

RECENSIONI

ANDREA LAVAZZA, *Filosofia della mente*, La Scuola, Brescia 2015, pp. 214.

LA filosofia della mente è un'area relativamente recente della filosofia, non facile da seguire a causa della difficoltà degli argomenti, che richiedono di essere sempre aggiornati su questioni interdisciplinari della neurobiologia, della scienza computazionale e della psicologia cognitiva. È un quadro fluido, ancora aperto a novità scientifiche e a nuove inquadrature concettuali. Questo libro è una sintesi introduttiva dei principali temi affrontati dai filosofi della mente. Anche se l'organizzazione degli argomenti ruota intorno ad una serie di posizioni filosofiche (dualismo, funzionalismo, ecc.) riguardanti il nucleo tematico principale, cioè la questione della dualità mentale/neurale, il saggio non ha un'impostazione storica, bensì – direi – argomentativa. Non vengono presentate semplicemente le tesi contrapposte degli autori classificati intorno a certe denominazioni ormai consolidate, ma soprattutto sono esposte le motivazioni a loro sostegno e le difficoltà che i critici trovano nei loro confronti. Lavazza non presenta una sua proposta personale su quanto viene esposto, anche se mi sembra che le sue simpatie vadano nella linea del tipo di ilemorfismo tratteggiato da W. Jaworski. Grazie a quest'ultimo e ad altri autori di area tomistica, come Feser, negli ultimi anni, nell'elenco delle posizioni sulla filosofia della mente, comincia ad apparire l'ilemorfismo, che non viene semplicemente confuso con una forma di dualismo. È anche da notare in questo libro, come in alcuni altri, il maggiore spazio concesso al dualismo, prova della sua recente rinascita in diversi autori, come si può desumere dall'opera curata da Lavazza nel 2008, *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*; tale fatto consente di superare il semplice inquadramento del dualismo nella visione cartesiana, come spesso si faceva in altri tempi (e si fa ancora) in molte pubblicazioni di filosofia della mente o di filosofia della neuroscienza.

Il testo è articolato in sei capitoli. I due primi sono un'introduzione tematica, mentre gli altri quattro si riferiscono alle singole posizioni della filosofia della mente (dualismo, fisicalismo, funzionalismo, altre teorie).

Il primo capitolo studia, in termini generali, il significato di mente e di mentale. Tutti concordano nel ritenere che la mente o ciò che si dice mentale si riferisce all'ambito dei pensieri, emozioni, sensazioni, ecc. che emergono in individui dotati di cervello (umani), atti mentali tutti che in qualche modo hanno a che vedere con il sistema nervoso. I grandi problemi sono: la questione dell'emergenza psicofisica; l'esistenza e l'accesso ad altre menti; la causazione mentale (causalità tra gli eventi mentali e neurali). Sulle caratteristiche del mentale, Lavazza evidenzia, da un lato, gli aspetti qualitativi o fenomenici, cioè i *qualia*, con le loro note fenomenologiche (immediatezza, privatezza), e dall'altro lato l'intenzionalità, per cui gli atti mentali contengono un riferimento al mondo esterno.

Il secondo capitolo si occupa dei contenuti mentali, della percezione e della coscienza. Quest'area di indagine, ancora introduttiva, è affrontata dall'autore in modo gnoseologico, con qualche elemento di psicologia filosofica, senza soffermarsi ancora sul rapporto con il cervello. La presentazione non è però sistematica, ma solo in-

dicativa delle diverse posizioni al riguardo. Il problema, pur essendo classico (qual è il senso e il valore del concetto, della coscienza, della percezione, dell'autocoscienza?), risponde ai nuovi contesti filosofici, specialmente anglofoni. Lavazza menziona certe distinzioni più frequenti tra gli autori coinvolti in queste tematiche, insieme alle loro tesi (ad esempio la distinzione tra coscienza fenomenica e coscienza di accesso in N. Block). Il problema è principalmente il senso dell'intenzionalità, spesso interpretata qui non nella primitiva versione brentiana o husserliana, ma in termini di causalità tra mondo e mente, o di funzionalità biologica, o di insieme di intrecci concettuali e sottoconcettuali. Spicca in alcuni autori la distinzione tra esternismo ed internismo, rapportabile in qualche modo alla polemica tra realismo e non-realismo della conoscenza. Non appare in queste divisioni la distinzione classica tra conoscenza sensitiva e conoscenza intellettuale, ignorata dagli autori *standard* di filosofia della mente.

Personalmente ritengo che questi problemi si possono analizzare con efficacia nel quadro di una psicologia filosofica che può servire da supporto all'indagine epistemologica. La trattazione di questi temi all'interno della filosofia della mente inevitabilmente non chiarisce i problemi, giacché poi si ripresentano quando si arriva alle questioni tipiche della *Philosophy of Mind*, cioè il rapporto con la base neurale e il senso della computazione nel pensiero. Questo punto potrebbe consentire di studiare più esplicitamente tre ambiti che spesso sono assenti nei trattati di filosofia della mente: quello della mente personale dell'uomo, quello della mente animale (o meglio, la vita psichica animale), e infine quello della "mente computazionale" (talvolta indicata come la questione dell'intelligenza artificiale).

I capitoli 3-6, come dicevo, considerano le diverse e contrapposte filosofie della mente. Dinanzi alla pluralità delle tesi, spesso non prive di tecnicismo e sottigliezza, l'impresa di presentare un quadro completo e una classificazione delle correnti, per nulla facile, è un merito di questo libro.

Il capitolo sulle teorie non fisicalistiche riunisce il dualismo con l'emergentismo (cap. 3). Il dibattito sulla giustificazione o meno della dualità fisico/mentale sembra essere impostato esclusivamente dal punto di vista gnoseologico. La discussione sulla causalità è basata sulla causalità fisica considerata dalle scienze naturali. Queste restrizioni, mi pare, contrassegnano il limite delle controversie sull'esistenza di una realtà mentale che non sia puramente fisica e che sia efficace.

Il fisicalismo, cioè il materialismo, è il tema del capitolo 4. Uno dei concetti chiave della discussione qui è la riduzione. Lavazza analizza, prima, che cosa significa la riduzione tra diverse teorie, il che consente di capire perché alcuni fisicalisti si dicono riduzionisti e altri non si considerano tali. Il capitolo comunque si concentra sul fisicalismo riduzionista nelle sue diverse versioni, quali sono il comportamentismo, la teoria dell'identità psiconeurale, l'eliminativismo e lo strumentalismo. Mi sembra che l'argomento più forte adottato contro il fisicalismo sia quasi sempre la palese realtà psicologica dei *qualia*. I contro-argomenti, nella loro sottigliezza, non finiscono mai di convincere quando si scontrano con una realtà intuitiva importante e non eliminabile (se non a parole).

Il capitolo 5 studia le diverse forme di fisicalismo non riduzionistico, le quali convergono maggioritariamente con le posizioni funzionaliste, che comunque sono molte. Il quadro diventa molto sofisticato a livello argomentativo e, ancora una volta, il me-

rito dell'autore sta soprattutto, direi, nel tentare di presentarlo in modo completo, sia pure necessariamente sintetico. Il funzionalismo si sofferma sul ruolo causale degli stati o eventi mentali. Questo statuto del mentale consente di trovare uno spazio quasi ontologico all'evento psicologico che lo stacca dal suo isolamento come puro elemento fenomenico del mondo chiuso dei *qualia*, senza perciò negare necessariamente la realtà del fenomeno della sensazione. Il punto che qui segnalo dipende dal tipo di funzionalismo. Più riduttivista, ma non in un senso fisico, è il funzionalismo computazionale, il quale riduce la psicologia di un organismo a una macchina di Turing (cioè a computazione). Un problema discusso e mai risolto in maniera definitiva è quello del ruolo causale che gli stati psicologici, pur considerati nella loro funzionalità, possono avere sugli stati fisici inferiori. Ancora una volta, la questione di fondo sembra essere quella della causalità.

Infine, il capitolo 6, forse il meno unitario di tutti ("altre teorie"), si sofferma sull'idealismo, il monismo neutrale, l'ilemorfismo e la teoria della mente estesa. Come parte conclusiva, ma su un altro piano, si dedicano alcune pagine alle scienze cognitive, indicando alcuni orientamenti che contribuiscono a una migliore comprensione dello statuto e della dinamica degli atti mentali. Concretamente sono menzionati l'orientamento enattivista (funzionamento coordinato tra percezione e azione), il connessionismo (modo non simbolico di computare tramite interazioni tra nodi che lasciano una memoria) e la tesi della cognizione incarnata. L'ilemorfismo, posizione ontologica a mio avviso valida, non solo accoglie la costituzione di materia e forma, atta a spiegare sia la specificità dei corpi, sia la loro identità individuale, ma anche il pluralismo causale. Gli organismi sono visti come complessi multistrutturali, che includono una gerarchia di strutture e sottostrutture fisiche. Il dualismo ilemorfico è diverso dagli altri perché assume il mentale non in un modo isolato o a sé stante, bensì in rapporto al corpo (ma non in un semplice modo interattivo), così come il corpo viene pure preso non come sostanza separata, ma in riferimento intrinseco agli atti superiori che lo formalizzano e quindi lo elevano ad un modo di essere più alto.

Il libro di Lavazza finisce con un richiamo alla convenienza di stabilire rapporti interattivi tra le neuroscienze, la neurobiologia e la filosofia della mente. È un lavoro molto utile per avere uno sguardo d'insieme delle questioni discusse e del modo in cui sono affrontate. Ritengo che i continui progressi nelle scoperte e anche nel campo della neuroingegneria costituiscano una sfida per l'antropologia filosofica e l'etica. La piattaforma di base della filosofia della mente rappresenta un valido aiuto in questo senso.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

ANTONIO MALO, *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*, Armando, Roma 2013, pp. 400.

ECCO un'altra opera del professor Malo, nella quale egli prosegue la sua appassionata quanto ricca ricerca sull'identità dell'uomo. Cos'è, chi è? Con 14 capitoli, oltre alla prefazione, le conclusioni, un'appendice con alcune figure nonché il glossario, il libro appare come un solido manuale di antropologia filosofica. Lo stile è didattico, con un ritmo progressivo, anche se con qualche inevitabile ripetizione.

Viste le precedenti opere dell'autore sull'argomento e tenendo conto di una certa inflazione di pubblicazioni sul tema, c'è da chiedersi quale sia l'originalità del libro. «In questo saggio, risponde Malo, tenterò quindi non soltanto di confrontare le proprietà dei diversi esseri nel mondo, in modo particolare i viventi, ma soprattutto di stabilire qual è l'essenza dell'esistenza umana. In questo modo, prosegue l'autore, non svelerò certamente il mistero della persona, ma aggiungerò solo quel poco di luce che proviene dall'aver individuato il suo nucleo ontologico» (p. 11).

Ma in che cosa consiste tale nucleo ontologico? La risposta viene anticipata fin dalla prefazione: «La persona è un'identità irripetibile che si perfeziona come tale mediante le relazioni, soprattutto con le altre persone» (*ibidem*). Invece, per quanto riguarda la strategia di sviluppo dell'argomento, «la tesi centrale del libro, una volta ricavata dalle argomentazioni precedenti, verrà applicata a tre ambiti fondamentali dell'esistenza umana: sessualità (capitolo 11°), socialità (capitolo 12°), temporalità (capitolo 13°), e mortalità (capitolo 14°)» (p. 13). Così, fin dall'inizio si capisce che, rispetto a questi ultimi, i dieci primi capitoli costituiscono una lunga preparazione, cioè, una particolarizzata analisi dell'identità umana, come si può facilmente dedurre dalla lettura dell'indice: unione anima-corpo, vita come integrazione, spontaneità dinamica, coscienza, affettività, volontà, agire...

L'autore è consapevole del fatto che ci sono altri campi importanti di applicazione della sua intuizione principale riguardante l'identità dell'uomo, ma le aree che sono state scelte sono ritenute «decisive nella costruzione dell'identità umana» (*ibidem*).

Il filo conduttore è la nozione di integrazione, che, in un certo senso, sta ad indicare l'unità organica di un essere vivo dotato di parti eterogenee: «La prospettiva seguita in questo libro è di natura sistemica, giacché ogni elemento, fenomeno e caratteristica sono studiati in accordo con il ruolo che svolgono nel perfezionamento umano [...]. Il concetto d'integrazione ha perciò in antropologia una grande importanza» (p. 24).

Ma da dove iniziare il discorso? Secondo l'autore «tale domanda è importante perché nella risposta è coinvolto il punto di partenza dell'Antropologia e, di conseguenza, la visione dell'uomo» (p. 29). Subito dopo egli svela il suo personale approccio: «Tradizionalmente si inizia dal fenomeno della vita, giacché l'esistenza umana non sarebbe altro che un tipo di vita. Mi sembra però, sancisce il nostro, che il punto di partenza non debba essere astratto, che non si debba cioè iniziare con una categoria logica (il genere "vita") per poi aggiungere delle caratteristiche concrete (differenza specifiche del "vivere umano"). Si dovrebbe perciò cominciare con il dato più immediato, ossia con il corpo, poiché la vita umana è corporale» (*ibidem*).

La preoccupazione per un inizio adeguato del discorso è certamente la prova dell'impegno per una riflessione che vada fino in fondo. Tuttavia, non pare che la nozione di vita sia più astratta di quella di corpo. Se nella nostra percezione primordiale viene alla luce tanto la vita quanto il corpo, c'è da chiedersi quale delle due idee sia più adeguata per avviare la riflessione sistematica sull'uomo. La scelta dell'autore di iniziare dal corpo dovrebbe quindi essere intesa nel senso di corpo vivo o, il che è lo stesso, di vita corporale, forse col vantaggio della concretezza.

In ogni caso, la preoccupazione per l'inizio viene anche dalla volontà di dare, per

ragioni didattiche, come si è detto, un ritmo progressivo al discorso, partendo dal più semplice al più complesso.

Di particolare importanza nel testo è il luogo in cui l'autore tenta una definizione della coscienza. La concepisce, cioè, «come la 'presenza immediata a un essere vivente di un contenuto (moto viscerale, suono, fame, persona, azione, evento)'. La distinzione, fra tipi di coscienza dipende, dunque, dal contenuto che appare» (p. 139). In altri termini, la coscienza sarebbe la presenza immediata al vivente del contenuto di qualche specie di vissuto, sia di ordine interno o esterno, cioè, un evento o un essere, il quale, in quanto incide in qualche modo su questo vivente, appare nel suo orizzonte, anzi nella sua interiorità.

Poi, il nostro, alla luce della sua intuizione dell'essere vivo come unità integrata, si sofferma sulla nozione di affettività. Ecco ciò che ne dice: «L'affettività, dunque, può concepirsi come integrazione spontanea di soggettività dinamica e realtà. [...] Ne deriva la necessità di combinare la visione più sistematica delle teorie classiche, concretamente quella delle passioni tomiste, con le descrizioni della fenomenologia e con alcune delle principali scoperte nell'ambito delle neuroscienze» (p. 170).

L'autore è ben consapevole dei limiti epistemologici delle neuroscienze nello studio dell'uomo. In effetti, «i loro studi possono dimostrare solo che esiste un collegamento fra queste aree del cervello e le nostre scelte, non che ci sia una causa» (p. 215). Come si vede, la preoccupazione è sempre quindi quella di mettere in luce l'unità e l'armonia dell'essere vivo umano.

Una volta stabilita l'identità umana, negli ultimi capitoli del libro l'autore presenta le virtualità, i risvolti dinamici dell'*essere persona*. In questa seconda parte, cioè, l'autore fa leva sulla nozione di relazionalità. Essa, cioè, segna in tal modo la natura che ne svela il rapporto originario con la libertà.

In effetti, «nella relazionalità dell'uomo con il mondo, gli altri e se stesso, si scopre un'idea di natura che non è oggettiva – nel senso di astratta e impersonale – né statica, poiché il rapporto dell'uomo con la realtà è fonte di perfezionamento personale, ma si prescrive non in modo immediato, bensì attraverso la ragione che è in grado di scoprire il modo in cui la natura deve integrarsi nella persona, ossia deve *personalizzarsi*. (...) A differenza delle caratteristiche individuali, la relazionalità non è data però né come struttura in atto né come potenza necessaria, bensì come libertà originaria o apertura» (p. 247).

Dalla relazionalità scaturisce anche la questione della sessualità, di cui l'autore riesce a sottolineare in questo modo l'originalità antropologica: «La condizione sessuata della persona implica la trascendenza dell'individuo umano nei confronti della specie, il che non accade negli animali. [...] In definitiva, l'animale ha la capacità in potenza di generare un altro animale, la cui attualizzazione equivale alla sua perfezione finale. [...] Nel caso della persona, non procreare non è un'imperfezione personale e, quindi, la generazione, in quanto tale, non implica una maggiore perfezione personale. [...] Il carattere sessuato della persona non va cercato, dunque, nell'attualizzazione della potenza generativa, ma in un'altra direzione, nella risposta cioè alla chiamata al dono di sé, la quale si può raggiungere sia nel matrimonio sia nel celibato. Non è quindi solo la generazione biologica a essere sorgente d'integrazione, bensì la donazione di sé come uomo e donna» (pp. 287-288).

Oltretutto, il carattere primordiale della relazionalità nell'uomo si manifesta nella socievolezza in generale. «È possibile, dunque, affermare che una delle caratteristiche più evidenti della persona è la sua socialità. Ricevendo rispetto, educazione e amore dagli altri, la persona giunge a conoscersi, possedersi e darsi, diventando se stessa in maggiore o minore grado. La socialità conduce, quindi, la persona a una ricerca continua dell'altro sia per ricevere sia per dare» (p. 303).

La reciprocità dei rapporti conduce anche all'idea di benevolenza che, però, Malo propone di rivisitare. «La benevolenza riconosciuta e corrisposta è, secondo Aristotele, il nucleo dell'amicizia virtuosa. Anche se questo tipo di reciprocità fa parte dell'amicizia virtuosa, mi sembra che non manifesti il suo significato più profondo, cioè la donazione all'altro perché sia se stesso. Infatti, la benevolenza non rende espliciti gli atteggiamenti da coltivare nei confronti dell'identità dell'altro, che diventano invece patenti nella donazione, come l'accettazione e l'aiuto alla sua crescita anche con il sacrificio dei propri beni. Nel non metterli in rilievo, la benevolenza può essere scambiata con il beneficiare in cui l'altro appare come qualcosa che noi facciamo, cioè come una nostra opera, e quindi come dipendente dalle nostre azioni e da ciò che pensiamo sia il suo bene. La 'benevolenza' che cerca di dominare l'altro e chiede una stravagante gratitudine come prezzo, è il peggiore abuso che si possa fare all'amico» (pp. 328-329).

Malo vede bene il problema della beneficenza condiscendente in atto nella solidarietà del benefattore che guarda l'altro dall'altezza della sua superiorità. Ma, appunto, benevolenza non è beneficenza. Di per sé la benevolenza, in quanto voler bene, implica sempre già un rapporto interiore con la donazione o l'autodonazione.

Infine, un problema maggiore, quando si parla della temporalità e della morte, è certamente quello dell'immortalità ossia la sopravvivenza dell'anima. Come già accennato, questo è uno dei temi cui l'autore dedica più spazio. Purtroppo, a pagina 355, non si riesce a seguire bene il ragionamento, giacché nello spiegare l'immortalità dell'anima, conseguenza della sua immaterialità e della sua spiritualità poco prima dimostrate, l'autore tenta di applicare la distinzione reale essere/essenza al composto umano. Non si capisce bene, cioè, se l'essere è dato dalla persona, da distinguere dalla natura, la quale è composta dall'anima (spirituale) e dal corpo fisico che ha la vita (e la morte) in potenza o se, invece, l'essere è comunicato all'insieme dall'anima spirituale, che come tale sussiste.

Malgrado tutto, al riguardo ci sono passi interessanti nel testo, ad esempio laddove l'autore distingue i «diversi tipi d'identità: quella iniziale corrispondente al corpo, quella etica corrispondente all'agire e quella personale corrispondente alla donazione» (p. 363). Per poi concludere che «la corruzione del corpo comporta la perdita del primo tipo d'identità non necessariamente degli altri due» (*ibidem*).

Tuttavia, la difficoltà dell'argomento viene di nuovo a galla in quest'altra asserzione: «Solo la morte, apparentemente distruttiva della vita umana, offre la possibilità di raggiungere un'integrazione totale del corpo-mente-spirito, conferendo alla persona la capacità di essere in relazioni perfette» (p. 367). Questo è forse da mettere in rapporto con l'affermazione heideggeriana sulla morte come orizzonte dell'esistenza e come possibilità più propria dell'uomo, la famosa risolutezza precorritrice (*vorlaufende Entschlossenheit*)? Ma l'autore ha poco prima criticato (pp. 361-362) il concetto di angoscia invocando invece quello di speranza...

Ci auguriamo che prosegua l'approfondimento di alcuni argomenti, per arrivare magari, qua e là, a nuove sintesi, più precise e più efficaci, al pari di quegli altri punti, ad esempio l'affettività, l'azione o ancora la coscienza, che sono stati oggetto di validi saggi precedenti dell'autore.

PAULIN SABUY SABANGU

JEAN-LUC MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, trad. it. di Massimo Loris Zanini, Jaca Book, Milano 2014, pp. 418.

NON è necessario essere specialisti nel pensiero di Sant'Agostino per rendersi conto di quanto sia arduo scrivere un approfondito saggio su di lui: l'ampiezza dei suoi scritti e la ricchezza della bibliografia critica sono una vera sfida. Perciò, penso che quest'opera di Marion sia il frutto esemplare di un'impresa quasi ciclopica. Partendo da un ciclo di sei conferenze tenuto nel 2004 sulle *Confessiones*, l'autore si è cimentato con il compito di scrivere una monografia «come se mi dedicassi a redigere una nuova tesi (l'ultima)», che richiedeva di confrontarsi con tutti i testi agostiniani e di «perdersi nella foresta non proprio vergine degli immensi commentari agostiniani» (p. 3). A tale scopo si è avvalso non solo della propria tenacia, ma anche del consiglio di eminenti studiosi e degli strumenti di ottime biblioteche.

La traduzione italiana è stata eseguita sulla seconda edizione del 2008, nella quale l'autore ha potuto apportare alcune correzioni, quale ulteriore segno del suo rigore metodologico, palese anche nella felice scelta di affiancare sempre il testo latino alla traduzione delle citazioni agostiniane.

Il sottotitolo del libro racchiude ermeticamente la tesi di fondo che regge l'architettura espositiva. Il luogo in cui io trovo me stesso è il luogo della distanza tra il desiderio e la beatitudine, tra l'amore e la verità, tra l'ascesa verso Dio e lo stesso Dio che amo. Ma, «dal momento che Dio resta per definizione inaccessibile, nel senso che, ogni volta che si dà e nella misura in cui si dà, si rivela come sempre infinitamente in anticipo e al di là di ciò cui io mi sono avvicinato, il luogo di sé in Dio non può divenire che il movimento di una tensione incessantemente continuativa» (p. 403).

A questa conclusione Marion giunge attraverso un erto itinerario speculativo, che conduce il lettore a gustare la profondità e l'originalità delle riflessioni agostiniane. La traccia principale sono, come detto, le *Confessioni*, riguardo alle quali si chiarisce tassativamente che non sono affatto un testo intimista (non lo sono nemmeno i *Soliloqui*), ma sono anzi una confessione «in qualche modo cosmica» (p. 252), al cospetto di tutti gli uomini e del mondo intero. In questa luce, si rivelano ingiustificate tante discussioni sulla coerenza e sull'unità della famosissima opera agostiniana, spesso dovute al fatto che ci si dimentica di che cosa significa «confessare»: non significa parlare di Dio né tanto meno tratteggiare un'autobiografia (p. 66), ma rivolgersi a Dio, riconoscere dinanzi a Lui le proprie colpe e nel contempo lodarlo, coinvolgere i lettori e tutti gli altri credenti nella lode al Dio, usando le stesse parole ricevute da Lui, che è «il più prossimo, il più intimo a me della mia intimità, e, di conseguenza, più intimo all'altro di se stesso» (p. 74).

Non riesco a cogliere perché Marion aggiunga in una nota che sarebbe una bestemmia sostenere di dialogare con Dio (p. 65, nota 49), ma le sue precisazioni sulla

corretta ermeneutica dei testi agostiniani e in particolare sul rapporto tra filosofia e teologia sono molto pertinenti: nel Vescovo di Ippona, «la sua filosofia faceva tutt'uno con la teologia, al punto di non porre ancora alcuna differenza tra esse» (p. 397). La filosofia è da lui intesa come amore vitale per la sapienza e «amare la saggezza per un cristiano non può che voler dire amare Dio» (p. 17).

Questa concezione della filosofia offre lo spunto a Marion per presentare sin dall'inizio una sua tesi che affiora ripetutamente nel testo ed è più sviluppata nel capitolo VII, denominato anche "Appendice" e intitolato *'Idipsum' o il nome di Dio*. Secondo lui, Agostino non intende elaborare una metafisica e tanto meno un'ontologia, e su ciò è facile essere d'accordo. In tal senso si può anche condividere la sua critica alla contrapposizione, alquanto artificiosa, operata da Étienne Gilson tra l'Ipponate e Tommaso d'Aquino, allo scopo di mostrare la superiorità dell'ontologia di quest'ultimo (pp. 16, 382-397). Però ho l'impressione che proprio per lo stesso motivo sarebbe una forzatura sostenere che «Sant'Agostino si oppone alla filosofia nel senso della *metafisica*» (p. 18; il corsivo è nel testo). Sembra, in fin dei conti, che sia troppo vivo l'intento di attribuire all'autore delle *Confessiones* il ruolo di «creatore di una u-topia, contemporaneo a noi, che tentiamo di pensare da un punto di vista postmetafisico» (p. 22).

Tale tesi ha delle implicazioni rese esplicite dallo stesso Marion. Ad esempio, l'impossibilità di parlare su Dio e di Dio, oppure una concezione anti-essenzialista dell'essere umano, secondo la quale «l'uomo costituisce una creatura per eccellenza e anche particolarmente eccellente, proprio perché non ha genere né specie propria, e quindi non ha una definizione che lo appropria a se stesso. L'uomo si definisce per il fatto stesso di restare senza definizione, animale proprio senza proprietà» (p. 329). Si capisce che lui ha di mira certe posizioni rigide, affette da quello che si potrebbe definire un esclusivismo metafisico. Ma le apparenti inconciliabilità si potrebbero risolvere almeno accettando che la metafisica non è un monoblocco impenetrabile, giacché ammette diverse angolature.

Marion fa sua l'annotazione di G. Lettieri, che definisce le *Confessioni* un'eterobiografia (p. 68), sicché, come ha scritto J.J. O'Meara, esse «si servono della vita di Agostino e della sua confessione di fede in Dio, per illustrare la sua teoria sull'uomo» (p. 67). L'analisi antropologica è condotta dall'autore del presente saggio con singolare acutezza: mostra che il Vescovo di Ippona ribadisce la non trasparenza dell'io a sé stesso, giacché «il mio spirito è troppo ristretto per possedere se stesso» (*Confessioni*, x, 8, 15). La visione agostiniana dell'essere umano è qui strutturata grazie a quattro pilastri: l'ampiezza della memoria e il sorgere del desiderio; l'esigenza della vita beata e la tensione verso la verità; la debolezza della volontà e la forza dell'amore; il tempo e la dilatazione o *distentio* dello spirito.

Tali aspetti antropologici sono presentati mettendoli anche a confronto con le posizioni di M. Heidegger, R. Descartes, F. Nietzsche, Tommaso d'Aquino, allo scopo di mostrarne convergenze e distanze. Forse in particolare è oggetto di un penetrante esame critico il pensiero heideggeriano, di cui viene rilevato il tentativo di de-teologizzare Agostino (pp. 143, 203).

Molto incisive sono le pagine nelle quali è messo in risalto il legame tra la verità, il desiderio, la libertà e l'amore. L'autore delle *Confessioni* non ha un'idea esclusiva-

mente teoretica della verità, ma la considera unita al desiderio, nel cui orizzonte si dispiega la vita umana. In effetti, «l'accesso alla *vita beata* non passa più dalla teoria, benché passi sempre dalla verità» (p. 148; il corsivo è nel testo). Il desiderio non presuppone la conoscenza di ciò a cui aspira, ma la precede e in qualche modo genera la stessa conoscenza: un apparente paradosso che si comprende alla luce «dell'immanenza reciproca dell'anima, della conoscenza e dell'amore, in quanto immagine della Trinità stessa» (p. 147).

Pertanto, la ricerca della verità non è indicata in termini gnoseologici ma desiderativi, in modo da illustrare che dinanzi ad essa si può avere odio o amore: si può odiare la luce proveniente da Dio che mette a nudo la verità su me stesso oppure si può amare Colui che mi illumina. Entrambi gli atteggiamenti si comprendono a pieno solo se si tiene presente che l'odio e l'amore per la verità si rivelano epistemologicamente cristologici, quindi teologici (p. 157). Ne emerge una figura "erotica" della verità (p. 179), che tra gli altri tenne ben presente Blaise Pascal: solo l'amore rende possibile conoscere la verità e, in negativo, l'amore per la menzogna su di sé o per il peccato, conduce all'odio per la verità.

Questi passaggi argomentativi, che ho solo enunciato, impediscono un'interpretazione superficiale o banale del primato agostiniano dell'amore. Aiutano a capire meglio il senso del noto asserto «*pondus meum amor meus*» (*Confessiones*, XIII, 9, 10), che Marion spiega egregiamente così: «riempito di Dio, subisco l'impatto di un peso orientato verso l'alto [...]. La grazia, in altre parole l'amore venuto da Dio per farmici ritornare, esercita un *contropeso*, un peso che risale, che risale e rimprovera. [...] L'amore, come il peso dall'alto, che ne proviene e ci riconduce, ci fa risalire verso il nostro luogo, che giustamente si definisce per il fatto che là, e solo là, ci possiamo posare» (p. 348; il corsivo è nel testo).

Tale angolatura è di notevole efficacia, anche se riterrei che l'insistenza antime tafisica apra vari problemi irrisolti, come ho accennato all'inizio. Dal punto di vista antropologico, ad esempio, la volontà contrapposta o isolata dalla natura umana (nozione, quest'ultima, che Marion difficilmente accetterebbe) è come svuotata e la stessa libertà umana mi appare inspiegabile.

Posso, comunque, concludere che questo è un libro impegnativo: impegna il lettore a riflettere e a interrogarsi. Ma è un impegno che ripaga, sia perché Agostino sorprende sempre, sia perché chi lo ha interpretato in queste pagine lo ha fatto da vero filosofo.

FRANCESCO RUSSO