

DAVID ALBERTSON, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford University Press, Oxford-New York 2014, pp. xii + 484.

IN *Mathematical Theologies*, David Albertson leads the readers, in a sort of *manuductio*, along the tradition of Christian Neopythagoreanism. The first part consists of a synopsis of its genesis, which begins at Philolaus' and Archytas' philosophical Mathematics and ends with Boethius and his conception of the *quadrivium*. This section provides the basis for the second one, a comprehensive analysis of Thierry of Chartres' theology of the *quadrivium*. Albertson's careful reading includes the connections between Thierry's theology and both his master Bernard of Chartres' *Glosae super Platonem* and the anonymous treatise *De septem septenis*. Additionally, David Albertson evaluates the convergence of this labyrinth of sources in the work of Nicholas of Cusa and his efforts to reconcile the notions of *logos* and *arithmos*.

As a jeweler links together what the pearl diver has found, *Mathematical Theologies* skillfully connects a variety of important subjects. Among the possible unifying threads of the book, there is an interestingly problematic one, the position or status that the examined tradition assigns to mathematicians. This problem shows itself acutely in the chapters dedicated to Nicholas of Cusa. A passage from *De docta ignorantia*, paragraph 176, quoted by David Albertson in chapter 7, establishes a close relationship between God and mathematical entities. In it, it is said that "God, (...) created all things in number, weight, and measure. Number pertains to arithmetic, weight to music, and measure to geometry." (Albertson: 183).

Based on this passage, David Albertson affirms that Cusanus drew an "obvious conclusion: If God is Godself the only perfect unity and equality manifested by the quadrivial arts, then such mathematics must be originally a divine activity" (*ibidem*). "For Cusanus", he writes further on, "the quadrivium does not open the door to natural theology (...) human beings use geometry imprecisely (...). God is the sole mathematician (...)" (*ibidem*). The conclusion seems to be unappealable: Mathematics belongs originally to the infinite mind. Nevertheless, when considering Cusanus' work as a whole, it raises questions on its internal coherence.

Starting with *De docta ignorantia* itself, it must be noted that in chapter 5 of book I, Cusanus asserts: "For the pluralities of things, which descend from Infinite Oneness, are related to Infinite Oneness [in such way] that they cannot exist independently of it, just as number, which is an entity-of-reason produced by our [power of] relational discrimination, necessarily presupposes oneness (...)"¹

The text declares firstly that number is an *ens rationis*; secondly, it sets out an analogy between the unity which is the beginning of plurality and the unity which is the beginning of number.

¹ De docta ign. I (h1 n. 14).

In chapter 11, when Nicholas explains that mathematics assists us greatly in apprehending divine [truths], he asserts that mathematical things are very fixed and very certain to us, and he assigns them an incorruptible certainty.² However, if number is an *ens rationis* and mathematical things are gifted with incorruptible certainty, are we justified to say that God is the sole mathematician?

In chapter 6 of *Idiota. De mente*, Cusanus not only deals with number but has his protagonist, the Layman, accused of being a Pythagorean. In his defense he discloses “the considerations that can move someone to claim that numbers are the beginnings of things”.³ The argument can be reconstructed as follows: (i) There can be only one Infinite Beginning, (ii) that’s why the first originated thing cannot be infinitely simple; (iii) if it cannot be simple, it must be a composite, but (iv) it cannot be a composite of other things that compose it, for then it itself would not be the first originated thing; rather, the things composing it would precede it by nature. There is one remaining possibility, namely: (v) that the first originated thing is composed of itself. Now (vi), our mind does not comprehend that there can be any such thing [as that] — unless that thing is number [that proceeds] from our mind.

Based on this argument Nicholas gives a positive assessment of the opinion of Pythagoreans, not as far as they spoke “of number qua mathematical number and qua number proceeding from our mind. (For it is self-evident that that [sort of number] is not the beginning of anything) [but] as far as they were speaking symbolically (...) about the number that proceeds from the Divine Mind — of which mathematical number is an image”.⁴ [...] And we give our name “number” to number from the Divine Mind, even as to the Divine Mind itself we give the name for our mind.⁵

Apparently, number should be understood in two ways: mathematical number proceeding from our mind and a divine number, which is named as “number” by assimilation.

We can ascertain the analogy or duplication of number in a passage of *De beryllo*, where Cusanus criticizes Plato. In the first place, he argues that Plato has correctly maintained that everything is more truly within his mental concept than outside God’s mind. But Plato has wrongly not applied this rule to human creation as well. For the forms which have their beginning from our mind’s concepts and which lack a nature must be more truly in our mind as well. A similar point holds true “regarding a circle, a line, a triangle, and regarding our numbers”.⁶

As we have seen in *De docta ignorantia*, we found here an analogy between the infinite mind and its creatures, on the one side, and the finite mind and its creatures, on the other. In short, it seems to be a duplication of precise knowledge, so that there is a precise knowledge of real entities which belongs to God, and a precise knowledge of intellectual entities, which belongs to man. The first corresponds to real multiplicity. The latter corresponds properly to mathematics. Should we then understand that God is the sole mathematician or rather that man is?

It is impossible to express in a few pages all the comments *Mathematical Theologies*

² De docta ign. I (h1 n. 31-32).

³ De docta ign. I (h1 n. 89).

⁴ De docta ign. I (h1 n. 88).

⁵ De docta ign. I (h1 n. 88).

⁶ De docta ign. I (h1 n. 56).

deserves. Undoubtedly, the analysis of sources – especially of Bernard’s Gloss, *De septem septenis*, and of the most controversial influence of the anonymous treatise *Fundamentum naturae* – represents an important contribution, both for Chartrian and Cusanus studies.

Without forgetting David Albertson’s previous investigations on *Fundamentum*, it is also worth mentioning his attractive hypothesis about the *commentator Boethii De trinitate*,⁷ mentioned by Nicholas in his *Apologia doctae ignorantiae*, identified by David Albertson with the author of *Fundamentum*.

In this regard, it is interesting to leave open a question about *Fundamentum* and its relation to *De docta ignorantia*. Among the parallels between both texts, we find in DI II c. 9 n. 148, the following sentence: “The same holds true for other things, as we can discern from the example of an infinite line”.⁸ The critical edition refers to the well-known chapters 13-17 of Book I, where Cusanus develops “the characteristics of an infinite line”.

The same sentence is to be found in the fol. 7v of *Fundamentum*. Nevertheless, we do not find in the anonymous treatise the example of an infinite line. The question is why the author of *Fundamentum* alludes to an example he did not give.

Tracing a philosophical current is a task that requires not only historical understanding, but also the ability to provide tools for reflecting on the concepts that delineate this tradition. In this sense, the questions raised above constitute only one sample of the critical wealth offered by *Mathematical Theologies*.

MARÍA CECILIA RUSCONI

MICHELA BELLA, *Ontology after Philosophical Psychology: The Continuity of Consciousness in William James’s Philosophy of Mind*, Lexington Books, New York-London, 2019, pp. 256.

ONTOLOGY after *Philosophical Psychology: The Continuity of Consciousness in William James’s Philosophy of Mind* by Michela Bella is a scholarly work exploring systematically the concept of ‘continuity’ in William James. The originality of the book consists in the fact that it might be the first scholarly work that systematically and exclusively accentuates ‘continuity’ in James.

The author invests ‘continuity’ with two principal meanings: 1) continuity as a theme manifested in James’s philosophy, particularly in his philosophical psychology (consciousness), ontology (reality) and epistemology (truth and knowledge), and 2) ‘continuity’ as a platform to confirm James’s own continuity of thought, starting from his early philosophical psychology and extending to his pragmatism, radical empiricism and pluralism.

In the first of the four chapters, the author addresses the issue of ‘continuity’ in the

⁷ *Apologia doctae ign.* (h 2 n. 35): *commentator Boethii De trinitate, vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus*

⁸ *De docta ign.* II (h1 n. 148): *Et ita de reliquis, ut ex exemplo lineae infinitae comprehendi potest.*

early essays of James's philosophical psychology such as "Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence" (1878), "Great Men and Environment" (1880), "Genesis of Genius" (1881), and "Are We Automata?" (1879) and in some key chapters of *The Principles of Psychology* (1890) such as The Stream of Thought (ix), The Consciousness of Self (x), The Perception of Time (xv), The Perception of Reality (xix) and The Perception of Space (xx).

Bella observes that James's empirical study of mind-world relation led him to see the continuous and dynamic aspects of mind. Darwinism inseeded in him the idea of 'continuous change' which had direct impact on his early philosophy of mind and his later philosophy which upholds the possibility of real novelty and melioristic pluralistic universe. It is significant to note that while James criticizes Spencer's definition of mind as "[t]he continuous adjustment of internal relations to external relations," he accepts the "the continuous adjustment" and reverses the order of 'internal' and 'external.'

The author highlights the pivotal role of Chapters ix and x of *The Principles of Psychology*, explaining the 'continuity of consciousness.' Among the five characteristics of thinking illustrated in detail, the second deals with 'change' and the third with 'continuity' in the personal consciousness. The continuous change of consciousness becomes a pre-requisite for the most important fifth characteristic, 'selective nature of consciousness,' another central thread running through his whole philosophical system. The specio-temporal aspect of the continuity shows that from the result of the socio-historical selections of our ancestors, we continue to carve out our world through personal and collective choices.

The second chapter is a comparative study of the issue of continuity between James and three of his major interlocutors: Charles S. Peirce, Henri Bergson and Ernst Mach. They are chosen for comparison, because James had extensive correspondence with them and he has drawn interesting analogies from them. Moreover, they all share a common interest in the interactions between psychology, the natural sciences, and philosophy. Being aware of the difficulty in considering each of their literature on 'continuity' in detail, the author selects some relevant works of each thinker on 'continuity' and analyzes their convergences and divergences with James.

The author examines Peirce's essay "The Law of Mind" and other interesting texts collected in "Cosmology and Ontology" of the six volume "Scientific Metaphysics" of *Collected Papers*. It is observed that Peirce's view that "the present is connected with the past by a series of real infinitesimal steps" and his assessment that ideas are connected by continuity come close to James's view. The author apprehends that the mathematical issue of continuity gathered in Peirce's "The Law of Mind" is similar to that James deals in *Some Problem of Philosophy*. While making several critical remarks on James's *Principles of Psychology*, Peirce's appreciation of his 'stream of consciousness' is a remarkable sign of their similarity of thought. In fact, the mediate or immediate character of perception is a focal point of their disagreements.

Michela Bella selects Bergson's *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) (Essay on the Immediate Data of Consciousness) and Milic Capek's essay on the relation between James's Stream of Consciousness and Bergson's *Durée Réelle* (Real Duration). The author argues that James and Bergson consider the time of con-

sciousness to be continuous, and its continuity flows through a discrete structure. Drawing the observations of Čapek and Maria Teresa Teixeira, she notes that the irreversibility of time in Bergson's and Whitehead's philosophies is anticipated in James's *Principles*. In fact, the main difference between them lies on the ontological frameworks of their account of continuity. Bergson stresses the metaphysical origin of his inquiry while physiology and psychology are the locus of James's reflection.

Though Mach is known as a critical thinker in science than a philosopher, the author observes that his views are similar to James's in many respects. Some writings of Mach such as "The Analysis of the Sensations: Antimetaphysical" (1890) and "On Physiological, as Distinguished from Geometrical, Space" (1901) are focused in the book. The author perceives that Mach's critical revision of the classical concepts of 'absolute space and time' came from the concrete consideration of dynamic interactions between phenomena. Mach conceives scientific thinking as continuous with common thinking, and reality as fluid, a homogeneous perfect continuity of sensations. Bella observes that such a current of empirical data resembles James's stream of consciousness, except for its homogeneity.

Bella also explores James's ontology of continuity, appraising *Some Problems of Philosophy* (1911) and *A Pluralistic Universe* (1909) in chapter three. In my observation, James's idea of continuity is most evidently presented in this chapter. The author justifies the use of the term 'ontology' with Christian Wolff's traditional distinction of general metaphysics (ontology) against special metaphysics (soul, God and world). The three main topics in *Some Problems of Philosophy* – novelty, continuity and causality – are examined judiciously.

The author highlights that James's consideration of the priority of percepts over concepts is based on the changing and continuous nature of percepts in contrast to the fixed and static nature of concepts. She makes it clear that James's rejection of intellectualism and absolute idealism is intimately connected to this distinction. The nature of irreversibility and temporal singularity of percepts create novelty in our experience. It confirms to the naturalistic and evolutionist worldview of reality "in the making" against an "already made" reality. Causation is presented as "the manner in which some fields of consciousness introduce other fields" giving place for change and novelty.

The final chapter presents James's epistemology of continuity, focused on *Pragmatism* (1907), *Meaning of Truth* (1909) and *Essays in Radical Empiricism* (1912). Bella points out that James's radical empiricism combines the continuity of experience with the scientific mentality. In James's pragmatic epistemology, the apparently immutable truths are conceived as undergoing gradual change in the meaning in accordance with the evolution of sciences. The truths of logic, mathematics, and physical theories are seen as inescapable of their continuous modification of meaning in the evolving historical context. Bella associates this argument to Kuhn's observation of the change of scientific paradigms.

Human knowledge is demonstrated as growing in spots, incorporating old and new ideas. In contrast to rationalists' static approach to knowledge and truth, pragmatists perceive them as dynamic. Human beliefs are also seen continuously and provisionally founded on previous experiences, which in turn become experiential

matter for further explorations. The author notes that Bergson's epistemological view does not confirm to James's view, for Bergson perceives reality as changing but not truth. The author makes no attempt to compare and evaluate both contrasting views.

It is obvious that Michela Bella has remarkably done justice to the central aims of the book: (1) to analyze the theme of continuity and (2) to illustrate the continuity of thought in James. She has illustriously explained that continuity of experience was the source of James's development of radical empiricism, pragmatism, and pluralism. She also admits that no rigorous inter-dependences between them can be claimed; rather only functional and fecund relations. Undoubtedly, this book will eliminate the misconceptions and criticisms about James's thought as fragmentary and unsystematic.

The scholarliness of the author is evident from the literature consulted and studied. She has painstakingly examined all the works of William James including reviews and correspondences and has consulted extensively the most relevant secondary literature. The thematic continuity and intellectual eruditeness of the work is greatly appreciable. The book has a commendable compilation linking each chapter in agreement with the progress of the theme. For instance, in presenting 'the continuity of consciousness' in chapter one, its relation to 'the continuity of reality' in chapter three is relevantly indicated. Similarly, the backward references to the first chapter is given in the third and fourth chapters. This mode of going back and forth, and linking themes and chapters reveal the holistic and unitary nature of the book itself.

In my opinion, the reversal of the order of chapter three and four would have been a better way of structuring the arguments. The progress of James's thought seems to be moving from epistemology to ontology, although, the seeds of them had been implanted much earlier than his works connected to them were formally published. The words of Ralph Barton Perry, James's the intellectual biographer, affirm it clearly. He says, "Pragmatism is primarily a theory of knowledge, but it involves a metaphysics."⁹ Perry notes in another text that the thought with which James was pre-occupied in the last days of his life was the vision of "a really growing world" in which "continuous novelty" was the central figure.¹⁰ I perceive also stronger arguments and more acceptable views on 'continuity' in chapter three. Hence, from a reader's perspective, it is more appealing to move from 'less-strong' to 'more-strong' arguments.

Bella's work opens doors and shows directions for future research. Comparing James's 'continuity' with the views of Peirce, Bergson and Mach is relevantly focussed towards further examination. Selective reading of these thinkers vividly serves the purpose of this work. Nevertheless, the academic profundity of this book exhibits the scope of a comparative scholarship of 'continuity' between James and each of

⁹ R. B. PERRY, *Professor James as a Philosopher*, in L. Simon (ed.), *William James Remembered*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1996, p. 203.

¹⁰ R. B. PERRY, *The Thought and Character of William James: Briefer Version*, George Braziller Publisher, New York 1954, p. 375.

them. Bella has not attempted to find applications of James's view of 'continuity' and 'dynamism.' In fact, this work can be used as key source for future research and further interpretations in various inter-disciplinary fields like science-religion interaction, positive psychology, etc.

LIBIN JOSEPH CST

MARIO FARINA, *La dissoluzione dell'estetico. Adorno e la teoria letteraria dell'arte*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 224.

IL volume intende riabilitare il pensiero estetico adorniano dall'accusa di conservatorismo estetico sollevata in merito alla capacità di interpretare l'arte contemporanea e dalla semplicistica equiparazione delle sue argomentazioni alla celebre tesi della «morte dell'arte». L'intento è di esplicitare ciò che le riflessioni estetiche di Theodor W. Adorno hanno lasciato in sospeso, la cui eredità non è stata completamente dispiegata, e di portare alle estreme conseguenze gli assunti di filosofia dell'arte e le riflessioni intorno allo statuto dell'estetica rintracciabili nei suoi scritti di differente natura e data di composizione. In questo quadro l'autore affronta quei *loci* in cui Adorno riconosce la *neue Kunst* come arte progressiva, salvo poi condannarla laddove essa non si pone in relazione con l'arte tradizionale, oppure nel richiamarsi, talvolta, alle avanguardie storiche per delineare la forma dell'arte contemporanea. Tali difficoltà derivano dal riconoscimento della problematicità dell'espressione artistica – analizzata dall'autore con l'ausilio di riferimenti alla teoria istituzionale dell'arte di G. Dickie e alle riflessioni di A. C. Danto sulla distinguibilità tra opera d'arte e oggetto d'uso comune – e possono essere riassunte nella cosiddetta «disartizzazione del materiale», per cui questo scade a merce imponendosi all'artista (esemplare il caso della musica dodecafonica). Tale fenomeno, che rappresenta uno dei corollari dell'estetica di Adorno, investe le arti musicale e pittorica: ciò che l'autore intende mostrare è, infine, che la conclusione più coerente delle riflessioni adorniane, alla luce delle problematiche citate, confluisce nel principio della «letterarietà dell'arte», ovvero della letteratura quale schema per l'arte autonoma.

Per enucleare tale tema, l'autore considera il testo adorniano in cui l'estetico vede i suoi albori: punto nodale e *fil rouge* del volume è la disamina, contenuta nel primo capitolo intitolato *La costruzione dell'estetico: autonomia e riuscita*, dell'analisi adorniana dell'estetica nel pensiero di S. Kierkegaard, affrontato nello scritto *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, nel quale si costituisce il nucleo dell'estetico in Adorno. Per l'autore, Adorno intende mostrare come l'interiorità dell'essere umano a cui Kierkegaard guarda come ultimo rifugio in cui i fenomeni estetici, defraudati della propria particolarità in quanto rigidamente ricondotti all'interno di un «ideale di tipo normativo» (p. 28), risentono dell'immediatezza extra-temporale, avulsa dalla storicità, sia invece il luogo ideale in cui il carattere reificato, mitico, dell'esistenza mostra l'esteriorità da cui è affetta, sancendo, così, per Adorno, una delle caratteristiche precipue dell'opera d'arte, ovvero la sua autonomia dal reale, la quale è ottenuta «grazie alla dipendenza dal contatto con il mondo sociale che la respinge» (pp. 31-32). L'estetica, quindi, come punto d'osservazione privilegiato del dispiegamento storico della verità e del disvelamento del mito come seconda natura. Ecco perché, sostiene l'autore,

Adorno non considera l'estetica come campo autonomo bensì in quanto necessariamente relata al «processo storico di mutamento» delle opere, riservando soltanto ad esse il crisma dell'autonomia. A questo proposito, uno dei corollari più interessanti della dialettica tra autonomia dell'opera e realtà sociale è l'intreccio tra interiorità e mestiere, dove l'interiorità dell'individuo è posta a confronto con i vincoli sociali. Il mestiere è quel complesso di sapere tecnico e di capacità riflessiva che consente di rispondere adeguatamente, ovvero foggiando un'opera d'arte riuscita, alle aporie obiettive del materiale: in esso confluiscono il principio mimetico ed il principio spirituale associati nella formazione dell'opera d'arte, il primo sfociante nel carattere d'apparenza dell'opera, indispensabile per istituire la sua autonomia dalla realtà sociale, il secondo, complementare al primo, fondamentale per apprestare il materiale in una compagine unitaria.

A tale riguardo, un esempio patente della capacità dell'interiorità di disporre della tecnica compositiva è contenuto nello scritto *La posizione del narratore nel romanzo contemporaneo*, dove la forma del romanzo rappresenta la cartina di tornasole del contraccolpo subito dalla funzione dell'io narrante: essa «certifica lo strapotere del mondo oggettivo sul soggetto» (p. 190) dando corso, mediante le convenzioni linguistiche, all'apparenza, ovvero alla parvenza mitica della condizione reificata del soggetto, riscontrando, al contempo, la sua insostenibilità grazie all'abilità del narratore di procedere contro la realtà illusoria cui la narrazione stessa inevitabilmente conduce. Tale dinamica contrasta, evidentemente, con la pretesa di foggiare una forma d'arte presuntamente realistica, ovvero cieca, incapace di porsi in maniera dialettica con l'esistente, oppure immediatamente (in senso deteriore) impegnata. Questo è il motivo per cui l'accezione del mitico quale sfera originaria della storia, di cui l'autore coglie le sfumature in special modo a riguardo del confronto di Adorno con W. Benjamin, trova affinità con il principio romantico dell'estetica, il quale, inteso come origine storica che «precede l'accadere storico, rispetto alla quale la storia si presenta come decadenza e che sola può legittimare l'idea di una nuova mitologia» (p. 38), innerva lo studio su Kierkegaard e viene successivamente sconfessato nello scritto *Filosofia della musica moderna*, che l'autore giudica la pietra miliare in cui il pensiero estetico di Adorno acquisisce pregnanza.

In questa opera, analizzata nel secondo capitolo intitolato *La dissoluzione dell'estetico e la filosofia della musica*, l'autore delinea una filosofia della storia in cui, in ossequio alla disamina dell'estetico contenuta nello studio su Kierkegaard, si mostra l'insufficienza tanto del nuovo (l'estremo tecnicismo della composizione seriale dodecafonica) scevro di sapere storico della musica dodecafonica di A. Schönberg quanto dell'arcaico sfondo neoclassicista delle opere di I. Stravinskij. Adorno riscontra l'aporia della dialettica storica dell'opera d'arte musicale contemporanea, incapace di instaurare il doppio movimento tra particolare – ciò che si presenta come nuovo – e universale, da cui il sapere storico emerge. In quanto compenetrata unicamente da materiale sensibile, l'opera musicale non riesce a contrastare il suo decadimento estetico.

L'autore, quindi, procede, nel terzo e ultimo capitolo intitolato *La ricostruzione dell'estetico: una teoria estetica letteraria*, a delineare la rifunzionalizzazione dell'estetico mediante una teoria letteraria dell'arte, la quale, precisa l'autore, non rappresen-

ta lo sbocco univoco della produzione artistica *tout court*, bensì costituisce la forma d'arte che garantisce l'autonomia della singola opera senza chiudersi di fronte alla totalità sociale. Egli rintraccia nella letteratura, ovvero nelle singole opere letterarie, il campo ideale in cui situare un'arte compiuta. Difatti, il suo materiale sensibile mediato dalla soggettività è qualitativamente distante da ciò che rende l'opera d'arte un oggetto comune. A questo proposito, merita ricordare l'assunto – che si fa più insistente verso la conclusione del volume, in concomitanza con la tesi della letterarietà dell'arte – del soggetto creatore quale momento di ricomposizione del materiale nella compagine linguistica. Come si può prevedere, tale assunto appare centrale nel lavoro letterario, che si discosta da ciò che l'autore definisce «assorbimento sociale del materiale artistico» (pp. 140-141), decaduto a mero stimolo sensibile, cui segue la disartizzazione menzionata all'inizio. Di qui si diparte il cosiddetto carattere di doppio dell'opera e la sua esemplificazione nella dialettica universale-particolare, che l'autore, opportunamente, lega alla riflessione intorno al giudizio riflettente kantiano e alla sua storicizzazione mediante il riconoscimento del nucleo storico insito nell'interiorità e nell'opera d'arte, grazie all'analisi svolta riguardante l'estetica nello studio su Kierkegaard. La ripresa della cornice del giudizio riflettente consente di valutare l'universale contenuto nell'opera d'arte come conciliazione apparente, cristallizzata nella concrezione dell'opera, senza con ciò intendere l'universale stesso come determinato o pensarlo all'interno di una conciliazione forzata, come recita il titolo dello scritto rivolto a G. Lukács.

Proprio nel campo letterario è patente la lettura dell'estetico come contrasto del mito e indicatore di contenuto storico sedimentato: la singolarità del narratore disvela il carattere sociale della solitudine, icasticamente rappresentato dall'interiorità priva di oggetto del singolo essere umano che, nell'indagine su Kierkegaard, tenta di stabilire all'interno di essa l'esperienza della vita sociale borghese mediante la riflessione, che l'autore reputa il requisito preminente per l'autonomia dell'opera. Il tema della riflessione implicata dal lavoro letterario è esemplificato dall'autore mediante le analisi adorniane delle opere di Beckett, Hölderlin, Kafka e Proust. Essa viene intesa come capacità da parte del soggetto di ricomporre il materiale tramite la mediazione soggettiva, che l'autore sottolinea quale chiave ed espressione della tesi del volume, come risposta alla dissoluzione dell'estetico. Un esempio confacente è la tecnica del *monologue intérieur*, che l'autore accortamente annette al carattere sociale della solitudine: essa recupera lo stilema del montaggio, ricomponendo i frammenti dell'interiorità dimidiata, nella narrazione dei quali, perseguendo la loro ricomposizione mediante la riflessione, il *solus ipse* si obietta quale soggetto estetico.

A quanto si può desumere dal volume, il fallimento dell'opera d'arte espressionista è imputabile al cosiddetto carattere sociale della solitudine, il cui complemento dialettico è l'autonomia dell'opera, che, come riscontrato, scaturisce dal problema dell'interiorità. Nell'espressionismo, quindi, è possibile rintracciare un'assenza di storia che rende i suoi frutti isolati, al contrario della descrizione dell'opera frammentaria ma conclusa che Adorno qualifica con il termine «monade», la quale, quantunque priva di finestre, disvela il proprio carattere aperto. In tal senso, il principio spirituale dell'opera d'arte, che nel volume è rintracciabile sotto la denominazione di «riflessione», garantisce la «conciliazione formale nel frammento» (p. 191). Tale conciliazione,

che non deve essere intesa come pacificazione, convive, al contempo, con il carattere normativo del concetto di scopo, dal quale discende il principio di costruzione dell'opera d'arte, e con un vincolo di segno ad esso contrario, ovvero il concetto di disinteresse estetico in Kant, che l'autore, a ragione, ritiene non estraneo all'interpretazione adorniana dell'estetico. È possibile, infine, sintetizzare il tracciato del volume con la seguente considerazione: come l'estetico in Kierkegaard affiora dove egli lo condanna, così il sapere storico emerge nel rapporto dialettico Schönberg-Stravinskij. In questa costellazione trova approdo il *Leitmotiv* del volume, ovvero che l'estetico emerge da un moto *e contrario*, da cui la tesi della letterarietà dell'arte riceve la nota distintiva, precisamente nella riqualificazione dell'estetico in seno ad un materiale sensibile mediato dalla riflessione. Il volume si configura, in conclusione, come proficuo tentativo di immettere nuova linfa nel dibattito sulla teoria estetica di Adorno, in rapporto anche alle teorie dell'arte contemporanee, e come occasione per ripensare la paradossale forma del romanzo come *exemplum* della persistenza dell'arte.

ALESSANDRO CAZZOLA

ALESSANDRA FUSSI, *Per una teoria della vergogna*, ETS, Pisa 2018, pp. 162.

ALESSANDRA FUSSI affronta, con competenza sul pensiero classico e con una visione moderna, una questione permanente, cioè la descrizione e la valutazione di quella terra di confine che sono le passioni/emozioni: cosa sono e quale è la loro portata morale?

Nell'*Introduzione* al libro, Fussi offre un primo approccio alla vergogna come una sensazione sgradevole proveniente dal sentirsi smascherati in una situazione inconveniente, dall'essere cioè sorpresi "fuori posto" o "fuori ruolo". Ma il discorso non è così semplice. Attraverso il lavoro di Bernard Williams (*Shame and Necessity*, 1993), Fussi amplia la discussione sulla vergogna, da questo punto di partenza egoista del senso di colpa verso quello della responsabilità: per la cultura eroica, *aidos*, la vergogna, è legata alla responsabilità, cioè implica di essere chiamati in causa quali agenti. La vergogna si può considerare così nella prospettiva dell'altruismo.

Fussi rimedia al fatto che Williams cita Platone e Aristotele in modo sbrigativo con una presentazione complessiva della vergogna nell'*Etica Nicomachea* e nella *Retorica*. Il discorso aristotelico parte dalla domanda se questa forma di pudore che ci trattiene dal compiere azioni spregevoli possa essere considerata una virtù. La risposta è negativa. Questa passione può supportare chi sta ancora cercando l'auto-controllo con i suoi sforzi per sottomettere altre passioni, ma non è ancora la reazione di chi ha raggiunto l'armonia fra i desideri e la ragione. D'altra parte, le disposizioni mature non sono condizionate dagli episodi fisiologici, come l'arrossire delle guance. E ancora, il pudore ha un carattere dissuasorio piuttosto che proattivo, cioè «è una forma di preoccupazione riguardo alla nostra reputazione presso altri a cui teniamo».

Le esplorazioni nel territorio dell'affettività della *Retorica* offrono una cornice più ampia e articolata alla rete delle emozioni che hanno come fulcro la vergogna.

Il termine focale non è più l'*aidos*, bensì l'*aischyne*, una sorta di timore o turbamento riguardo a mali che possono influenzare negativamente la nostra reputazione. L'elemento temporale aggiunge sfumature rilevanti a questo tipo di paura perché i mali

possono essere passati, presenti o futuri. L'*aischyne* in quanto paura riguarda il futuro e mostra il suo carattere prospettico-inibitorio, mentre la vergogna si focalizza su mali passati – atteggiamento retrospettivo – e si presenta così nella sua forma più tipica.

L'Autrice sottolinea che quando Aristotele si riferisce ai mali include non soltanto quelli di cui siamo responsabili ma anche quelli che ci colpiscono per via della sfortuna o azioni oltraggiose che altri compiono nei nostri confronti, ad esempio essere poveri o essere caduti in schiavitù. Quindi il carattere “non morale” della vergogna è un allargamento del suo raggio di influenza alla valutazione di elementi della nostra identità riconoscibili dagli altri, soprattutto di fronte a persone a cui teniamo.

Il terzo capitolo, *Vergogna e giudizio*, diviso in due sezioni, presenta la natura del giudizio negativo, da cui ci si sente colpiti nella vergogna a differenza che in altre passioni. Il dibattito si appoggia alle opinioni di Rawls, G. Taylor, G. Harris, Deonna, Rodogno e Teroni. Nella prima sezione si distingue fra vergogna, colpa e imbarazzo.

La vergogna non riguarda azioni ma il modo in cui esse si riflettono negativamente sulla nostra concezione di noi stessi. Si capisce così che ciò che è in gioco non è semplicemente una variazione della nostra autostima ma una perdita di rispetto di noi stessi. La perdita di autostima è graduale e può riguardare anche aspetti in cui ci consideriamo apprezzabili, mentre quando perdiamo il rispetto di noi stessi giudichiamo di essere caduti sotto un livello accettabile in un ambito rilevante per la nostra identità. Questo spiega la sofferenza inflitta dalla vergogna, perché perdere il rispetto di noi stessi è assai più grave di credere di non avere raggiunto il livello desiderato in un determinato tipo di eccellenza. Diventa chiaro che la vergogna può far considerare un fallimento come assoluto, a differenza dell'imbarazzo, manifestazione che riguarda una situazione più limitata e circoscritta.

Il sentimento di colpa è la consapevolezza di avere commesso un misfatto o di avere trascurato qualche attività (omissione), con una sfumatura particolare, cioè un certo senso di estraniamento nei confronti del nostro operato, considerato ora come qualcosa che non appartiene al proprio carattere e che richiede una purgazione adeguata.

La portata sociale che riconosce Williams alla vergogna in quanto potenziale piattaforma per uscire dal solipsismo è una leva che Fussi sfrutta nella discussione con Deonna, Rodogno e Teroni. Per questi autori, il peso dello sguardo degli altri non rende la vergogna una passione relazionale. Per loro, l'essenza della vergogna risiede nel rapporto che intratteniamo con i nostri fallimenti. Il giudizio degli altri può avere una certa incidenza ma soltanto quando il soggetto considera la sua reputazione come rilevante, il che è un fatto contingente. Fussi dedica quattro sezioni a presentare e ribattere questa posizione, con una tesi basata sulla indiscernibilità fra una profonda delusione di sé e la vergogna di sé.

Il ruolo della vergogna nell'identità sociale è l'argomento del quarto capitolo. Le due facce della vergogna – senso di umiliazione/impotenza e bisogno di nascondimento/protezione – indicano che tale passione riguarda strati profondi della nostra intimità. La spiegazione aristotelica del pudore viene di nuovo a galla per sottolineare che esso ci trattiene dal fare certe cose, ma anche ci stimola ad evitare che altri facciano del male a noi e ci considerino inferiori a quello che in realtà siamo. La preoccupazione per la propria reputazione, anche se inficiata dalla perdita del giudizio negativo

su certe azioni come sottolinea John Deigh – cioè stiamo più attenti a non essere scoperti che a non adempiere un'azione sbagliata – ha un ruolo cospicuo nell'intrecciarsi dei rapporti sociali. Fussi tiene a ricordare che nell'inevitabile gioco delle relazioni, anche fatti e situazioni di cui non siamo responsabili o che semplicemente ci accadono possono gravare su come siamo percepiti dagli altri. Esiste allora una forma di pudore che si manifesta con la resistenza a compiere certe azioni, e una forma di pudore in cui cerchiamo di proteggere la nostra identità in situazioni in cui ci sentiamo sminuiti, o quando altri si comportano nei nostri riguardi in modo oltraggioso.

Fussi si avvale dell'esempio scheleriano della modella che posa nuda per un artista, il cui sguardo su di lei può passare dallo studio per l'opera d'arte alla calibrazione di un oggetto di desiderio. Questo tipo di ammirazione che suscita un tipo di vergogna, secondo Scheler, implica il cambio da una prospettiva concettuale (o pubblica) a una personale o privata in un contesto in cui tale passaggio si ritiene inappropriato perché si è verificata una trasgressione al contratto professionale. La donna reagisce di fronte alla invadenza del suo spazio privato quando è caduta la protezione del "vestito" del suo ruolo.

Sempre nel quarto capitolo, l'Autrice presenta le tesi di Velleman, basate largamente su un testo di Kant sul rapporto fra identità pubblica e privatezza, cioè la funzione della maschera sociale. Questa schermatura pubblica richiede rispetto, sostiene Kant, perché vi sono dei confini privati che devono essere osservati. Chi li oltrepassa è invadente e manca di tatto, e mostra così la sua incompetenza sociale. Il ruolo protettivo del pudore dovrebbe ripararci dalle irruzioni altrui e dalle irruzioni delle pulsioni disordinate che noi stessi non siamo in grado di mantenere private.

Nelle due sessioni conclusive del capitolo, Fussi esplora altre manifestazioni sociali della vergogna. La prima riguarda il senso di espropriazione del diritto di presentarsi socialmente. Il caso estremo di questa categoria è l'umiliazione inflitta da altri che ci negano la libertà stessa di scegliere come presentarci al mondo, come nel caso del razzismo. L'ultima distinzione gira in torno a questo tipo di sminuzione nella vita pubblica dalla vergogna: nella fattispecie non condividiamo il giudizio imposto. Nel vagliare diverse risposte, Fussi conclude che la vergogna sorge dalla negazione del riconoscimento della propria identità sociale, che ci stigmatizza di fronte a una società in cui probabilmente la stragrande maggioranza degli attori non conosce l'origine della discriminazione. La sofferenza proviene allora dalla propria percezione della diffusione di una idea svilta di noi stessi.

Lo studio di Alessandra Fussi è un ottimo aggiornamento delle intuizioni e le argomentazioni aristoteliche sul complicato mondo delle nostre emozioni, soprattutto di quelle che ci aprono al contatto sociale. I diversi elementi di valutazione ivi coinvolti fanno vedere quanto fosse avanzata la proposta classica nell'osservazione degli elementi cognitivi insiti nelle manifestazioni emotive.

L'Autrice presenta un quadro serio e completo che consente di collegare le fine analisi della *Retorica* a questioni antropologiche ed etiche fondamentali, descritte brevemente nell'*Etica Nicomachea*. La metodologia della studiosa è anche un buon esempio su come trattare con serietà le fonti antiche su argomenti perenni e altri autori del presente e del passato che hanno discusso un argomento particolare. Per quanto riguarda la vergogna e il pudore, l'inserimento delle discussioni sull'autostima, il ri-

spetto di se stessi e la reputazione dà nuovo lustro alle tesi aristoteliche e serve ad approfondire lo studio delle diverse dimensioni della vita emotiva.

JUAN ANDRÉS MERCADO

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Passione di verità*, Iduna Edizioni, Sesto San Giovanni 2019, pp. 320.

A *PASSION FOR TRUTH* è l'ultimo libro scritto da A.J. Heschel (Varsavia 1907, New York, 1972) filosofo polacco succeduto a Martin Buber a Francoforte, emigrato negli Stati Uniti dove insegnò etica e mistica ebraica (*Un tizzone strappato dall'incendio dell'Europa: G. Laras - Storia del pensiero ebraico dall'Illuminismo all'età contemporanea*, 2, p. 249, Bologna 2014). Fece parte del gruppo di lavoro che nel Concilio Vaticano II si occupò dei rapporti tra giudaismo e cristianesimo. Questo libro è un grato omaggio a due suoi maestri: Reb Israel Baal Shem Tov, fondatore dello chassidismo, e Reb Menahem Mendl di Kotzk, detto il Kotzker.

Il capitolo I, intitolato *I due maestri*, mette in luce la tensione dialettica tra il Reb Baal Schem e il Kotzker. Il primo portò una ventata di aria fresca al formalismo degli studi talmudici con la compassione, l'umiltà, la consolazione della preghiera, l'amore per il mondo – segno della presenza dell'Altissimo –, la gioia di una fede che recuperava una bellezza soffocata da aride speculazioni. Il secondo smascherò le ipocrisie degli "osservanti", denunciò il dilagare del male, con una vigorosa asceti personale. Il primo si rivolgeva a tutti, il secondo a pochi seguaci: "sulla sua bandiera era scritta una sola parola: *Emeth*, Verità. Per raggiungere la verità egli era disposto a sacrificare qualunque altra cosa" (p. 18). Non la "verità intesa come dottrina, ma la sincerità, l'onestà, la chiarezza nell'esistenza personale" (p. 51). Il rabbi di Kotz non rinnegava la gioia, però "considerava irresponsabili quelle estasi giocose che ignorano gli abissi oscuri sui cui bordi si muovono gli uomini" (p. 58).

Nel capitolo II, intitolato *Il Kotzker e Kierkegaard*, Heschel affianca a Kotzker il pensatore danese, fiero difensore della singolarità dell'individuo e della trascendenza di Dio rispetto al "sistema" hegeliano e al principio di immanenza, nella natura e nella storia. Entrambi erano convinti che la conoscenza di se stessi fosse più importante di quella oggettiva: "a differenza dei cabalisti, che cercavano di esplorare il disegno divino del cosmo spirituale, Kierkegaard e il Kotzker si concentrarono sullo studio della loro stessa vita" (p. 97). Entrambi avevano compreso che l'egoismo si annida anche nella vita religiosa, con un brama di gratificazione mimetizzata da "buone azioni". Il vero nemico è infatti il disordinato amore di sé, che nelle sue forme estreme può trasformarsi in un "tentativo demoniaco di deporre Iddio e di rifare il mondo a immagine dell'uomo" (p. 101). Anche il "desiderio" può avere "come oggetto assoluto il relativo", scrive Heschel citando letteralmente Enten-Eller, di Kierkegaard. Analogamente il Kotzker predicava "disinteresse, adorazione, e servizio epurato da ogni egocentrismo, e per il quale l'uomo non si attende nulla in cambio" (p. 105).

I capitoli dal III al VII sono dedicati, sotto diverse angolature, ad altre caratteristiche comuni del pensiero di Kierkegaard e Kotzker. Si comincia dal *Potere della volontà*, con una premessa storico-filosofica sul rapporto tra intelligenza e volontà (e sulla supre-

mazia dell'una o dell'altra). Per Kierkegaard, volontà libera e fede sono strettamente connesse, e l'uomo è responsabile della accoglienza o del rifiuto di Dio (cfr. p. 122). Di qui la differenza tra "l'uomo di volontà", che è disposto a lasciar "infrangere" la sua volontà dall'Assoluto; e "l'uomo di intelligenza", che può solo "baloccarsi" con il problema di Dio, fintantoché la sua volontà non si converte. Entrambi detestavano accomodamenti e compromessi e vedevano la relazione con Dio come cosa personale, "intima e vivida" (p. 144); e anche se "il dono era stato offerto in modo uguale a tutti in Israele, il modo di accettarlo, tuttavia, non era uguale per tutti, in quanto ogni individuo lo accoglieva in proporzione delle sue capacità spirituali" (p. 145).

Il *Radicalismo* (capitolo iv) è un'altra delle caratteristiche che accomuna Kierkegaard e Kotzker. Lo si incontra nella appassionata critica al rilassamento morale, nella sincerità e autenticità senza compromessi ("Quando verrà il Messia?, chiese Reb Pinhas di Koretz. Quando la gente si sarà abituata a considerare la menzogna un peccato altrettanto grave quanto l'adulterio": p. 156); e in una esigente povertà che porta al distacco dai beni terreni. Tema del quale Heschel non manca di sottolineare l'attualità, in tempi di ipertrofica invadenza dell'economia nelle nostre società industrializzate, citando William James e lo storico dell'economia R. H. Tawney (p. 175).

Alla necessità della lotta interiore per vincere le nostre tendenze verso il male, si aggiunge, secondo le diverse prospettive ebraica e cristiana, la *Battaglia per la fede* (capitolo v): "È un errore fatale credere che il mondo sia piatto e che le strade corrano orizzontalmente. La strada principale è verticale, e conduce o in alto o in basso; o ci si eleva o ci si degrada" (p. 183). Per compiere questo "balzo della fede" verso il Cielo, occorre l'aiuto divino, la "scala" per salirvi: "Io credo in Dio non significa che io accetto il fatto della sua esistenza. Non significa che prima ci sono io e poi Dio, come la sintassi della frase implicherebbe. È vero il contrario. Perché Dio esiste, io posso credere" (p. 185). E affinché il proposito di unirsi a Dio con fede possa realizzarsi, occorre il "distacco" da sé: "la fede non è uno stato passivo, di pacata accettazione (...) richiede azione, un balzo" (p. 187). Una fede intesa come avventura, rischio, come un "battersi contro gli impedimenti, sfidare le confutazioni, e accettare le difficoltà" (p. 193).

I capitoli vi (*Personalità*) e vii (*Rassegnazione*) illustrano aspetti concreti della vita di Kierkegaard e del Kotzker, mostrando l'eccezionalità della loro testimonianza "scomoda e sofferente", con angosce e nevrosi, tendenza alla solitudine, disprezzo per il matrimonio, rifiuto del mondo e di ogni gioia e soddisfazione personali.

Il Capitolo viii è invece dedicato alle "Differenze" biografiche, culturali, storiche, religiose. In Kierkegaard prevaleva una cupa concezione della vita come espiazione del peccato (eredità del pensiero protestante); in Kotzker, una più grata concezione della stessa come dono del quale sdebitarsi, come impegno "con il suo Creatore per il fatto stesso di esistere" (p. 236), anche a prescindere dalla caduta d'origine. Il che consente di intendere la vita come risposta di ubbidienza al *Fiat* divino della creazione. Concetto ribadito dallo stesso Heschel nel suo *L'uomo non è solo*: "esaminando la nostra esistenza, siamo costretti ad ammettere che la sua essenza non è data dalla nostra volontà di vivere; noi dobbiamo vivere e vivendo obbediamo. L'esistenza è un'acquiescenza, non un desiderio; un accordo, non un impulso. Esistendo, obbediamo" (Milano, 1970, p. 209). È la consolante certezza che la nostra vita, al di là della colpa di Adamo, è una risposta alla chiamata di Dio: "una sfida obiettiva a superare

l'impotenza, la trascuratezza, le iniquità, le oppressioni, le sofferenze. Al di sopra del tumulto dei desideri vi è una chiamata, una attesa, una sublime aspettativa" (p. 244).

Gli ultimi due capitoli sono dedicati esclusivamente al Kotzker (cap. ix *Il Kotzker e Giobbe*) e alla sua attualità (cap. x *Il Kotzker oggi*). Tutta la sua vita è stata una reazione sincera e tormentata all'enigma: "perché Dio ha permesso il male nel mondo?" (p. 249). I suoi metodi erano ruvidi e schietti, perché a volte, commenta Heschel, "ci si può permettere di essere severi quando l'essere gentili non serve. Tuttavia pochi uomini possono permettersi di cadere nell'ira, senza far del male alla propria anima" (p. 251). Come Giobbe, che "osava" replicare a Dio, questo maestro dell'ebraismo, che non lasciò nulla di scritto, non aveva "il compito di spiegare o chiarire, ma piuttosto di protestare, contraddire, rifiutare, nel nome di più alte visioni, di sofferenze nascoste" (*ibidem*). Pessimismo? Comunque sia, appena un secolo dopo, su quella stessa terra e sul suo popolo si sarebbe abbattuta la tragedia dell'Olocausto. Il suo grido non voleva essere però solo un allarme o il tentativo di risposta al "perché" del male; ma un invito a "come" farvi fronte per sconfiggerlo. Compito umanamente impossibile, senza il soccorso di un Dio che lo prenda su di sé (Heschel cita in proposito Isaia 63, 9: "in ogni loro afflizione, egli era afflitto", p. 285), chiamando l'uomo a collaborarvi: "Dio ha bisogno non soltanto di simpatia e di conforto, ma di compagni, di guerrieri silenziosi" (*ibidem*). Non basta "una moralità integgiata di emozioni (...). La legge suprema di questo mondo non è che la bellezza regni suprema, bensì la verità" (p. 304).

Pur non potendo essere annoverata tra le più importanti opere di Heschel, *Passione di verità* si segnala come una guida a maestri che hanno ispirato il suo pensiero e la sua vita. Oltre alla Sacra Scrittura, ovviamente. Potendosi infatti a buon diritto parlare di "filosofia ebraica" (in compagnia di Rosenzweig e Lévinas), così come si è parallelamente parlato di "filosofia cristiana", vale a dire un discorso razionale su Dio, l'uomo e il mondo che tenga conto anche della rivelazione biblica e delle tradizioni che nel corso dei secoli l'hanno interpretata e trasmessa.

Sul piano teoretico, è significativo che Heschel abbia scelto di mantenersi sempre fedele a due maestri così diversi come il fondatore dello Chassidismo, il Baal Schem, e il Reb Kotzker (e il suo omologo cristiano, Kierkegaard). Diversità che arricchisce la comprensione del reale, integrando verità parziali di cui ciascuno si faceva araldo, a partire dalla polarità tra amore e verità: "l'onestà, l'autenticità, l'integrità, senza amore, possono condurre alla rovina degli altri. D'altra parte, l'amore, il fervore e l'elevazione, isolati in sé, possono sedurci e farci vivere nel paradiso degli stolti, che è l'inferno dei saggi" (p. 9). Una sorta di pensiero ellittico con due fuochi, che Heschel sviluppò in un capitolo di *Dio alla ricerca dell'uomo* (Torino, 1969, pp. 367 e ss.), intitolato appunto *Il problema della polarità*: "come nel caso di un magnete i cui poli abbiano opposte qualità magnetiche, tali termini sono fra loro opposti e dimostrano la polarità esistente nell'intima natura dell'ebraismo (...). Vi è polarità in ogni cosa, tranne che in Dio. Egli è al di là di tutte le dicotomie" (tema tornato oggi di attualità per il rinnovato interesse che Papa Francesco ha suscitato intorno all'opera di Guadagni *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*).

Sul piano stilistico, la scrittura di Heschel si lascia apprezzare per la densità dei suoi aforismi, per l'arguzia delle storie ebraiche e per la semplicità paratattica del periodo. Scriveva Flavio Cappucci nel 1971 introducendo una intervista a Abraham Heschel:

“Leggi le sue opere e ti senti scavare dentro: la sapienza riposta nelle suggestioni del linguaggio biblico, e tradotta in interrogativi inquietanti, rivive a smascherare con ironia e dolore i miti che respingono l’uomo di oggi dal compito essenziale: conoscersi, assumere il proprio destino”. È l’interrogativo di sempre: “Chi è l’uomo, quindi? È più che una domanda, è una esclamazione; stupore, meraviglia, compassione, rispetto, dolore, santità: l’uomo è tutto questo, e solitudine, paura, bisogno d’aiuto. Il suo opposto non è l’animale, ma il demoniaco. Il suo destino è Dio. E queste non sono soluzioni codificabili, ma domande che rimbalzano all’infinito, ogni volta che torniamo a porcele, ogni volta che incontriamo un uomo” (Studi Cattolici 1971, p. 182). Insomma, un autore da riscoprire.

BRUNO AMADIO

YOLANDA RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, *La identidad diacrónica de la persona: de una visión constitutiva a una visión relacional*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2019, pp. 414.

THE thesis of Yolanda Rodríguez Jiménez is a valuable work, well-articulated in its various components, structured in a balanced manner and appropriately argued in its main points. The author’s purpose is clear: to provide a theory about the diachronic identity of the human person, in the awareness that philosophical anthropology has mainly focused on the status of the human being from the point of view of its ontological components, reserving less attention to the temporal aspect, almost eluding the question of the possibility for a human being to preserve his or her identity through time. As an alternative, this study is precisely focused on the question: what is the human being and how are they constituted so that they can recognize the continuity of their identity, despite the radical changes in their physical appearance and relationships? Attempting to answer this question means, consequently, making a significant contribution to the anthropological debate, considering also that, nowadays, the question of diachronic identity is fundamental in order to face the challenges imposed by transhumanism and bioethics (with particular attention to the beginning of personal life, to its end and to the «marginal cases»), in addition to the more traditional ones, regarding the possibility of survival after death and the compatibility with the religious belief of the resurrection of the flesh. These aspects are well known to Rodríguez Jiménez, who confronts them, without however losing sight of the speculative and theoretical purpose of her work, which does not concern, primarily, the moral or religious consequences.

The text is tripartite. The first part, entitled *La visión constitutiva de Lynne Rudder Baker*, exposes the thesis of the theologian and philosopher Rudder Baker with a remarkable capacity for synthesis, an American author who has recently passed away. The second part, *La ontología relacional de Maurice Merleau-Ponty*, addresses the thought of Maurice Merleau-Ponty, offering an original interpretation of some of the discussed passages of the French author. The association of these two starkly different philosophers is convincing, as the author limits herself to tracing the useful elements to face the question about the diachronic identity in both, offering a sufficient and never excessive contextualization. The awareness of the advantages and

limits of the two considered approaches allowed Rodríguez Jiménez to distinguish the position of Baker (constitutive) from that of Merleau-Ponty (ontological-relational) and therefore to formulate her own vision called constitutive-relational which is discussed in the third part of the thesis (*Hacia una visión constitutivo-relacional de la persona*).

The latter aims, with a certain success and some declared limits, on the one hand, to overcome the critical issues that emerged from the point of view of Baker and Merleau-Ponty and, on the other, to offer an original solution, according to which the diachronic personal identity depends essentially on relational aspects, as they are necessary to determine the subjectivity and individuality that emerge in the ability to use language in the first person. The author summarizes the results of the study done in ten theses (pp. 363-368) in the form of ten analytical propositions about philosophical anthropology, or better «metaphysical» anthropology, thanks to which it would be possible to determine the ontological status of a personal human being. The elements that distinguish it are the corporeality, the relationality with the world, the intersubjectivity, the capability to refer to oneself in the first person, the complex perceptual activity of the person, the possibility of having mental states, the use of language and the fact of being temporal. These elements are not introduced as a list of necessary and sufficient conditions, but are analyzed in their intertwining, so as to provide an adequate, exhaustive, but still challenging account of the continuity of the human person over time.

In the general conclusion, the author seems to suggest two criteria for evaluating the results achieved. The first consists of the connection of her proposal with the real and concrete human experience. The second concerns the ability to overcome the aporias present in contemporary philosophical anthropologies of a reductionist (or naturalist) and idealist (or intellectualist) matrix. The first of these criteria is more persuasive than the second, which refers to labels that are not always historiographically flawless, even if commonly accepted in the literature. The text ends with a comprehensive bibliography, a name index and a very detailed general index, almost a summary.

The thesis supported in the book is not only interesting and coherent, but also convincing. It is also worth underlining the uncommon capability with which Rodríguez Jiménez accomplishes to make the analytical tradition, typical of Baker, dialogue with the phenomenological one, to which Merleau-Ponty is related. This constrained her to force the philosophical terminology, proposing some apparently abstract or provocative statements, such as «non-reductive materialism», «constitutive relationship» and «non-biological body». On a methodological level, the author often speaks of a *comparative method*, even if the two main authors treated are not compared with each other in the strict sense, because there is no common basis that allows it. The autobiographical reference to her meeting with Baker and the subsequent interactions she had (p. 15) is a clarifying, but not decisive, element. In fact, rather than a comparison, it is a juxtaposition, where the analyzed elements are functional to the formulation of the constitutive-relational vision. This purpose determines the option to consider aspects common to the two authors, such as the interest in the *Gestalt*, the sensitivity towards scientific discoveries (especially with respect to

biology and psychology) and macro-area arguments (language, relations, intentionality, potential). For that reason, the comparison at times seems to be forced, and yet it is restricted to limited aspects and consists of an integration that inserts elements from Merleau-Ponty on the speculative structure of Baker. The latter is thus revealed to be the real author of reference of Rodríguez Jiménez. However, the author avoids partisan readings and adheres to plausible hermeneutic criteria, supported by extensive and relevant citations which reveal a good knowledge of the authors treated and a good command of the vast secondary literature. The only element, only partially exploited, which could allow a real parallel between the two authors, is the rejection of the Cartesian dualist anthropology and its followers by both of them. However, the reference to Descartes assumes a rhetorical significance, rarely supported by specific textual references: if there is something that Baker and Merleau-Ponty have in common it can be seen in the scarce historical sensitivity of both, which the author ends up taking on uncritically, as when she limits herself to juxtapose the Platonic-Augustinian-Cartesian line with the Aristotelian-Thomistic-Lockean one or to use the terms «Aristotelian-Thomistic», «analytical and continental» and «Aristotelian essentialism» with excessive ease. This comment does not affect the theoretical value of the text, but is meant to point out how the relevance of the subject considered raises questions in addition to those explicitly expressed; it is a sign of the unequivocal fruitfulness that deserves to be explored. The theme of the diachronic identity of the human person is not only an urgency of contemporary philosophy or a fashionable academia, but, as Rodríguez Jiménez suggests, it is an unavoidable anthropological question that the Western philosophical tradition presents us, somewhat discreetly, even through a *sui generis* analytical thinker and a *heterodox* phenomenologist. The author has the merit of having turned the spotlight on this issue, on its assumptions to be explored and on its consequences to be analyzed.

MARCO DAMONTE