi una personalità basata sull'autenticità. Le

spinte che ogni anima sente per raggiungere qualcosa di più grande aldilà di sé stessa – sperimentata nella percezione del sublime o della natura incolta, di moda rispettivamente nei secoli XIX e XX – possono aiutare questo sviluppo personale, a patto che si rompa con l'antropocentrismo.

Nell'opera di Llamas si fa riferimento a quasi tutti i temi presentati da Abbey, tranne quelli riportati in quest'ultimo capitolo. La semplicità del sommario presentato dall'autrice spagnola non deve far pensare a un'opera superficiale, come accennavo all'inizio.

La prima parte del libro costituisce una lunga introduzione che comincia con una presentazione dei tratti della discussione fra liberali e comunitaristi. Questa spiegazione serve a Llamas per presentare da una parte l'attualità del pensiero di Taylor, e dall'altra per accennare ad alcune particolarità del filosofo che lo contraddistinguono all'interno del «gruppo» dei comunitaristi. Il modo in cui Taylor comprende l'intreccio fra linguaggio, identità e comunità-cultura lo mette in rapporto con tutti i protagonisti della discussione, e nello stesso tempo fa vedere al lettore che la sua proposta non si esaurisce entro i limiti della polemica. Llamas giustifica in tale cornice la struttura del suo libro (p. 19) e anticipa una delle sue conclusioni: il pensiero di Taylor, malgrado l'apparente frammentarietà dei suoi interessi, è una proposta unitaria. Così, le particolarità di Taylor nei confronti dei comunitaristi e dei liberali emergeranno a poco a poco, e senza lasciarsi condizionare dallo schema semplicistico della polemica. Nelle pagine successive si fa una presentazione biografica con tanti riferimenti importanti alla formazione ed evoluzione intellettuale di Taylor: McGill, Oxford, la filosofia di Hegel, i rapporti personali con Kenny, Berlin, Anscombe, le date delle opere più importanti, nonché una notizia sul suo impegno politico e la particolarità di essere un cattolico in dialogo con autori assai diversi.

La seconda parte – *Identidad y comunidad* – è divisa in cinque capitoli, e la terza – *Identidad y libertad* – in quattro. Tutti i capitoli, che hanno una numerazione ininterrotta dall'uno al nove, sono suddivisi in due paragrafi.

Llamas parte da una idea molto cara a Taylor e che caratterizza una parte importante della sua critica alla modernità: la *disillusione (disenchantment)* del mondo della mentalità liberale e la reazione del romanticismo davanti ad essa. Da lì passa a *Il recupero del significato*, con le nozioni di intenzionalità e i valori rilevati dall'ermeneutica, per far capire subito dopo che l'interpretazione è fondamentalmente l'*autointerpretazione* che deve operare il singolo. Il capitolo terzo è dedicato alla nozione di *orizzonte di senso*, cui segue, nel capitolo 4, una presentazione delle funzioni del linguaggio. Più avanti (capitolo 5) viene spiegata la funzione del linguaggio nella società e la necessità del riconoscimento delle particolarità dei popoli.

I capitoli della seconda parte riprendono molti dei concetti ormai trattati per studiarli nelle loro conseguenze pratiche: azione ed espressione, l'efficacia e la tendenzialità. Si presenta la critica di Taylor al *proceduralismo*, nozione di origine meccanicistica che riduce tutte le attività a processi senza finalità. Con questa piattaforma e la nozione di *beni umani* si mostra come l'attività umana sia for-

mativa della personalità (cap. 8). Nell'ultimo capitolo si riprende la nozione di *razionalità pratica* di radice aristotelica come culmine del processo di automodellazione personale.

La conclusione, intitolata *Antropología de la libertad situada* riflette il contenuto della proposta interpretativa di Llamas: l'opera di Taylor, pur mancando di sistematicità, presenta un carattere unitario se valutata dal punto di vista della persona, cioè antropologicamente. La base fondamentale di questa antropologia è la considerazione di una libertà appunto "situata" o "contestualizzata", perché l'essere umano non può fare a meno dei fattori circostanti e dei beni che percepisce nell'inevitabile impegno della propria crescita.

Sarebbe più semplice lo sfruttamento delle molteplici risorse contenute nel libro di Llamas se questo contenesse un indice analitico: la semplicità del sommario e una necessaria ripetizione di alcune nozioni rendono alquanto difficile il reperimento di questioni importanti, le discussioni con altri filosofi, ecc. Da questo punto di vista, invece, l'opera di Abbey offre un ottimo indice di persone e materie. Per quanto riguarda il sistema per la distribuzione dei riferimenti bibliografici, il lavoro di Abbey, pur avendo indicazioni molto interessanti, è reso meno accessibile per il fatto che esse si trovano riunite alla fine (pp. 213-228). La scelta metodologica di Llamas è molto riuscita per il fatto che le indicazioni sono di solito brevi e con un'informazione completa. Le abbreviazioni sono sempre intelligibili, il che rende più scorrevole la lettura e il confronto con i testi originali. Nella bibliografia, Llamas offre informazioni molto utili sulle traduzioni disponibili in lingua spagnola e sul modo in cui sono state pubblicate le diverse opere di Taylor (se gli articoli sono apparsi successivamente in qualche raccolta, se vi sono state edizioni della stessa opera con titoli diversi, ecc.).

Entrambe le opere saranno utili sia ai lettori che non conoscono ancora il pensiero di Taylor sia agli studiosi della sua proposta filosofica. Per i primi possono servire come introduzione per la loro chiarezza e concretezza, mentre ai secondi possono servire sempre come punto di riferimento per ritrovare i testi, le questioni fondamentali e gli interlocutori del filosofo canadese.

Juan Andrés MERCADO

Sergio BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 147.



Ricostruire la normalità sociale, sottraendola alla sottomissione impostale dalla cultura odierna delle “eccezioni”. Ecco il compito-sfida di questo libro, che obbliga il sociologo Sergio Belardinelli a mettere in evidenza ancora una volta la sua notevole capacità di collegare riflessioni strettamente sociologiche con quelle filosofiche.

Le sue proposte sulla normalità fanno pensare, infatti, agli *éndoxa* aristotelici. In modo analogo a come lo Stagirita riconosce che certi significati naturali sono assolutamente necessari come punto di partenza del ragionamento e per controllare la verità delle conclusioni, Belardinelli mostra che tener in conto certe misure della vita individuale e sociale — che servono per bilanciarne le esigenze — diventa una sorta di parametro per una “biografia normale” umana, fondata proprio su natura e ragione. Un tale punto di riferimento diviene poi cruciale, perché a fondamento della società liberale e democratica sta necessariamente un *éthos* diffuso e condiviso, una normalità fatta di convinzioni comuni circa la persona, la sua dignità e libertà, il senso dei diritti e dei doveri, ecc.

L'autore presenta una riflessione sul modo in cui la società di oggi guarda la realtà dal punto di vista della normalità e dell'eccezione. Egli mostra l'esistenza di uno squilibrio fondato sul fatto di volger lo sguardo solo a una delle due dimensioni del reale, quella dell'eccezione. Perciò si tende a considerare che ogni eccezione, fatto salvo il principio che non bisogna invadere lo spazio dell'altro, sia legittima, quindi “normale”. La conseguenza tuttavia è che così gli uomini si privano a poco a poco della capacità di giudicare veramente ciò che accade intorno a loro, a danno di quelli che sono i valori più importanti ereditati dall'epoca moderna, l'autonomia e la libertà individuale, e in nome dei quali — erroneamente e paradossalmente — si vuole distruggere qualsiasi vincolo normativo.

Questo squilibrio impedisce di trovare un criterio di base per orientarsi sul senso di problemi scottanti, come quelli riguardanti la famiglia, le biotecnologie, la

globalizzazione, la multiculturalità ecc. La tesi del libro, quindi, è che «per superare questi problemi, le società liberaldemocratiche occidentali debbono ritrovare una “normalità” condivisa, riconciliarsi cioè con una tradizione che articola e promuove la dignità e i diritti dei singoli individui in conformità con la loro particolarissima “natura razionale” e, quindi, libera» (p. 8).

Il primo capitolo, *La crisi dell'idea di normalità* (pp. 17-35), offre un'analisi di ciò che di solito viene oggi inteso come normalità. Sul piano delle relazioni sociali rappresenta un concetto meramente statistico, fondato sia su basi durkheimiane, sia sulla perdita di un senso unitario del mondo denunciata da Weber, sia sul funzionalismo di Luhmann. Quindi la normalità viene ridotta al suo carattere descrittivo, non più valutativo: per paura di ledere la libertà dell'altro, ci si ripiega su una sorta di indifferenza morale, con la speranza che questo basti a salvaguardare o addirittura a rafforzare la tradizione e in particolare i valori dell'autonomia e della libertà individuale.

In modo paradossale, tuttavia, laddove qualsiasi cosa diventa paragonabile con qualsiasi altra, non ha più senso distinguere il vero dal falso, il senso dal non senso, poiché ogni cosa può essere sempre rivista. Ne conseguono influssi negativi proprio per l'autonomia e la libertà che si vuole difendere attraverso l'esaltazione della differenza, poiché se ogni cosa può essere in modo diverso, allora il fatto di poter scegliere percorsi personalizzati in ogni campo d'azione diventa pure indifferente, svuotato di significato.

La sfida che bisogna raccogliere, conclude Belardinelli, è il bisogno di riaffermare un limite, una misura per la vita individuale e sociale, qualcosa che sappia bilanciarne le esigenze. La sua opinione è che si debba «riprendere il discorso su quella che è stata un po' la nostra grande “normalità” cristiana, la sola che, col tempo, abbia consentito non soltanto di gestire e di tollerare le eccezioni, ma di valorizzarle. A caro prezzo, sia ben chiaro, poiché sappiamo tutti quanto sangue ci sia costato imparare questa “normalità”. In ogni caso l'ultima cosa che dobbiamo credere è che si possa vivere decentemente, ossia “umanamente”, in un mondo dove ciascuno sia eccezione a sé stesso» (pp. 34-35).

Nel capitolo seguente, *La natura e la natura umana nella cultura contemporanea*, si sostiene che bisogna riscoprire il senso e il ruolo sociale della normalità di base rappresentata dalla natura, alla quale deve dar passo l'attuale concezione di normalità, dipendente soprattutto dalla cultura. La questione esige però di ritematizzare il rapporto tra uomo e natura, poiché alla luce della svolta ecologica e delle sfide della tecnologia genetica, è ormai scontato che «la libertà umana deve in sostanza fare i conti con la natura, non più e non soltanto per “soggiogarla”, ma per rispettarla, sia come natura “esterna”, sia come natura “umana”» (p. 37).

Belardinelli esamina il modo in cui nella cultura contemporanea vengono declinate alcune accezioni del concetto di natura: natura in senso cosmologico, biologico, antropologico ed ecologico, e partendo da tali distinzioni mostra che ci si aspetta il compito di ristabilire una differenza, quella tra natura e cultura. L'obiettivo sarebbe quello di capire che anziché opposizione, possa esserci armonia tra loro, cioè comprensione della natura come “datità” e nello stesso tempo come “progetto”.

Le diverse accezioni di natura servono per mostrare come proprio dalla natura in senso ecologico vengano le indicazioni più utili a ricostruire una normatività, quindi, una normalità sociale meno arbitraria e più adeguata alla natura dell'uomo e della società. Infatti, la riflessione ecologica ripropone oggi in forma eclatante il senso della natura come "limite" della libertà umana, limite che però ha in sé una dignità che non va calpestata. Questo approccio serve per affrontare le due tendenze della cultura odierna: quella che rifiuta l'esistenza di una "natura umana" o la riduce a libertà e autonomia; e l'altra, di per sé opposta, che considera tutto ciò che è umano, quindi anche l'intelligenza e la libertà, come un semplice fatto biologico. L'approccio è anche utile per risolvere il problema inquietante lasciato dalla separazione tra natura e ragione: diventando impotenti e indifferenti di fronte a qualsiasi "eccezione", natura e ragione «rischiano di diventare semplicemente l'ambiente di "sistemi sociali" che operano indiscriminatamente (senza limiti) alle spalle e sulla testa degli uomini» (p. 61).

Bisogna quindi trovare il modo attraverso il quale ragione e natura possano riprendere la funzione di illuminarsi reciprocamente, specialmente adesso che anche il peso normativo delle consuetudini sociali ha preso a vacillare. In altre parole, non è stato dimostrato — anzi, i fatti fanno pensare in senso contrario — che una libertà dimentica delle sue condizioni naturali sia una libertà compatibile con le esigenze di autonomia dell'individuo moderno. La questione dei criteri per realizzare una propria "biografia normale" (fondata su ragione e natura), invece della "biografia del fai da te" (fondata sui propri desideri e istinti) diventa poi cruciale, aggiunge Belardinelli, se si tiene presente che mette in gioco i fondamenti stessi dello Stato liberale e democratico di diritto, nonché la sua laicità. Una democrazia è tanto più autentica, quanto più riesce a tener vivo il senso della dialettica tra la validità degli argomenti e le procedure in virtù delle quali essi diventano socialmente vincolanti per tutti, anche per coloro che non li condividono. Proprio per questo essa ha bisogno di una normalità, cioè, di un determinato *éthos* diffuso e condiviso dai cittadini, di determinate convinzioni comuni circa la dignità e la libertà delle persone, di alcune virtù civiche, quali la fiducia, il senso del proprio dovere e altro ancora.

Nel capitolo primo della seconda parte, intitolato *Dalla famiglia tradizionale alle coppie di fatto*, è delineato un criterio capace di distinguere la famiglia denominata tradizionale, cioè considerata secondo gli elementi costitutivi che la rendono realtà umana permanente e indispensabile, proprio in quanto luogo di relazioni improntate alla gratuità, al dono, a un amore che coinvolge la "totalità della persona", da altre forme di aggregazione sociale. Belardinelli si limita a presentare la nozione sociologica minima di "normalità" necessaria per iniziare un dialogo razionale nella società politica. Tale criterio potrebbe essere formulato così: «c'è veramente una famiglia soltanto laddove esiste almeno una coppia eterosessuale oppure una relazione genitori-figli, che siano socialmente riconosciute, sancite cioè da un patto pubblico di tipo religioso o civile» (p. 70).

L'autore sottolinea che davanti al fenomeno della pluralizzazione delle forme che rivendicano per sé la denominazione "famiglia", conviene guardare più alla

norma che non all'eccezione: se si parte dai diversi modi di convivere assieme, difficilmente si giunge poi ad un concetto sociologicamente adeguato di famiglia, e il rischio o danno per la società è la perdita del senso e delle funzioni sociali differenziate della famiglia e degli altri tipi di convivenza. Non è scontato che l'allargamento dello spazio di libertà di alcuni individui promuova una società più liberale: alla lunga, rileva Belardinelli, ne intacca piuttosto l'ordine normativo e le istituzioni sociali indispensabili alla sua sussistenza.

Lo Stato liberale di diritto non può essere ovviamente "Stato etico", ma non può essere nemmeno eticamente neutrale, quasi che uno stile di vita valga l'altro. La ragione indicata è la seguente: valori come la libertà, il pluralismo, la tolleranza ed altri sono indispensabili perché lo Stato e la società restino pluralisti, liberali e rispettosi dell'autonomia delle persone. Tali valori non sono raggiunti tuttavia con l'indifferentismo etico, bensì attraverso la famiglia e più tardi la scuola. Alla domanda, poi, se si può esimere veramente un genitore o la società dall'additare alcuni modelli, alcuni stili di vita, piuttosto che altri, c'è secondo Belardinelli una sola risposta: «anche volendolo fare, né la famiglia, né la società possono esimersi dal compiere alcune scelte preferenziali. Tanto è vero che, quando diciamo di voler evitare preferenze, di fatto, finiamo con l'additare come modello l'indifferenza. Ma questo non rafforza certo l'*éthos* di una civiltà liberale e democratica» (p. 83).

La funzione sociale della famiglia come luogo di alleanza tra le generazioni è l'altro capitolo della seconda parte. In esso la famiglia è descritta come nucleo generatore di beni "relazionali", quali la reciprocità, la gratuità, la fiducia, la responsabilità, che consentono di costruire relazioni e istituzioni sociali all'altezza di una tradizione culturale basata sull'inviolabile dignità e libertà dell'uomo.

Vi si presta attenzione soprattutto alla famiglia come il luogo generazionale e intergenerazionale per eccellenza, dimensione questa di fondamentale importanza per la vita della società. La nostra epoca — si sottolinea — a furia di esaltare l'autonomia e la libertà individuale, ha finito per smarrire il senso e l'importanza dei legami tra le generazioni per la costituzione della nostra identità di uomini autonomi e liberi. Nello stesso tempo, l'inversione di rotta su questo atteggiamento sembra essere già iniziata, giacché poco a poco ci rendiamo conto di non essere un'isola, di trovarci tutti più o meno legati alle generazioni che ci hanno preceduti, a una comunità e a una storia, da cui dipendono la nostra identità e la nostra capacità di aprirci agli altri ed al futuro personale e comune. In questo senso la famiglia diventa una grande scuola di socialità, poiché l'abitudine a vivere con gli altri, a condividere casa, cose e affetti, la constatazione che la propria identità dipende anche dal sentirsi radicati in una catena generazionale, rafforzano sia il legame con la piccola comunità di appartenenza, sia la capacità di emanciparsi come soggetto autonomo; in famiglia si impara subito, infatti, che «l'altro non è soltanto un limite alla libertà, ma la condizione affinché si possa vivere liberi e felici» (p. 90).

I capitoli che compongono la terza e ultima parte del libro — *Una normalità inclusiva per l'epoca della globalizzazione* e *Oltre la crisi della cultura occidentale* — mettono a fuoco prima il problema del ruolo delle religioni nelle dinami-

che di inclusione/esclusione della cosiddetta società globale, per concludere poi con la presentazione di segni positivi nella “crisi” culturale odierna, che possono fungere da molla che spinga la società alla ripresa di una “normalità” che non si rassegna ad essere soppiantata in tutto e per tutto dall’“eccezione”.

Belardinelli prende in considerazione la possibilità di un ritorno su scala mondiale della religione nel suo significato di potenza pubblica. Non si schiera con chi considera che dopo il crollo dell’impero comunista il vecchio scontro tra superpotenze politico-economico-militari sarebbe sul punto di essere soppiantato da uno “scontro di civiltà”, cioè, che le maggiori civiltà, identificate con le grandi religioni, rimetterebbero sulla scena del mondo la religione come principale elemento di inclusione o di esclusione in una determinata società. L’autore non si schiera nemmeno con la logica moderna dell’*assimilazione*, per la quale soltanto la nostra cultura occidentale ha valore universale, e neppure con la logica post-moderna dell’*indifferenza* che mette tutte le culture su un piano di sostanziale equivalenza. Secondo lui, invece, tanto più si ha consapevolezza della propria identità e tanto più facile diventa dialogare autenticamente con tutti, praticare cioè un dialogo sensibile alle differenze, capace di includere l’altro e di salvaguardare contemporaneamente la diversità. In questa prospettiva, nemmeno la religione si presenta aggressiva, “escludente” o desiderosa di prendere il posto della politica.

Nell’ultimo capitolo viene messo in rilievo che da molte parti si incominciano a intravedere segnali incoraggianti, una specie di spirito nuovo che potrebbe aprire la strada a una sorta di riconciliazione della cultura occidentale con le proprie radici, di matrice greca e giudaico-cristiana. Partendo dall’esame di alcuni aspetti socio-culturali della crisi che dagli inizi del secolo scorso attanaglia la cultura europea, si fa un paragone tra essa e l’analogo depotenziamento che si riscontra oggi — seppure motivato diversamente — nel funzionalismo luhmanniano. Infine, sono messe a fuoco due questioni: il significato che salute e malattia hanno assunto nella società contemporanea e il rapporto tra la globalizzazione e i problemi dello sviluppo, per rilevare che, proprio per le implicazioni drammatiche che tali fenomeni potrebbero avere se abbandonati alla logica funzionalista, essi sembrano rilanciare un approccio alla realtà meno indifferente alle istanze “umane”.

Per concludere, vale la pena segnalare che le argomentazioni di questo libro si collegano con quelle di opere precedenti, in particolare *Il gioco tra le parti* (Roma 1996) e *La comunità liberale* (Roma 1999), nelle quali l’autore analizza cambiamenti vistosi e per alcuni versi preoccupanti che la società complessa va producendo in diversi tipi di relazioni sociali. Nel presente saggio egli offre ancora una volta un’analisi chiara e ricca di suggerimenti innovativi che conduce alla rivalorizzazione degli argomenti razionali e delle condizioni naturali dell’uomo, senza però avvicinarsi ad un ritorno alla rigidità di altri tempi, che chiudeva lo spazio alle eccezioni e alle differenze. L’autore parla di una “normalità” condivisa, che significa riconoscimento di ambiti che sono nella natura stessa delle cose e che spetta alla ragione indagare, rendere plausibili e quindi degni di essere tutelati.

Maria Aparecida FERRARI

Jorge J.E. GRACIA, *Metaphysics and its Task. The Search for the Categorical Foundation of Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1999, pp. xix + 247.



Jorge Gracia, professore della State University of New York at Buffalo, è da molti anni ben noto per i suoi studi sulla dottrina medioevale dell'individualità, sulla filosofia di Suárez, e sulla storia della filosofia in genere e della metafisica in particolare. In questa nuova opera mette le sue vaste conoscenze di storia della metafisica al servizio di un compito piuttosto speculativo: come egli spiega nel primo capitolo, di carattere introduttivo, lo scopo dell'opera è la ricerca della natura della metafisica. Essa ha quindi carattere di meta-metafisica (p. 216), cioè riflessione sulla metafisica.

L'opera si divide in due parti: nei capitoli 2-6 intraprende un'analisi sistematica e una critica delle principali opinioni riguardanti la natura della metafisica, e nei capitoli 7-9 spiega la propria posizione.

Riguardo alla parte critica bisogna tener conto che Gracia, più che valutare posizioni filosofiche realmente sostenute da qualcuno, le considera in modo *puro*, indipendentemente dal fatto che siano state sostenute nella storia. Come vedremo, questa impostazione ha forse dei limiti pericolosi.

Ciò che si cerca sono quindi le diverse opinioni sulla definizione della metafisica. La prima cosa da fare sarà stabilire in quale *genere* dobbiamo cercarla, per poi determinare le *differenze* che la distinguono da altre discipline. Poiché è chiaro che la metafisica è una parte della filosofia — che è quindi il genere —, l'analisi più dettagliata di Gracia riguarda la *differenza* propria della metafisica, che la distingue dalle altre parti della filosofia. Egli suddivide le posizioni principali in quattro grandi gruppi, che rispettivamente ne indicano il carattere distintivo nell'oggetto, nel metodo, nello scopo o nel tipo di proposizioni.

Pensano che la metafisica si distingue per il suo *oggetto* (cap. 3) coloro che l'intendono come riguardante tutto (ad esempio, perché l'oggetto è l'essere), oppure come riguardante solo alcune cose (l'essere reale, la sostanza, la persona,

Dio, ecc.). Altri invece credono che la metafisica si distingue dalle altre discipline filosofiche per il *metodo* (cap. 4). Ma anche in questo caso le opinioni sono svariate: alcuni pensano che il suo metodo è *a priori*, altri che è autoritativo, induttivo, discorsivo, descrittivo, ecc. Anche coloro che pensano che la differenza propria della metafisica è il suo *scopo* (*aim*), possono a sua volta concepirlo in molti modi: teoretico, pratico, ideologico, estetico o critico (cap. 5). Infine, nel sesto capitolo spiega le posizioni di quanti pensano che il carattere distintivo della metafisica è il *tipo di proposizioni* che usa, sia perché esse hanno dei soggetti e predicati speciali (come Dio), sia perché esse sono analitiche *a priori*, sintetiche *a posteriori*, sintetiche *a priori*, o senza senso. Nei capitoli 2-6, Gracia critica ciascuna delle risposte che presenta, dando vari motivi. Fra loro vorrei sottolineare uno che si ripete spesso, e di cui parleremo più avanti: molte di tali risposte sono troppo *riduttive*.

Dopo questi capitoli critici, Gracia passa a esporre il suo pensiero. Le tesi più importanti della sua posizione sono l'identificazione della metafisica con la parte della filosofia che studia le categorie (p. 132), e la fondazione categoriale della conoscenza (p. 220). Vediamo quindi in che modo la metafisica studia le categorie, secondo Gracia.

Nel caso delle categorie più generali (essere, cosa, relazione, universale, ecc.), il metafisico tenta di identificarle, definirle (nella misura del possibile) e metterle in rapporto fra di loro. Nel caso delle categorie meno generali, il metafisico non si propone di definirle (umano, gatto, rosso, buono, ecc.), ma solo di inserirle all'interno di una delle categorie generali, e di determinare quali sono i loro rapporti con le altre categorie generali, alle quali non appartengono (p. 139).

La chiave della sua teoria è però ciò che intende per categoria, che è chiaramente diverso da ciò che Aristotele intendeva: categoria sarebbe «ciò che è espresso da un termine, o da un'espressione, semplice o complessa, che è predicabile di un altro termine o espressione» (p. 200). Un esempio di categoria sarebbe celibe, che è ciò che è espresso dal predicato "celibe". Ma anche lo sono unicorno, circolo quadrato e nulla, che non sono universali, poiché non ci sono membri di essi (p. 182). Non sarebbe invece categoria Socrate, poiché "Socrate" non è un termine predicativo, e non è quindi «predicabile di un altro termine o espressione».

D'altra parte, la proposta di Gracia è intendere categoria in modo tale che non siamo costretti a comprometterci con nessuna delle tre posizioni riguardo alla questione se la metafisica studia cose, concetti o parole (p. 178 ss.): il *realismo* (che affermerebbe che la metafisica studia la realtà, il modo in cui le cose sono fuori dalla mente), il *concettualismo* (la metafisica studia i concetti, cioè, il modo in cui noi pensiamo) e il *nominalismo* (la metafisica studia le parole, cioè, il modo in cui parliamo o scriviamo).

Gracia crede infatti che tutte e tre le posizioni sono riduzioniste (p. 202 ss.), e che la sua teoria invece non si compromette con nessuna delle tre risposte. Perciò parla della *neutralità* delle categorie, nel senso che essere una categoria non ci dice niente su se le categorie sono parole, concetti o cose. Potranno essere catego-

rie dunque sia le cose che i concetti o le parole, dipende dal caso. Si ricordi infatti la sua definizione di categoria: ciò che è espresso da un'espressione predicativa. Ma esse possono esprimere sia una parola (è il caso dell'espressione "L'articolo definito inglese") che un concetto ("*afterimage*", cioè "immagine residua") o una cosa ("*Dodo bird*", cioè "uccello dodo").

Gracia conclude che la metafisica studia categorie di cinque tipi (p. 212): i cui membri esistono fuori dalla mente; i cui membri possono esistere, ma non esistono fuori dalla mente; i cui membri esistono solo nella mente; i cui membri sono entità linguistiche; che non hanno membri.

Poiché non è facile trovare oggi una riflessione sulla natura della metafisica, la proposta di Gracia è senz'altro stimolante, e fornisce innumerevoli spunti di riflessione. Allo stesso tempo però ha suscitato in me diverse perplessità, che ora segnalerò. Alcune si riferiscono alla critica che fa delle metafisiche precedenti, altre alla proposta dello stesso Gracia.

Per quanto riguarda la sua critica alle posizioni altrui, il fatto che egli presenti opinioni *pure*, senza soffermarsi a mostrare chi è che le ha sostenute, rende senz'altro difficile il nostro lavoro di valutazione. Comunque, credo che si possa affermare che Gracia non ha saputo approfondire fino in fondo la portata di alcune delle formulazioni da lui criticate. Farò due esempi, riguardanti la metafisica classica di stampo aristotelico: il *metodo* e l'*oggetto* della metafisica.

Quanto alle critiche riguardanti il *metodo* della metafisica, stupisce che nel capitolo dedicato a criticare le diverse impostazioni che vedono nel metodo la caratteristica più specifica della metafisica, non si faccia un'analisi consistente di, ad esempio, ciò che san Tommaso dice nel commento al *De Trinitate* di Boezio, anche se si fanno diverse menzioni dell'opuscolo. Di fatto, ogni discussione sull'oggetto dovrà essere accompagnata da una discussione sul metodo, e non ha quindi senso introdurre, come fa Gracia (p. 132), una contrapposizione fra metafisici che credono in uno stretto rapporto tra la metafisica e il suo oggetto, e quelli che sottolineano il rapporto tra la metafisica e il suo metodo.

Tra le critiche all'affermazione che l'*oggetto* della metafisica è l'ente in quanto ente e le sue proprietà, cioè i trascendentali, due sono di particolare rilievo: la debolezza della nozione di proprietà dell'essere, e il fatto che questa definizione sarebbe troppo stretta, non facendo giustizia alla pratica metafisica, poiché molti metafisici fanno ben altre cose, oltre a studiare l'ente in quanto ente e le sue proprietà (p. 35). Ma Gracia in realtà non affronta sul serio il senso in cui si dice che i trascendentali sono proprietà dell'ente (p. 33 ss); e arriva addirittura ad affermare che l'essere, secondo l'impostazione da lui criticata, sarebbe identificato con la categoria più generale, diventando allora una nozione vuota, sulla quale nulla si può dire (p. 27). Ma non si confronta con il fatto che Aristotele afferma che "l'ente non è un genere" (e non è quindi la categoria più generale).

C'è un'altra questione importante: affermare che l'oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente, non deve necessariamente escludere che essa studi inoltre altre cose: lo studio del suo oggetto, infatti, potrebbe esigere anche lo studio di altre questioni collegate. Di fatto, Gracia rifiuta, lungo il suo libro, tante soluzioni

offerte sia da Aristotele che da san Tommaso. Di questi, ad esempio, critica le seguenti presunte risposte a quale sia l'oggetto della metafisica: oltre al summenzionato ente in quanto ente e ai trascendentali, troviamo anche l'atto di essere, l'*ens commune*, Dio, la sostanza, le cause, gli essere necessari, ecc. Se queste, e altre cose, sono oggetto della metafisica per san Tommaso, che senso ha dire, come fa Gracia (pp. 42-43), che dalla prospettiva di san Tommaso la metafisica finirebbe per non avere contenuto, o almeno esso sarebbe molto limitato? Non sarebbe più interessante invece fare un'analisi approfondita di come si articolano tutti questi presunti oggetti della metafisica tomista (nella teoria dell'analogia dell'essere, uno dei cui sensi è l'essere nella proposizione), per tentare di valutare il valore della proposta di san Tommaso?

Gracia ritiene inoltre che considerare che la metafisica studia solo l'essere lascia fuori lo studio del non essere, di cui tanto hanno parlato i metafisici lungo la storia (p. 145). Ma certamente san Tommaso non dice che la metafisica riguardi *solo* l'essere, ed egli stesso parla a lungo del non essere.

Secondo me inoltre, si commette un errore metodologico in tali critiche. Nel cap. 9, Gracia presenta sette diverse opinioni sullo statuto ontologico delle categorie — che a loro volta potrebbero ridursi a realismo, concettualismo e nominalismo —. Ancora una volta, dopo averle esaminate, Gracia rifiuta ciascuna di queste teorie e propone una teoria alternativa. Ma la procedura da lui seguita è assai discutibile. Facciamo un esempio. Secondo un'interpretazione classica di Platone, le categorie sarebbero delle entità trascendentali, astratte, assolute, immutevoli e necessarie (p. 182 ss). Ora, secondo la definizione di categoria proposta da Gracia, anche il nulla sarebbe una categoria. Ma Gracia si chiede che senso ha dire che il nulla è un'entità con tali caratteristiche. Secondo me, l'autore cade in un errore: Platone infatti potrebbe benissimo concedere che le categorie sono entità trascendentali, senza ammettere però che il nulla sia una categoria, e quindi non cadendo nell'errore grossolano segnalato da Gracia, poiché il nulla è una categoria solo secondo Gracia, non invece secondo ciò che Platone intende per categoria.

Passando ora alla proposta dello stesso Gracia, vedremo che essa non è esente da problemi. Ora ne discuterò principalmente tre: l'insufficienza della sua proposta riguardo alle categorie; il suo tentativo di raccogliere nella sua definizione di metafisica tutto ciò che i metafisici fanno; e il sottofondo storicista del suo modo di pensare.

Il principale problema che vedo riguardo alla proposta che la metafisica studi le categorie è il seguente. Nella metafisica classica le categorie sono modi di essere e modi di predicare. Se è così, non sembra impossibile stabilire quali siano i modi generali di essere (oppure, quali siano i modi più generali di predicare). Ma Gracia tenta di evitare, all'inizio della metafisica, una particolare concezione delle categorie, cioè considerarle come espressioni linguistiche (è ciò che chiama nominalismo), come concetti (concettualismo) o come cose reali (realismo). Allora, però, sorge un problema: da dove vengono fuori gli elenchi di categorie che egli offre? Come sappiamo quali sono quelle che deve studiare il metafisico, cioè quali sono le categorie generali?

Gracia certamente si rende conto di questa difficoltà, ed offre una risposta che definirei *storicista*: dobbiamo guardare ciò che fanno i metafisici. Egli di fatto ammette che le opinioni su quali siano le categorie proprie della metafisica sono cambiate lungo la storia, poiché la metafisica, come qualsiasi altra disciplina, è un prodotto umano, e quindi soggetto allo sviluppo storico (p. 144).

È vero che Gracia tenta di mettere un limite al relativismo che ne deriva: secondo lui, nessuno avrebbe messo in discussione, ad esempio, che la categoria della sostanza è campo di studio della metafisica (p. 144). Ma come potrebbe essere così, se tanti filosofi hanno negato l'utilità della categoria di sostanza? Qualsiasi limite che si tenti di mettere al relativismo nella scelta delle categorie, presuppone necessariamente molta metafisica. Ma allora, come può la nozione di categoria essere fondamentale, cioè essere base di una *fondazione* categoriale della conoscenza?

Credo che c'è anche un'altra difficoltà nella posizione di Gracia, che impedisce di considerare le categorie, intese nel modo in cui egli lo fa, come fondamentali. La mia perplessità riguarda la presunta *neutralità*. Abbiamo visto che i membri di categorie possono essere termini, concetti o cose. Ma, possiamo chiederci, che hanno in comune cose, concetti e parole, perché possano essere denominati con uno stesso nome ("categoria"), in modo non equivoco? Solo una cosa: essere «ciò che è espresso da un termine, o da un'espressione, semplice o complessa, che è predicabile di un altro termine o espressione». Ma allora la metafisica, che Gracia crede che sia fondamento di tutta la conoscenza, dipende a sua volta da ciò che si esprime con il linguaggio. E sembra quindi che la posizione di Gracia si muova all'interno del *circolo linguistico del linguaggio*.

Pensiamo però al caso di una entità ancora sconosciuta, ad esempio, una specie di farfalla, alla quale ancora non è stato imposto un nome. Prima di cominciare a parlarne, non è espressa da nessun termine o espressione. Non sembra possibile quindi affermare che sia una categoria. Quando le diamo il nome e cominciamo a parlare di essa, *diventerebbe* allora una categoria. Ma se categoria *si diventa*, come può essere una nozione fondamentale? Non sarebbero più basilari le nozioni di realtà, concetto e linguaggio, alle quali la nozione di categoria si ridurrebbe?

Passiamo ora ad un altro dei punti che volevo discutere. Gracia crede che uno dei vantaggi della sua posizione è che permette di comprendere come metafisiche le più svariate attività: tutto ciò che hanno inteso per metafisica i filosofi lungo la storia. Ma sembra allora che Gracia vuole solo descrivere ciò che fanno coloro che di solito *sono chiamati* metafisici (egli si riferisce a svariati filosofi, come Aristotele, Kant, Ricoeur, Quine o Habermas). Lo dice chiaramente nella prefazione: il libro tenterebbe di presentare una teoria che sia adeguata alla pratica della metafisica lungo la storia (p. xvi). Infatti, egli è convinto che ciò che intende per metafisica (studiare le categorie nel modo menzionato) è proprio ciò che hanno fatto i filosofi lungo la storia (p. 138 ss.): l'unica differenza sarebbero le risposte diverse che hanno dato alle questioni metafisiche, cioè le diverse identificazioni e definizioni delle categorie, e i diversi rapporti stabiliti fra loro.

Dubito che di fatto Gracia riesca a raccogliere con la formulazione tutto ciò che è stato in passato chiamato metafisica. Egli infatti ribadisce che bisogna distinguere chiaramente tra categoria e individuo; e che gli individui non sarebbero studiati dalla metafisica (p. 209 ss.). Ma, poiché molti metafisici credono che la metafisica riguardi lo studio di individui, e non soltanto della categoria individuo, la proposta di studiare le categorie, e non gli individui, non raccoglierebbe tutto ciò che si è pensato che era la metafisica.

Comunque, non credo che la proposta di Gracia sia adeguata. Perché il metafisico si dovrebbe preoccupare tanto di ciò che *si dice* sulla metafisica? Perché dovrebbe essere metafisico tutto ciò che qualcuno considera tale? Chi decide, inoltre, chi sono *i metafisici*? Credo invece che sia più interessante l'atteggiamento assunto nella *Metafisica* di Aristotele, cioè prendere spunto dalle opinioni altrui, senza però restare chiuso in esse: si dovrà criticare ciò che vada criticato e raccogliere ciò che abbia invece ancora valore.

Risulta inoltre paradossale che, secondo Gracia, sebbene non sia adeguato niente di ciò che in passato è stato *detto* su che cosa sia la metafisica, ciononostante tutte le *attività* che lungo la storia sono state chiamate metafisiche — e anche alcune che non sono state chiamate metafisiche — sono in realtà metafisiche.

Credo che si può capire perché Gracia sostiene la sua posizione, se si comprende il retroterra del suo modo di pensare, che pare improntato allo storicismo e alla sfiducia nelle capacità della ragione. Non sembra che Gracia ne sia del tutto consapevole, poiché egli pensa che una delle possibili obiezioni alla sua posizione sarebbe dire che essa partecipa dello spirito della ormai superata modernità, in quanto sarebbe una visione troppo rigida, troppo sicura e convinta delle sue conclusioni (p. 157 ss.). Egli risponde ribadendo che la sua posizione riguardo alle categorie non è per niente *moderna*, in tale senso; la sua opinione, invece, come qualsiasi posizione filosofica, sarebbe necessariamente limitata, prospettica, storica, condizionata, circostanziale, parziale, senza fine. Di fatto, egli ribadisce il dubbio di conoscere con certezza qualche proposizione metafisica.

Ciò che stupisce però è che Gracia non faccia riferimento a un'altra possibile obiezione, di segno contrario: la sua posizione sarebbe troppo conforme con lo spirito della postmodernità. Di fatto, egli è chiaramente pessimista rispetto alle capacità della ragione nell'ambito metafisico, citando Whitehead come suo precursore (p. 219). È evidente che un po' di *umiltà* della ragione è sempre giustificata, pensando soprattutto agli eccessi del razionalismo; ma le poche indicazioni che dà Gracia nella conclusione, sembrano un'eccessiva concessione allo storicismo.

Gracia conclude il libro ribadendo che il motivo per cui la metafisica sopravvive a tutte le sue critiche è perché essa studia le categorie più generali e il rapporto delle categorie meno generali con esse: la metafisica sarebbe quindi presupposta da qualsiasi altra conoscenza. Sono certamente d'accordo, ma la spiegazione che dà Gracia non mi sembra il miglior modo di fare tale fondazione. Anzi, mi sembra una nuova manifestazione della crisi della ragione metafisica.

Miguel PÉREZ DE LABORDA

Hans JONAS, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, a cura di E. Spinelli, Il melangolo, Genova 2001, pp. 73.



Si tratta di un dattiloscritto inedito, tradotto per la prima volta in italiano, di una conferenza tenuta da Hans Jonas, il 15 marzo 1970, alla “Columbia University”, come intervento di apertura delle “Yavneh Lectures Series”, dedicate alla filosofia del giudaismo. Il testo viene presentato con la traduzione a fronte e una puntuale e ben documentata prefazione di Emidio Spinelli, attento studioso del pensiero di Jonas, che ha rinvenuto il dattiloscritto tra i numerosi inediti contenuti nel *Nachlass* del filosofo tedesco, presso il “Philosophisches Archiv” dell’Università di Konstanz.

Il curatore segnala nella prefazione come la questione di Dio non sia affatto marginale nel pensiero di Jonas, che anzi si può dire articolato attorno ai nuclei più tradizionali di ogni discorso metafisico: la natura, l’uomo e Dio. Eppure, i tre importanti saggi scritti tra il 1984 e il 1991, raccolti poi sotto il titolo *Gedanken über Gott: drei Versuche*, dedicati interamente all’esistenza di Dio e in particolare al tema della teodicea, vengono a rompere un “lungo silenzio” di H. Jonas. Più di trent’anni, infatti, li separano dagli altri saggi a tematica religiosa, che il filosofo aveva scritto tra gli anni Trenta e Cinquanta, analizzando con attenzione il fenomeno dello gnosticismo. Questa breve conferenza si presenta dunque come un contributo prezioso, perché consente di ritrovare alcune parole per riempire tale silenzio, permettendo di ricostruire la preistoria di quelle riflessioni su Dio che saranno esplicitate da Jonas solo più tardi, ormai mature nell’elaborazione.

L’interesse di Jonas per la “questione Dio” reca i segni di tutto il travaglio del pensiero occidentale, a cui hanno contribuito anche i tragici eventi della metà del Novecento. Più che come tematizzazione, esso si presenta con i toni di un drammatico interrogativo: in che termini e fino a che punto oggi possiamo ancora parlare di Dio, di un Dio onnipotente, provvidente, buono? Il tentativo di risposta di Jonas prende le distanze da quei pensatori di matrice neopositivistica o analitica,

che hanno rifiutato la domanda su Dio, ritenendola priva di senso: per lui, invece, l'interrogativo su Dio si rivela fondamentale, perché «appaga un bisogno della ragione e non del mero sentimento» (p. 13). D'altra parte, il filosofo tedesco appare convinto che le prove tradizionali dell'esistenza di Dio siano oggi improponibili negli stessi termini in cui erano state formulate in passato, dopo la demolizione operata dalla critica kantiana e la nuova visione del mondo inaugurata dalla scienza moderna. Come parlare di Dio, allora?

Nel testo della conferenza appare in filigrana tutta la trama di dubbi e di perplessità che confluisce nella lunga gestazione delle opere più mature di Jonas sull'argomento. Il curatore ce ne fornisce un'opportuna chiave di lettura, attraverso una ricostruzione puntuale della cornice in cui la conferenza venne alla luce. Jonas fece, infatti, precedere la stesura del testo da una densa nota preparatoria, cinque fogli di appunti scritti a mano dal titolo *Science and the Contemporary Crisis of Religion*. In essi egli cercava di individuare le radici della crisi della religione, analizzando il fenomeno dell'ateismo moderno, nella cui genesi hanno rivestito un peso considerevole sia alcuni filosofi, sia l'alleanza tra scienza e tecnica che ha modificato la visione del mondo. Già appare in questi appunti quello che costituirà lo sfondo in cui si collocheranno le riflessioni della conferenza: per la scienza, Dio rimane e rimarrà un'ipotesi scartata, se ci si ostina a far scaturire la sua esistenza come conseguenza necessaria di una spiegazione scientifica del mondo. Occorre che la scienza ammetta i suoi limiti e si apra a un diverso ordine di riflessioni: solo così potrà accedere a Dio come a una *domanda senza risposta*, ma per farlo occorre sganciarsi dal materialismo, che si accompagna necessariamente all'ateismo.

La conferenza si apre con l'analisi del sistema fisico di Laplace, il quale affermava di aver scartato l'*ipotesi Dio*, perché aveva rifiutato i due presupposti che erano alla base delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, quello della creazione e del governo del mondo. In una concezione immanentistica, dove l'universo si autoproduce e si autoregola, «non c'è bisogno, come afferma Laplace, dell'ipotesi Dio». Eppure, secondo Jonas, sarà proprio la scienza a sconfessare le conclusioni della scienza: con l'irruzione dell'entropia, non sarà più possibile, infatti, postulare il mondo alla maniera di Laplace, come un congegno i cui risultati derivano in modo meccanicamente reversibile dalle premesse, bensì come un processo irreversibile che rimonta a uno stato iniziale di assoluta improbabilità e di massima concentrazione di energia.

Jonas ci tiene a chiarire che per quanto ciò non conduca certamente a una dimostrazione scientifica della creazione, senz'altro rende necessario ammettere che «la scienza cosmologica ci lascia con un enigma assoluto» (p. 31), quello dell'impossibilità di spiegare l'inspiegabile, cioè l'universo fisico, di rendere probabile l'assolutamente improbabile. La scienza dovrebbe prendere atto di un suo limite e accettare l'enigma, purché abbandoni ogni premessa materialistica. La critica al materialismo è uno dei punti più interessanti della conferenza, giustamente messo in luce nella prefazione: per Jonas, «il materialismo sarebbe sostenibile, se non vi fosse nessuno in grado di elaborare una dottrina del materialismo» (p.

65). In altri termini, è l'esistenza stessa della vita umana, della vita di esseri pensanti e senzienti, a sconfessare la riduzione dell'universo a sola materia. Forse allora sarà la biologia, piuttosto che la fisica, a spianare la strada verso Dio, con la sua riflessione sulla vita umana e sulla complessità di un'evoluzione che ha prodotto degli esseri così singolari, capaci di preoccuparsi e di amare, di interrogarsi e di temere. Ma aprirsi al mistero di Dio non significa trovare la risposta, quanto piuttosto accettare che tante domande, *in primis* quella sul dolore, restino prive di risposta.

Dio non è un'ipotesi teoretica, da includere o meno in un modello scientifico dell'universo, ma una scelta impegnativa (cfr. p. 73): prendere posizione a favore di essa comporta il rischio di accettare un mondo e un'esistenza inevitabilmente segnate dalla sofferenza e dall'ingiustizia, arrendersi di fronte a qualcosa che si presenta inesorabilmente come un mistero. Eppure è proprio questo mistero, questa *domanda senza risposta*, a darci la misura della nostra grandezza, perché è l'unica strada per sfuggire ad una visione materialistica del reale, che condannerebbe l'uomo all'irrelevanza all'interno del cosmo e la vita all'irrazionalità. È questo il nucleo più costruttivo della riflessione contenuta in queste pagine: la risposta di Jonas, per quanto perplessa e intenzionalmente fragile nelle conclusioni, appare pur sempre stimolante per una filosofia che non si rassegna a tacere su Dio, anche *dopo Kant e dopo Auschwitz*.

Maria Teresa RUSSO

Antonio LIVI, *Dizionario storico della filosofia*, Dante Alighieri, Roma 2001², pp. 218.



Da molti anni Antonio Livi ha a cuore l'uso corretto e appropriato del lessico filosofico: dopo aver pubblicato nel 1996 un breve *Lessico della filosofia* (Milano, Ares) ci ha offerto recentemente un più ampio *Dizionario storico della filosofia*, dove si apprezzano la sua solida competenza storiografica (condensata in un noto manuale di storia della filosofia), unita alla precisione semantica dell'esperto epistemologo. Qualità che gli hanno consentito di mettere a punto questo *Dizionario*, con cui rende un servizio prezioso anzitutto a chi intraprende gli studi filosofici e deve fare i conti, oltre che con tematiche ardue, con un lessico necessariamente disseminato di termini tecnici, quando non inutilmente impervio (cosa che può accrescere la diffidenza nei confronti di questa disciplina). Basta aprire il volume per rendersene conto: già il primo termine ("abalità") sfida le risorse filologiche del lettore, e prima che qualche incauto etimologista d'azzardo si avventuri in ipotesi fantasiose, avvertiamo subito che la parola deriva dalla caratteristica comune ad ogni ente di essere *ab alio*. E la sfida può continuare con "abduzione", "acroamatico", e via dicendo.

Uno strumento di indubbia utilità anche per chi ha già raggiunto una buona formazione filosofica e ci tiene a "limare" ulteriormente la precisione della sua terminologia. Qualche volta anche gli "addetti ai lavori" hanno bisogno di rinfrescare la memoria, perché a tutti può capitare di faticare a districarsi tra apofantico e apofatico, a ricordare che all'apofasi si oppone la catafasi o a distinguere tra eristica ed euristica. Di ogni termine si fornisce, oltre a una breve descrizione semantica, un essenziale inquadramento storico, con rimandi agli autori o alle correnti in cui ha assunto un significato particolare o emblematico, e si segnala spesso, oltre all'etimo greco o latino, anche il corrispondente in altre lingue europee.

Un'altra pregevole dote del *Dizionario* è l'inclusione di molti termini legati al vocabolario teologico o religioso (ad es. peccato, pietà, preghiera, santo, spesso espunti da altri dizionari a causa delle preoccupazioni autonomistiche di un certo

tipo di filosofia), come pure quella di termini che sono oggetto specifico di altre scienze umane, ad esempio la sociologia o la psicologia, ma che non possono essere assolutamente eliminati dal campo d'indagine della filosofia: segnalo al riguardo la presenza della parola "pace", quasi a sottolineare che l'orizzonte speculativo della filosofia resta il bene dell'uomo, come persona che vive in società. Da sottolineare inoltre due interessanti novità: alla prima sezione di termini semplici (il Vocabolario) fa seguito una sezione di termini composti (la Fraseologia), che contiene espressioni come "empirismo critico", "estetica trascendentale", "ignoratio elenchi", o frasi divenute classiche, come i vecchi adagi scolastici: *ab esse ad posse valet illatio*, *omne agens agit propter finem*, e via dicendo. Chiude infine il testo una sezione di otto "itinerari semantici", in cui viene proposta una breve "storia dei termini per materia": dalla logica alla metafisica, dalla filosofia della natura all'estetica, all'antropologia, alla politica e altre ancora.

Non si può che dare ragione all'autore, quando nella Presentazione ci dice che questo *Dizionario* non è «un semplice prontuario per la consultazione (...) ma una necessaria *introduzione linguistica allo studio della filosofia*, ossia un avviamento alla filosofia attraverso l'analisi del suo specifico linguaggio, quello con il quale si è espressa nei ventisei secoli della sua storia e con il quale oggi interviene nel dibattito culturale, scientifico, religioso e politico» (p. 1). Come il *Dizionario* ricorda, "errore" viene da errare, camminare fuori strada: si può comprendere allora che non è in gioco solo la correttezza linguistica, perché l'autentica filosofia non è la mera ermeneutica dei discorsi, né tantomeno l'abile retorica dei sofisti, ma è sempre ricerca della verità, ancorché il variegato scetticismo post-moderno voglia persuaderci che è preferibile restarsene sul terreno debole dell'opinione, forse per non urtare contro gli spigoli di verità "scomode".

Questo dizionario, lungi dal favorire la pedanteria o l'ipertecnicismo della scrittura filosofica, gioverà invece ad assicurare la precisione e concisione del linguaggio, su cui, come hanno avuto il merito di ricordare gli analitici, si gioca gran parte del rigore scientifico della filosofia. Allo stesso tempo, come scrive Livi a conclusione del suo lavoro, «l'aver chiarito i termini filosofici non significa aver semplificato la complessità della conoscenza umana, con particolare riguardo alla conoscenza filosofica, che progredisce di problema in problema, sulla base di alcuni punti fermi (i dati dell'esperienza, i primi principi metafisici e logici) che però non impediscono — anzi provocano — la rischiosa avventura della scoperta, dell'interpretazione, della formulazione in termini utilizzabili nel dialogo con gli altri pensatori» (p. 217). Ringraziamo cordialmente l'autore per il pregevole strumento che ha messo a nostra disposizione, auspicando che l'editore provveda per la prossima edizione a una più accurata revisione ortografica, per non privare il testo del nitore tipografico che merita.

Marco PORTA

Antonio MALO, *Introduzione alla Psicologia*, Le Monnier [Collana Filosofia e Realtà], Firenze 2002, pp. 172.



Non è di solito un compito facile scrivere delle introduzioni a diverse materie: presentare i grandi argomenti in modo accessibile e allo stesso tempo rigoroso, senza cadere in facili semplificazioni, implica un'ottima conoscenza di tali temi e anche una sfida di ordine pedagogico. Antonio Malo, docente di antropologia filosofica, presenta in questo volume una ricca sintesi, piena di spunti tematici, critici e storici, che nel suo complesso fanno di quest'opera un chiaro punto di riferimento per chi vuole avviarsi alla conoscenza della psiche umana.

Il progetto del libro è chiaro. Viene diviso in tre parti: nella prima l'autore presenta un'analisi critica delle principali teorie psicologiche; nella seconda vengono esaminati gli aspetti teoretici e pratici che fanno della psicologia una scienza e il suo rapporto con le altre discipline, in particolare con l'antropologia; nella terza parte si analizza ciò che è chiamata struttura della personalità: i livelli, la loro tensione ed integrazione (cfr. p. 1). L'opera si conclude con alcune osservazioni molto interessanti sulle caratteristiche della personalità matura.

Dopo aver studiato le diverse correnti psicologiche con chiarezza e rigore e anche con adeguati rilievi critici, Malo si concentra sulla corrente fenomenologica da cui trarrà, nel resto del libro, copiosi spunti per l'esame della psiche. Ci sembra che questa scelta, pur senza tralasciare altre correnti psicologiche, è ben giustificata lungo le pagine dell'opera. Infatti, la fenomenologia si manifesta come un'adeguata via di accesso ai diversi fenomeni psicologici, soprattutto quando viene integrata con altre prospettive della psicologia; offre sia materiali di studio sia un metodo adatto a realtà interiori ed esterne che sono sperimentabili e che hanno bisogno, a causa della loro complessità, di analisi minuziose, rigorose e allo stesso tempo piene di sfumature. Ne risulta quindi una sintesi di grande valore sistematico e storico, giacché sono numerosissimi i rapporti tematici con opinioni di diversi autori, non tutti appartenenti alla scuola fenomenologica; così il discorso viene arricchito sia da analisi di chiaro senso vitalistico che da opinioni autorevoli sui diversi argomenti.

È di particolare interesse la definizione della cornice teoretica denominata dall'autore "ambito della psicologia". Infatti scrive: «l'ambito della psicologia è delimitato dal suo oggetto, la vita animica umana in quanto tale, perciò si deve partire dallo studio del vivente» (p. 27). Tra le caratteristiche del vivente si sottolineano l'autosviluppo, l'integrazione, l'autoconservazione, la comunicazione, la temporalità e la riproduzione, per poi analizzare il vissuto «come l'illuminazione della vita dal di dentro» (p. 29). Sta di fatto che la psicologia non è una scienza puramente descrittiva di certi comportamenti, per così dire, esterni o di condotta; tutta la realtà psicologica, anche se deve rendere ragione della condotta e di quello che è osservabile, dipende però dall'energia interna del vivente che mostra o meno la sua realtà interna. In questo modo la psicologia deve esplorare i contenuti del vissuto come radice di tutto ciò che costituisce la realtà psichica.

Da qui che solo dopo aver caratterizzato queste dimensioni si può riflettere sulla divisione e sul metodo della psicologia. In queste pagine del libro vengono studiate la psicologia generale, evolutiva, la caratterologia, la psicologia sociale; e anche il rapporto fra psicologia ed antropologia che offre una visione più complessiva della realtà dell'uomo e pertanto della sua psiche. Con molta precisione viene indicato il metodo della psicologia come un'integrazione dell'auto-osservazione e dell'etero-osservazione.

La terza parte del libro considera la struttura della personalità propriamente detta. Si tratta della parte più ampia dell'opera divisa in tre interessanti capitoli: la personalità, in primo luogo, analizzata fino ad arrivare a quello che è chiamato «il nucleo della personalità» (p. 51). «La relazione — si afferma — tra elemento organico, psichico e spirituale si fonda [...] su un'unità di composizione. Il che significa che c'è una differenza tra gli elementi che la costituiscono. Tale differenza esclude sia l'identità che la separazione assoluta, poiché è un'unica realtà» (p. 51). L'analisi seguente permette di concludere che «vi è un rapporto tra i fenomeni organici, psichici e spirituali, che non è di causalità efficiente né d'identità, ma d'integrazione: tutti i processi fisiologici, psichici e spirituali si integrano per permettere, ad esempio, di capire una parola» (p. 52). Si tratta di una tesi che percorre l'opera e che consente all'autore di analizzare diverse realtà psichiche da una prospettiva non unilaterale bensì polimorfa ma allo stesso tempo unitaria. Da qui che nel secondo capitolo ("I livelli della personalità": pp. 53 e ss.), si presenta in modo analitico ma integrato il tema dell'inconscio, il livello tendenziale-affettivo (con lo studio delle tendenze, dei vissuti emozionali, ecc.), per poi avanzare nello studio del livello razionale-volitivo.

A conclusione di questo studio, viene esaminata l'integrazione dei livelli (cfr. pp. 133 e ss.). In primo luogo, si afferma che «anche se ogni livello ha la sua funzione ed è necessario perché si raggiunga la maturità psichica, le sue funzioni si inseriscono all'interno di una struttura gerarchica» (p. 133). Questa gerarchia è allo stesso tempo integrazione di livelli che ha luogo attraverso il dinamismo razionale-volitivo. Questa tesi è messa in confronto con altre come quelle di Freud, del romanticismo, di alcuni pensatori postmoderni, ecc. Non si tratta perciò di una "cattiva" razionalizzazione dello psichismo, ma di una interpretazione che si fon-

da su un'antropologia dello spirito dal quale dipende la struttura della totalità della psiche. Non è psiche soltanto lo spirito, ma ha una funzione integrativa e gerarchica delle diverse realtà psichiche, oppure, della totalità della psiche senza però annullare nessuna delle sue realtà e manifestazioni. Perciò l'autore è anche attento a quello che denomina "la tensione fra i livelli", il cui mantenersi impedisce un'assoluta integrazione che però viene vista più come un compito che come uno stato acquisito e definitivo. Si tratta di una visione dello psichismo umano in cui la maturità è qualcosa da raggiungere dinamicamente e che deve fare i conti in maniera costante con tali tensioni, benché in un uomo psichicamente maturo l'ordine gerarchico prevalga sulle tensioni.

Per raggiungere la maturità psichica è di fondamentale importanza l'assunzione di alcuni aspetti centrali della vita dell'uomo. Tali aspetti vengono studiati sotto il titolo di "Senso della vita" (cfr. pp. 152 e ss.). Si tratta dell'ultima parte del libro e qui Malo si riferisce alla ricerca dell'Assoluto, alla donazione di sé, al lavoro e alla sofferenza. Sono pagine scritte con molta profondità anche se, come nel resto dell'opera, con stile introduttivo e pertanto conciso. Queste inevitabili realtà appaiono come una sorta di fondamento della maturità psichica in quanto rappresentano impegni diversi ma armoniosi che l'uomo deve assumere nella sua vita.

Quest'opera che abbiamo descritto sommariamente riesce a presentare i grandi temi della psicologia in modo rigoroso, con un ottimo fondamento teorico, ma anche con esempi tratti dalla vita quotidiana e con riferimenti ad autori che arricchiscono il discorso intrapreso. Pur nella sua brevità, il libro offre un ricco panorama e i fondamenti necessari per proseguire lo studio di questa disciplina.

Daniel GAMARRA

Carlos VALVERDE, *Antropología filosófica* [Colección AMATECA - vol. XVI], Edicep, Valencia 2000, tercera edición revisada y aumentada, pp. 308.



Il fatto che questo manuale sia giunto alla terza edizione (la prima è stata pubblicata nel 1995) dimostra la buona accoglienza che ha ricevuto, benché non manchino i libri sull'argomento. In effetti, si tratta di un'opera che mostra diversi pregi, tra i quali sottolineo i seguenti: lo stile scorrevole, l'uso di una bibliografia aggiornata, l'ampiezza di riferimenti alla storia della filosofia e soprattutto l'attento dialogo con le scienze umane nell'analisi dei problemi che richiedono un approccio sia scientifico che filosofico.

Quest'ultimo aspetto è quello che più mi ha convinto, giacché l'autore cerca chiaramente il confronto equilibrato con i risultati attuali della scienza per la più piena comprensione di questioni quali l'evoluzionismo e l'origine dell'uomo o il rapporto mente-corpo. Proprio questa è la caratteristica saliente della nuova edizione, per la quale è stata scritta una nuova e lunga introduzione che si sofferma sulle recenti scoperte della paleoantropologia e della genetica (presumibilmente sono stati aggiornati alcuni dei primi capitoli, ma purtroppo andavano anche rivisti tutti i restanti numeri di pagina dell'indice). Vengono tenute presenti le varie tesi oggi proposte, adducendone una precisa valutazione critica, come avviene, tra l'altro, riguardo all'emergentismo di Pedro Laín Entralgo o ad alcune forme di neo-darwinismo.

Il libro prende in esame tutti i principali temi dell'antropologia filosofica, raggruppati in otto unità tematiche: nozioni generali, l'origine dell'uomo, fenomenologia del comportamento umano, la conoscenza umana, la volontà umana, unità e dualità dell'essere umano, il dolore e la morte, e, infine, la persona nella comunità umana. Viene tralasciato solo qualche tema più secondario (ad esempio, il gioco) e se ne affrontano alcuni, come la storicità, la cultura o il lavoro, non in modo a sé stante ma all'interno di un contesto più generale. Ho già menzionato che Valverde attinge con competenza alla storia della filosofia, soprattutto nel secondo capitolo intitolato "I filosofi dinanzi all'uomo", soffermandosi anche a mo-

strare la validità o la debolezza di determinate tesi antropologiche. Ciò richiede una certa preparazione filosofica per orientarsi con più facilità nelle ricostruzioni storiche offerte e nello studio di quegli argomenti in cui viene seguita in modo più preponderante l'impostazione di fondo di un autore: mi riferisco, tra l'altro, al capitolo quinto sulla conoscenza, ispirato alle tesi di X. Zubiri e un po' più complesso rispetto al resto del volume.

L'autore presenta una visione antropologica illuminata dalla rivelazione cristiana e indica efficacemente la ragionevolezza e l'integralità di tale concezione della persona umana. Riesce a cogliere gli aspetti positivi delle correnti filosofiche contemporanee, quali il personalismo e la fenomenologia, ma si mostra anche molto attento alla tradizione classica e ai contributi tuttora basilari di Tommaso d'Aquino. Soprattutto nel parlare dell'evoluzione, si rifà ad alcune tesi di Teilhard de Chardin, indicando fin dove potrebbero essere ancora utili. Qua e là richiama qualche punto dell'antropologia di K. Rahner, ad esempio riguardo alla corporeità o alla morte, talvolta mettendone in luce i limiti.

Opportunamente Valverde ricorda che un'antropologia filosofica è necessariamente un'antropologia metafisica (cfr. pp. 21 e 28), nel senso che lo studio dell'uomo non può prescindere dal riferimento alla metafisica, tra l'altro nel rilevare la differenza tra un io psicologico e un io ontologico, oppure tra l'identità psicologica e quella ontologica. Al riguardo però sono rimasto un po' perplesso nel leggere talune affermazioni sul rapporto tra pensiero ed essere. L'autore, in effetti, sembra esprimere la sua preferenza per una metafisica di tipo trascendentale e stabilisce ad un certo punto un parallelo tra Rahner e l'Aquinate, a proposito dell'unità originaria di essere e conoscere, che non mi è parso del tutto giustificato (cfr. pp. 30, 160 e 174): è vero che si tratta di un rapido cenno, ma esso desta un interrogativo sulla reale portata di quanto viene affermato. Qualcosa di simile accade a proposito di talune frasi isolate, il cui senso appare discutibile o ambiguo: ciò è, forse, in gran parte dovuto al fatto che non è stata trovata una formulazione più precisa (ad esempio, lo si nota in un cenno all'Occidente, che stupisce alquanto: cfr. p. 100).

Ben giustificato, quindi, è il successo editoriale cui ho accennato all'inizio e mi auguro che in una futura edizione siano precisate anche queste poche incertezze.

Francesco RUSSO