

## recensioni

Franco BOSIO, *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 95.



Quest'opera offre un contributo alla conoscenza di un aspetto non molto conosciuto del pensiero filosofico scheleriano. L'autore ha già pubblicato altri studi su Heidegger, Husserl e Scheler. Vengono qui presi in esame i seguenti scritti di quest'ultimo: *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, *Die Lehre der drei Tatsachen*, *Erkenntnis und Arbeit*, *Idealismus-Realismus*, *Biologie Vorlesung* e *Metabiologie*.

Nel primo capitolo Bosio si sofferma sulla scienza nel suo rapporto con la visione quotidiana della natura. Scheler condivide in un primo momento gli accenti husserliani sui valori d'intuizione ed immediatezza della conoscenza ordinaria delle cose (*Lebenswelt*), ma subito se ne discosta, in quanto riconosce la relatività e la funzionalità della percezione umana prescientifica degli oggetti, in continuità con quanto avviene negli organismi coscienti nel loro rapporto con l'ambiente circostante (*Umwelt*). Scheler intende evitare la versione empirista classica della psicologia della percezione, troppo passivista, senza però cadere nel pragmatismo. Lo spirito umano è capace di partecipare all'essenza degli oggetti naturali. Il nostro rapporto con il mondo non è solo vitale, ma anche teoretico.

Il meccanicismo, affrontato nel secondo capitolo, rappresenta così il problema che impegna il pensiero di Scheler. La filosofia della scienza di Mach poggiava sul nostro approccio meccanico alla realtà e ne deduceva il costruttivismo percettivo e scientifico. Anche qui Scheler si dimostra, da una parte, insoddisfatto di questa concezione riduttiva, nella quale la scienza veniva assimilata ad una semplice operazione tecnologica sul mondo. Scheler, rileva Bosio, pur riconoscendo nell'uomo un certo *a priori* biologico (sensorio-motorio), molto più realistico dell'*a priori* kantiano, tentava di non perdere i valori teoretici (di verità oggettiva) delle scienze naturali. La visione meccanica della natura nasce da una selezione operata dalla nostra mente sugli aspetti quantitativi della realtà ed è

correlata ad una volontà collettiva di lavoro e di potenza sulla natura. La realtà possiede, comunque, aspetti veramente energetici, così come dietro le elaborazioni meccaniche bisogna vedere l'uomo come soggetto vitale e spirituale.

Queste tematiche sono riprese nel terzo capitolo, dedicato al pragmatismo e alla presunzione di verità della scienza, dove Bosio fa notare l'importanza dell'opera di Scheler *Conoscenza e lavoro* (1926). Esiste in Scheler una resistenza ad accettare semplicemente il modello meccanico del mondo proiettato dalla fisica, un mondo che egli intende collegare ai valori umani di *potenza*, ma anche di *verità*. Soprattutto, Scheler mette in rapporto questi valori con l'uomo stesso. Tramite lo svelamento oggettivo della natura, la scienza sarebbe una parte (ma non la più importante) del processo di autoconoscenza dell'uomo.

Il capitolo quarto, molto breve, è più strettamente gnoseologico. I dati selezionati dai sensi costituiscono delle immagini (*Bilder*) della realtà. Queste immagini scaturiscono da una forza o impulso (*Drang*) del mondo, come da uno sfondo ultimo irrazionale e quasi-vitale, il quale nell'ultima fase della filosofia di Scheler diventa uno degli attributi della Divinità (insieme allo Spirito, *Logos* o *Noús*). Bosio allude al difficile concetto scheleriano di *Alleben* o vita universale, radice di una fantasia impulsiva che dà ragione dell'evoluzione dell'universo. Siamo di fronte all'elemento vitalistico di Scheler, già presente nella tradizione romantica tedesca (Schelling).

La metafisica della natura inanimata (forza, spazio, tempo e causalità) è l'oggetto del quinto capitolo. Sempre sul fondamento del *Drang* nel mondo, le configurazioni spaziali in Scheler sono connesse alla realtà del tempo e alla causalità. La base realistica di questi aspetti metafisici nasce, in definitiva, dai rapporti con la vita. Ancora una volta, Scheler fa convergere i grandi concetti della natura verso la grande divisione tra Spirito ed Impulso, tra l'elemento idealistico della realtà e quello realistico, derivati del dualismo di Schopenhauer tra il mondo come rappresentazione e il mondo come volontà. Infine, il capitolo sesto è dedicato alla metafisica del vivente. Scheler riconduce il fenomeno della vita al vitalismo universale, senza rinunciare al suo sofferto dualismo tra la potenza degli impulsi vitali e il contenuto ideale, ma impotente, dello spirito.

Il quadro presentato da Bosio, com'è ovvio, non è una sintesi del tutto coerente del pensiero di Scheler sulle tematiche indicate. In molti casi siamo di fronte a intuizioni o accenni, non portati ad un'ulteriore maturazione. L'autore li ricollega, giustamente, a certi indirizzi della scienza contemporanea, soprattutto nella linea del superamento del meccanicismo. Il ruolo del tempo e del divenire, nonché l'auto-organizzazione della vita, sono illuminanti per poter oggi valutare meglio queste riflessioni cosmologiche di Scheler. Si apre così un ampio campo da esplorare nella filosofia della natura del Novecento, alla luce della visione attuale dell'universo e dei primi tentativi della filosofia contemporanea di elaborare una filosofia del mondo che dopo l'idealismo pareva tramontata.

Juan José SANGUINETI

Angelo CAMPODONICO, *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturale*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 350.



Mi aspettavo di trovarmi dinanzi ad un manuale di antropologia filosofica e invece, sin dalle prime pagine, mi sono reso conto che questo libro è molto di più, non solo per la lunghezza ma soprattutto per l'ampiezza del progetto, che viene indicato in esordio dall'autore: «queste pagine intendono suggerire un itinerario dell'esperienza umana e della ragione filosofica come riflessione sull'esperienza che, a partire dalla considerazione del desiderio di felicità e di verità, si misura con alcune problematiche fondamentali dell'etica, della filosofia della religione, dell'epistemologia e dell'antropologia filosofica con particolare attenzione alla sfida rappresentata oggi dal nichilismo e dal confronto interculturale e interreligioso» (pp. 11-12). Bisogna riconoscere che tale obiettivo, in cui sono indicati i principali argomenti trattati nel volume, resta ben evidente lungo l'esposizione.

Alla luce di tale prospettiva vengono affrontate molteplici questioni filosofiche, ma non si ha per nulla l'effetto della dispersione: Campodonico, avvalendosi evidentemente della sua esperienza docente, offre spesso (in genere, alla fine dei paragrafi o dei capitoli) un breve riassunto delle argomentazioni sviluppate e sa addurre esempi chiari per illustrare le acquisizioni concettuali più rilevanti. I riferimenti bibliografici, che spaziano dagli autori classici a quelli contemporanei, sono copiosi e pertinenti, e invitano al confronto personale con le fonti. Il libro non vuol essere specialistico, anche se la lettura richiede ovviamente una certa dimestichezza con la filosofia.

Alla riflessione specifica sulla persona umana viene dedicato il capitolo quinto (*Lineamenti di antropologia filosofica*, pp. 229-262). Se ci si chiedesse perché l'autore ritiene opportuno farla precedere dall'esame di altre questioni preliminari, egli stesso ne dà la spiegazione: per arrivare ad una concezione filosofica della persona umana ontologicamente fondata, è utile premettere «una riflessione sull'esperienza dell'apertura noetica e affettiva all'essere, alle altre persone e ai

beni-valori come pure, in ultima istanza, all'Assoluto (esperienza che è contraddistinta da attività, ma anche da passività) e sull'autocoscienza che ne consegue» (p. 232). Occorre, in un certo senso, allestire il contesto speculativo adeguato, per non accostarsi all'uomo solo con un metodo scientifico o empirico e per comprenderlo nella sua interezza.

Tra i tanti spunti offerti in queste pagine, vorrei limitarmi a mettere in risalto quelli che mi hanno attirato maggiormente, per la loro consonanza con i miei interessi. Innanzitutto rilevo che viene attribuita una notevole importanza al naturale e spontaneo "consenso" dell'uomo all'essere, a se stesso e agli altri, nel senso che l'affettività e la ragione sono inizialmente colpite dall'ordine ontologico della realtà: c'è quindi un'adesione implicita all'essere e una sua previa esperienza, che contraddistinguono la nostra esistenza e la nostra ricerca della felicità e del bene. Giustamente Campodonico vi si riferisce spesso, in riferimento a J.H. Newman, C.S. Lewis, F. Rosenzweig, H.U. von Balthasar. A questi autori mi sembrerebbe doveroso aggiungere J. Pieper, che pure ha parlato con profondità di questo argomento per nulla secondario.

Di fatto, l'uomo non può vivere senza certezze o convinzioni, ma vi si basa e le cerca; tra le certezze basilari, benché non razionalmente esplicitate, c'è l'accettazione di se stesso e della realtà, che in fondo si ricollega alla naturale tendenza all'autoconservazione e all'autocompimento (cfr. p. 38). Se si tiene presente tale orientamento "spontaneo" della ragione verso la realtà e il suo aspetto veritativo, si può concludere che «alla radice dell'atteggiamento intellettuale di infedeltà all'essere sta spesso [...] un'opzione previa della libertà che sconvolge il corretto ordine del sapere. Nell'uomo la *libertà* ha la capacità di incidere sull'uso di quella stessa ragione che pure la rende possibile» (p. 93; cfr. anche p. 169).

Un'altra nozione che ricorre spesso nel libro è il cosiddetto "principio di integrità" (implicante il "principio di realtà" e il "principio di carità", sui quali non mi soffermerò), che concerne sia il piano categoriale sia quello trascendentale, sia il piano pratico sia quello speculativo. Applicato allo sviluppo della persona umana, tale principio può essere formulato così: «non potendo non agire [...] l'uomo è chiamato ad accettarsi [...] e a svolgere *integralmente* (cioè in linea di principio interamente e soprattutto *gerarchicamente*) le tendenze di cui è naturalmente dotato. Il fatto di sentirsi chiamati a svolgere le tendenze significa che l'io non coincide mai con i suoi concreti e attuali desideri. Egli ha in se stesso delle capacità che riconosce essere un bene sviluppare (è il tema delle virtù), ma che finora può non aver sviluppato o che per il momento può anche non voler sviluppare» (p. 66). C'è quindi un richiamo alla totalità dell'uomo (affettività e razionalità, riflessività e praticità) e alla totalità della realtà, colta nella globalità dell'esperienza conoscitiva.

Il suddetto principio, che l'autore presenta con molte argomentazioni, si rivela particolarmente utile in ambito etico e anche come criterio-guida rispetto alla molteplicità culturale della società odierna, per orientarsi nella scelta di una concezione della vita: «soltanto tutto l'uomo (ragione, affettività, azione) è in grado

di verificare un'ipotesi di vita che pretenda essere globale. Un uomo dimezzato non è in grado di coglierne la pertinenza né di raggiungere una certezza. Non è strano che né l'*intellettualismo* da un lato né il *sentimentalismo* dall'altro non siano in grado di raggiungere certezze radicate e durature, capaci di muovere ad agire. L'uno, infatti, rischia l'*astrattezza*, l'altro la *discontinuità*» (p. 85). Se si passa alla riflessione filosofica sulla religione, poi, il principio di integrità è determinante sia nel senso che una riflessione filosofica non può prescindere dal considerare l'esperienza religiosa, sia nel senso che soltanto un esame «che consideri tutti gli aspetti del religioso, facendo uso armoniosamente di diverse metodologie onde approfondire il dato religioso in tutta la sua profondità e poliedricità, e che non pretenda di avere l'ultima parola sulla sovrana libertà del Mistero, è in grado di non fare violenza a questa dimensione» (p. 154).

Si può dire che uno dei risultati più evidenti delle argomentazioni di Campodonico sia proprio quello di aver mostrato che nella riflessione filosofica non ci sono "riserve di caccia" isolate da tutto il resto: le scelte esistenziali influiscono sull'esercizio della razionalità, il confronto con la realtà condiziona la conoscenza di se stessi, i principi etici sono decisivi nel modo in cui percepisco i miei simili, e così via. Lo stesso vale per il problema dell'esistenza e della natura dell'Assoluto, che è un argomento inaggrabile in una filosofia che si occupi dell'integralità e non si sia volutamente ridotta alla parzialità (al problema dell'Assoluto vengono dedicati soprattutto il capitolo sesto e il settimo).

L'ultima qualità che desidero sottolineare in questo saggio è la chiarezza nel mostrare il legame tra antropologia, etica e metafisica: l'apertura dell'uomo all'essere, cui mi sono riferito, significa che c'è una vera e propria esperienza metafisica (cfr. p. 218), la quale costituisce la base della disciplina filosofica chiamata "metafisica". L'autore dedica attenzione alla nozione di atto di essere, che, inteso rettamente, permette di elaborare un'ontologia dinamica, non statica o sostanzialista (cfr. p. 213). Proprio la radicalità e la dinamicità dell'atto di essere fa comprendere la perfezione della persona umana.

Campodonico ha voluto mostrare (e lo ha fatto, a mio avviso, con successo) l'importanza della filosofia nel contesto culturale odierno; la filosofia non è tutto e non risolve da sola i problemi esistenziali e politici, ma è imprescindibile per non restare nella passività e nella dispersione: «in un'epoca di accentuato confronto interculturale, l'assenso all'essere nei due aspetti fondamentali (come *sé stessi* con le proprie esigenze costitutive e come *realtà* che ci circonda), in base ai principi di realtà, di integrità e di carità [...], costituisce un criterio imprescindibile per valutare le diverse proposte culturali [...]. E non si può fare a meno di valutare» (p. 311).

Francesco RUSSO

Marco D'AVENIA, *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 358.



Il titolo di questo libro è doppiamente significativo, in primo luogo perché segnala il problema specifico che ne costituisce l'oggetto di studio — a quali condizioni viene garantita la verità nella percezione del bene? —, e la risposta con cui Aristotele cerca di risolverlo, per mezzo appunto della dimensione conoscitiva delle virtù morali; ma, inoltre, questo titolo rinvia al contesto storico e culturale in cui Aristotele sviluppa il suo pensiero etico, mettendo così in evidenza una delle sue caratteristiche più originali, ovvero il legame con l'esperienza.

La peculiarità dell'esperienza etica e la necessità che la riflessione sull'agire umano abbia in essa il suo punto di partenza, costituisce il primo punto fermo dal quale derivano i trattati etici di Aristotele, molto probabilmente perché lui stesso era consapevole del suo personale debito nei riguardi dell'esperienza fatta ad Atene. Questo vuol dire, e l'autore lo mette efficacemente in evidenza, che la riflessione etica di Aristotele non sarebbe stata possibile senza la sua concreta esperienza come membro dell'Accademia nell'Atene del secolo IV a.C. Aristotele è stato stimolato a ripensare l'agire umano a causa dell'insufficienza delle proposte sofistiche e delle loro conseguenze negative nella vita della *polis*, sentite e sottolineate con particolare vigore in ambito accademico. In quanto discepolo di Platone, Aristotele condivideva le critiche che il suo maestro rivolgeva alla sofistica, ma, allo stesso tempo, non fu insensibile ai limiti che Isocrate denunciava nella posizione platonica e alla sua personale proposta retorica.

La prima parte del libro si sofferma appunto sul tessuto culturale in cui la riflessione etica di Aristotele si avvia, cercando di individuare con lui i nodi problematici e vagliando criticamente con lui la validità delle diverse proposte. Merito del libro è, senz'altro, quello di mettere in rilievo il grande debito di Aristotele verso il suo maestro e principale antagonista, Isocrate. Due figure che rappresentano il cosiddetto conflitto tra il doppio umanesimo, filosofico e retorico, in atto ad Atene. Sebbene Aristotele non tralascerà di muovere critiche alla

proposta con cui Platone pretendeva di ribattere le tesi sofistiche, condivide con lui la necessità di trovare un criterio oggettivo in base al quale poter orientare l'agire umano, personale e collettivo, senza lasciarlo in balia della sensazione o dell'arte della persuasione.

Ma né la proposta platonica di un sapere-scienza sul bene, né la proposta isocratea di ancorare il sapere morale alla tradizione culturale ellenica, sono pienamente soddisfacenti. Aristotele cercherà la costituzione di un sapere etico, sì, ma senza dimenticare gli aspetti che Isocrate metteva in risalto, vale a dire, i valori acquisiti dalla tradizione e l'esigenza che il sapere sul bene sia in grado di dare risposta ai problemi pratici tanto dell'uomo quanto della città. Insistendo sul fondamento dell'agire umano, Platone lascia da parte la tradizione e la vita, l'effettivo agire umano; Isocrate invece insiste sul carattere orientativo dei valori etici tradizionali, ma senza essere in grado di trovarne il fondamento. Questa doppia esigenza di fondamento e di esperienza — «i due poli irriducibili nel conflitto degli umanesimi» (p. 139) —, alla quale Aristotele non vorrà mai rinunciare, si fa presente in modo paradigmatico quando si tratta di risolvere un problema come quello dell'*akrasia*, autentica prova di fuoco davanti alla quale diventano evidenti le insufficienze delle diverse proposte etiche.

Aristotele riflette sulla base di ciò che vive, e vive, con l'intensità propria del suo genio filosofico, i dibattiti in corso ad Atene, dalla cui soluzione fa dipendere, e non solo lui, la sorte della *polis* e la vita buona dell'uomo. Tali dibattiti lo indurranno a ripensare la retorica, a ritenere la dialettica, argomentazione a partire dagli *éndoxa*, il metodo più adeguato nella ricerca dei principi del sapere morale, a valutare come parte importante dell'esperienza etica la vita in società, a scoprire le mancanze nell'analisi dell'azione umana e nella conoscenza della sua genesi, a ripensare fino in fondo l'agire umano, le sue cause e il sapere su di esso. Aristotele riflette dunque su ciò che vive, con una riflessione anch'essa viva che chiarisce e conquista a poco a poco le posizioni che gli consentiranno poi di elaborare quello che l'A. ritiene il suo più maturo corso di etica, l'*Etica Nicomachea*.

D'Avenia, infatti, oltre a individuare i problemi e gli elementi che incidono e decidono l'impianto riflessivo dell'etica di Aristotele, offre nella seconda parte del libro quello che poté essere il suo itinerario speculativo a partire dalle sue posizioni più platoniche, nel *Grillo* e nel *Protrettico*. In tale itinerario possono distinguersi, per quanto riguarda la riflessione etica, due grandi ambiti di interesse, uno rivolto alla prassi e alla sua specificità, e l'altro centrato invece sulla sua dimensione epistemologica, vale a dire la delimitazione e la riorganizzazione dell'intera epistemologia dell'ambito pratico. Il primo settore della ricerca confluirà nell'elaborazione dell'*Etica Eudemia*, che si serve però di una precedente riflessione sul movimento, col quale l'azione è strettamente collegata, e sull'esperienza umana. L'*Etica Eudemia* può così evidenziare gli aspetti più carenti dell'etica platonica, cioè da una parte l'agire umano nella sua genesi dinamica, nella quale l'istanza desiderativa contribuisce positivamente (non solo come elemento di disturbo della ragione teorica) e dall'altra l'assoluta necessità dell'espe-

rienza pratica nella costituzione del sapere etico, chiudendo così la via a ogni presunta scienza *a priori* del bene.

L'azione umana è intesa da Aristotele come una creazione originale del soggetto agente e non come la conclusione di una deduzione da un sapere teorico previo. Se l'*Etica Eudemia* privilegia la prospettiva dell'agire nella sua genesi, «sarà l'*Etica Nicomachea*, giovandosi della medesima teoria dell'azione, ad operare una riorganizzazione generale dei saperi che riguardano la prassi» (p. 267), vale a dire la *prhonesis* e la filosofia pratica, il sapere precettivo e concreto che muove all'azione, e il sapere astratto e riflessivo che conosce i principi dell'agire e la loro giustificazione. In questo modo, ricostruendo il senso globale della ricerca etica di Aristotele e delimitando le tappe della sua evoluzione interna, l'A. confermerebbe la tradizionale cronologia delle due etiche.

È nell'elaborazione della *prhonesis* che Aristotele finisce di stabilire il ruolo positivo del desiderio nella percezione del bene e rispondere così all'aporia del bene apparente, chiudendo il cerchio apertosi con la proposta protagorea dell'uomo misura. Il bene viene sì misurato dall'uomo, ma non da ogni uomo; soltanto l'uomo virtuoso può dirsi davvero canone e misura del bene e ciò perché il suo desiderio, grazie alla virtù, diventa capace di percepire il vero e guidare la scelta verso quell'azione che nelle circostanze concrete meglio realizza il fine dell'uomo. Il compito del desiderio non è dunque soltanto reattivo, ma anche attivo, cioè capace di reagire in ogni caso davanti agli stimoli esterni, ma pure in grado di connaturarsi col bene della ragione e intervenire positivamente nella scelta dell'azione. «La connaturalizzazione di cui parla Aristotele implica [...] la qualificazione della propria facoltà di appetizione, che consente di *riconoscere* immediatamente e *compiere* efficacemente il bene nella situazione concreta. C'è dunque una trasformazione o piuttosto un approfondimento del valore conoscitivo della virtù in relazione al particolare» (p. 305).

Tale conclusione è però guadagnata da Aristotele, come l'A. ricostruisce con perizia, dopo un'attenta analisi dell'azione e con l'intervento nel suo momento decisivo, la *proairesis*, delle diverse facoltà dell'anima. In tale analisi, l'A. non trascura di sottolineare il ruolo positivo che nell'educazione del desiderio può e deve giocare la *polis* con le sue leggi, la sua poetica e i suoi dibattiti.

Sono consapevole di non rendere giustizia con queste righe né alla ricchezza dei contenuti del libro né alla precisione delle sue analisi; servano almeno come invito alla sua lettura, ricordando anche in questo caso, come sempre, che è in gioco il sapere sulla prassi, la validità dell'insegnamento aristotelico: nulla può sostituire la personale esperienza riflessiva.

Ignacio YARZA



GIORGIO FARO, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Agrilavoro Edizioni (coll. "Cristiani nel Mondo / Testimoni 3"), Roma 2000, pp. 174.



Il prof. Giorgio Faro è professore di Etica Speciale presso la Pontificia Università della Santa Croce. Il suo libro qui recensito è stato pubblicato nella collana "Cristiani nel Mondo" promossa dalla Federazione italiana braccianti, impiegati e salariati agricoli. La serie "Testimoni", all'interno della collana, si propone di divulgare la testimonianza e il pensiero di persone che, radicate nella fede e nella dottrina della Chiesa, hanno fermentato il tessuto della società; in tal senso risulta molto opportuna l'inserzione di questa opera. L'introduzione è del prof. Franco Appi, direttore della collana e attento studioso della dottrina sociale della Chiesa.

Il primo capitolo offre una sintetica e profonda analisi filosofico-antropologica come base necessaria per capire il valore umano e cristiano del lavoro. L'A. ricorda come le azioni umane (pertanto, anche il lavoro) dipendano dall'essere personale (*agere sequitur essere*), ma anche che ogni persona forgia il suo essere ("natura seconda") con il proprio agire: tale struttura viene denominata "natura bilaterale". Essa è destinata a scindersi e a svilire l'agire della persona (lavoro compreso) quando l'uomo che agisce perde di vista la propria natura e dignità trascendente. Il lavoro umano, quindi, deve essere realizzato in accordo con l'intera verità sull'uomo e, contemporaneamente — se fatto così —, contribuisce molto all'umanizzazione della persona che lo compie. In rapporto agli elementi distintivi dell'essere umano, il prof. Faro sottolinea le quattro dimensioni che caratterizzano il vero lavoro: *transitiva*, poiché trasforma il mondo, e ciò comporta la necessità di lavorare con perfezione tecnica al fine di produrre buoni risultati; *immanente*, in quanto ogni attività umana è autoreferenziale e, pertanto, il lavoro deve accrescere la dignità delle persone coinvolte; *relazionale*, giacché l'attività lavorativa è sempre in rapporto con altre persone e dovrebbe essere un servizio e una donazione agli altri; *trascendente*, poiché il fine ultimo di ogni

azione umana si trova in Dio: questa dimensione, che non annulla le altre tre, addita il significato più alto del lavoro.

Nel capitolo secondo si sviluppa una riflessione storico-sociologica, che paragona tre modi di capire il lavoro: quello del protestantesimo con speciale riguardo alla dottrina di Lutero e agli studi di Max Weber, quello del marxismo e quello del cattolicesimo con particolare riferimento al pensiero del beato Josemaría Escrivá. L'A. fa vedere che i primi due modi producono una spaccatura nella "natura bilaterale" poiché sottolineano un aspetto a detrimento dell'altro, così da presentarsi come due pensieri che si mettono in una relazione di opposizione simmetrica; però, sebbene in un primo momento appaiano come contrapposti, in breve tempo evidenziano entrambi molti tratti comuni. Il protestantesimo diffida della natura umana e della sua possibilità di fare il bene, si affida esclusivamente a Dio e alla Sua predestinazione, di cui vede un segno nel successo sociale, professionale e nella ricchezza, perciò in modo paradossale si impegna strenuamente per incrementare entrambi. Tale pensiero ingenera anche un considerevole individualismo, tende a perdere il senso della solidarietà umana e cristiana e ha favorito la comparsa della "questione sociale". Marx, invece, tenta di risolvere tale questione imboccando la direzione opposta: diffida del trascendente e di tutte le "sovrastrutture" e si affida al determinismo della dialettica e della storia, che può essere accelerata da una coscienza di "classe". Il marxismo, paradossalmente come nella teoria protestante, finisce per neutralizzare la dimensione etica e la libertà personale. Certo, le due proposte contengono alcuni meriti in rapporto al valore del lavoro umano, ma soltanto un pensiero che mantenga un legame armonico all'interno della "natura bilaterale" sarà in grado di dare al lavoro tutta la sua dignità. Tale armonia si può trovare nella dottrina cattolica: è vero che ciò è stato per molto tempo dimenticato nella vita pratica (non in sede dottrinale), ma con l'inizio sistematico della dottrina sociale della Chiesa, il contributo del Vaticano II e gli insegnamenti degli ultimi Pontefici, si può dire che in campo cattolico la dignità del lavoro è una verità consolidata. A ciò ha contribuito anche l'impegno dottrinale e pastorale del beato Josemaría, come ricorda, ad esempio, il prof. Donati con queste parole citate nel libro recensito: appare davvero «singolare constatare come la ricerca di un nuovo significato del lavoro nella realtà contemporanea sia in sintonia con il senso del lavoro che sta al centro dello spirito dell'Opus Dei» (p. 59).

Il capitolo terzo propone gli aspetti scritturistico-teologici del lavoro seguendo gli scritti del beato Josemaría Escrivá: l'uomo è stato chiamato da Dio (vocazione) ad essere santo, ma anche a dominare la terra, a collaborare con Lui per portare a termine l'opera della Creazione (lavoro); sono due attività che non vanno pensate come divergenti e, ancor meno, come contrapposte. Certamente, il peccato annulla questa armonia originaria; tuttavia, l'Incarnazione del Verbo e la sua vita di lavoro nella bottega di Giuseppe ridanno alla persona la possibilità di divinizzare tutte le attività autenticamente umane, lavoro incluso, convertendole in azioni corredentrici. Ciò implica la necessità di un lavoro svolto professionalmente bene, offerto a Dio e realizzato quale servizio agli altri; così il lavoro

viene riassunto ed incorporato nell'opera della Creazione e della Redenzione, essendo anche uno strumento essenziale dell'apostolato tipico dei laici. Difatti, la chiamata universale alla santità comprende in sé la piena realizzazione della vocazione dell'*homo faber* che, in quanto figlio di Dio, non può limitarsi ad essere *homo oeconomicus*. L'anima sacerdotale propria di ogni cristiano autorizza a paragonare il posto di lavoro all'altare in cui si celebra il sacrificio Eucaristico: anche col lavoro il fedele laico diventa «sacerdote della propria esistenza». Per farlo, occorre invero la grazia soprannaturale, la frequentazione dei sacramenti e l'impegno nelle virtù; ma questa persuasione non toglie valore alle attività "profane": va, pertanto, rigettato sia uno spiritualismo disincarnato dimentico del valore del nostro agire nel mondo, che un materialismo immanentista che perde il senso trascendente della vita umana. Insomma, la vocazione umana e professionale è una parte, ed una parte importante, della vocazione alla santità.

I due ultimi capitoli sono dedicati ad approfondire il nucleo della dottrina sul lavoro negli insegnamenti del fondatore dell'Opus Dei. Un primo punto basilare è che la finalità del lavoro è quella di porre Cristo al culmine di tutte le attività umane; da qui derivano due corollari simmetrici: da un lato, le attività terrene non suscitano di per sé una "dissipazione" dall'ambito della storia della salvezza, bensì sono un mezzo per contribuire al suo sviluppo; dall'altro, la crescita del Regno di Dio non richiede (tranne che per i religiosi) la *fuga mundi*, ma il suo ordinamento secondo il volere divino. Ciò comporta una visione ottimistica della creazione: il mondo è buono poiché è stato creato da Dio e lo si deve amare appassionatamente per santificarlo dal di dentro; come conseguenza immediata è messo in risalto il grande valore della libertà personale e la necessità di agire con mentalità laicale, opposta ad un clericalismo di vecchio (ma non tanto) stampo. È questa una dottrina che non sempre fu ben capita negli anni 30 e 40, ma che il Vaticano II e la *Laborem exercens* proporranno in seguito a tutti i cristiani. Viene pure sottolineata l'autonomia delle realtà terrene: esse sono rette da principi e da regole proprie, che bisogna conoscere e rispettare per inserirle meglio nell'ordine spirituale. Un altro punto, che condensa la concezione del lavoro del beato Josemaría, si trova in questa sua frase: «santificare il lavoro, santificarsi nel lavoro, santificare con il lavoro»; essa mette in rilievo il primato della persona sulle strutture (sociali, lavorative, ecc.), nonché evidenza che il messaggio del fondatore dell'Opus Dei si trova agli antipodi del pensiero calvinista: non si tratta di un'etica dell'efficienza del lavoro, bensì della crescita integrale della persona (in quanto uomo e in quanto cristiano) attraverso il lavoro.

Da quanto detto, l'A. desume altri aspetti di notevole interesse: il lavoro è il perno della vocazione umana, mezzo o materia di santità, ma non è certamente il culmine della vita cristiana; si tratta piuttosto di trasformare il lavoro in preghiera tramite l'amore di Dio e del prossimo. Per ciò occorre lavorare bene, ma anche farlo con un motivo soprannaturale, consapevoli di essere alla presenza di Dio, con rettitudine di intenzione e con spirito di servizio. È, pertanto, necessario esercitare nel lavoro le virtù umane e cristiane: umiltà, perseveranza, giustizia,

abnegazione, distacco e tante altre, con particolare riferimento alla carità; infatti, la dignità dell'uomo non risiede tanto nel lavoro in sé quanto nel lavoro svolto per amore: il valore di ciò che si fa non consiste nella sua importanza secondo il mondo, ma nell'amore con cui si realizza. Così si eviterà anche il pericolo del "carrierismo" e della "professionalità", poiché l'amore sottintende sempre un atteggiamento di donazione e di servizio; una donazione e un servizio che sfocheranno con naturalezza in mezzo di apostolato, sia tramite l'esempio che attraverso il rapporto di amicizia con coloro che il lavoro avvicina. E ancor più, qualsiasi servizio reso a Dio e agli uomini rientra nella categoria del lavoro; da qui l'importanza che il beato Josemaría Escrivá attribuiva ai "doveri ordinari" del cristiano, che oltrepassano l'ambito dell'impiego remunerato: il focolare domestico, il volontariato, la malattia e lo stesso riposo si convertono pure in mezzo di santificazione. Secondo il prof. Faro, una buona sintesi di quanto detto si trova in queste parole del beato Josemaría, tratte dal suo libro *Amici di Dio*, n. 210: «Urge cristianizzare la società, portare a tutti i livelli della nostra umanità il senso soprannaturale, e poi impegnarci insieme ad elevare all'ordine della grazia il dovere quotidiano, la propria professione, il proprio mestiere. Così, tutte le occupazioni umane saranno illuminate da una speranza nuova, che trascende il tempo e la caducità mondana» (pp. 153-154).

Il libro include una conclusione in cui si spiegano alcune caratteristiche chiave dello spirito dell'Opus Dei che aiutano a meglio inquadrare quanto riferito sul lavoro. Una breve scheda biografica e un'ampia bibliografia completano l'opera recensita. Ci resta soltanto da aggiungere che il libro del prof. Faro è indubbiamente una bella sintesi per capire la portata teologica e spirituale della dottrina sul lavoro insegnata dal beato Josemaría Escrivá; ma è anche di grande utilità per comprendere il profondo valore umano e cristiano del lavoro e, di conseguenza (giacché il lavoro è chiave nell'insegnamento sociale della Chiesa), per impostare con autorevolezza la teoria e la pratica della dottrina sociale cristiana.

Enrique COLOM

Antonio LAMBERTINO, *Il rigorismo etico in Kant*, La Nuova Italia, Milano 1998, pp. XII+367.



L'autore, apprezzato docente di Filosofia Morale all'Università di Padova, con il presente saggio si propone un triplice scopo. Innanzitutto, introdurre il lettore ad una conoscenza sintetica mediata, ma rigorosamente e sostanzialmente corretta, del pensiero di Immanuel Kant; e ciò, attingendo alle sue varie opere, continuamente citate e commentate. In secondo luogo, evidenziare come in tali opere ci sia una continua e progressiva tensione, se non insoddisfazione, del filosofo di Königsberg. Kant si rivela, infatti, consapevole di dare una risposta forte ed efficace all'edonismo di stampo materialista ed utilitarista, ma dubbioso egli stesso che il rigorismo della sua etica formalistica, così complesso da mantenere nell'alveo di una inattaccabile coerenza, sia l'unica alternativa esaustiva efficace in campo morale. Si veda, a titolo esemplificativo, come risulti evidente nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* e nella *Critica della Ragion Pura*, l'implacabile condanna di ogni inclinazione sensibile (incluso l'amore che, a differenza di Dante — *amòr che in mente mi ragiona* — per Kant è solo sentimentale). Orbene, quella stessa condanna appare poi sorprendentemente attenuata e mitigata, ad esempio, nella *Religione nei limiti della sola Ragione*. Kant sembra qui seguire, sia pure con maggiori difficoltà e remore, Platone: anche il grande filosofo ateniese ripiega verso una proposta politica più praticabile ne *Le leggi*, una volta resosi conto della proposta impregnata di utopia (invivibile) offerta dalla *Repubblica*.

Per sostenere fino in fondo la sua etica, non solo Kant rivela dei punti deboli o incoerenti nelle opere più rigoristiche, ma i continui tentativi di correzione che apporta, anche nelle ultime opere commentate, lo costringe ad un equilibrismo molto difficile da mantenere tra razionalismo formalista rigoroso e fideismo di origine luterano-pietista. Ovvero, conciliare la naturale aspirazione alla felicità con la supremazia della aprioristica legge del dovere: il bene ed il giusto in campo pratico. Il risultato di questa difficile quadratura del cerchio è concepire

la vita come adempimento disinteressato di doveri in quanto doveri, al fine di rendersi degni di una eventuale felicità, fideisticamente abbandonata alla speranza, non certezza, di un Sommo Bene remuneratore (Dio). Quest'ultimo risulta necessariamente pensabile, ma non dimostrabile, per evitare che la beatitudine stessa divenga oggetto materiale dell'etica (la "carità" diverrebbe interessata e non si potrebbe più parlare di volontà buona dell'uomo). Le suddette (ed altre ancora) difficoltà sono riassunte e commentate a fondo nel penultimo capitolo del libro, intitolato *Problematica intorno all'indole e ai limiti del rigorismo kantiano*.

Il terzo ed ultimo proposito dell'autore si evince, infine, dal capitolo conclusivo, dove descrive in un'esposizione originale, brillante, e al contempo sintetica, quell'eudemonismo razionale (aristotelico-tomista) che frettolosamente Kant include come una delle varianti riconducibili all'unico genere morale alternativo possibile, nonché conflittuale al suo: quello denominato "edonismo utilitarista".

In tale capitolo, intitolato *Morale deontologica ed eudemonismo razionale*, Lambertino dimostra con acutezza e profondità come sia proprio l'eudemonismo razionale quel terzo modello etico coerente che, raccogliendo sia istanze teleologiche che deontologiche, si distingue peraltro nettamente tanto dall'edonismo o da un eudemonismo emotivo-istintivo (teleologico), quanto dall'etica kantiana in quanto tale (deontologica), rivelando un equilibrio morale che l'alternativa secca piacere-dovere non consente: né a Kant, né all'utilitarismo materialista.

Del libro, si apprezza la meticolosa trattazione dei principali capisaldi dell'etica kantiana per evidenziarne pregi e difetti; ma ancor più ricca di prospettive e cariche allusive risulta, dopo la critica finale, la nuova alternativa morale che si desume dalla riscoperta di un'etica aristotelica-tomista ben fondata, in quanto capace di superare le secche del dualismo antropologico ereditato dall'epoca della rivoluzione scientifica, alla base del conflitto irriducibile tra razionalità e sensibilità, nell'intimo dell'uomo. Tale terza alternativa etica non appare, infatti, omologabile né allo "spiritualismo", né al "materialismo". Da essa si desume che il piacere, come perfezione accessoria e posteriore (ma intrinseca) dell'agire morale, seguirà la bontà o malvagità dell'atto (razionalmente soppesato e verificato nel suo fine). Pertanto si distinguerà un piacere perfettamente lecito, che corona ed esalta degnamente un atto buono, dal piacere perverso, integrativo di un atto negativo. Il piacere, dunque, non è la fonte dell'agire morale (lo è il bene morale razionalmente appetito, anche — e non "solo" — perché soggettivamente attraente); ma nemmeno il piacere dovrebbe essere sempre radicalmente combattuto, in quanto interpretato unilateralmente come ciò che rende impossibile, o per lo meno, che inquina e compromette l'agire morale retto (Kant). Per l'eudemonismo razionalista, solo nella beatitudine però, quale attività perfetta e fine dell'agire etico, bene e felicità (contemplazione intellettuale e gioia affettiva) tendono a identificarsi mutuamente (amore).

Specialmente i due ultimi capitoli finali costituiscono, perciò, un prezioso riferimento per ogni studioso ed appassionato di filosofia morale. A maggior ragione, ove si dimostri interessato a comprendere a fondo anche i termini del

dibattito etico contemporaneo, vivacizzato dalla recente riscoperta e rivalutazione dell'*Etica Nicomachea* in quel logoro conflitto (che appare oggi sempre più inconcludente) tra etiche teleologiche e deontologiche in voga.

Giorgio FARO

Janne Haaland MATLÁRY, *El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo*, Rialp, Madrid 2000, pp. 199 [edición italiana: *Il tempo della fioritura: per un nuovo femminismo*, traducción de Paola Forlano, Mondadori, Milano 1999, pp. 184].



Janne Haaland Matlárý, catedrático de Relaciones Internacionales en la Universidad de Oslo, parte de la experiencia del feminismo escandinavo, y la desarrolla tomando como puntos de referencia la conexión entre maternidad y feminidad, entre familia y trabajo. Considera propias las instancias más válidas del feminismo: hacer a las mujeres más libres y conseguir la paridad respecto a los varones, removiendo todo lo que las coloque en una situación de inferioridad. Está orgullosa del camino recorrido en las dos direcciones. Sin embargo, su propia experiencia y la que ha compartido con colegas y conocidas, le hacen ver que es largo el trecho que queda para llegar a la meta.

La tesis principal es que, siendo los dos sexos diversos entre sí, las mujeres nunca podrán ser libres si no son fieles a su naturaleza femenina; y no alcanzarán la paridad con los hombres hasta que no estén abundantemente presentes en todos los ámbitos de la vida profesional y pública y a todos los niveles. Cada mujer ha de poder sentirse libre de ser ella misma, sea cual sea el trabajo que desarrolle. No debería sentirse nunca forzada a elegir entre maternidad y carrera; es más, precisamente porque es madre debería ser todavía más apreciada en su ambiente de trabajo y en política.

Se han de crear las condiciones culturales y sociales que permitan que ninguna mujer se sienta obligada a imitar a los varones para obtener un trabajo o para conservarlo y progresar en él. Igualmente, se han de dar los presupuestos para que ninguna se vea forzada a ocultar o su condición de madre o a fingir que esta circunstancia es irrelevante para su vida profesional.

En el capítulo 1 analiza de qué modo las mujeres son distintas de los hombres, y qué implica esa diversidad desde el punto de vista de los derechos a intervenir en el campo laboral y en el mundo político. Empieza con la exposición de



una antropología —una visión del ser humano y de la mujer— que define como “radicalmente realista”. Sostiene que la maternidad es mucho más importante, tanto en términos existenciales como prácticos, de lo que admitía el viejo feminismo. Todo esto tiene que ver con los derechos de las mujeres en la vida profesional y en la actividad pública. Por eso, dedica el capítulo 2 a investigar la situación actual de la política respecto a las mujeres, a nivel mundial.

En el capítulo 3 explica porqué ser padres, y especialmente ser madres, sea algo de extrema importancia, y qué derechos se derivan de la paternidad y la maternidad. Examinando las condiciones sociales de hoy, advierte que de hecho se trata a las madres de una manera equivocada, y se pregunta qué es lo que deberían pretender del estado, de los dadores de trabajo y de la sociedad. Cuáles son las condiciones políticas y económicas de la maternidad en el mundo occidental de hoy, es el tema del capítulo 4.

La situación actual del trabajo retribuido de las mujeres es objeto del capítulo 5: en qué condiciones se desarrolla, si sufren discriminación por el hecho de tener hijos, si el estado interviene para garantizar los derechos de las madres que trabajan, si tienen la posibilidad real de elegir trabajar en casa a tiempo parcial o a tiempo pleno o se ven obligadas, en la práctica, a trabajar fuera a tiempo completo; finalmente, si es todavía verdad que las mujeres tienen que elegir entre maternidad y carrera.

Los capítulos 6 y 7 tratan de las mujeres como “dueñas” de la vida. En ellos se hace un análisis riguroso del significado de la legislación actual sobre el aborto para la evolución de la democracia occidental y para la situación de la familia. Queda patente la responsabilidad de las mujeres: respecto al actual estado de cosas y de cara al futuro. Finalmente, el capítulo 8 sostiene la importancia de que las mujeres participen más en la vida política y ejerzan influencia en el ámbito público. No propone que sustituyan a los hombres en el poder, ni presenta la obtención del mando como un fin en sí mismo, sino como una oportunidad de ofrecer a la sociedad lo que sólo ellas pueden dar y todos y todas necesitan.

El lector encuentra en este libro explicaciones de hechos y tendencias que operan en nuestra sociedad y que se nos presentan como contradictorios o paradójicos. ¿Por qué siendo el aborto un atentado evidente contra la vida, los países democráticos han aprobado leyes que lo permiten, lo tutelan y lo promueven? ¿Qué pasa en la cultura política occidental para que se haya podido legitimar legalmente la supresión de los más débiles? ¿Por qué siendo la maternidad y la paternidad valores tan evidentes, se cotizan bajo en nuestra sociedad? ¿Puede ser el estado neutral respecto a los valores? Se entiende también por qué algunas cuestiones del máximo interés práctico para millones de mujeres, no suelen aparecer en las agendas de trabajo de las feministas clásicas.

Matlány se dirige a un público muy amplio; principalmente a las mujeres, pero teniendo muy presentes a los hombres. Habla de la maternidad mostrando que sólo es auténtica cuando no se disocia de la paternidad. Afirma que la tarea del padre exige gastar tiempo con los hijos en la casa; pero asume con sentido positivo la realidad de que la dedicación materna tiene una consistencia mayor,

sobre todo mientras los niños son pequeños. Manifiesta una gran confianza en la aportación de las mujeres en la vida laboral y política; pero no pretende que tomen el relevo de los varones. Tampoco supone que su influjo sea necesariamente benéfico: es consciente de que las mujeres son también capaces de ejercer una acción perversa. No basta que tengan poder: hay que ver para qué lo quieren y en favor de quien lo usan.

La exposición resulta amena porque se combina el análisis intelectual e histórico de los problemas con experiencias vividas: hechos significativos que iluminan la realidad que se pretende explicar. El tono es objetivo: se analizan hechos, se buscan causas y se descubren motivaciones y razones. A la vez, no es impersonal ni abstracto: interpela al lector porque le hace entender mejor qué pasa en su vida y a su alrededor; y le lleva a comprender también que no es un sujeto pasivo de los acontecimientos: es posible intervenir e imprimirles un rumbo.

A lo largo de todo el libro, desde la introducción hasta el último capítulo, se hacen propuestas concretas; pocas y claras. Intencionadamente se repiten en contextos diferentes y con algún matiz nuevo. Y resulta patente que no son ingenuas; son difíciles, exigirán un empeño denodado; pero son posibles.

Francisca R. QUIROGA

Massimo SERRETTI, *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 178.



L'obiettivo del presente saggio viene opportunamente indicato nelle prime pagine e più pienamente illuminato nella parte conclusiva. Penso che lo si possa riassumere nel seguente modo. È abituale ammettere che il cristianesimo ha introdotto nella storia del pensiero la nozione di persona, ma ciò, secondo l'autore, ha un'importanza derivata: è ancor più fondamentale riconoscere che la rivelazione cristiana ha reso storicamente possibile all'uomo concreto di ricominciare a vivere di più come persona, giacché ha ristabilito la relazione con Dio (cfr. pp. 163-164). Non si può separare, pertanto, l'esperienza esistenziale della comunione con Dio dalla riflessione metafisico-antropologica sull'uomo, altrimenti quest'ultima rischia di diventare un umanesimo mancato, come è avvenuto nella modernità, in cui si è voluto staccare l'anelito alla personalità e all'universalità dalla connaturale inclinazione dell'uomo verso Dio (cfr. p. 11). Ne deriva la necessità di recuperare la dimensione comunionale dell'uomo con una riflessione che dev'essere nel contempo filosofica e teologica.

In effetti, benché sia possibile eseguire un'apologia antropologica della comunione, mostrando che ogni dinamica o facoltà o inclinazione umana si spiega pienamente alla sua luce (cfr. p. 14), solo nella dottrina cristiana sulla creazione e sulla Trinità troviamo gli elementi per una comprensione profonda della comunionalità. Perciò non si può elaborare una teoria sull'uomo che prescindendo in partenza dal contenuto della rivelazione e venga poi confrontata con esso dall'esterno: sarebbe un'operazione storicamente e teoreticamente impraticabile, nella nostra cultura. Il mistero della creazione ha avuto una forza di incidenza decisiva e irreversibile, obbligando la riflessione filosofica ad una reimpostazione che tenesse conto di alcuni elementi qualificanti e innovatori, tra cui: «a) la libertà dell'atto creatore di Dio, senza alcuna necessità né di natura né legata alla logica delle idee (trascendenza di Dio); b) posizione del cosmo e di tutte le creature spirituali nella loro integralità (non eternità della natura o della materia); c) sdivi-

nizzazione del mondo; d) mediazione trinitaria dell'azione creatrice; e) non auto-sussistenza attuale delle creature (*creatio continua*); f) seconda creazione o "nuova creazione" in Cristo» (pp. 30-31).

Le pagine dedicate da Serretti al rapporto tra dottrina della creazione e vicende della metafisica mi sono sembrate molto acute, pur nella loro sinteticità. Il loro scopo è quello di «arrivare a comprendere l'atto della creazione come espressivo, manifestativo e quindi comunicativo di sé da parte del Creatore e quindi arrivare a intendere il creato come *relatio* nel senso di Tommaso d'Aquino e più ancora di Ireneo di Lione» (pp. 35-36). A tal fine viene premessa una breve storia della formula "creatio ex nihilo", in cui vengono rilevate con precisione alcune tappe significative verso il pericolo della reificazione del nulla. Invece, alla luce dei due autori citati, l'essere è visto non solamente e non tanto come concetto bensì come dono e partecipazione personale, sicché andrebbe aggiunto che Dio crea "da sé", "ex se", e pertanto l'essere si presenta all'uomo come affetto, accoglienza, comunione e non genericamente come libertà (cfr. pp. 49-55).

La riflessione sulla creazione implica quella sulla Trinità, non solo per cercare di comprendere l'azione di un Soggetto tripersonale, ma anche per capire il senso del cristocentrismo. Qui per seguire adeguatamente l'articolazione del discorso occorre una buona preparazione in teologia trinitaria, anche se sono ben chiare le coordinate fondamentali: evitando le cadute sia nel neoplatonismo sia nell'hegelianismo, la creazione non è autolimitazione o umiliazione divina, ma «una relazione nella quale una comunione di Persone comunica la propria relazione, la quale diviene un "essere sussistente nella comunione" [...], che, soprattutto per questo, è a immagine e somiglianza del Creatore» (p. 81). Per arrivare a questa conclusione e ancor più in seguito, Serretti si rifà in taluni punti a H.U. von Balthasar, richiedendo forse una certa familiarità con la terminologia e i concetti formulati da questo teologo.

Nella terza parte del saggio viene affrontata più in dettaglio la comunionalità dell'uomo, riprendendo anche i contributi del cosiddetto "pensiero dialogico" di M. Buber e di E. Lévinas; di entrambi i filosofi sono messi in rilievo gli apporti positivi, ma non ne vengono taciuti alcuni limiti. Secondo Serretti, il rapporto io-tu è un elemento fondamentale nella relazione, ma non è la base elementare di tutte le relazioni, anzi, in esso resta il rischio della possessività egoistica e dell'esclusività; la forma duale non ha il primato e l'assolutezza e non coglie il nucleo costitutivo della relazione. Lo si vedrebbe con particolare evidenza nella relazione di generazione, nella quale la forma originaria è quella triadica o ternaria: padre-madre-figlio (cfr. pp. 95-96). Si può dire che «il dialogico sta dentro il comunionale» (p. 101), intendendo quest'ultimo come una relazione in cui sono implicate sia le persone umane sia quelle divine. Solo se il tu con il quale mi incontro è costituito dalla comunione con le Persone divine, esso conserverà la sua indipendenza rispetto al mio io: «solo così l'alterità dell'altro è posta al di fuori della mia portata manipolatrice, solo così la con-costitutività dell'altro per me non sarà creatrice di cattiva dipendenza, solo così io non potrò fantasticare di

una relazione a Dio che lasci fuori l'altro, solo così la comunione tra lui e me sarà qualcosa di diverso da me e da lui messi insieme» (p. 103).

Con un periodare molto stringente, l'autore si sofferma sugli elementi fondamentali della relazione comunione nella persona umana, che vengono mostrati con un metodo che potremmo definire fenomenologico: l'essere-rivolti, lo stupore e la contemplazione, la co-presenza, l'essere-in-attesa, l'essere-riconosciuto, l'essere-comunicato/comunicante, l'essere-appartenente. In questi ultimi capitoli se da un lato si trovano riflessioni illuminanti, ad esempio riguardo alla filiazione o alla maternità, dall'altro talune conclusioni sembrano non compiutamente argomentate, forse per esigenze di spazio o perché implicano una dimestichezza del lettore con le questioni affrontate. È indubbio, comunque, che Serretti si interroga in profondità, chiamando in causa argomenti cruciali dell'antropologia filosofica e della metafisica.

Personalmente, ho accolto come un pressante invito al ripensamento i suoi rilievi verso la classica nozione di incomunicabilità metafisica della persona umana, che renderebbe difficili da spiegare la partecipazione e la donazione di sé all'altro: «se la comunicazione autentica è comunicazione di sé, ogni vera relazione comunicativa sarà una dimensione di una più estesa relazione oblativa» (p. 122), che non può essere intesa in un senso “superficiale”; «quel che c'è tra me e l'altro è sempre nella modalità di quel che *passa* tra me e l'altro, per il fatto che l'essere dell'uomo è nel modo del “passare”, del transitare, cioè nella forma della ontologia relazionale. Ma che cosa *passa* tra l'uomo e l'uomo, da persona a persona? Può realmente passare qualcosa o l'uomo è fondamentalmente incomunicabile e l'incomunicabilità fa la sua identità?» (p. 121). In altre parole, che cosa dona la persona quando dona sé stessa?

Si può concludere, pertanto, che benché la lettura del libro sia impegnativa, lo sforzo è ripagato. Anche se qualche passaggio dell'esposizione può restare meno evidente, si arriva a condividere la tesi di fondo già accennata: «essere creati “nel Figlio” significa per gli uomini essere stati posti da sempre entro la comunione delle Persone divine. Il Creatore opera compiendo quel che è (*operari sequitur esse*) e nel fare l'uomo Egli lo plasma secondo il canone comunione nel quale Egli stesso è. In quanto “fatto” da Dio, l'uomo non è Dio e in quanto fatto “da Dio” l'uomo è un essere fisicamente, fisiologicamente comunione. La comunione non è dopo la sua natura (*physis*), come esperienza, ma è la sua natura e quindi il paradigma di ogni sua esperienza» (p. 140).

Francesco RUSSO

Charles TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris 1998, pp. 712 (t. o.: *Sources of The Self. The Making of The Modern Identity*, Cambridge-Harvard 1989; ed. ital.: *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993).



Dans cet ouvrage, Charles Taylor aborde la question essentielle de l'homme comme lieu des sources morales, c'est-à-dire la question de «la situation humaine, la manière dont nous nous situons dans la nature et parmi les autres, en tant que lieu des sources morales» (p. 640). Car, soutient-il, «il est de la nature de l'agent humain d'exister dans un espace de questions, concernant les biens qu'il estime fortement, espace antérieur à tout choix ou changement culturel contingent» (p. 51). Il n'est pas ici question des sources de la moralité – l'objet d'une action, l'intention de l'agent ou les circonstances qui entourent cette action – qui permettent de qualifier spécifiquement un acte humain. Il s'agit plutôt de ce qui justifie nos choix conscients et fonde nos options. Autrement dit, les motivations (plus ou moins conscientes) de notre agir, c'est-à-dire nos biens de vie, se rapportent à des biens constitutifs, qui définissent une conception de l'identité personnelle et se confondent avec elle. Ce sont ces biens constitutifs que Taylor appelle *sources morales*. Elles apparaissent comme une motivation, une action ou un mode de vie que nous considérons comme incomparablement supérieur, au nom d'une distinction qualitative, et que nous rapportons, à son tour, à Dieu, à une idéologie, ou à une conception philosophique, que nous invoquons sous forme d'une prière ou de toute autre actualisation qui mobilise notre volonté (cf. p. 396). L'homme — l'agent humain — en est le lieu propre. Et ce *lieu* a un caractère dynamique, du fait même de la multiplicité des sources morales; il est un espace d'échanges, qui ne reste pas figé.

Par exemple, le fait que nous approuvions spontanément, ou du moins que nous tolérions les diverses revendications des droits individuels et des groupes, repose sur une certaine idée du bien, qui se rattache, à son tour, à une certaine conception de l'homme, du moi, que nous partageons largement tous, au-delà

des différences et conflits éthiques qui traversent la modernité (cf. pp. 617-618). Si bien que lorsque nous ne reconnaissons pas le droit qui est revendiqué en tant que bien (plus ou moins consciemment), nous cherchons plutôt à l'invalider comme droit, alors que le fait de la revendication en soi n'est jamais remise en question. Or, il n'en a pas toujours été ainsi. Il est possible de retracer l'histoire de l'évolution qui a conduit à la conception de notre dignité, à laquelle se rattache, par exemple, la grande importance que nous accordons aux droits individuels. Voilà la structure fondamentale du livre: expliquer la formation de l'identité moderne à travers l'histoire de la genèse de nos sources morales, en étayant les basculements, les ruptures, les consolidations qui se sont produits au cours de cette histoire, de manière à «nous ouvrir à une nouvelle compréhension de nous-mêmes et de nos allégeances morales les plus profondes» (p. 144).

La tâche n'est pas aisée. D'une part, il n'est pas facile de projeter devant nous notre situation spirituelle pour en identifier les modulations à travers l'analyse réflexive. Nous sommes trop fortement engagés (cf. p. 494) pour cela, car les biens constitutifs tendent à s'imposer en tant qu'instance ultime. D'autre part, le détour par l'histoire constitue, certes, une grande ressource (cf. p. 143), dans la mesure où il offre un certain recul, qui nous permet de voir les choses de manière «désengagée», mais la complexité de la question demeure. Notamment en ce qui concerne la causalité historique. En examinant tour à tour les formulations des visions morales et les expressions culturelles ou sociales qui les ont consacrées, il ne faut pas «perdre de vue l'échange continu qui existe entre le penseur et sa culture»; il n'existe pas de «priorité historique nette» des unes par rapport aux autres (p. 391). Par exemple: «La culture morale moderne — soutient Taylor — [...] ne s'est pas diffusée à partir des formulations des philosophes qui ont marqué leur époque [...]. Personne ne croit réellement que le désengagement a pénétré la culture à partir des écrits de Descartes, ou l'individualisme à partir de ceux de Locke. De toute évidence, ce sont des penseurs influents, mais ils explicitent autant quelque chose qui est déjà en train de se produire qu'ils contribuent à définir son orientation et ses formes ultérieures» (p. 391). La causalité n'est pas unilatérale: elle est circulaire.

La difficulté de l'entreprise est donc double. D'un côté il y a l'énorme effort qu'impose l'identification critique des bases de nos propres visions morales, et de l'autre côté la difficulté à expliquer les nœuds de l'imbrication mutuelle des formulations philosophiques et des expressions culturelles qui ont contribué à donner leur configuration historique spécifique à des visions morales typiques. Si l'intérêt de cette double tâche reste encore la *formulation*, c'est-à-dire le fait de rendre explicites nos sources morales, c'est qu'«une formulation a du pouvoir lorsqu'elle nous rapproche de la source, qu'elle la rend manifeste et évidente, dans toute sa force inhérente, dans sa capacité d'inspirer notre amour, notre respect ou notre allégeance. Une formulation efficace libère cette force, et c'est ainsi que les mots ont du pouvoir» (p. 134).

Le risque de confusion reste toutefois grand. On pourrait soit ignorer le caractère *relatif* de nos propres sources morales, alors même qu'ils agissent en nous

avec un certain caractère impératif, au moment de juger des choses ou des visées morales en général, soit manquer d'apprécier le caractère complexe de l'émergence de nouvelles visées morales à travers les formulations et les expressions culturelles qui les ont consacrées. Taylor veut contribuer à y apporter un peu de clarté. En effet, il dit: «La carte de notre univers moral, si chargée soit-elle de lacunes, de ratures et de taches, est déjà assez digne d'intérêt» (p. 25). Puis, sur la fin de son essai, il revient sur la question et s'interroge: «Que pouvons-nous attendre d'un tel tableau, s'il est exact, par-delà la satisfaction que nous éprouvons à mieux nous comprendre?» (p. 621). Et il répond: «Une telle mise au point peut nous permettre de prendre un aperçu de questions âprement débattues à notre époque. En particulier, on peut mieux comprendre les zones de tension ou de fracture qui menacent la culture morale moderne» (p. 621).

Mais, sur le plan théorique, au-delà des questions particulières et de la reconstruction génétique des idées, «la vraie difficulté consiste à distinguer les universaux humains des constellations historiques et à ne pas réduire les premiers aux secondes [...]. Je ne prétends pas évidemment — affirme Taylor — posséder de principe général pour établir cette distinction. Si j'en possédais un, j'aurais résolu le plus grand problème intellectuel de la culture humaine. Je soupçonne même qu'on ne pourrait trouver aucun principe général satisfaisant pour caractériser dans sa versatilité la nature sous-jacente d'un animal capable de s'interpréter lui-même» (pp. 152-153).

Pendant, il y a lieu de relever que cette sorte de perspectivisme culturel absolu, qui se trouve latente dans l'appréhension qu'exprime notre auteur, et qui ne paraît pas nécessaire pour soutenir la théorie des sources morales, fait présager des difficultés insolubles, à l'allure de l'énigme de l'antériorité de l'œuf ou de la poule, si on ne prend pas le courage de concevoir des solutions comme celle que les Grecs avaient trouvée, au 5<sup>e</sup> s. av. J.-C., lorsqu'ils ont retenu la *physis* comme étant une constante anthropologique, qui demeure par-delà les variations culturelles tout en les rendant possibles. Une telle démarche n'est pas en soi en contradiction, nous semble-t-il, avec l'hypothèse de la *Best Account* que développe l'auteur, selon laquelle nous ne pouvons prétendre avoir accès à l'auto-compréhension de nous-mêmes que dans la meilleure explication possible, c'est-à-dire à travers une interprétation qui reste toujours perfectible. Car, comment peut-on s'interpréter soi-même et interpréter les autres sans un *critère*, peu importe qu'il s'agisse d'une réalité qui nous *apparaît* toujours sous forme d'une expression particulière? Sans cela les expressions particulières deviendraient incomensurables, avec toutes les conséquences morales — au sens même de Taylor — qui s'en suivraient.

L'accès à la vérité par le truchement d'une affirmation personnelle, l'exploration de nos pouvoirs intérieurs de représentation, notre situation par rapport à la nature, etc. Autant de thèmes qui configurent les valeurs dominantes de la civilisation moderne occidentale, et dont Taylor suit l'évolution au long de l'histoire. Ici, il fallait aussi choisir les lieux où se réalise la lente élaboration des idées et des modes de vie. Même si notre auteur ne le justifie pas explicitement, il semble



bien que ce soit le souci de comprendre les problèmes *du* pays, et en dedans de certaines coordonnées classiques, qui commande le choix. Les formulations des idées et leurs expressions culturelles sont analysées surtout à partir des sources britanniques, françaises, (et à partir d'un moment donné) d'Amérique du Nord, puis d'Allemagne et, secondairement, d'Italie ou de Russie. Sans contester la grande importance de la vie culturelle et sociale de ces pays dans l'émergence de la modernité occidentale, il ne semble pas, *a priori*, que le poids de ce qui s'est dit et fait dans d'autres pays d'Europe (occidentale) ait été aussi négligeable. Ou encore les débats — notamment en rapport avec les droits humains — qui ont suivi des grands événements historiques comme la découverte de l'Amérique ou la Traite des esclaves auraient pu être pris en compte avec profit. En tant que grand théoricien du multiculturalisme, Taylor était pourtant bien placé pour en tenir compte ou pour donner les raisons d'une telle omission.

L'intériorité. Si à partir de s. Augustin déjà «Nach innen geht der geheimnisvolle Weg, le chemin secret va vers l'intérieur», comme le dira succinctement Novalis (p. 385), chez lui, l'intériorité c'est de se reporter au dedans et vers le haut (cf. p. 189), vers le Créateur, qui est *intimior intimo meo*, du moment que c'est lui qui pose (dans l'être) cette intériorité. Mais, du même coup, l'exploration individuelle de l'intériorité devient indispensable dans la démarche tendant à l'affirmation de la vérité dans un certain espace publique. C'est cet élément de subjectivité qui sera retenu et souligné par l'expérience religieuse — typiquement *hyperaugustinienne*, selon l'expression de notre auteur — de la Réforme. Il joue d'ailleurs un rôle important dans l'affirmation polémique de la vie ordinaire — de production et de reproduction, au foyer et au travail — comme le lieu propre de l'épanouissement de la diversité des *vocations*, contre les formes de vie supérieure basée sur la contemplation (cf. p. 275). Taylor souligne opportunément que la pensée judéo-chrétienne porte en soi une telle dynamique de l'affirmation de la vie ordinaire, notamment en relevant qu'originellement, tout au moins, la consécration religieuse elle-même (et sa *contemptus mundi* caractéristique) s'inscrivent, en fin de compte, dans cette perspective, comme *consecratio mundi* (cf. p. 278). Peut-être ne montre-t-il pas assez que les modifications théologiques introduites dans la doctrine du péché originelle avaient une portée plus grande que ne le prévoient les Réformateurs, car elles ont changé la situation à sa racine même. On peut même parler d'un retournement, du moment que cette doctrine avait joué un rôle dans le virage augustinien vers l'intériorité, où la volonté — entamée, mais non pas corrompue par le péché — devait être transformée par la grâce pour se laisser effectivement attirer par le bien (cf. p. 329).

D'une certaine manière, la substance procédurale de l'éthique politique dominante et, en général, l'*expressivisme*, l'importance de l'expression de soi dans l'art moderne et la morale, se situent sur cette même ligne de développement. En ce qui concerne l'art, on le voit notamment dans le romantisme, qui a marqué la modernité d'une empreinte plus durable qu'on ne croit d'ordinaire. «Là où Aristote dit que la nature d'une chose tend vers sa forme accomplie, Herder voit le développement de cette chose comme la manifestation d'une puissance inté-

rieure (...), qui s'efforce de se réaliser à l'extérieur. La nature se trouve maintenant à l'intérieur. En fait, les concepts aristotéliens se sont combinés à la notion moderne d'expression en tant que formulation qui à la fois manifeste et définit. Cela se rattache étroitement à l'idée d'un moi, d'un sujet. Celui-ci n'est plus quelque "forme" ou "nature" impersonnelle, qui accède à l'acte, mais un être capable de se définir lui-même. Leibniz a été une source importante de cet expressivisme. Son concept de monade établissait déjà la connexion entre l'idée aristotélienne de nature et l'individualité d'un sujet. La monade était un proto-moi» (p. 470). Ainsi, la rationalité pré-moderne bat en retraite; le *logos* ontique de Platon cède la place à la raison désengagée de Descartes et Locke. Notre raison n'est plus une raison substantielle face à un ordre signifiant, mais une raison qui impose l'ordre, «un pouvoir procédural, subjectif». De même, la nature ne renvoie plus à un ordre des choses qui se rapporte à nous par une «relation structurale fondamentale» (p. 383), grâce à la raison qui le découvre, mais elle est devenue l'espace qui nous renvoie les échos de nos propres sentiments subjectifs. Si bien que «l'art aussi a été réinterprété [...]. On le définissait traditionnellement par la mimésis. L'art imite la réalité. [...] Selon la nouvelle conception, l'art n'est pas imitation mais expression [...]. Il rend manifeste une chose en même temps qu'il la réalise, qu'il la parachève. [...] L'artiste n'imité pas tant la nature que l'auteur de la nature. L'artiste ne crée pas en imitant un phénomène préexistant quel qu'il soit. Par analogie, l'œuvre d'art ne manifeste pas tant quelque réalité visible au-delà d'elle-même qu'elle se constitue elle-même en lieu de manifestation» (pp. 472-473).

Sur le plan proprement moral (et politique) cette conception d'une raison instrumentale, désengagée de toute nature prédéterminante, c'est-à-dire totalement libre de ce qui est simplement donné, devient incapable de rendre compte de la priorité du bien, car celui-ci est compris dans le cadre étroit du juste, entendu comme la conformité à une certaine procédure convenue, au lieu que le bien va au-delà de la procédure et la justifie elle-même, dans la mesure où il donne raison de la convenance de ses règles, pour peu que la procédure se prête à l'explicitation. Cette carence — *informulation*, dit Taylor — fait qu'on trouve «d'étranges théories étriquées de la philosophie morale moderne qui entraînent la conséquence paradoxale de nous rendre incapables d'explicitier certains des problèmes les plus importants de la morale. Animés par les idées métaphysiques, épistémologiques et morales les plus fortes de l'ère moderne, ces théories réduisent notre attention aux déterminants de l'action et, ensuite, réduisent encore davantage notre façon de comprendre ces déterminants en définissant la raison pratique d'une façon exclusivement procédurale. Elles brouillent complètement la priorité de la morale en l'identifiant non à la substance mais à une forme de raisonnement autour duquel elles tracent une frontière rigide. Elles sont alors forcées de défendre cette frontière d'autant plus passionnément que celle-ci constitue leur seule façon de rendre justice aux hyperbiens qui les motivent, même si elles ne peuvent pas les reconnaître» (p. 126).

Il arrive encore de nos jours, dans les débats civils et politiques, que certains

refusent de se prêter à l'explicitation de leurs certitudes et motivations, «leurs sources morales, de l'avis de notre auteur, sont inavouables, elles sont surtout évoquées dans la polémique. Leurs principaux mots de pouvoir sont ceux de la dénonciation. Il faut déduire une bonne part de ce qui les anime de la rage avec laquelle elles attaquent et réfutent leurs ennemis. Le marxisme en offre un exemple frappant» (p. 429), soutient-il. Le laïcisme militant aussi, certainement. «Ce type de philosophie dissimulatrice, affirme-il encore, est aussi, de ce fait, parasitaire» (p. 429).

L'ouvrage de Taylor est un grand livre d'histoire des idées. Il convenait d'établir les contours de l'idée principale, à savoir le lien essentiel entre l'identité et le bien; et c'est ce qu'il fait dans la première partie. Il convenait aussi d'esquisser, après un long périple à travers les méandres de l'évolution de la pensée au cours des temps modernes, une carte — fatalement partielle? — de la situation présente, de même que des pistes pour un approfondissement ultérieur des thèmes à peine effleurés; c'est le corollaire logique de cette recherche, que l'on retrouve dans les conclusions sous le titre évocateur de *conflits de la modernité*. En effet, il y a, certes, des idées dominantes dans toute la modernité, mais leur agencement n'est pas aussi simple. C'est ce que Taylor s'attelle à montrer au long d'une vingtaine de chapitres, où la nuance reste le maître mot, pour nous faire voir les «négations et les prolongements», c'est-à-dire relever la continuité à travers les ruptures et la rupture à travers les continuités. Puisant tour à tour aux sources religieuses, politiques, littéraires, artistiques, scientifiques et philosophiques, notre auteur fait montre d'une extraordinaire érudition.

C'est en traitant de l'un de ces conflits — l'instrumentalisme — que notre auteur aborde aussi, de manière directe, la question de l'explicitation des sources morales. Il se prononce en faveur d'«une critique de la plupart des interprétations dominantes à cause de leur étroitesse, de leur incapacité à reconnaître pleinement la multiplicité des biens et, par conséquent, les conflits et les dilemmes qu'ils font naître» (p. 641). Et parlant de ceux qui, selon une conception typique des Lumières, considèrent que l'apparition de l'incroyance suit inévitablement le développement de la science et de l'éducation, Taylor déclare: «En un sens, je tiens à m'associer à l'idée que notre hésitation actuelle, notre perte d'une certitude enracinée, représente un gain épistémologique. Quoique pour une raison toute différente. Je ne crois pas, renchérit-il, qu'il y ait pour nous une telle chose qu'un problème épistémologique relativement à Dieu, sans plus. Notre sentiment de la certitude ou du caractère problématique de Dieu est relatif à notre sens des sources morales. [...] Dans une situation où celles-ci sont multiples, nombre de choses qui n'étaient pas problématiques auparavant semblent l'être devenues – et pas seulement l'existence de Dieu, mais aussi certains principes éthiques “indiscutables” comme celui que la raison doit gouverner les passions. [...] Je voudrais soutenir – continue notre auteur- que notre situation actuelle représente un gain épistémologique parce que je crois que les sources morales nouvelles qui sont apparues au cours de deux derniers siècles représentent des potentialités humaines réelles et importantes» (p. 399). Taylor tient donc à dissocier cette

question d'autres questions comme, par exemple, celle de l'évaluation forte des sources elles-mêmes, qui reste toujours possible, ou celle d'un certain caractère parasitaire, ou au moins de dépendance, des sources de l'incroyance par rapport aux sources de la croyance, ainsi que cela apparaît notamment dans les idéaux de bienveillance universelle — caractéristique des Lumières — par rapport à l'*agapè* chrétien.

C'est l'explicitation des sources morales qui importe, de manière à éviter l'«aveuglement sélectif» (p. 641). Un bon désaccord vaut mieux qu'une apparence d'accord, pourrait-on dire. Taylor illustre la question avec cet intéressant exemple, relatif à un problème que nous avons déjà évoqué, mais différent de celui de tout à l'heure, quoiqu'il garde avec lui un rapport étroit: «Le pouvoir accru de la raison désengagée autonome, dit-il, a eu tendance à accréditer la vision d'un sujet non situé, ponctuel même. D'un certain point de vue, c'est fort compréhensible: cela suppose qu'on transpose l'attitude de désengagement, par laquelle nous objectivons certains aspects de notre propre être en une ontologie du sujet, comme si nous étions par nature un agent qu'on peut séparer de tout ce qui est simplement donné en nous – une âme désincarnée (Descartes), un pouvoir ponctuel de refonte de soi (Locke) ou un être purement rationnel (Kant). Cette attitude reçoit ainsi, en quelque sorte, la plus forte garantie ontologique.

«Mais si compréhensible qu'elle soit — explique Taylor — cette transposition est une erreur. (...) Une part importante de la philosophie la plus pénétrante du 20<sup>e</sup> siècle a entrepris de réfuter cette image du sujet désengagé [Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen 1927; les œuvres du dernier Wittgenstein, note Taylor, peuvent aussi, je crois, être lues dans cette perspective; aussi bien que les livres de Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Harper, New York 1964, et *The Tacit Dimension*, Doubleday, Garden City 1966]. Il n'importe pas seulement — poursuit-il — de relever ici une conception erronée de l'agent; elle n'est pas du tout nécessaire pour soutenir la raison responsable et la liberté. Ces idéaux peuvent avoir, et ils ont, leur validité (bien qu'ils soient limités par d'autres); nous pouvons toujours reconnaître le développement de ce pouvoir (à l'intérieur des limites qui s'imposent) comme une conquête importante de la modernité, même lorsque nous rejetons cette anthropologie non valide.

«Toutefois — continue notre auteur — c'est un de ces faits liés à la distribution actuelle du fardeau de la preuve [...] qu'il faille constamment reprendre à neuf le plaidoyer contre la subjectivité désengagée; et la même remarque vaut en ce qui concerne l'idée que ce plaidoyer n'invalide pas la raison responsable et la liberté (bien qu'il puisse en limiter la portée). Ce débat se déroule normalement de façon telle qu'il polarise facilement l'opposition de deux camps. D'un côté se tiennent les tenants des idéaux de la raison autonome et de la liberté, qui éprouvent par conséquent le sentiment qu'ils doivent reprendre à leur compte l'anthropologie désengagée. Très souvent, cela se fait par le biais de leur attachement à une épistémologie empiriste, dont la validité universelle présuppose bel et bien quelque chose comme la conception lockienne du sujet. De l'autre côté se tien-

nent ceux qui protestent contre ce point de vue quelque peu desséchant, et qui éprouvent le sentiment, par conséquent, qu'ils doivent rejeter du même coup ces idéaux de raison et de liberté.

«D'une manière analogue — soutient Taylor, compréhensible mais non valable —, le radicalisme des Lumières a donné naissance à une philosophie qui nie toute évaluation forte; et, à sa propre façon, le pouvoir accru de l'imagination créatrice a eu tendance à mettre en valeur les philosophies de l'expression subjective de soi. Cela a aussi engendré des débats polarisés dans lesquels les intuitions essentielles ont été perdues.

«Tout cela — conclut-il — souligne l'importance cruciale des courants philosophiques que je viens d'évoquer, qui ont tenté de nous arracher à des présupposés dans lesquels nous retombons aisément, et de développer des anthropologies de la liberté située» (pp. 641-642).

Reconnaître que nos visées et choix dépendent de quelque chose comme des *sources* morales, qui se sont constituées à travers de grands mouvements culturels, parfois au cours de lentes et complexes évolutions; identifier autant que faire se peut ces sources et les expliciter: c'est à peu près cela la thèse principale de cet important ouvrage (cf. p. 649). Et voilà qui augure un jour nouveau, un horizon plus large et dégagé de nuages de *l'aveuglement sélectif*, dans le débat à propos des conflits éthiques qui traversent la modernité.

Paulin SABUY

Stamatios TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne?*, Collection U • Philosophie (sous la direction de Jacqueline Russ), Armand Colin, Paris 1999, pp. 225.



Succede talvolta d'imbattersi in piccoli volumi d'introduzione filosofica, capaci di dischiudere autentici tesori all'appassionato di filosofia. Non sono solamente preziose fonti d'informazione, ma anche e soprattutto, vere occasioni per esercitare il pensiero e *per formarsi e ri-formarsi* nel suo esercizio, ispirato dalla meraviglia.

Quest'"introduzione alla persona", firmata dal filosofo greco Stamatios Tzitzis, direttore di ricerca al CNRS di Parigi e Presidente de l'Équipe Internationale Interdisciplinaire de Philosophie Penale, presso l'Institut de Criminologie de Paris, Université de Paris II, esperto di fama internazionale in materia di filosofia penale, è senza dubbio un testo nel quale è marcata la sensibilità post-moderna: sia nella forma della scrittura, dettata da una *subjectivité passionnée*, che determina un coinvolgimento profondo dell'autore con la materia trattata; sia per i contenuti, ricavati a partire da un'attenta ricognizione di diversi contesti, presentati nella loro successione storica, entro i quali la persona è individuata ed ermeneuticamente descritta, attraverso le diverse parole che ne fanno emergere man mano i caratteri costitutivi.

Il volume si suddivide in tre parti, rispettivamente dedicate alle assenze/prezenze della persona nella filosofia antica e cristiana, in quella moderna, e nei vari rivoli della riflessione post-moderna. Il tutto racchiuso entro i sobri confini di un'introduzione e una conclusione, indispensabili per inquadrare quanto nelle tre parti è contenuto. Un insieme quindi, che rispetta le normali e utili convenzioni della divulgazione.

E proprio muovendo, come si usa fare, dall'introduzione e dalla conclusione, nelle quali (specialmente nella seconda), Tzitzis con autorevolezza tira le fila della sua precedente ricognizione storico-ermeneutica, il lettore scopre che ci sono diverse possibili chiavi di lettura del medesimo testo; esso si apre infatti su molteplici e suggestivi scenari, invogliando a un continuo ritorno sulle parole già lette, auspicato dallo stesso Autore come dinamismo proprio della persona, che

ritorna continuamente su di sé e sull'essere di cui è manifestazione mediante la sua creatività. Personalmente, ho trovato molto utile per una prima comprensione del testo un "approccio teatrale", suggerito vuoi dall'etimologia del *prósopon* e vuoi dalla sensibilità tipicamente post-moderna e allo stesso tempo radicalmente greca del suo Autore, che la Bibliografia rivela attento estimatore del dramma rappresentato. Le tre parti sono tre atti, preceduti da un proemio e conclusi in un epilogo. La persona e i suoi atti sono il tema della narrazione; Dio e gli uomini gli attori, sempre presenti sin dall'inizio, ma che man mano che si svolge il tempo, si rivelano nelle loro diverse modalità, variamente definite dalle loro relazioni reciproche che *circoscrivono l'essere* sulla scena; dai diversi punti di vista che progressivamente ricostruiscono il senso della persona, si evidenziano i caratteri e i problemi, si ridefiniscono continuamente le modalità d'essere.

Tzitzis, da vero viaggiatore delle tradizioni, cittadino a pieno titolo della *polis* greca, della città moderna e della cosmopoli postmoderna, vivo e appassionato partecipe della tradizione cristiana, aiuta il lettore a comprendere i significati che ognuna di queste tradizioni da alle diverse parole e quindi definisce gli scenari nei quali progressivamente appare, scompare, arretra, si ripresenta la persona. E con attenzione stabilisce incessantemente le distinzioni tra interpretazioni adeguate e possibili anacronistiche sovrapposizioni ideologiche. Ne scaturisce un appassionante gioco di essere/natura e cultura, nel quale il linguaggio, gli interrogativi, le istituzioni, le contingenze più diverse e misteriose consentono all'essere di svelarsi o gli impongono di nascondersi o camuffarsi; in questo caso specifico, visto il tema focalizzato, permettono di cogliere l'ampiezza dello spessore e le valenze significative della persona. Che cosa, per fare solo un esempio, è *consentito di essere* a una persona nell'orizzonte della vita greca, nella quale le relazioni dell'uomo con la natura, la città e la religione sono così differenti dai nostri? E in che modo un greco, presocratico, *politès*, cosmopolita vede il mondo? Può aspirare a qualcosa che sia più della mera immortalità della memoria o di rimanere un pur privilegiato custode dell'essere? Ma, senza divagare oltre, passiamo a ricostruire la struttura della narrazione testuale.

La storia della persona si può riassumere in sintesi come segue: i Greci, sottraendosi al fatalismo proprio dell'Oriente, iniziano l'avventura del pensiero filosofico attraverso la ricerca del principio della *physis*. In essa l'uomo si colloca, via via a livelli diversi, come parte dell'essere, della *polis*, della cosmopoli, ma sempre come parte del tutto, omogenea al tutto, privilegiata certo per il suo partecipare al *noûs*, ma destinata in fondo a rientrare in pieno nel ciclo dell'eterno ritorno della stessa natura. Il *noûs* che costituisce l'*anthropos* appare una dignità in fondo ancora incapace di elevarsi al di sopra del tempo dell'essere mutevole. E pertanto la ricerca dell'essere non può che sfociare nell'assenza della persona, pur nel riconoscimento del valore superiore dell'uomo.

Solo dall'interno della tradizione cristiana, la persona viene rivelata come soggetto ontologicamente denso d'interiorità, creato a immagine e somiglianza di Dio, di infinito valore, e che a questo Dio trinitario si rapporta, faccia a faccia, come figlio nel Figlio. Della personalità di Dio egli eredita il carattere di un'ani-

ma che forma un corpo e che vive a partire e *con un essere da cui dipende* e da cui è spinto naturalmente ad agire e a interagire liberamente. Questo pensiero nella e della Rivelazione rappresenta un progresso irrinunciabile per la persona, ma rimane per vari motivi all'interno di un contesto religioso e teologico, in attesa di trovare pienamente le proprie radici nella società. Così, mi permetto di aggiungere, moltissime delle valenze culturali della persona rimangono a lungo inesprese proprio sul piano dell'essere dell'uomo nel mondo. La persona è, per così dire, ancora troppo appiattita sul divenire dell'essere dal quale emerge, e una piena dignità di essa non è forse riconoscibile a tutti, non per mancanza di buona volontà, ma per carenza di "maturazione personale".

Così una vera filosofia della persona emerge soltanto nella modernità, sulla spinta di precise sollecitazioni storiche; in queste vicende, soprattutto di carattere giuridico e politico, ma con evidenti sollecitazioni antropologiche, essa da un lato accetta progressivamente di indebolire il suo legame con l'essere (è la storia della persona da Hobbes e Locke fino a Kant), acquistando in compenso un titolo pieno di dignità, dato dal suo esser pensante, da tutelare nonostante tutto: in un modo o nell'altro, e non senza cruenta ambiguità, ci si stabilizza alla soglia dei principi della Rivoluzione francese; i significati attribuiti ai diversi attori in scena si ridistribuiscono, e, laddove l'inalienabilità della persona pare assicurata a livello giuridico e politico, lo scarso spessore ontologico espone la persona stessa, nelle concezioni sadiane e nietzscheane, al riassorbimento inevitabile della propria identità in un impersonale e necessario eterno ritorno, ove l'unico valore che può permanere è quello di un'effimera sfumatura estetica.

La post-modernità personalistica, inaugurata in chiave cristiana da Kierkegaard, fa già da contraltare sia al razionalismo sia all'irrazionalismo dell'ultima modernità, riagganciando all'infinito la finitezza di una persona, capace prim'ancora che di pensare, di riflettere su di un essere che la precede e che la spinge a rivelarsi sotto molteplici aspetti come persona libera orientata alla trascendenza. In quest'ottica, le derive nichilistiche vengono non solo tamponate, ma danno la spinta al sorgere dei personalismi dell'*agôn*, dell'intersoggettività, e ultimamente dell'impegno ontologico (e qui seguono le analisi di Jaspers, Sartre, Marcel, Mounier e Lévinas): la persona si definisce come trascendenza di sé stessa verso le persone e la Persona, grazie alla sua stessa interiorità. Resta, ci pare, la necessità avvertita oggi da più parti, di stabilire le relazioni che permettono alla persona di consolidarsi come tale in una situazione di apparente dispersione.

Come si è notato, nel corso di questa "lettura teatrale", i confini e le situazioni si riaggiustano progressivamente, rivelando nell'interazione storica aspetti nuovi dell'essere personale, prima magari appena intuiti. Tzitzis è attento a raccogliergli con cura, e a definirli, accompagnando gli autori che storicamente li portano alla luce.

Fin qui, potrebbe sembrare che l'opera dell'Autore resti in fondo solamente quella di un acuto commentatore, che il suo lavoro sia unicamente quello dello storico che decodifica con acume e mette in successione gli eventi, e che ne trae una conclusione al limite eclettica, nella quale compendia quanto di meglio a suo



parere deve essere salvato della propria ricerca. Con passione, certo, ma senza troppa logica.

È qui che bisogna tener presente che se la metodologia di Tzitzis è tipicamente post-moderna, essa non indulge a un facile storicismo né tantomeno al paventato eclettismo. Egli non presenta una mera successione, non giustappone le diverse tappe culturali, ma individua la costanza di un essere che pur nel suo divenire storico, e nell'incalzare della mutevole azione e interrogazione umana, mantiene alcuni caratteri permanenti, e soprattutto si offre continuamente a chi vuole ascoltarlo, per decodificarne il senso ultimo. Alla luce di queste pur cangianti relazioni, le diverse modalità della persona, le sue origini, il suo fine, la sua dignità, si precisano continuamente e si fissano nel tempo al di sopra del tempo stesso, come *trascendentali, più o meno visibili a seconda della prospettiva che si assume*. Proprio come su una scena teatrale, dove la regolazione dei microfoni e dei riflettori, prima ancora che l'azione stessa, mette in una luce diversa ora l'uno, ora l'altro personaggio o qualcuna delle loro caratteristiche. La persona sarà per gli antichi nobile complemento dell'essere, realizzato nelle azioni belle all'interno della *polis* (ma sempre tragicamente percepita dall'interno della stessa tradizione come qualcosa di insufficiente); per i moderni, rappresenterà l'originalità del soggetto e la sua dignità inalienabile (eppur esposta al rischio dell'autodistruzione, per sua stessa mano); per noi oggi, la persona affiora come imprescindibile e libera compagna di Dio nell'azione nel mondo. La persona si qualifica oggi o come figlio o come orfano di questo Dio, da cui in nessun modo può prescindere, a meno di non optare per il non-senso, contrario al suo desiderio innato di pienezza.

Vale la pena soffermarsi brevemente proprio su quest'ultimo punto, che mi sembra particolarmente importante e originale. Alla scuola di Kierkegaard, Tzitzis ricava lo spazio per un *agente attore libero in prima persona*, che a partire da un essere sempre in movimento e obbediente alle proprie leggi, si eleva in forza della sua interiorità dall'interno dell'essere al di sopra dell'essere stesso, ricavando dal suo primigenio desiderio di collaborare a plasmare il mondo, un nome che lo salva dall'anonimato, e che lo colloca di fronte alle altre persone come un essere razionale, come un agente/inter-agente autonomo e pur dipendente: lo pone di fronte a Dio, che dell'essere è Causa prima e della cui misteriosa creazione egli è collaboratore attivo e creativo; lo colloca accanto agli altri, ai quali è legato da giustizia, amore e *sympatheia*. Quest'ultima virtù consiste nella capacità imprescindibile di riconoscere ogni altra persona come generata dal e nel medesimo essere: è la base di una condivisione, spesso di una comune sofferenza, che costituisce il luogo del riconoscimento mutuo e della reciproca donazione di ciò che si ha di più personale e proprio. Come Tzitzis ripete con Kierkegaard, essa rende uguale il differente, e consente la comprensione e l'arricchimento reciproco del vero uomo cosmopolita.

Ogni uomo pertanto non può più isolarsi nel solipsismo del proprio pensiero, ma deve riconoscersi nella formula «provengo dall'essere, e pertanto sono». Questa consapevolezza porta a intuire (non soltanto astrattamente) l'essere e a

sentirsi compartecipe di esso e soprattutto delle persone che ne rappresentano il vertice di pienezza e perfezione, per le quali può offrirsi come oggetto di donazione e persino d'espiazione.

Il personalismo di Tzitzis è dunque un personalismo relazionale, che dà ragione ad un riferimento comune all'essere e nell'essere e dall'essere ricava lo spazio per un'azione positiva, originale e variegata. In esso sono pensabili adeguatamente il pluralismo e la convivenza multiculturale, fondati sul rispetto dei diritti inalienabili della persona, in quanto interiorità che rivela la trascendenza permanente dell'essere stesso rispetto alle sue molteplici forme.

In quanto introduzione, quest'opera non può che fermarsi a questo punto, per dischiudere alla ricerca e alla scoperta del lettore dimensioni originali del soggetto al quale, appunto, introduce. Allo stesso tempo, essa non può ovviamente permettersi di risolvere, ma deve solo limitarsi a indicare le importanti e consistenti fondamenta ontologiche alle quali fa riferimento, e che richiedono ovviamente riflessioni ulteriori. Penso ad esempio a quanto nascosto dietro al desiderio di «obbedire alle leggi dell'essere, che sono la crescita e l'espansione» e al conseguente divieto morale di «recar danno all'altro, violando le leggi dell'essere, dato che ogni offesa fatta al prossimo è al contempo un'offesa all'essere», poiché «l'atto personale acquista il suo senso nella ricerca del senso ultimo dell'essere» (p. 171). La chiave di volta di questo pensiero è che una volta "noeticamente acquisiti", i principi dell'essere e del dover-essere non possono più essere accantonati, senza ledere la propria coscienza dell'essere: vanno conservati con cura nella memoria, sviluppati in progetti nuovi, sempre più aderenti al movimento dell'essere e alla dinamica affermativa della persona. Così la persona plasma attraverso la sua modalità razionale tutti gli aspetti della propria complessa natura, in tutte le sue dimensioni interiori (non solo intelletto, ragione e volontà, ma anche memoria, immaginazione, fantasia, le varie forme del desiderio e dell'emozione), nelle sue relazioni e nel suo essere fisico, secondo una specifica modalità che corrisponde alla stessa natura libera della persona.

Mi sembra che sia questa immagine unitaria e propositiva dell'agente sia la definizione dei legami tra l'azione umana, la sua (magari) progressiva concettualizzazione culturale e il suo "impegno ontologico", rappresentino i punti di forza di questo volume.

Certamente, anche altre importanti questioni, più o meno correlate alle precedenti, sarebbero da scandagliare, concernenti l'ontologia del tempo, la filosofia della storia e delle relazioni sociali e politiche, la filosofia dell'azione, intesa come collaborazione dell'Agente divino e degli agenti umani, la presenza del male e dell'errore all'interno stesso dell'essere che diviene. Si riapre lo spazio all'intervento della Provvidenza, alla giustizia di Dio, al valore della pena e delle varie dimensioni del dolore.

Ma si tratta di temi che rimandano inevitabilmente ad altri lavori e che, rimanendo sullo sfondo, rendono ancora più suggestiva e invogliante la lettura e la rilettura del volume qui presentato.

Marco D'AVENIA