

recensioni

AA. VV., *Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi* (a cura di P.P. Ottonello), Leo S. Olschki, Firenze 1996, 2 voll., pp. 620.



Dal 5 all'8 aprile 1995 si svolse a Roma, presso l'"Augustinianum", un Convegno internazionale sul pensiero di Sciacca, promosso dal Dipartimento di Studi sulla storia del pensiero europeo "M. F. Sciacca", dell'Università di Genova. Nel luglio del 1996 ne sono stati stampati gli Atti in due volumi, nell'egregia veste editoriale di Leo S. Olschki.

È innegabile l'attualità della proposta speculativa del filosofo di Giarre, membro dell'Istituto della Carità fondato da Antonio Rosmini, la cui conoscenza fu decisiva nel suo itinerario di fede e di pensiero. Fino ai trent'anni circa, infatti, Sciacca restò lontano dalla Chiesa e si considerava seguace dell'idealismo trascendentale; fu la lettura dapprima di Dostoevskij, penetrante osservatore del male e del dolore, e poi di Pirandello, visto come conclusione scettica dell'idealismo, a determinare l'orientamento sempre più deciso verso lo spiritualismo cristiano, incontro al quale fu accompagnato dai consigli di mons. Olgiati e di p. Bozzetti, e, appunto, dallo studio attento delle opere di Rosmini.

Quanto siano ricchi e sagaci gli scritti sciacchiani emerge con chiarezza dagli Atti che presentiamo. Nei due volumi sono contenuti non solo gli interventi dei partecipanti al convegno suddetto, ma anche altri contributi di studiosi che non poterono parteciparvi. Mancano, invece, e non viene specificato il motivo dell'assenza, i testi di tre relazioni pronunciate: quelle di Remo Bessero Belti, Mario D'Addio e Antonio Livi. Sarebbero state molto utili alcune indicazioni, per quanto sintetiche, sugli autori dei diversi scritti: soltanto di pochi è reperibile nella *Premessa* di P.P. Ottonello la sola città di provenienza.

Nell'impossibilità di esporre, fosse pure brevemente, il contenuto di ogni intervento, mi limiterò a citarli uno per uno, visto che, d'altronde, il titolo ne rispecchia l'obiettivo di fondo. I numerosi saggi, un po' diseguali come lunghezza e profondità, sono suddivisi in quattro aree tematiche, precedute dalla duplice *Introduzione* di M.A. Raschini.

Nel primo volume troviamo innanzitutto il gruppo tematico sulla "Metafisica del finito", con i seguenti interventi: P. Rostenne, *La métaphysique du fini selon Sciacca*; G. Giannini, *Una filosofia neoclassica: Sciacca*; G.A. Marconi, *Il problema dell'idealità-oggettività dell'essere in Sciacca*; M.L. Facco, *Essere e atto nel pensiero di Sciacca*; S. Depaoli, *Intelligenza e ragione*; R. Rossi, *Lo squilibrio ontologico in Sciacca*; C. Camilloni, *El valor de una metáfora*; F.M. Volpati, *La "fedeltà" all'essere nel pensiero filosofico di Sciacca*; A. Gilli, *Pensare ed esistere metafisicamente: Sciacca*; S. Tripepi,

La morte categoria della singolarità; C. Lupi, *L'immortalità dello spirito personale nel pensiero di Sciacca*; R. Calvauna, *La filosofia della storia nel pensiero di Sciacca*.

Seguono, poi, gli scritti sull' "Integralità della filosofia", con i seguenti titoli: V. Stella, *Nozione ed esemplari dell'estetismo nel pensiero di Sciacca*; F. De Faveri, *Sciacca: l'estetica dalla sua radice metafisica*; A. Negri, *Uomo, corpo, mondo: la filosofia dell'integralità*; G. Mattiuzzi, *La dimensione ontologica del proprio corpo*; S. Cavaciuti, *Intorno all'idea sciacchiana della "liberazione" del corpo e della natura*; M. Manganelli, *La scienza nel pensiero di Sciacca*; R. Azzaro Pulvirenti, *Bio-etica come metafisica: oltre il "falso idealismo"*; J.-M. Trigeaud, *L'idée personaliste de la justice*; W.R. Darós, *Educación: proceso correcto e integral en un "desequilibrio" ontológico*; G. F. Ricci, *La "fatica della diseducazione" per educare*; F. Pistoia, *Sciacca e l'insegnamento della filosofia nei licei*; T. Bugossi, *Sciacca e i fratelli in spirito e verità*; B. Perazzoli, *L'"itinerarium mentis in Deum" di Sciacca: storia di una conversione*.

Il secondo volume si apre con i saggi sulle "Prospettive storiche": E. Moutsopoulos, *Le platonisme de Sciacca*; E. Berti, *Sciacca e la filosofia antica*; G.C. Duranti, *Il "Platone" di Sciacca*; G. Drago, *L'immortalità: Sciacca e la tradizione precristiana*.

Concludono gli Atti gli interventi su "Sciacca e la contemporaneità": A. Caturelli, *La filosofia come agonia*; F. Percivale, *Il concetto di "contemporaneità" in ambito filosofico e religioso nel pensiero di Sciacca*; G. Uscatescu, *Sciacca e la letteratura contemporanea*; A. M. Tripodi, *Sciacca e lo storicismo*; V. Agosti, *Sciacca storiografo del pensiero italiano*; F. Petrini, *Sciacca: gli albori di un pensiero*; F. Ottonello, *Immanenza o interiorità?*; G.M. Pozzo, *Assonanze umanistiche tra Sciacca e Gentile*; P.P. Ottonello, *Gentile Heidegger Sciacca*; B. Salmona, *Empietà religiosa e empietà culturale*; A. Modugno, *Sciacca e l'ateismo contemporaneo*; J.R. Sanabria, *Actualidad del pensamiento de Sciacca*; F. Leocata, *Sciacca, "pensador de un tiempo indigente"*; F. Chaves Quesada, *Actualidad del pensamiento de Sciacca*; M. Koshkaryan, *Metaphysics and Ontology of M.F. Sciacca and the Renaissance of the Russian Culture*; J. Vallet de Goytisolo, *Sciacca y los amigos españoles de la ciudad católica (Speiro)*; P. Vicinotti, *Pilato e il suo destino nella filosofia dell'integralità*.

Francesco RUSSO

Giuseppe ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I* (Biblioteca di Scienze Religiose - 118), Las, Roma 1996, pp. 329.



In alcune delle molte ed ottime recensioni di libri di Etica che il prof. G. Abbà pubblica sulla rivista "Salesianum", questi è solito manifestare il suo particolare apprezzamento per un'opera indicando che essa non dovrebbe mancare nella biblioteca dello studioso. I due libri di questo A. che hanno preceduto e preparato quello che adesso commentiamo: *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino* (Las, Roma 1983), e *Felicità, vita buona e virtù* (Las, Roma 1995²), eccellevano sotto ogni punto di vista. Ma l'ultimo pubblicato viene in qualche modo a collocarli in un secondo piano: parafrasando quel suo modo di dire, credo di poter affermare — senza timore di incorrere nell'esagerazione — che esso dovrebbe annoverarsi tra quei libri di più frequente consultazione che il filosofo e il teologo moralista ha sempre a portata di mano nel suo ufficio. Ma veniamo al merito.

Questo libro, racconta l'A. nella Prefazione, è sorto dal progetto di redigere un testo universitario di filosofia morale. Ma esso, strada facendo, è poi diventato l'avvio di una serie di ricerche connesse tra di loro in modo da formare un *cursum* di filosofia morale da completare in successivi volumi, con scadenze non fisse. Tra i motivi di questo cambiamento nel progetto originale ci sarebbe proprio quello che giustifica il titolo di questo primo volume: il fatto che non è per niente ovvio come vada impostata la filosofia morale.

Al punto di avvio della filosofia morale è dedicato il Capitolo I (pp. 9-31). Inizia l'A. esprimendo una sua certezza, la cui ovvietà non la fa per niente superflua: è ineludibile iniziare la ricerca di filosofia morale *in medias res*, cioè prendendo costantemente come punto di riferimento la propria esperienza morale prefilosofica (o, più precisamente, la "pratica morale", che va accuratamente distinta dal "fatto morale"), e procedendo sia a interrogare le filosofie morali (o, più precisamente, le figure di filosofia morale) alla luce di quell'esperienza, sia a interrogare questa alla luce di quelle. Seguono alcune spiegazioni sulla metodologia dialettica che l'autore si propone di seguire, poiché — segnala — ciò è richiesto dalla natura stessa della ricerca filosofica.

Nel Capitolo II (pp. 33-203) l'A. procede ad una ricognizione storica delle principali figure di filosofia morale, selezionandole e interrogandole allo scopo di desumere indicazioni sull'impostazione stessa del discorso morale, reperendo la domanda principale a cui cercano di dare risposta. E quali sarebbero concretamente queste "principali figure

della filosofia morale”? L'autore ne indica cinque, come altrettanti modi di intendere il discorso morale: 1. Come ricerca sulla vita migliore da condurre (Aristotele e S. Tommaso); 2. Come ricerca sulla legge morale da osservare (Kant); 3. Come ricerca delle regole per la collaborazione sociale (Hobbes); 4. Come spiegazione per il comportamento umano (Hume); e, 5. Come scienza per la produzione d'un buono stato di cose (Utilitarismo).

Il criterio in virtù del quale sono state selezionate queste cinque figure di filosofia morale, fra tante altre possibili, non è soltanto la loro grande influenza storica, ma anche il fatto che queste impostazioni sono state tutte ricuperate e rinnovate a partire dalla seconda metà del secolo XX, e sono così diventate voci principali nel dibattito morale odierno. Gli stessi criteri verranno applicati dall'autore quando, lungo la sua ricognizione storica, troverà che per ogni figura è reperibile una tradizione che dà origine a successive diverse varietà appartenenti alla medesima specie: si soffermerà su quelle che hanno dato avvio ad una nuova impostazione della ricerca morale, accennando appena alle varietà derivate.

Questo è quanto ci è possibile dire qui delle molte pagine in cui l'A. effettua la sua ricca e profonda ricognizione storica. Ma non vorrei omettere un riferimento particolare a quelle dedicate all'esposizione ed analisi dell'impostazione aristotelica e della sua vicenda storica, così come alla conversione tomista dell'etica aristotelica e alla sua rispettiva vicenda storica. Nonostante la brevità di questa rassegna (pp. 34-74), e l'apparente facilità con cui scorre la riflessione, troviamo forse qui la miglior sintesi delle idee che l'A. ha maturato in questi anni di intensa ricerca su questa figura di filosofia morale.

Il Capitolo III (pp. 205-315) si apre con un breve sguardo alla situazione della filosofia morale nei decenni successivi alla II Guerra Mondiale. In questo periodo, come abbiamo già notato, le cinque figure di etica prima indicate sono state tutte riproposte e si trovano in conflitto fra loro, anche se — anticipa adesso l'A. — in modo asimmetrico. Da un lato, per ragioni che adesso verranno indicate, si colloca la figura aristotelica di etica, con la sua *antica* ricerca sul miglior modo di condurre la vita; dall'altro stanno le altre quattro figure di etica, che sono invece riconducibili al cosiddetto *progetto della modernità*. L'etica tomista, pur sviluppando e perfezionando in modo notevole il progetto "antico", non interviene in questo conflitto come interlocutore importante.

Si passa così subito al confronto tra le cinque figure di etica, per mettere a fuoco le loro divergenze (confronto sistematico) ed individuare quale rende adeguatamente conto della complessità dell'esperienza morale (confronto dialettico). Questo procedimento, premette l'A., non può essere condotto mantenendo un punto di vista neutro ed esterno a queste cinque figure. Infatti per poter capire dette figure e per essere in grado di confrontarle e di discuterle bisogna essere già iniziati alla ricerca filosofica morale; ma ciò non è possibile se non si è già iniziati a qualcuna delle figure della filosofia morale, giacché la ricerca morale è condotta in ogni caso secondo una determinata impostazione. L'A. della ricerca che recensiamo è particolarmente iniziato alla figura aristotelica, e poi tomista, di filosofia morale e dall'interno di essa cerca di condurre il confronto e la discussione.

Dal confronto sistematico il prof. Abbà conclude che tra le figure di etica esistono varie importanti divergenze. Ad ogni modo, queste divergenze ci appaiono come secondarie nei confronti del fatto che tali figure di etica, pur appellandosi in maggior o minor misura all'esperienza morale, non rimandano tutte ad un termine di paragone identico, ma a termini diversi. Questa differenza radicale determina l'esistenza di due generi fondamentali di morale: cristiana e secolare (in realtà l'A. ne indica tre, ma qui operiamo una semplificazione).

In questo modo restano fissati i termini della discussione dialettica circa l'impostazione da dare alla filosofia morale. Essa si articolerà in due momenti. Si tratterà, anzitutto, di trovare la risposta alla questione: quale genere di morale, cristiana o secolare, è "la morale" di cui si occupa la filosofia morale? La conclusione dell'autore sarà che una simile morale non è la morale secolare, ma è quella che l'insegnamento cristiano considera la morale naturale dei soggetti umani. Stabilita questa conclusione, eccoci finalmente al punto: quale concezione del soggetto agente, quale punto di vista (della prima o della terza persona), e — dunque — quale figura di etica è appropriata alla morale?

Dall'esame dialettico nessuna figura di etica esce indenne; ciascuna è costretta a modificarsi e a rinnovarsi per far fronte ad obiezioni ed istanze avanzate dalle figure rivali. Ma l'esito dell'esame non è solo questo. Dall'esame una figura etica, quella impostata sulla ricerca della vita veramente buona, e condotta dal punto di vista del soggetto agente o della prima persona, esce come razionalmente superiore: sia perché riesce a mostrare le incongruenze, aporie, fallimenti e insufficienze presenti nelle figure rivali, ed a evitare i difetti che le rivali notano in essa, sia perché riesce a spiegare i motivi per cui le figure rivali incappano nei loro errori e invece essa stessa li può evitare.

L'esame dialettico condotto secondo il programma fin qui indicato, conclude il prof. Abbà, non è mai terminato, e tuttavia tale figura di etica potrà razionalmente avanzare pretesa di verità finché riuscirà a reggere alla prova, e ad esplicitare la fecondità dei propri principi nel mostrare che essi sono in grado di far fronte a problemi nuovi ed inediti.

La verità di queste conclusioni viene affermata in un modo dal forte sapore "macintyriano" (anche se, ritengo, l'A. va ben al di là di MacIntyre in diversi punti), e potrebbero causare nel lettore qualche perplessità. A mio avviso con qualche fondamento. Questo tipo di risultato era già stato preannunciato quando, nelle prime pagine, si diceva che «Non esiste filosofia morale perenne da esporre e da difendere. Esistono diverse figure storiche e diverse tradizioni di filosofia morale; non è possibile uscire dalle configurazioni storiche per giudicarle da un punto di vista superiore, neutrale, sulla base di ragioni condivise da tutti» (p. 29).

Il senso preciso di queste ed altre affermazioni simili resta molto più chiaro nel contesto dell'intera opera; esse rispondono certamente ad una profonda verità — le peculiari caratteristiche del discorso morale — di cui si era persa la traccia per opera del razionalismo. Ma c'è forse un problema di accentuazione eccessiva. In fin di conti, senza la possibilità oggettiva di "assumere un punto di vista superiore", accessibile a tutti coloro che vogliono davvero capire, sembrerebbe venir meno anche la possibilità di una giustificazione altrettanto oggettiva della stessa metodologia dialettica (perché non è giusto dare ragione al più forte?), così come della moralità dell'atto con cui vengono scelti alcuni interlocutori ed esclusi altri (qual è il criterio per determinare quali siano le tradizioni *etiche e non etiche?*).

E ancora: se non fosse oggettivamente (universalmente) possibile assumere quel "punto di vista superiore", non si capisce come mai lo sarebbe stabilire una vera e propria comunicazione tra le varie tradizioni etiche, per raggiungere così un accordo su alcuni fini comuni da realizzare insieme. Ma in questo caso, non potremmo vedere nel "dialogo" altro che una semplice procedura pacifica per arrivare al compromesso (l'adesione della volontà che, volendo anzitutto la pace, rinuncia a tutte le altre valutazioni personali sul bene) o allo scambio di beni materiali.

In realtà, molti di questi principi pratici superiori sembra che si possono desumere dalla descrizione che l'A. fa della morale nelle pp. 239-249, riguardo a quello che viene presentato come un'esperienza *ineludibile da parte di agenti umani* (e dunque, sembra-

rebbe, a prescindere da quale sia la tradizione etica in cui si trovino inseriti). Questi principi servirebbero, tra l'altro, a dare una giustificazione oggettiva alla concezione di bene umano che nelle nostre società pluraliste dovrebbe pur sempre ispirare le azioni dei governanti e delle leggi, e che l'autore designa come *genere di vita* moralmente buono (p. 293). Per questi motivi, non è assolutamente da escludere che le mie perplessità non abbiano altro fondamento che il non aver capito bene quanto l'A. intendeva dire.

Com'è ovvio, tali rilievi niente tolgono a quanto dicevo all'inizio di queste righe sul valore del libro. Speriamo solo di aver presto la possibilità di accedere ai volumi in cui verrà sviluppata questa ricerca di filosofia morale così ben avviata.

Gabriel CHALMETA

Javier ARANGUREN, *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1997, pp. 218.



El argumento central del libro de Aranguren es “el alma como forma del cuerpo”. En esta sintética expresión, se encuentra contenida toda una posición antropológica, en la que el hombre aparece como una “unidad articulada” de diversos principios. El autor se propone realizar el diseño de esta noción a partir de la filosofía de Tomás de Aquino, en un discreto diálogo crítico con la antropología moderna.

La característica más destacada de la antropología moderna es el dualismo. De él, en efecto, Aranguren ve derivarse buena parte de los problemas que aquejan a la cultura de hoy, que tienen en común una misma matriz: la fragmentación. Pensemos en el “desencantamiento del mundo”, que ya había diagnosticado Husserl y que se refleja en la carencia de valoraciones cualitativas acerca de la realidad material, al tiempo que este tipo de estimación se relega al mero ámbito del sentimiento. Pensemos también en los conflictos entre el dominio tecnológico y el entorno natural, entre el progreso científico y la dignidad humana; pensemos en la tensión entre “yo” mismo y “mi” cuerpo, entre la conciencia y su máscara.

A lo largo de la obra, las páginas pasan sucesivamente de un enfoque histórico a otro sistemático. Con este procedimiento, se ofrece una adecuada base hermenéutica al lector para acercarse al pensamiento de Santo Tomás. Esta metodología se ve enriquecida por una esmerada atención a la estructura original de los textos del Aquinate, con lo cual se evita un posible esquema concebido *a priori*.

Los dos primeros capítulos dibujan el contexto histórico de la doctrina del *anima forma corporis*, que está constituido fundamentalmente por el platonismo agustiniano y el averroísmo latino. Entre estas dos corrientes, el pensamiento del Angélico aparece como una suerte de contrapeso. Los platónicos mantenían la subsistencia del alma —y, con ella, la inmortalidad— al precio de hacer extrínseca su unión con el cuerpo y, en consecuencia, vulnerando la unidad del ser humano. Para ellos, en efecto, el alma era un espíritu revestido de un cuerpo, cuya función es un obstáculo o, a lo sumo, un instrumento extrínseco a la sustancia del alma. El alma es sustancia, pero no puede ser *forma corporis*, porque una forma espiritual no puede comunicar con la materia.

Por su parte, los averroístas —que constituían el aristotelismo “de moda” en el s. XIII— defendían la sustancialidad del compuesto humano, unidad de forma y materia, pero en perjuicio de la espiritualidad e inmortalidad del alma. El alma, por tanto, es

forma corporis, pero por eso mismo no puede ser una sustancia. Y, si algo hay de inmortal en el hombre —el intelecto—, no puede pertenecer al compuesto individual.

Los dos capítulos restantes buscan adentrarse en la doctrina del Angélico sobre la unidad de alma y cuerpo. Santo Tomás pretende defender, a un tiempo, la espiritualidad del alma y la unidad del hombre, y precisamente desde presupuestos aristotélicos. En el tercer capítulo, se expone la “razón suficiente” que justifica la unión de un alma espiritual con un cuerpo, constituyendo una unidad sustancial. El motivo de dicha unión —explica el autor— no es otro que la “perfección del universo”. En esta perspectiva, el universo aparece como un sistema jerárquicamente ordenado, en medio del cual se encuentra precisamente el alma humana. De este modo, entra en juego la noción de *horizon et confinium*. Como la línea del horizonte, que separa la tierra de la esfera celeste, así el alma humana cumple el papel de separar y unir el mundo material y el mundo espiritual. Son evidentes los ecos neoplatónicos de esta descripción, explícitamente señalados por el Angélico en la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita.

Finalmente, el cuarto y último capítulo pretende estudiar el “fundamento” de la unidad sustancial de alma y cuerpo desde bases metafísicas. Aranguren parte concretamente de la distinción entre *esse* y *essentia*, poniendo así en conexión la unidad del hombre con la estructura misma del ente según Santo Tomás. Desde aquí, parecen confrontadas las nociones de “subsistencia” y “sustancialidad” respecto al alma humana. El segundo punto de apoyo será la experiencia de la propia unidad en el ejercicio de las operaciones del alma: *hic homo intelligit*. El hombre en general no puede entender ni sentir ni querer, porque “las operaciones son propias sólo de los individuos”.

El ser humano aparece, en el pensamiento de Santo Tomás y según la exposición de Aranguren, como “unidad articulada” de alma y cuerpo, *anima forma corporis*. Pero no tiene esta locución el carácter de un juicio —“el alma es forma del cuerpo”—, sino más bien el de una definición, en la medida en que el ser humano acepte ser definido. Es decir, alma y cuerpo son “dos facetas distinguibles, pero no separables”, constitutivas del hombre mismo. Y ambos aspectos son necesarios para mantener la unidad del hombre, es decir, que pueda distinguirse el alma respecto al cuerpo y que ambos no puedan separarse entre sí.

En la articulación del *anima forma corporis*, en efecto, el alma —el espíritu— dignifica la materia, comunicándole su ser y haciendo de ella “su” cuerpo. Pero dicha articulación va más allá, pues —en cuanto el hombre es una unidad espiritual-corporal— se da en él, de alguna manera, una síntesis de todo el universo. Como dice el autor, hablar del “lugar del hombre en el universo” es otro modo de referirse a la unidad articulada de cuerpo y alma. No en vano, en efecto, algunos medievales se refirieron al hombre como a un “microcosmos”. El ser humano se encuentra de este modo en una posición absolutamente peculiar dentro del orden creado: es “horizonte y confín”. De alguna manera, la criatura humana está colocada —o “arrojada”, si se prefiere— “en medio” del mundo. Pero estar “en el medio” —por más que tal lectura pudiera resultar sugestiva— no es ni estar “en el vértice” ni tampoco estrictamente “ser medianero”, como alguna vez sostiene Aranguren.

Si el hombre es “horizonte y confín”, sólo es “vértice” del universo material; pero no de todo el universo. El “vértice” de lo creado —al menos, según Santo Tomás— son los espíritus puros, no aquéllos que comunican con la materia. De otra parte, estar “en el medio” respecto al mundo material y al mundo espiritual, no implica necesariamente ser “medianero” entre ellos. Con todo, esta expresión del autor parece apuntar de algún modo a la conexión del plano antropológico con otra dimensión: la propiamente ética. El

hombre puede ser “medianero” entre lo espiritual y lo material, en efecto, en cuanto que es *dominus*, aunque lo sea con minúscula. Como unidad espiritual y corporal, se encuentra con la posibilidad y el deber de disponer, ordenar, el universo material hacia su fin. El desarrollo, en el ámbito moral, de las consecuencias de esta privilegiada posición del hombre, no entraba quizá en el objetivo de la obra. A pesar de ello, se echa de menos el esbozo, por lo menos, de una prosecución sistemática en esta línea, apenas insinuada por el autor en el epílogo. Pero, como él mismo dice, “no todo lo que se puede decir acerca del hombre aparece en estas páginas”. Probablemente, tampoco podamos decir nunca “todo lo que se puede decir acerca del hombre”.

José Angel LOMBO

Margaret S. ARCHER, *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 398.



Dopo l'esplosione della riflessione sistematica degli anni Ottanta, le figure principali della sociologia teorica (personaggi come Alexander, Giddens, Bauman o Touraine) sembrano aver lasciato da parte i modelli analitici generali per impegnarsi in discussioni sostantive sui confini e le categorie della modernità e postmodernità che vanno spesso a toccare campi intellettuali contigui in un gioco di contaminazioni e ridefinizioni reciproche. Così facendo, se da un lato arricchiscono notevolmente il bagaglio concettuale della sociologia, dall'altro pretendono di "sensibilizzare" a questi temi coloro che si occupano di ricerca empirica senza fornire loro una cassetta degli attrezzi coerente e utilizzabile.

Margaret S. Archer, sociologa inglese già presidente dell'"International Sociological Association" dal 1986 al 1990, propone invece nel suo ultimo e più impegnativo lavoro, *La morfogenesi della società*, una metodologia formale da utilizzare per impostare e realizzare le ricerche necessarie alla creazione, nella definizione dell'autrice, di "teorie sociali pratiche". Il volume è suddiviso in due parti: nella prima (capp. 2-5) l'autrice fa i conti con le condizioni sociologiche dell'individualismo e del collettivismo metodologici, individuandone e criticandone la comune base empirista, per passare poi a un'approfondita lettura del lavoro di due grandi pensatori contemporanei, Anthony Giddens e Roy Bhaskar, schierandosi decisamente dalla parte di quest'ultimo. La seconda parte (capp. 6-9) è invece dedicata all'elaborazione di una teoria originale, l'approccio morfogenetico, che si basa in primo luogo sull'approfondimento della distinzione, introdotta da David Lockwood, tra integrazione sociale e integrazione sistemica e sul concetto di "proprietà emergente".

L'ambivalenza tra libertà e costrizione, tra individuo e società, tra agire e struttura è il problema fondamentale che definisce l'orizzonte della teoria sociologica, un problema che da sempre si accompagna alla sociologia perché, afferma Archer, deriva da ciò che la società è intrinsecamente. Le posizioni classiche dell'individualismo e del collettivismo metodologici hanno proposto soluzioni insoddisfacenti, riducendo i due termini e considerando ora la struttura come un epifenomeno dell'agire, ora l'agire come un derivato della struttura. Archer chiama tali tradizioni rispettivamente "conflazione verso l'alto" e "conflazione verso il basso", sottolineandone l'unidimensionalità e dimostrando come la comune radice empirista vada a pregiudicare irrimediabilmente le ontologie del mondo sociale che esse sostengono.

Il superamento del criterio percettivo di esistenza e della causalità come connessione

costante di eventi osservabili, vale a dire della tradizione humeana su cui si basa il dibattito classico, è la condizione necessaria per creare una teoria sociologica adeguata al proprio oggetto, che sia in grado di spiegare la costituzione e il mutamento della società senza dare illusioni di libertà illimitata né ricadere in un determinismo soffocante. Condizione necessaria ma non sufficiente: non basta rifiutare i termini del dibattito tradizionale per salvarsi dal pericolo della conflazione. L'esempio di Giddens è, in questo senso, paradigmatico. La teoria della strutturazione, che collassa i termini l'uno nell'altro nella ben nota "ontologia della prassi", rendendoli indistinguibili, cade in una nuova forma di conflazione, quella "centrale", caratterizzata da una serie di problemi del tutto originali ma altrettanto irrisolvibili.

Nella soluzione individuata da Archer occupa un posto centrale l'assunzione di una prospettiva ontologica realista, per cui struttura e individui sono due strati di realtà radicalmente irriducibili l'uno all'altro che determinano, nella loro interazione, l'aspetto specifico della società in ogni momento dato ("dualismo analitico"). Di qui il rifiuto di ogni decisione aprioristica sulla forma della società, per analogia o metafora: la società come sistema aperto non ha una configurazione prefissata né uno stato ottimale, ma è, al contrario, il risultato emergente dell'interazione tra i gruppi sociali, e tra questi e le proprietà delle strutture sociali e culturali, che rappresentano il contesto di limiti e risorse in cui essi si trovano ad agire. Dalla distinzione tra i due domini delle "parti" e delle "persone", deriva inoltre la possibilità dello sfasamento tra integrazione sociale e integrazione sistemica: un'interazione conflittuale tra i gruppi può accompagnarsi a relazioni ordinate tra le istituzioni e le strutture che compongono il sistema sociale, e viceversa.

Il nuovo concetto di struttura sociale deve permettere di distinguere il sistema dall'interazione senza ricadere nella reificazione, peccato originale del collettivismo metodologico. Tale concetto è pensabile solo se all'accettazione del criterio causale di esistenza si accompagna l'abbandono della causalità humeana. Il modello delle connessioni costanti di eventi osservabili deve essere sostituito da quello dei "poteri causali", vale a dire delle predisposizioni e tendenze insite nella struttura delle cose da cui derivano capacità causali che all'interno di un sistema aperto possono anche non produrre sequenze costanti di eventi osservabili e che persistono pur non essendo esercitate. La struttura come "proprietà emergente" è quindi un tipo specifico di conseguenza inattesa dell'agire, caratterizzato dal fatto che le relazioni interne che connettono i suoi elementi sono necessarie per la sua esistenza. Le potenzialità dei suoi componenti vengono inoltre modificate dalla proprietà emergente, che esercita quindi su di essi un potere causale autonomo e *sui generis*.

La sociologia si dedica quindi alla scoperta dei meccanismi reali e transfattuali che danno forma alla società in una costante interazione tra strati differenti di realtà nel tempo, secondo le due proposizioni di base: la struttura precede necessariamente, le azioni la riproducono o la trasformano, e l'elaborazione strutturale segue necessariamente tali azioni. Le strutture socioculturali, che stanno tra loro in relazioni logiche intrinseche e necessarie, esercitano la propria influenza causale sull'interazione sociale e culturale, caratterizzata dal canto suo da relazioni causali tra i gruppi e gli individui. L'interazione sociale e culturale risulta nella trasformazione o nella riproduzione delle proprietà delle strutture e, nel corso del processo, nella modificazione degli stessi gruppi e individui che vi prendono parte. Archer chiama tale processo "tripla morfogenesi": durante il mutamento del livello sistemico-strutturale avviene anche una trasformazione della geografia dei gruppi e delle personalità degli individui che costituiscono il livello sociale.

Il modello analitico che risulta da tali premesse è particolarmente complesso e ricco di implicazioni. Archer analizza dapprima il modo in cui le strutture costituiscono per gli

attori e gli agenti sociali un vero e proprio ambiente sistemico, oggettivo e indipendente dalle loro azioni e dalle concezioni che hanno di esso, in quanto è costituito dalle proprietà emerse durante precedenti interazioni, che esercita un'influenza transitiva sull'azione che gli agenti intraprendono nel perseguimento dei propri progetti (fase I). Le forme di condizionamento strutturale agiscono quindi sulle persone e sono transitivamente efficaci solo attraverso di esse. La distribuzione di risorse, potere ed *expertise* che deriva dalla elaborazione strutturale precedente, ascrive ai gruppi sociali degli interessi acquisiti alla conservazione o al mutamento della struttura socio-culturale, a seconda che questa rappresenti per loro un limite o una risorsa.

Archer dedica gran parte del settimo capitolo ad un'analisi minuziosa delle relazioni strutturali di secondo grado che costituiscono l'ambiente sistemico in cui avviene l'azione degli agenti (collettività) e degli attori (individui), secondo le due dimensioni compatibilità vs. incompatibilità e necessità vs. contingenza. Le quattro combinazioni risultanti (compatibilità contingenti, compatibilità necessarie, incompatibilità contingenti, incompatibilità necessarie) spingono gli attori ad agire secondo una particolare forma di logica "situazionale": opportunismo, protezione, eliminazione e compromesso.

Nell'interazione socio-culturale i gruppi e gli individui mobilitano risorse e stringono alleanze nel perseguimento di obiettivi materiali e ideali riflessivamente costituiti. Fondamentale, in questa seconda fase, è la capacità da parte degli agenti collettivi di passare dallo stato di agenti primari, semplici aggregazioni di individui che condividono le stesse possibilità di vita, a quello di agenti corporativi, gruppi autocoscienti e organizzati, capaci di affermare e sostenere i propri interessi. Durante la fase II emergono allora delle tendenze che entrano in interazione con le caratteristiche consolidate delle strutture, risultando in proprietà emergenti di secondo e terzo ordine che costituiranno l'ambiente sistemico del prossimo ciclo (fase III).

Il modello stratificato del soggetto a cui è dedicato l'ottavo capitolo è il complemento necessario alla teoria della struttura e dell'interazione. L'attore sociale, vale a dire l'individuo come occupante di un ruolo, è un aspetto che emerge dal suo essere parte di uno o più agenti sociali collettivi, che pongono il soggetto in una situazione in cui si incrociano gli interessi, la socializzazione e le motivazioni che ne costituiscono la personalità. Un modello siffatto si presterebbe naturalmente ad accuse di ipersociologizzazione del soggetto, se Archer non radicesse entrambi i livelli in una dimensione più primitiva, quella della persona, definita kantianamente dalla persistenza della coscienza di sé. A questo livello avvengono gli scambi del soggetto con gli altri due strati di realtà fondamentali, quello naturale e quello trascendente, che sono altrettanto importanti per la formazione della sua personalità.

Il modello analitico che ho tratteggiato nelle sue linee essenziali viene spiegato in più punti facendo ricorso ad efficaci esempi sullo sviluppo dei sistemi educativi pubblici. Illustrando come i gruppi confessionali inglesi hanno sfidato il monopolio della chiesa anglicana sull'educazione, mobilitando le masse verso le proprie scuole e favorendo l'emergere di nuovi gruppi autocoscienti e di nuove configurazioni istituzionali, prima tra tutte la scuola pubblica, l'autrice svela le potenzialità del proprio approccio, che, attraverso una miscela di elementi analitici e prospettive storiche, può spiegare sia il mutamento sociale sia i casi in cui il mutamento non è avvenuto, senza per questo presupporre che all'interno della società non fossero all'opera forze con finalità innovatrici. Coerentemente con la propria impostazione realista, l'approccio morfogenetico è essenzialmente eziologico e retrodittivo: il suo formato esplicativo è quello di una *storia analitica dell'emergenza* di fenomeni particolari.

La proposta di Margaret Archer costituisce una sfida potente che va a situarsi al centro dei dibattiti contemporanei nella teoria delle scienze sociali. La sua concettualizzazione permette di superare definitivamente i problemi legati alle declinazioni della distinzione micro/macro, sfociando in una sociologia pienamente relazionale che non trascuri la possibilità, insita nella sua radice realista, di una critica dell'esistente. E proprio la dichiarata intenzione di produrre una metodologia sociale esplicitamente realista mi sembra la caratteristica più importante e interessante di questa opera. Partire da una posizione epistemologica di realismo critico significa innanzitutto rifiutare le semplificazioni e i problemi che inevitabilmente si accompagnano ad una visione della sociologia tutta proiettata sul presente, in cui la crescente complessità di una ricerca empirica basata su epistemologie deduttive ed empiriste serve a nascondere enormi voragini concettuali e teoriche.

Dall'altra parte, l'impostazione realista permette di evitare le secche del relativismo radicale che caratterizza tutta la sociologia del postmoderno e che, come afferma l'autrice in conclusione del suo libro, finisce per trasformarsi in una riflessione estetizzante che pur senza pretese di verità punta ad affermare la propria egemonia su basi esclusivamente retoriche. In Italia gli autori che si richiamano al realismo critico di Rom Harré e Roy Bhaskar (per citarne solo alcuni: William Outhwaite, Andrew Sayer, Jeff Isaac, Peter Manicas, Christopher Lloyd) non sono entrati nel dibattito teorico, ancora impegnato sulle suggestioni sistemiche di Niklas Luhmann e la teoria della strutturazione di Giddens.

La morfogenesi della società è un'opera provocatoria, soprattutto nella sua costante sottolineatura della tripartizione della realtà, naturale, sociale e trascendente. Un libro di sociologia che si apre distinguendo il mondo sociale da quello della natura e da quello della divinità non può che mettere a disagio i cosiddetti "pensatori deboli" e in generale tutti coloro che, per una ragione o per l'altra, ritengono che la metafisica non debba essere ammessa entro le porte della cittadella della scienza. L'occasione, tuttavia, è importante per non lasciarsi sfuggire un'opera notevole, che apre una finestra su un dibattito e una scuola di pensiero (ingiustamente) ignorati dalla sociologia italiana.

Matteo BORTOLINI

Anne-Marie GUILLAUME, *Mal, mensonge et mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1995, pp. 549.

■

Il difficile compito di scrivere su Kant viene assolto nel presente volume con una notevole padronanza da parte dell'autrice, se si considera anche che l'argomento fondamentale di questa opera è il problema del male. Vale a dire che sia da parte dell'autore scelto che dell'argomento le difficoltà si sommano, anche se il risultato è un ottimo volume che fra l'altro è stato premiato dall'Accademia Reale del Belgio. Nella prefazione il prof. Jean Ladrière mette in evidenza tre aspetti essenziali come conclusioni della sua riflessione: «Innanzitutto appare con evidenza che il "ritorno al tragico" e l'esperienza viva della presenza del male nella storia fanno riconoscere al pensiero contemporaneo la questione del male come una questione essenziale per tutta la riflessione sulla condizione umana. In secondo luogo, l'opera di Kant appare come un momento decisivo nello sviluppo della filosofia moderna, e la riflessione condotta sul male morale rimane [...] una fonte che sempre ispira il pensiero di oggi. E in terzo luogo, l'unità profonda di questa opera è tale che non si può comprendere veramente ciò che dice in maniera esplicita sul male senza percorrere l'analisi che ci propone entro il sistema totale delle sue articolazioni» (pp. 22-23).

E infatti la prof.ssa Guillaume intraprende una lunga e paziente analisi sul problema del male tenendo presente la totalità del *corpus* kantiano, in maniera esauriente, molto ben equilibrata e accentuando qui e là le inflessioni principali del testo del filosofo di Königsberg. La prima parte, intitolata *L'itinerario critico*, è una rilettura molto attenta della *Critica della ragione pura*, della *Critica della ragione pratica* e della *Critica del giudizio*, a cui sono dedicati tre capitoli: *La questione iniziale* (pp. 43-81), *La ragione pratica, l'azione morale e la fede razionale* (pp. 83-130) e *Natura e libertà. Riflessione sulla finalità* (pp. 131-178).

La seconda parte, intitolata *Religione, storia e filosofia critica*, è una rilettura della questione della religione entro i limiti della sola ragione, mettendo in risalto da una parte, *Lo statuto filosofico della religione* (pp. 183-224), capitolo in cui viene presentato il problema di Dio nelle tre "Critiche", il problema della fede razionale e lo statuto della religione rivelata: problemi che in Kant assumono una particolare importanza riguardo al problema del male perché la sua filosofia della religione lascia soltanto intravedere, attraverso soprattutto la ragion pratica, in che misura è pensabile il male. Il quinto capitolo, *La filosofia della storia* (pp. 225-254) si chiude con una interessante riflessione sulla storia e la religione come luoghi privilegiati per una riflessione sul male; come scrive l'autrice «se la filosofia della religione e la filosofia della storia trattano del male, è perché

finalmente l'una e l'altra hanno come oggetto quello di determinare la fine dell'uomo, il che per la prima si tratta della destinazione morale e per la seconda della sua destinazione naturale. Il male si colloca così nel crocevia della teleologia fisica e della teleologia morale» (p. 254).

La terza parte, *Il problema del male*, ha due capitoli: *Il male e la storia* (pp. 259-294) e *Il male e la religione* (pp. 295-398). Fra i due capitoli esiste una grande continuità dal punto di vista della citazione menzionata qualche riga prima. Infatti l'A. presenta una visione etica della storia e la questione della libertà come nocciolo della persona singolare e responsabile; viene anche studiato il problema del male radicale e alcune categorie appartenenti prettamente alla filosofia della religione, come la conversione, la giustificazione e la dimensione sociale del male e della conversione come possibilità di un regno di Dio sulla terra.

Nella quarta e ultima parte di questo denso studio, in cui sembra che nulla è tralasciato oppure dimenticato per quanto riguarda il tema centrale, viene affrontato il problema principale e la proposta che avanza l'A., cioè quella di considerare il male come menzogna e mala fede, quali componenti essenziali del problema del male. Questa parte, intitolata *Male, menzogna e mala fede*, si apre con un capitolo che centra immediatamente la questione: *Nel cuore del male radicale: l'impurezza (Unlauterkeit)* (pp. 403-454). Questo aspetto viene messo in rapporto con la fine dell'uomo, con il rapporto con l'altro, col sapere e con la religione. Infine nel nono capitolo, *Verità, autonomia e menzogna* (pp. 455-520) vengono studiati il dovere della verità, il dovere della verità nel rapporto con l'altro, la veracità e la menzogna in se stesse e il male, la menzogna e la mala fede. Il libro si chiude con delle conclusioni, una ben aggiornata bibliografia e con l'indice delle materie. Al termine delle conclusioni, l'A. afferma che «siccome la legge della ragione è una legge formale che risponde al principio di non contraddizione, Kant non può pensare, come costitutiva dell'uomo l'alterità, in qualsiasi forma essa sia. Così la libertà umana rimane invincibilmente segnata dal male. L'azione concreta e particolare non è una condizione di libertà autentica, giacché la nozione di libertà incarnata, di libertà singola è estranea alla filosofia kantiana» (p. 529).

Questo libro offre un panorama ampio e ordinato del problema del male e offre anche un'interpretazione molto convincente del testo kantiano; la sua lettura, anche se lunga e lenta, costituisce un'autentica rilettura del pensiero kantiano nella sua totalità; ci auguriamo che il lavoro intrapreso dall'A. abbia delle risposte all'altezza di questo ottimo libro.

Daniel GAMARRA

Massimo INTROVIGNE, *Storia del New Age (1962-1992)*, Cristianità, Piacenza 1994, pp. 210.



«Il New Age merita, anzitutto, di essere preso estremamente sul serio». Queste parole, consegnate in una delle ultime pagine di questo pregevole saggio (p. 184), ben rispecchiano l'impegno con il quale l'A. ha intrapreso la sua fatica. L'Età Nuova, infatti, non è la solita moda passeggera di fine millennio — dal momento che è in circolazione da oltre trent'anni —; ma potrebbe trattarsi della religiosità di moda, nel senso letterale del termine ovvero potrebbe essere la religiosità dei tempi odierni o postmoderni. Tale è la tesi sostenuta, per esempio, da don Aldo Natale Terrin nel suo *New Age. La religiosità del postmoderno* (Dehoniane, Bologna 1992). Introvigne è ben consapevole che il fascino non esente da pericoli esercitato dal New Age su molti dei nostri contemporanei deriva da una certa connaturalità con loro, riassumibile nella critica degli eccessi della modernità e nella condivisione di un diffuso relativismo (pp. 184-194).

L'opera si sforza di offrire una conoscenza che porti a utili elementi di giudizio sulla novità e sulla bontà di questa pervadente espressione religiosa; sforzo che porta di conseguenza a tracciarne la genealogia e dunque la preistoria (p. 9). I risultati di un simile impegno costituiscono il capitolo II, intitolato appunto "Profilo storico". L'A. tiene conto delle decennali ricerche dello studioso californiano J.G. Melton — che fanno testo in materia —, e definisce il New Age come un movimento di risveglio della "Società Teosofica" fondata nel 1875 da Helena Petrovna Blavatsky, risveglio accolto con favore dalle subculture magico-occultistica e teosofica (quest'ultima è il tronco da cui spuntò la branca della Blavatsky).

D'accordo con don Michael Fuss, il prof. Introvigne riconosce (p. 28) che il New Age è un fenomeno parassitario, poiché si nutre del malessere provocato dagli eccessi della modernità (in particolare il dualismo e la noncuranza verso l'elemento femminile, verso il singolo, verso l'ambiente e verso Dio). Ma il parassita può vivere soltanto in ospiti confacenti: siano questi favorevoli o contrari debilitati. Propense sono le due subculture summenzionate e, in generale, le religiosità di stampo immanentistico (di origine orientale e anche occidentale); contrarie sono le religioni che si rivolgono ad un Dio trascendente (il cristianesimo, specialmente; il New Age può infiltrarsi in esso nella misura in cui affievolisca la propria identità).

Se il New Age è un risveglio della "Società Teosofica", questo risveglio non è però opera esclusiva dei teosofi: molte altre correnti sono confluite nel lago della "Società Teosofica", come sottolinea l'A. con una delle sue eloquenti metafore (pp. 38 ss.). I

numerosi torrenti possono essere classificati a seconda del bacino di provenienza: il bacino delle spiritualità alternative, la conca delle psicologie e medicine alternative e l'avvalimento della scienza e delle politiche alternative. Sicché la definizione adeguata del New Age è la fusione nuova di quattro movimenti antichi (p. 38). L'elemento che accomuna tanta diversità è il fatto di essere alternative. Ma, alternative a chi? La risposta immediata è questa: alternative a tutto ciò che sa di modernità. A nostro avviso però la risposta ponderata è la seguente: alternative a tutto ciò che rimanda a alcunché di trascendente all'uomo. Di qui il relativismo intrinseco al New Age, e di qui il suo carattere definitorio, come non si stanca di ripetere l'autore. Gonfiato grazie a questi immissari, il lago *newager* ha risvegliato di rimando il confinante lago gnostico-esoterico-occultista-magico (p. 47). Ma nel 1992 quel primo lago ha cominciato a mostrare diversi segni di stanchezza, sufficienti per tracciare un bilancio — come questo intrapreso da Massimo Introvigne — e per interpellarsi sul suo futuro, come ha fatto, tra gli altri, J.G. Melton nel Convegno Internazionale Rennord 94, svoltosi a Greve (Danimarca) dal 22 al 25 agosto 1994 (*The Future of the New Age Movement*). Alla fine di questo capitolo (p. 84) l'A. avvisa che il futuro resta aperto giacché il lago può ricevere nuovi affluenti.

Terrin, prima e dopo la comparsa dell'opera ora recensita, ha criticato l'A. per aver sottovalutato l'influenza della componente religiosa orientale, in particolare il tantrismo. Introvigne ha risposto nel suo articolo «*La profezia di Celestino*» e *la fine della New Age*, apparso su «Cristianità» (n. 22, 1994, pp. 19-22). La differenza più vistosa, ad avviso di quest'ultimo, è la diversità d'accostamento: più sociologico quello adottato da Introvigne. Infatti, alle religioni orientali è dedicato il primo e più importante posto nel suo studio; ma non è l'unico elemento. Inoltre, aggiungiamo noi, l'approccio di chi traccia la storia di una forma di pensiero deve essere per forza di cose diverso da quello di chi soltanto ne analizza l'essenza.

Dopo aver narrato al lettore la preistoria e la storia del movimento, l'A. dedica il terzo capitolo alla cosmovisione del New Age, ossia alla dottrina su cui poggia (pp. 85-120). Gli elementi positivi sono individuati, come dicevamo all'inizio, nella *pars destruens* degli eccessi dell'illuminismo razionalista moderno, e dei conseguenti secolarismo e relativismo. Ma l'A. non nasconde che la *pars construens* è assai deludente, e che in concreto approda ad un relativismo volontarista, di segno opposto al relativismo intellettualista precedente ma che non riesce a superare. Potremmo affermare che si tratta di un immanentismo gnoseologico. Di qui l'ecletticismo e sincretismo religioso, il quale sbocca — a dispetto delle intenzioni dei cultori — in un minimo comune denominatore che coincide con la «disposizione elementare religiosa dell'uomo» o, in altre parole, con la «religiosità cosmica» allo stato puro (p. 94). Ne deriva l'interesse per le religioni primitive, sciamaniche, ecc. Religioni queste che favorivano il legame — o meglio — la con-fusione con la natura divinizzata. Panteismo e panenteismo religiosi sono conseguenza del monismo filosofico di base (pp. 95 ss.). Si potrebbe sostenere quindi che ora si è alle prese con un immanentismo ontologico.

Dopo aver enucleato i capisaldi dottrinali del New Age, l'A. dedica il capitolo quarto a dipingere il panorama di tendenze, portavoci e personaggi del movimento. Illuminante la distinzione tra quelle persone in cui si riconoscono tutti i *new agers* (i portavoci), e quelle altre persone in cui s'identificano alcuni *new agers* (i variopinti personaggi). Panorama di notevole utilità per apprendere l'autorevolezza dei nomi che pullulano nelle cronache scientifiche e mondane.

Infine, l'ultimo e sesto capitolo, è dedicato al confronto tra il New Age e il cattolicesimo. Forte della sua padronanza in entrambi i campi, l'A. esamina prima le diverse infil-

trazioni nell'area cattolica, distinguendo tra fiancheggiatori e influenzati. Poi passa in rassegna gli scettici, divisi in due raggruppamenti che denomina, sfruttando una terminologia ormai accettata, il gruppo degli "anti New Age" (laicisti che condividono però con i *new agers* il relativismo) e il gruppo dei "contro New Age" (fedeli di religioni trascendenti che condividono con i *new agers* la difesa della religiosità). Tocca poi il turno ai preoccupati, tra i quali si contano protestanti e cattolici. In questa sede il prof. Introvigne chiede agli studiosi cattolici di approfondire il fenomeno, alla stregua di quanto hanno cominciato a fare alcune confessioni protestanti, senza mutuarne però gli strumenti, e ricorrendo invece a utensili specifici del cattolicesimo (p. 183).

Dopo l'analisi del New Age portata a termine nelle pagine precedenti, l'A. è in grado di indicare autorevolmente dodici punti che riassumono la nuova dottrina e che ne mostrano pure le differenze rispetto al cattolicesimo; divergenze spesso di tale calibro che non vi è possibilità di compromessi (pp. 185-194). Riesce anche ad inquadrare la nuova religiosità *newager* in quel processo di allontanamento dalla fede cattolica che si protrae ormai da diversi secoli. Dopo i rifiuti della Chiesa, di Cristo e di Dio, la quarta fase rigetta pure la religione, e favorisce una vaga spiritualità. Il New Age è uno dei più pericolosi costituenti di questa quarta fase. La pericolosità è dovuta al fatto che esso si presenta come una cosmovisione in grado di rimpiazzare quella cattolica, e perché lavora attivamente per raggiungere tale sostituzione. Ne sono una prova le manifestazioni contro il diritto della Chiesa ad evangelizzare, avvenute nel 1992 in occasione del quinto centenario della scoperta del Nuovo Mondo, e che hanno stimolato il prof. Introvigne alla stesura del volume che abbiamo brevemente recensito. Un saggio ricchissimo di riferimenti, di idee; insomma, un saggio insostituibile che conviene raccomandare.

Javier VILLANUEVA

Patrizia MANGANARO, *Il realismo filosofico: nuove prospettive nel pensiero anglo-americano*, Aracne, Roma 1996, pp. 248.

■

In merito alla dibattuta questione realismo/antirealismo, il pensiero filosofico contemporaneo di lingua inglese — contraddistinto da una marcata dipendenza nei confronti dell'impostazione kantiana della filosofia della scienza e della conoscenza — presenta una grande varietà di aspetti e sfumature, che una documentata e intelligente ricerca di Patrizia Manganaro, da poco pubblicata, discute e indaga con accurate analisi epistemologiche.

L'obiettivo di questo originale studio è duplice: 1) chiarire in che senso tanta parte della filosofia contemporanea sia contraddistinta da un'ampia dipendenza dal criticismo gnoseologico di Kant (per questo aspetto, sono particolarmente presi in considerazione l'empirismo logico e la filosofia analitica, il razionalismo critico e il neopragmatismo americano e, più in generale, ogni sorta di pensiero ermeneutico, "dialogico" o "debole"); e 2) mettere in risalto come acquisti importanza, oggi, la lucida richiesta di un saldo recupero del realismo da parte non solo di filosofi, ma anche di tanti scienziati, epistemologi e storici della scienza (Albert Einstein, Michael Polanyi, Werner Heisenberg, Stanley Jaki, Arthur Koestler, Evandro Agazzi, Franco Selleri).

Il primo capitolo del libro illustra efficacemente la situazione filosofica agli inizi del secolo, con la pesante eredità lasciata dall'idealismo e dal positivismo, ossia la nascita delle geometrie non euclidee (con la conseguente crisi della nozione kantiana di "a priori"), l'affermarsi del "formalismo" di David Hilbert, del "logicismo" di Bertrand Russell e di Alfred North Whitehead, dell'"operazionismo" di Percy W. Bridgman e, infine, del "verificazionismo" degli epistemologi del *Wiener Kreis* (Moritz Schlick, Hans Hahn, Rudolf Carnap e Otto Neurath, certamente ispirati dal *Tractatus logico-philosophicus* del "primo" Wittgenstein, che però non compresero in tutta la sua portata "etica" e "mistica"). Il risultato di questa accurata ed esaustiva indagine è che il dibattito epistemologico del Novecento in risposta al quesito gnoseologico per eccellenza: «Che cosa veramente sappiamo?» (Kant) non riesce in definitiva a liberarsi dalle aporie espresse dal medesimo Kant con la *Kritik der reinen Vernunft*; la filosofia trascendentale continuava a essere osteggiata, rielaborata e spesso messa in seria crisi dai risultati della scienza (si pensi alla portata speculativa implicita nella *Relativitätstheorie* di Albert Einstein): eppure la sua eco, tutt'altro che spenta, risuonava forte lungo i complessi percorsi filosofici del pensiero. Nei capitoli successivi, infatti, l'autrice analizza con notevole acume alcune importanti elaborazioni filosofiche che, a partire dalla *Cambridge-Oxford philosophy of ordinary language*, che segue il pensiero del "secondo" Wittgenstein, hanno ereditato quell'elemento convenzionale di intersoggettività caratteristico delle categorie conoscitive di

Kant; il problema del realismo viene altresì indagato nelle sue fondamentali implicazioni metafisiche ed epistemiche, nonché nel suo rapporto con l'analisi del linguaggio e con la filosofia della scienza; più in particolare, *Il realismo filosofico: nuove prospettive nel pensiero anglo-americano* si snoda in quattro aspetti di grande interesse speculativo: 1) la nozione di "certezza" ridotta da Wittgenstein a mera "credenza" con l'opera postuma *Über Gewissheit*, nella quale l'analisi filosofica del senso comune si rifà alla trattazione che di questo tema aveva precedentemente effettuato George Edward Moore con *A Defence of Common Sense* e con *Proof of an External World*; 2) il contributo (sostanzialmente "debole") di Karl Popper alla causa del realismo metafisico con *Realism and the Aim of Science*, primo dei tre volumi che costituiscono l'assai divulgato *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, nonché l'analisi della nozione di conoscenza «congetturale» o «ipotetica» proposta dall'odierno razionalismo critico di Popper, Albert, Bartley e Musgrave; 3) la conoscenza «personale» e la dimensione «tacita» o «inespressa» evidenziata dallo scienziato e filosofo anglo-ungherese Michael Polanyi con le sue due opere di maggiore interesse epistemologico, ossia *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* e il breve ma fondamentale saggio *The Tacit Dimension*; infine, 4) il realismo «interno» o «pragmatico» dell'americano Hilary Putnam (docente di Logica matematica nella facoltà di Filosofia dell'Università di Harvard, nel Massachusetts), che tradisce aspetti tipicamente kantiani — dunque scettici — nell'impostazione gnoseologica, soprattutto riguardo alla sua complessa ma aporetica nozione di «relatività concettuale».

Proprio come Kant, in effetti, anche tutti questi autori di area anglosassone hanno risolutamente negato la possibilità di una metafisica come scienza, contando di recuperare i contenuti del senso comune in un secondo tempo, mediante una prassi non scientificamente fondata, oppure attraverso il riferimento a elementi non razionali o extra-razionali: si tratta, dunque, di un pensiero "debole", in quanto pretende di delegittimare il fondamento "forte" del realismo filosofico autenticamente euristico e cognitivo. Nessuno di questi noti protagonisti del pensiero del Novecento, del resto, ha distinto con chiarezza la forza fondante del realismo; nessuno ha gettato luce sul senso veritativo della comunicazione interpersonale, né ha evidenziato la ricchezza costitutiva dell'ontologia e della metafisica; nati dalle ceneri del criticismo kantiano, questi "deboli" tentativi di un recupero del realismo gnoseologico si sono risolti tutti in un misero antirealismo, intrisi come sono del misconoscimento della "cosa" (*res*) in quanto "ente" (*ens*). L'unica eccezione è costituita — e Patrizia Manganaro lo sottolinea con profonde analisi epistemologiche, dedicandogli il capitolo probabilmente più significativo — dal pensiero di Michael Polanyi, studioso per la verità non molto divulgato in un'Italia quasi esclusivamente "ipnotizzata" dal neoidealismo prima e dal marxismo e dal razionalismo critico dopo, ma assai apprezzato nell'ambiente anglosassone, soprattutto a partire dagli anni Sessanta. Quella di Polanyi è una spontanea adesione al realismo, in ferma opposizione tanto al predominio dello scientismo espresso dall'epistemologia neopositivistica, quanto al riduzionismo linguistico implicito nella filosofia analitica, a cui egli controbatte che una conoscenza completamente esplicita è impensabile, perché noi possiamo conoscere e di fatto conosciamo molto più di ciò che possiamo esprimere con le parole. Nel suo ricercare, il filosofo è animato, come anche lo scienziato, dall'intenzione di conoscere *ciò che è*, ciò che costituisce la realtà; la sua indagine, dunque, non può risultare disgiunta dalla guida del realismo; è un affidarsi tutto razionale alla più originaria delle certezze del senso comune: «*res sunt*», le cose sono, e sono manifestazione dell'essere, con una connotazione ontologica che rende questo pensiero molto "forte" (come la Manganaro puntualmente osserva, la tesi di Polanyi si può certamente accostare a quella che io sostengo nei miei saggi sul senso comune: A. Livi, *Filosofia del senso comune (Logica della*

scienza e della fede), Ares, Milano 1990; *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo* (Vico, Reid, Jacobi, Moore), Massimo, Milano 1992; *Il principio di coerenza (Senso comune e logica epistemica)*, Armando, Roma 1997.

Nelle speculazioni epistemologiche del Novecento, legate all'ambiente culturale anglosassone, queste riflessioni hanno dato vita, tuttavia, alla tanto dibattuta questione del «mondo esterno» (cfr., tra gli altri, B. Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Allen & Unwin, Londra 1914; G. E. Moore, *Proof of an External World*, «Proceedings of the British Academy», 1939, pp. 273-300), che già nell'imprecisione terminologica tradisce una venatura irrimediabilmente scettica. Come Patrizia Manganaro non manca di sottolineare (soprattutto in ferma opposizione a tanta parte della filosofia analitica legata al neopragmatismo americano), il mondo non è «là fuori», non è «esterno»: piuttosto, il mondo è quel mondo dell'esperienza al quale il soggetto stesso appartiene; cosicché, la dialettica interno/esterno risulta corposa della nozione classica di esperienza come totalità.

L'ideologia fuorviante dello scientismo — osserva a questo punto l'autrice — ha rivendicato alla sola scienza empirica (la fisica) lo speciale requisito di possedere l'ultima e definitiva parola in materia gnoseologica, negando alla metafisica — nell'accezione classica di «filosofia prima» — una portata conoscitiva legittimamente piena e fondante. Tutto ciò trova le sue lontane radici nel dualismo di «sensate esperienze» e «matematiche dimostrazioni» di galileiana memoria, successivamente sistematizzato nella distinzione-opposizione di soggetto/oggetto. Si tratta della netta separazione di due sfere in definitiva non comunicanti (la realtà in sé e l'apparenza) che con Jacobi ha dato luogo alla connessa dialettica ottocentesca di realismo/idealismo. In tal modo — complici il soggettivismo esasperato del «*cogito*» di Descartes, lo scetticismo di Hume e il criticismo di Kant —, sembra proprio che la filosofia moderna e contemporanea si sia irrimediabilmente incagliata nelle inospitali spiagge del dubbio, metodico e non, che consentirebbe di sospendere il giudizio persino su quella evidentissima certezza costituita dalla realtà, cioè dal mondo dell'esperienza indiscutibilmente interagente con il nostro pensiero, ma da esso sostanzialmente indipendente. Di quanta pregnanza argomentativa e rigore teoretico queste impostazioni relativistiche e scettiche siano manchevoli è intento dell'autrice mostrare con questa accuratissima ricerca, soprattutto quando affronta le implicazioni epistemologiche contemporanee che di quei fallaci dualismi rappresentano un residuo. Le premesse (acritiche) comunemente accettate dagli autori presi in esame dalla Manganaro sono da lei evidenziate come segue: 1) il senso comune è riduttivamente considerato come uno «sfondo» incapace di fornire certezze autenticamente cognitive; 2) l'esperienza è ritenuta inatingibile nella sua valenza ontologico-metafisica; 3) il sapere emerge da un'azione infondata, cioè da una prassi imperniata sull'utilità e sulla funzionalità; 4) la conoscenza è indissolubilmente legata alla concettualizzazione e alla costruzione, attraverso categorie o schemi rigidamente intellettuali; 5) la teoria è espressa secondo cifre meramente congetturali, dunque sempre fallibili, con il risultato che la ricerca «non ha fine» (cfr. K. Popper, *Unended Quest: An Intellectual Biography*, Fontana-Collins, Londra 1976; trad. it.: *La ricerca non ha fine: autobiografia intellettuale*, Armando, Roma 1976); infine 6) l'esito conoscitivo è sempre scettico, e si tratta in ogni caso di uno scetticismo neanche troppo mitigato, come vorrebbero far credere i suoi fautori.

Il libro di Patrizia Manganaro presenta inoltre un'ampia e accurata sezione bibliografica (ragionata, di facile utilizzazione e opportunamente divisa in due parti, l'una dedicata alle fonti primarie, l'altra alla letteratura secondaria italiana e straniera), che assicura scientificità e completezza a questa meritevole e originale ricerca.

Antonio LIVI

José M^a ORTIZ IBARZ, *La hora de la ética empresarial*, McGraw-Hill de Management, Madrid 1995, pp. 172.



El libro del profesor José M^a Ortiz, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, se encuadra, en un cierto sentido, dentro de la numerosa bibliografía escrita en estos últimos quince años sobre la ética empresarial. Efectivamente, en la década de los 80, comenzó a desarrollarse toda una literatura que intentaba reflejar la cada vez más extendida preocupación por dar a la empresa —o a la economía en general— una visión más humana, más al servicio del hombre. Tal idea de fondo se llevó y se continúa llevando a cabo desde los más diversos puntos de vista: desde la organización del personal o el *marketing*, hasta la ética fiscal o de las inversiones, pasando por el “arte” del liderazgo, el replanteamiento del papel de la mujer dentro de la empresa o los problemas ecológicos.

Desde el primer capítulo los diversos razonamientos filosófico-éticos sobre cada uno de los temas del mundo empresarial en los que se detiene el autor, son expuestos con un lenguaje incisivo, directo y sencillo. En esta línea de amenizar y facilitar la lectura, es de agradecer un epígrafe-resumen al final de cada apartado, que sintetiza su contenido y aporta las ideas esenciales de cada reflexión. Todo esto contribuye a que el libro se presente interesante para un amplio público, sin quedar reducido a aquellos expertos o conocedores de la ética empresarial. Por otra parte, la formulación de interrogantes y numerosos ejemplos hacen aún más ágil y atrayente la lectura, poniendo al lector en relación inmediata con cada problema.

Pero, en otro sentido y dejando de lado el estilo literario, podríamos también situar la obra del profesor Ortiz al margen de ese común tipo de literatura empresarial a la que nos referíamos al principio. La distinción a este respecto reside en aportar a tan trabajado campo un logrado equilibrio entre la amplitud de temas tratados y, al mismo tiempo, la profundidad con que vienen expuestos. Describimos someramente a continuación el contenido de los seis capítulos que componen la obra, deteniéndonos en aquellos temas sobre los que el autor hace especial hincapié.

En el título del primer capítulo se pregunta: *¿Supone la ética un límite a las oportunidades de negocio?* Plantea así —de entrada— la relación existente entre beneficio económico y comportamiento ético. A la vez que habla de la ética no como un valor añadido, no como moda pasajera, sino como valor intrínseco a toda actividad económica, se deja muy clara la posible y aparente pérdida de beneficio económico, ante la elección de un comportamiento ético en este campo. La respuesta a la pregunta la

sintetiza diciendo: «no sólo, ni siempre» (p. 2). Se combinan perfectamente estos dos parámetros, señalando los límites y la autonomía de ambas ciencias. En el fondo, el valor ético de la búsqueda del éxito a toda costa «es —afirma el prof. Ortiz— un modo de renunciar a la verdad» (p. 10).

A lo largo del libro el autor volverá repetidas veces en su reflexión sobre las acciones humanas y la economía. Puede resultar sugestivo reproducir uno de los párrafos sobre este argumento. «Muchas de las acciones humanas son impagables: ¿cuánto vale lo que mis padres han hecho por mí?, ¿cómo puedo devolvérselo para quedar en paz?, o ¿cuánto vale mi libertad? En definitiva, que muchas acciones humanas no se corresponden con un proceso asignativo de valor económico: que no todas las acciones humanas son esencialmente económicas» (p. 79). Las acciones humanas más valiosas no admiten un precio.

En íntima relación con este tema se encuentra la reflexión sobre el trabajo humano: en este capítulo lo distingue del empleo y en el capítulo cuarto lo relaciona con el valor y el uso del tiempo. «El “héroe yuppie” de los años 80 ya ha pasado, afortunadamente, y tenemos que plantearnos seriamente que el “incremento de beneficios” no es sólo el “incremento de beneficios económicos”, y que este último no se obtiene a base de “incrementar horas de trabajo»» (p. 90). Algunas concepciones del trabajo actual no se encuentran lejanas de una forma clásica de esclavitud. «Conviene recordar que en la antigüedad clásica los esclavos eran precisamente los que no disponían de tiempo libre, de tiempo de ocio. Y “negocio” viene de ahí, de “nec-otium”. Ojo, pues, cuando los negocios agobian, cuando no dejan tiempo, cuando llevan a confundir el éxito personal exclusivamente con el éxito laboral. En definitiva: cuidado con confundir el propio triunfo con una forma muy sutil de esclavitud» (p. 92). Es quizá el precio pagado por quien pretende agotar toda realización personal en el entorno laboral: a mayor riqueza, menor tiempo. Como concluye el autor: «en definitiva, se trata de decidir si queremos vivir para trabajar, o si trabajamos para vivir» (p. 13).

En el siguiente capítulo se abordan esencialmente dos temas: una reflexión sobre la confianza —médula de toda actividad económica, valor nuclear, esencial, de toda la actividad empresarial— y la relación existente entre la información y el poder. Sobre esta última, en un primer momento desmonta el conocido slogan “quien tiene la información tiene el poder”, para luego entrar a analizar lo que se entiende por información privilegiada y los problemas éticos de su uso. Volverá sobre estos mismos temas en el capítulo siguiente desde la perspectiva concreta de los mercados financieros.

El capítulo tercero es una aproximación al mundo de la economía financiera: su relación con la economía real —con la que debe conservar un difícil y arduo equilibrio; de hecho, finaliza el capítulo llamando la atención sobre algunos de los peligros que en este sentido pueden llegar a originar los mercados de derivados— y el análisis de varios de los problemas originados por comportamientos no éticos en esta esfera financiera. Distingue la actividad financiera del juego; reflexiona sobre el dinero como una forma de medir el tiempo, sobre la responsabilidad ética en las inversiones, de los regalos, etc. Algunos ejemplos sobre casos reales de conductas inmorales en los mercados de valores ayudan a reflexionar sobre el papel del Estado y la necesidad de una más completa regulación en tales ámbitos.

El cuarto capítulo lleva por título: «*Máximo beneficio, máxima racionalidad. Lo privado y lo público*. Detrás de tal epígrafe encontramos, entre otros, los siguientes argumentos: de una parte dos reflexiones ya iniciadas en capítulos precedentes, una sobre el valor del tiempo y otra sobre el libre mercado en cuanto actividad humana, en cuanto

proceso asignativo de un valor económico. De la relación entre la libertad humana, la función social del libre mercado y el bien común, dice el prof. Ortiz: «Por el momento, nos basta con saber que el mercado libre, como institución de naturaleza social, refleja a su modo la síntesis entre la búsqueda del bien individual y el logro del bien común» (p. 79). El último apartado lo dedica al “papel de la mujer en la empresa”, manifestando de entrada lo desacertado de la expresión, pues ya en sí misma refleja desigualdad. Afirma en uno de los párrafos sobre el argumento: «Es cierto que a algunas mujeres no hay quien las entienda, pero ocurre lo mismo con algunos hombres; hay mujeres que son inútiles para el gobierno, pero hay hombres que tampoco les van a la zaga. Toda generalización de este estilo está condenada al error de antemano, pero si hubiera algo de verdad... Si hubiera algo de cierto en esa separación tajante de caracteres, en realidad lo que sucede es que esos valores tenidos por inútiles para la vida pública —la intuición, la inmediatez de los juicios, el estilo familiar— son en realidad los valores que más se necesitan, porque apuntan hacia la consideración de lo más íntimo de las personas, apuntan hacia lo que les hace insustituibles» (p. 98).

El quinto capítulo se centra en la ecología. La reconciliación entre valores económicos y ecológicos «es una de las empresas más importantes para los teóricos de la ética empresarial» (p. 106). La reflexión ecológica desde la perspectiva empresarial debe poner en el centro al hombre: «cuando se olvida que el recurso más importante es el hombre, es muy difícil encontrar el justo medio entre las exigencias atendibles y las exageraciones de la defensa medioambiental» (p. 106). Por eso el título del capítulo reza: *En defensa de la naturaleza (también la humana)*. Profundiza en el porqué de la ecología: la naturaleza social del hombre le lleva a pensar en dejar a las generaciones venideras un mundo habitable. Finaliza con un análisis sobre la utilidad de los códigos de conducta profesionales, basados «sobre el carácter no negociable de la dignidad personal. Estos nos han demostrado que las nociones de “ser humano” o “dignidad personal” no son conceptos tan vacíos cuando se aplican al mundo del trabajo» (p. 117).

El último capítulo versa sobre el *marketing*, la publicidad, las marcas, el liderazgo, el consumismo, el “arte” de dirigir, etc. El hilo común de tan variada temática vuelve a ser la búsqueda del hombre: ¿qué hay o queda de humano en todo esto? Así, se refiere al liderazgo diciendo que «el verdadero líder es el que sabe aprender de sus errores, el que admite sus áreas de ignorancia y no trata a toda costa de ocultarlas» (p. 159). Y, al enfocar el *marketing*, lo que le interesa resaltar es que «en toda comunicación de ideas se están transmitiendo también unos valores» (p. 130). Al juzgar éticamente el consumismo, lo hace atendiendo al comportamiento de quien «busca antes los productos que le hacen tener más cosas antes de reparar en qué le hace ser mejor» (p. 136). Y una de las consecuencias de la sociedad de consumo que se detiene a considerar son los espacios de soledad que esta sociedad produce: «el espacio mundial del consumo está lleno de situaciones en las que, a pesar de estar rodeado, uno se encuentra solo; lugares por los que únicamente se pasa, pero donde apenas se entablan relaciones personales» (p. 138).

El libro no se reduce a un mero discurso especulativo, no trata solamente de detectar problemas y contradicciones, de proporcionar meros puntos de reflexión. Son páginas que invitan a la acción. Emilio de Ybarra Churruca, Presidente del Grupo BBV, autor del prólogo, finaliza su aportación diciendo que «de estas páginas saldrán con seguridad, iniciativas y propuestas» (p. XII). Pero como puntualiza el autor, tal esfuerzo «sólo se demuestra haciéndolo, intentándolo. El paso del ser al deber ser entraña riesgos. Eso es lo que, básicamente, tienen en común la ética y los negocios» (p. 8).

Eduardo CAMINO

Leonardo POLO, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 288; *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 264.



En el mes de noviembre de 1996, con ocasión del homenaje que la Universidad de Navarra dedicaba al profesor Leonardo Polo, fueron presentados estos dos libros que reúnen algunos trabajos suyos y que, en palabras del actual decano de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad, Angel Luis González, habían sido escogidos según el siguiente criterio: debían ser —en la medida de lo posible— inteligibles al gran público y tratar filosóficamente algunos temas relativos al pensar la existencia cristiana.

Con el primero de los requisitos se pretendía superar, tal vez, el temor que a veces ha retraído a algunos de afrontar la lectura de un filósofo que ha tenido fama de difícil. Seguramente ésta se debe sobre todo al tono de sus primeros trabajos acerca de su propuesta metódica —*El acceso al ser*— o la metafísica —*El ser I*—, si bien la publicación durante los últimos años de varios libros orientados a un público más amplio ha contribuido bastante a destruirla. Es más, esta preocupación por hacerse entender ha estado presente también en la vertiente más académica de su actividad durante los últimos años; actividad de la que conviene recordar el *Curso de teoría del conocimiento*, en cuatro volúmenes, completado en 1996, uno de cuyos objetivos es mostrar la continuidad de su propuesta metódica (denominada «el abandono del límite mental») con el pensamiento clásico. En cualquier caso, es preciso tener en cuenta que, ya se dirija a lectores u oyentes profanos ya a especialistas, las obras de Polo no son nunca ejercicios retóricos, sino un intento por compartir lo que la filosofía tiene de actividad. Lo dicho vale también para las obras que comentamos.

Nos hallamos ante un tipo de exposición filosófica que tiene el gran mérito de obligar a pensar. Y esto, no porque se trate de desarrollos eminentemente deductivos —que representan para el autor un proceder secundario porque siempre es descendente—, sino por reflejar el curso de la inteligencia, dirigiendo así la atención del oyente a la iluminación de las parcelas de la realidad en cuestión. Se trata de un estilo expositivo que responde a lo que Fernando Múgica define en su introducción como un pensamiento heurístico, es decir, que se centra, mediante la profundización en los elementos del problema, en el descubrimiento de principios y en la resolución de las aporías que se presentan al investigador. En esta ocasión, el tono de gran parte de los escritos y la proximidad de los temas tratados hará provechosa y amena su lectura a muchas personas procedentes de otras disciplinas del saber. De todos modos, esto no impide que el lector más familiarizado con la filosofía y su historia pueda descubrir mejor el alcance del diálogo que se entabla con los grandes pensadores de todos los tiempos.

Respecto a la segunda de las características, considero oportuno aclarar que la inspiración cristiana del autor no aparece solamente ante unos temas determinados. Es más, creo que se puede hablar de un estilo cristiano de pensar en Leonardo Polo, algunas de cuyas notas serían su espíritu esperanzado y alegre, con la consiguiente negativa a ceder ante los planteamiento miopes o pesimistas, y la renuncia inconformista a cerrar prematuramente la investigación, pues —afirma— la última palabra del filósofo es su error. Son actitudes que se apoyan en la insospechada novedad y en la transcendencia del mensaje cristiano. Al acercarse a este pensador, se cae en la cuenta de que la redención efectuada por Cristo no sólo ofrece un panorama nuevo a la inteligencia, sino que la desentumece y habilita desde dentro para llegar más lejos, afrontando con optimismo la tarea de conocer. De ahí que el espíritu cristiano aparezca, no como un mero horizonte orientador ni mucho menos como una limitación, sino, sobre todo, como la convicción de que el filósofo que se sabe redimido se ve, a un tiempo, instado y capacitado para pensar más y mejor. De este modo, la actividad intelectual aparece como una respuesta personal a la interpelación divina y asume desde su origen un carácter plenamente cristiano. Ahora bien, en los dos ensayos que reseñamos la inspiración cristiana se hace más claramente temática, enfocando desde los comentarios a la doctrina social de la Iglesia hasta el estudio de nociones clave de la cristología y la soteriología, junto a la audaz incursión en la doctrina trinitaria.

El primero de los libros —*Sobre la existencia cristiana*— se abre con un prólogo de Fernando Múgica en que se intenta una síntesis del pensamiento social de Leonardo Polo. Este trabajo tiene el mérito de reunir y articular las observaciones del autor sobre la materia dispersas en sus escritos, ofreciendo a su vez algunas pistas para compararlas con las de otros autores e insertarlas así en el diálogo sociológico contemporáneo. Esto permite descubrir tras la originalidad de algunos planteamientos —que en ocasiones puede desconcertar—, la presencia de las grandes preocupaciones de los teóricos de la sociedad y el rendimiento de las observaciones antropológicas de Polo para resolverlas.

El primero de los estudios recogidos se dedica a la *Teología de la liberación y el futuro de América latina* (1988). En él se encuentran algunos desarrollos sobre la filosofía de la historia moderna (Kant, Hegel, Marx) y la relación entre la Iglesia como realidad sobrenatural y el curso histórico, con interesantes alusiones a la escatología. Por su parte, *Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica “Laborem exercens”* es en mi opinión una de las mejores introducciones a la antropología trascendental de Polo. En ella se expone la aportación del cristianismo al conocimiento del hombre. En la visión clásica —que Polo considera sustancialmente correcta, si bien incompleta— lo característico y definitorio de lo humano es el tener, que se articula en diversas dimensiones (tener práctico, operación inmanente y hábito). El cristianismo, por su parte, ofrece un punto de vista nuevo, que deriva de la afirmación de que Dios es Amor. De este modo aparece la prioridad del dar; y con ella se hacen posibles nociones como la de creación y de intimidad. En estas páginas aparece ya un detenido tratamiento de la centralidad de la esperanza —en que, para el autor, consiste formalmente la existencia cristiana—, un tema explícito o implícito en otros de estos escritos.

En el estudio más extenso, *La “Sollicitudo rei socialis”: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, se presenta un diagnóstico de los males que aquejan a la sociedad actual, tras lo cual se intenta aportar los elementos para una solución. Es aquí donde se pueden hallar algunos de los desarrollos más extensos de teoría social de Leonardo Polo. Las diversas concepciones del hombre —clásica, moderna y cristiana— son abordadas desde la noción de “radical”, es decir, desde su diferencia a la hora de

establecer qué es primario en el hombre. En opinión de este filósofo se trata de visiones compatibles, en la medida en que se ordenan según su real profundidad: el radical clásico es más hondo que el moderno, y el cristiano más profundo que ambos.

La encíclica *Centesimus annus* es objeto de un comentario titulado *Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica*, que concluye con una hipótesis sobre la índole de la problematización histórica, donde el autor plantea las relaciones entre el individuo humano y su especie, ensayando una lectura filosófica de los datos que provienen de la biología. Por su parte, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia* analiza el peculiar carácter sintetizador de la cultura cristiana, presentada como un vasto movimiento de expansión comunitaria, cuya peculiaridad estriba en el dato trascendente de la realidad de Cristo. El pensador de la universidad de Navarra expone como descubrimientos originales del cristianismo las nociones de persona, creación e historia; y desde ellas analiza las aportaciones netamente cristianas, mostrando la inanidad que subyace al intento de superarlas. El primer volumen se cierra con unas reflexiones personales —densamente teológicas— articuladas desde la enseñanza del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, bajo el título *Acerca de la plenitud*. En ellas, partiendo de la positividad del cristianismo, se analizan algunos aspectos de la situación contemporánea de la Iglesia, desde la convicción de que, si atendemos al anuncio cristiano, lo que nos desborda no es el mal, sino el bien.

El segundo volumen, titulado *La persona humana y su crecimiento*, se abre con una introducción de Ricardo Yepes, que presenta las obras que lo componen. Como en el caso anterior, entre ellas se encuentran algunos escritos ya publicados, en este caso en un arco de tiempo que va desde 1973 a 1994. Aparece en primer lugar un ensayo acerca de *Los límites del subjetivismo*, en el que se expone la tragedia de este modo de considerar al hombre, que reside para el autor en «la imposibilidad de sostener —de una manera legítima y con suficiencia— la noción de sujeto humano cuando esta noción se desequilibra por poner demasiado énfasis en mantenerla».

En *La libertad posible* se muestra que el verdadero interés de la libertad para el hombre se basa en su radicalidad y en su posibilidad de crecimiento. Tras considerar las actitudes ante ella y algunos de los aspectos de esta noción, la libertad se presenta como algo que se encuentra en la cumbre de lo humano, pero no enclaustrada en ella, sino siendo susceptible de un despliegue que atañe a las otras dimensiones del hombre. En último extremo, el crecimiento de la libertad en su ápice mismo —en el ámbito de la intimidad— sólo es posible desde la fe, que le permite orientarse hacia la generosidad pura.

Hacia un mundo más humano contiene, en cambio, una descripción del momento histórico presente y de los desafíos que plantea. La clave de solución que ofrece se funda en una visión profundamente optimista del cambio social. Lo más característico del hombre es que puede ir a mejor, pero también a peor. Admitir esta doble posibilidad es más optimista que la postura que afirma que nos encontramos en el mejor de los mundos posibles, y también más esperanzada que su variante dinámica, que afirma que el progreso es necesario porque sólo ella admite en el hombre la libertad, sin la cual, en rigor, éste no sería autor de sus actos. Unida a dicho aserto aparece la visión positiva de la novedad. La novedad es una exigencia para la libertad, pues obliga a poner en juego las energías humanas para crear un contexto adecuado que permita aprovecharla. Por el contrario, la renuncia —el refugio en el pasado— es una abdicación pesimista que convierte a la novedad en un elemento desencajado y amenazador.

En *La vida buena y la buena vida: una confusión posible* se alude con un castizo

juego de palabras al problema ético de los fines y los medios. Comparado con la visión clásica, el absolutizar la acción que la modernidad ha operado lleva a suplantar los fines por los medios, los cuales se hacen autónomos, se desfinalizan, y así dejan al hombre a su merced y lo incapacitan para afrontar el futuro. La solución consiste en calar en la profundidad del hombre, donde radica su capacidad de actuar. Pero un rectificar que no implique la renuncia a la preocupación moderna por la acción productiva exige una profundidad mayor que la alcanzada por los pensadores clásicos; profundidad que, en cambio, es posible para la concepción cristiana. *La radicalidad de la persona*, por su parte, es una refutación de los absolutos modernos suscitados a costa de lo humano —y, por tanto, intrínsecamente indigentes— desde la propuesta cristiana de la persona como radical del hombre, y de la intimidad como característica suya.

Junto a estos escritos que acabamos de enumerar, se incluyen en este volumen algunos inéditos. *La exageración de lo necesario* propone una alternativa a la visión del hombre como ser-necesitante, es decir, como pura indigencia que exige satisfacción. *Modalidades del tiempo humano: arreglo, progreso y crecimiento* es un trabajo que se fija en un tema de gran importancia para el autor: el tiempo. Las tres actitudes mencionadas son diversas actitudes humanas positivas ante el tiempo, desde las que se consideran las negativas. En sus páginas se hace patente por qué el autor concede tanta importancia al crecimiento a la hora de entender a la persona. *Cristianismo y personalización* considera el papel de la inspiración cristiana en el levantamiento de un orden concreto de libertades, evitando la aparición de absolutos unilaterales. El logro de este ideal se traduce en la creación de un orden que reconozca a los demás como personas, como seres libres, es decir, un orden basado en la exigencia cristiana de tratar a los demás hombres comportándose hacia ellos como prójimo. *La verdad como inspiración* es un breve escrito que trata de la correlación entre la libertad y la verdad. Si la libertad es personal —y no sólo una propiedad de la voluntad—, no puede entenderse solamente en el orden medial, como determinación de un decidir fundado en motivos. La verdad en el hombre «es indisolublemente amor, superabundancia, en lugar de remedio necesitado»; la verdad sale al encuentro de la persona despertando en ella energías dormidas. Por eso la señal de la verdad es la alegría, mientras que el mal es falta de inspiración.

Los últimos compases del trabajo que reseñamos hacen aparecer el enigma del dolor. Esto no es casual. A mi juicio, esta breve y enjundiosa exposición es el prelude adecuado para enmarcar la tal vez más densa aportación del autor contenida en este libro: *El sentido cristiano del dolor*. En ella el autor ingresa de lleno en la teología desde una perspectiva altamente teórica. Pasa revista a diversas actitudes humanas ante el dolor: la médica, la hindú, la griega, la bíblica veterotestamentaria, la heideggeriana. Al final de este recorrido se expone una tesis acerca del dolor: el dolor depende de la existencia humana como una quiebra de la actividad donal en que ésta consiste. De ahí se pasa a la consideración más propiamente teológica, para lo cual se abordan las nociones de creación y elevación, siempre a la luz de la doctrina trinitaria, y como prelude al estudio del dolor en Cristo y en el cristiano. Todo ello constituye una clara prueba de la fecundidad de la compenetración entre la filosofía y la teología, y de paso arroja unas luces preciosas sobre la materia. Actualmente muchos teólogos se percatan del peligro que corre una teología desarraigada de la inteligencia filosófica de reducirse a mera hermenéutica y de quedar a merced de las modas culturales. Un intento como éste de Leonardo Polo puede seguramente contribuir a conjurarlo. Sería muy interesante que los estudiosos de estas materias le dieran respuesta.

Como se ve por lo dicho en los párrafos anteriores, el contenido de estas obras es eminentemente antropológico. Esto les da un valor especial, pues para el autor el punto de llegada de su ya dilatada, y fecunda, andadura filosófica es precisamente su propuesta de una antropología transcendental. En los dos libros que presentamos se pueden ver, si no todavía el planteamiento completo de ella, al menos algunos de sus frutos. Para quienes todavía no hayan afrontado a este filósofo estos dos volúmenes pueden servir de introducción a su pensamiento; para quienes ya lo conocen podrán ser útiles para disfrutar con ellos de un anticipo. En cualquier caso recomendamos dejarse llevar de la mano del autor para seguir el ritmo de su pensamiento. Esperamos que, al final del recorrido, el lector pueda convenir con nosotros en que el autor consigue probar con los hechos lo que afirma de la verdad: al hilo de estas páginas, ésta deja de ser inerte y se torna inspiración, invitación alegre a poner en marcha fibras inéditas de nuestro ser.

José Ignacio MURILLO

Karol WOJTYLA, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995, pp. 320.



La scommessa decisiva dell'epoca contemporanea, e del ruolo del cristianesimo in essa, si gioca non sull'etica ma sull'uomo, sulla persona umana colta nella sua concretezza e illuminata in tutte le sue dimensioni. Ben consapevole di questa sfida, scrisse nel 1976 il Cardinal Wojtyla: «È, il nostro, un tempo di grandi controversie sull'uomo, sul senso stesso del suo esserci e, per ciò stesso, sulla natura e il significato del suo essere. [...] È noto che situazioni del genere nella storia sono servite già molte volte a ripensare in maniera più approfondita la totalità della verità cristiana e dei singoli suoi elementi. Anche nel caso presente è così. La verità sull'uomo viene a occupare, in tutto questo processo di cui stiamo parlando, un posto chiaramente privilegiato» (p. 60).

Ritengo che, in piena consonanza con il titolo scelto, questa premessa costituisca la direttrice di fondo dei saggi contenuti nel volume che sto recensendo. D'altronde, si viene guidati verso questa conclusione sin dalle pagine introduttive di "Invito alla lettura", scritte da Massimo Serretti con notevole competenza e tenendo presenti gli interventi dei diversi studiosi sul pensiero di Wojtyla. In questo studio di apertura viene spiegato inoltre che l'autore non è interessato a una precisazione metodologica interna al pensiero di Aristotele e di San Tommaso d'Aquino, ma alla possibilità di una loro moderna rilettura. A tale scopo la sua riflessione è condotta in stretto legame, implicito ed esplicito, non solo con la scuola fenomenologica ma anche con i diversi filoni del pensiero dialogico-intersoggettivo, tra i cui esponenti si possono menzionare F. Ebner, M. Buber, G. Marcel, E. Lévinas: ciò significa che è indispensabile una lettura attenta alla terminologia usata e non paga di una comprensione superficiale. Serretti (purtroppo non si riesce a dedurre se è intervenuto anche come curatore dell'intero volume) fornisce molti elementi per capire il contesto storico-culturale in cui si inserisce l'opera di Wojtyla, per seguire le diverse fasi del suo pensiero e anche il dibattito suscitato dai suoi scritti.

Gli undici saggi raccolti in questo libro sono stati pubblicati per la prima volta, separatamente, nel periodo compreso tra il 1972 e il 1981. Quattro di essi compaiono qui per la prima volta in italiano. Sono stati suddivisi in tre parti, sufficientemente omogenee dal punto di vista tematico. La prima parte può essere definita quella più strettamente antropologico-metafisica e comprende gli articoli *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo* (pp. 45-57), *La persona: soggetto e comunità* (pp. 59-118), *Partecipazione o alienazione?* (pp. 119-136), *Trascendenza della persona nell'agire e autoteleologia dell'uomo* (pp. 137-152), *L'atto intenzionale e l'atto umano. Atto ed esperienza* (pp. 153-167), *I*

gradi dell'essere dal punto di vista della fenomenologia dell'atto (pp. 169-177), *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana* (pp. 179-193).

La seconda parte verte sulla relazionalità dell'uomo e sul suo costitutivo riferimento all'eternità, di cui si parla in tre scritti: *La famiglia come "communio personarum"* (pp. 197-214), *Paternità-maternità e la "communio personarum"* (pp. 215-234), *L'uomo in prospettiva: sviluppo integrale ed escatologia* (pp. 235-246). Infine, la terza parte è più specificamente etica ed è occupata dal lungo saggio *L'uomo e la responsabilità* (pp. 249-315): quest'ultimo, elaborato in una stesura non del tutto definitiva nel 1972 anche se pubblicato molti anni dopo, era stato pensato come "la continuazione etica di *Persona e atto*" (cfr. p. 318).

Come ha scritto S. Grygiel, "la filosofia di Karol Wojtyła è nata dalla vita e non dalla scrivania". Essa non scaturisce da dispute accademiche, ma dal contatto con problemi vivi e urgenti, con la tragedia dell'uomo calpestato dai sistemi totalitari, con gli interrogativi dei giovani insofferenti dinanzi ai mali della società. Tale genesi le conferisce una fisionomia inconfondibile, in cui tutto appare concatenato e conseguente, quale frutto di una lunga maturazione e di un attento confronto con istanze esterne: l'autore «fa sue le domande della modernità, ma ripensa in proprio le risposte» (p. 12). Perciò, questi scritti andrebbero letti insieme alle precedenti opere *Amore e responsabilità* (del 1960) e *Persona e atto* (del 1969), alle quali d'altronde si rimanda nel testo di frequente.

Uno degli argomenti ai quali viene prestata maggiore attenzione è quello del dialogo tra la tradizione metafisica e quella fenomenologica nel parlare della persona umana. La famosa definizione di Boezio e il concetto di *suppositum* restano come l'imprescindibile "terreno metafisico", come il riferimento alla dimensione dell'essere in cui si realizza la soggettività personale dell'uomo. Nel contempo, però, occorre fare tesoro della categoria dell'esperienza umana, grazie alla quale l'uomo sperimenta sé stesso, e ci viene dato, come colui che esiste e opera, che è il soggetto della propria esistenza e della propria azione, che manifesta la propria spiritualità e la propria corporeità. Il livello metafisico, pertanto, ovvero il contenuto del concetto di *suppositum*, viene visto in un senso non extrafenomenico, bensì "transfenomenico", cioè come garanzia e fondamento dell'autoappartenenza e dell'identità di tale uomo nell'esistere e nell'agire (cfr. p. 64).

Un altro argomento trattato con originalità è quello della trascendenza della persona nell'agire, che è indicata come il manifestarsi della spiritualità dell'uomo, come il *pro-prium personae*. Essa non si identifica semplicemente con le dimensioni dell'autopossesso e dell'autodeterminazione, ma è il segno che la soggettività personale dell'uomo non è una struttura chiusa: egli tende invece al superamento e alla crescita di sé verso la verità e il bene, voluto e scelto alla luce della verità (cfr. p. 80).

Viene ribadito più volte che persino l'esperienza del mio io non avviene mai separatamente dagli altri e anzi l'altro ci offre un aiuto indispensabile nell'autoaffermazione. A questo riguardo è molto particolareggiata l'analisi della relazione interpersonale e della comunità, del "sistema io-tu" e della dimensione del noi; pur trattandosi di dimensioni distinte, esse non possono essere separate, ma sulla loro compenetrazione si fonda il principio di sussidiarietà, giacché gli assetti del "sistema noi" (la dimensione sociale) debbono favorire e liberare il "sistema io-tu" (la dimensione interpersonale) (cfr. p. 107). Qui si innesta la nozione di partecipazione, vista, tra l'altro, come proprietà della persona in virtù della quale essa è e resta se stessa nella comunità sociale, in cui si autorealizza operando per il bene comune.

Quale premessa e al tempo stesso prosecuzione di questi elementi antropologici c'è il caposaldo della comunionalità della persona (o, più classicamente, della *communio per-*

sonarum). «L'uomo è simile a Dio non solo a ragione della sua natura spirituale, esistendo come persona, ma anche a ragione della *capacità* a lui propria di *comunità con altre persone* (p. 201; corsivi nel testo). Con ciò non ci si riferisce semplicemente alla vita sociale ma a una dimensione più profonda che la determina; come spiega Serretti, c'è un'ontologia comunionale che fonda la relazionalità: rispetto alla vita trinitaria divina, la comunione è per la persona (finalità) e la persona proviene dalla comunione (*relatio originis*) (cfr. pp. 24, 30, 60). Su questa base è fondato l'esame delle relazioni familiari di paternità, maternità e figliolanza.

Dopo questi cenni alquanto frammentari, mi limito a menzionare, come ultimo argomento, quello dell'autoteleologia dell'uomo e del dinamismo dell'atto umano. Come si è accennato, Wojtyła cerca «una nuova interpretazione di un filone classico della filosofia dell'uomo e della morale» fondata sulla filosofia aristotelica dell'essere (p. 137). È qui che il dialogo tra le diverse tradizioni di pensiero sembra farsi più fitto e fecondo, e va da una riappropriazione dei genuini contenuti dell'opera di San Tommaso alla puntualizzazione sugli apporti di Scheler o di Kant. Dal confronto e dalla riaffermazione di una connessione inscindibile tra assiologia e ontologia, ne nasce un arricchimento delle nozioni di *voluntarium*, di *actus humanus* e di coscienza, riconoscendo che «forse solo per via dei molti commenti tutta questa concezione [dell'Aquinate] ha assunto un carattere troppo unilateralmente intellettualistico, razionalistico, mentre in realtà la “verità sul bene” che è la norma nella sua essenza, ha un carattere più completo, non è solo una verità del pensiero ma anche una *verità dell'agire e una verità dello stesso essere persona* (p. 285; corsivo nel testo).

Impossibile ricostruire tutto il tessuto espositivo dei diversi saggi. Resta solo da concludere che l'opera filosofica di Karol Wojtyła si offre agli studiosi come un contributo di grande rilievo ma anche come un compito da proseguire con uguale passione e sensibilità verso le controversie più cruciali del mondo contemporaneo.

Francesco RUSSO