

JEAN-BAPTISTE BRENET, *Averroè l'inquietante. L'Europa e il pensiero arabo*, tr. it. A. Bruschi, Carocci, Roma 2019, pp. 114 [ed. or. *Averroès l'inquiétant*, Les belles lettres, Paris 2015].

NEL Medioevo, la ricezione della filosofia di Averroè nel mondo latino ha dato luogo a dibattiti di grande spessore dal punto di vista filosofico. Va detto che le dottrine del cordovano sono state fraintese dagli scolastici e, come è noto, è proprio dal fraintendimento del pensiero di Averroè che si è originata la corrente dell'averroismo latino, condannata dal vescovo di Parigi Étienne Tempier (nel 1270 e poi nel 1277) e da Tommaso d'Aquino – si pensi in particolare al *De unitate intellectus contra Averroistas* e al *De aeternitate mundi*. Nonostante gli scolastici fossero debitori nei confronti di Averroè, *auctoritas* sull'aristotelismo, le sue teorie sono diventate oggetto di critica. Viene da chiedersi perché l'anti-averroismo non si sia esaurito con le accuse di Tempier e del *Doctor angelicus*, anziché protrarsi nell'Età moderna. Riallacciandosi ad un filone di ricerca ben consolidato (che ci riporta al celebre *Averroès et l'Averroïsme* di Ernest Renan, pubblicato nel lontano 1852), Jean-Baptiste Brenet (Université Paris 1) intende rispondere a questo interrogativo in un saggio agevole, che supera di poco il centinaio di pagine.

Volgendo lo sguardo alla copertina, individuo un primo punto da evidenziare, ovvero il sottotitolo *L'Europa e il pensiero arabo* (non presente nell'edizione francese, a quanto mi risulta). Personalmente, lo trovo fuorviante: infatti, Brenet non aspira ad analizzare nel complesso lo storico rapporto tra l'Occidente e il pensiero arabo (rapporto che prende in causa un vasto insieme di pensatori, filosofi e non), ma vuole porre l'accento sul ruolo assunto dal pensiero di Averroè in seguito alla ricezione delle sue opere nel mondo latino – o meglio, sulla (cattiva) fama assunta dal cordovano e dagli averroisti nel contesto intellettuale europeo. Brenet afferma che, agli occhi dei latini, l'immagine del filosofo arabo è apparsa "inquietante", "perturbante" (*unheimlich*, per dirla con Freud), «come qualcosa di antico o di primordiale, un tempo familiare [...]; un elemento rimosso che tuttavia ritorna e, riemerso dall'interno, produce disagio e angoscia nel suo insistente ritornare» (p. 9). L'autore parla di un'inquietudine palpabile, rappresentata in modo efficace anche in ambito artistico: ad esempio, nel XIV sec. Lippo Memmi e Andrea Bonaiuti dipingono un Averroè demonizzato e schiacciato dalla figura di San Tommaso.

Sebbene ne abbiano frainteso vari aspetti, agli scolastici il pensiero di Averroè era tutt'altro che qualcosa di estraneo. Tutto sommato, l'impostazione della filosofia islamica è greco-ellenistica: infatti, è dallo Stagirita che Averroè prende le mosse – e, come è noto, Aristotele è diventato "il filosofo" *par excellence* della scolastica medievale. Brenet si sofferma sulle problematiche sollevate in merito alla dottrina averroistica dell'intelletto agente, derivante dall'interpretazione di un significativo brano del *De anima*, in cui si afferma che «c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, e un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte [...]». E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essen-

za, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, e il principio è superiore alla materia. [...] Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno [...] e senza questo non c'è nulla che pensi» (*De anima*, III, 5; 430 a 10-25). Da qui, gli esponenti della *falsafa* sviluppano la distinzione tra intelletto agente (che produce le forme universali) e intelletto possibile (la funzione del quale è ricevere gli universali). Il filosofo di Cordova rielabora in più momenti la propria dottrina, ma essenzialmente egli considera l'intelletto agente come separato, uno ed eterno. Brenet vuole evidenziare che, di fronte a questa concezione, nei latini si è risvegliato il sentore di una minaccia: il timore che possa trionfare l'idea di un intelletto universale, posto *al di fuori* dell'uomo, e conseguentemente di una figura umana passiva e "amputata" della capacità autonoma del pensare. Secondo gli anti-averroisti, in tale ottica, l'uomo non solo pensa con un intelletto che non gli appartiene (venendo così privato del libero arbitrio), ma è anche privato del proprio desiderio: infatti, se il pensiero è già in atto, non serve una "volontà" del pensare. Inoltre, come emerge dalla canzone *Donna me prega* di Cavalcanti, in cui si intravedono influenze averroistiche, l'uomo viene anche privato dei propri affetti. La teoria averroistica mina anche la concezione cristiana della *beatitudo* celeste. Averroè lascia trasparire la possibilità di un'immortalità impersonale, che però non convince i latini. Inoltre, il filosofo arabo ritiene che la perfezione, in fondo, sia una felicità mentale derivante dalla *copulatio* con l'intelletto agente, che non avviene nei cieli, ma sulla terra – ottica per cui l'uomo perfetto sarebbe il filosofo, che si rende simile a Dio, conoscendo tutti gli universali. È una prospettiva inaccettabile per Tommaso d'Aquino, che (da teologo) considera Dio essenzialmente inconoscibile. L'Aquinata individua anche una fallacia logica nel pensiero di Averroè. Associa la sua prospettiva al monopsichismo e vede in essa conseguenze assurde: come può esserci un intelletto solo, se gli individui sono molti e i loro pensieri sono diversi e persino discordanti?

Sono molti i punti criticati dagli anti-averroisti tra Medioevo ed Età moderna. Ne abbiamo elencati solo alcuni fra quelli illustrati da Brenet, il quale dimostra di saper esporre con chiarezza e in modo sintetico nodi teorici complessi, ricorrendo ad efficaci metafore, talvolta riproponendo gli esempi avanzati dagli autori trattati. Tuttavia, *Averroè l'inquietante* presenta alcune lacune: non viene evidenziata a sufficienza la differenza tra la filosofia di Averroè e l'averroismo – ma, d'altronde, non è di questo che vuole occuparsi l'autore. Sarebbe stato interessante, però, trovare approfondimenti su alcune tematiche inerenti il tema del saggio, come la dottrina averroistica della "doppia verità" (cfr. pp. 78-79), che illustra il rapporto tra fede e ragione secondo un paradigma diverso da quello di Averroè, e la questione relativa alla dottrina dell'eternità del mondo – la cui validità teorica non viene negata nemmeno da Tommaso, che però avvalora per fede la *creatio ex nihilo*.

Va detto, infine, che l'intera argomentazione di Brenet si accompagna a riflessioni freudiane. Ciò può risultare curioso, tenendo conto del tema trattato. È proprio in questi riferimenti che risiede il carattere originale di questo saggio: non si tratta soltanto di una scelta stilistica per esporre in maniera originale alcuni grandi problemi della storia della filosofia, ma – oserei dire – del ricorso a teorie psicanalitiche per interpretare l'atteggiamento dei latini di fronte alla figura "inquietante" di Averroè e per leggere il loro "rigetto" dell'averroismo in una chiave nuova. Ad ogni modo, ritengo

che Freud in questo saggio sia abbastanza fuori posto: una volta illustrato il senso del termine *unheimlich* e ciò che (secondo l'autore) il commentatore arabo ha rappresentato per i latini, i riferimenti psicanalitici appaiono superflui e di scarso supporto ai fini espositivi. Anzi, ritengo che alcune delle elucubrazioni "freudiane" dell'autore facciano perdere la bussola (sebbene complessivamente le argomentazioni del saggio siano presentate con chiarezza). Brenet fa alcuni discutibili parallelismi tra teorie averroistiche e prospettive psicanalitiche freudiane. Con riferimento a *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (testo in cui Freud dialoga con Le Bon), Brenet afferma che l'intelletto agente non sarebbe altro che «il richiamo paradigmatico del modo di comunicazione degli uomini che fanno massa. Risveglia il logos di ogni gruppo unico, si trova un pensiero dell'"anima collettiva". Il suo vero soggetto non è l'uomo, ma l'insieme degli uomini in quanto "massa psicologica"» (p. 81). Stiamo parlando di due prospettive non assimilabili, relative a due ambiti ben distinti: la psicologia medievale e quella moderna. Il modello di Averroè e degli averroisti è funzionale a stabilire le modalità del pensiero e si lega ad una determinata concezione ontologica, mentre l'indagine di Freud parte da postulati ben diversi e intende applicare la psicanalisi alla sfera sociale.

Chiusa la parentesi sulla psicanalisi, porto l'attenzione su una delle tesi principali dell'autore francese, presentata nella prefazione: «se la peculiarità propria all'Europa è l'appropriazione di ciò che è straniero, [...] allora l'averroismo [...] è come la teorizzazione stessa dell'atto di acculturazione caratteristico dell'Europa. [...] si può ritenere che la cancellazione del debito e la preoccupazione continua di possedere una genialità propria l'abbiano fin da subito abitata e che, di conseguenza, tutto ciò che poteva [...] ricordarle il carattere costitutivamente esogeno della sua esistenza [...] divenisse, di fatto, odioso» (p. 10). Non si tratta, a mio avviso, di una tesi del tutto convincente. Che dire allora di altri pensatori arabi ripresi dalla scolastica, come Avicenna? Che dire dello stesso Aristotele, anch'egli "esogeno" in quanto intellettuale del mondo pagano greco e non a quello cristiano degli scolastici? In una prima fase, la filosofia aristotelica è stata respinta dalle università, ma vi è poi entrata, diventando il paradigma dominante, anche grazie al contributo di «Averrois, che 'l gran comento feo» (*Inf.*, iv, 144). Ben altro è stato il destino della filosofia averroistica, ma ci riesce difficile credere che gli europei l'abbiano rigettata in quanto mossi da qualche (re)pulsione interiore: i latini accusano Averroè in base ad argomenti razionali e lo fanno per un fine ben preciso, ossia difendere una *Weltanschauung* consolidata, legata a doppio filo ad Aristotele e alla teologia cristiana.

Nel saggio di Brenet, la scelta di raccontare l'averroismo in brevi paragrafi è chiaramente intenzionale, ma ritengo che avrebbe giovato un'esposizione più ampia e dettagliata dei punti esaminati. L'analisi teoretica dell'autore riesce comunque ad illustrare molto bene, anche senza scendere in dettagli tecnici, le problematiche legate alla teoria dell'intelletto agente denunciate dai latini, alle quali ho fatto cenno nelle righe precedenti. Perciò ritengo che questo testo possa essere utile come introduzione al tema in questione, sebbene non apra nuovi percorsi di indagine nell'ambito della riflessione teoretica sull'averroismo. Non è infatti questo l'intento dell'autore, che preferisce dedicare spazio agli aspetti psicologici e culturali legati alla ricezione di Averroè nel mondo latino.

FRANCESCO MALAGUTI

ROSA M. CALCATERRA, *Contingency and Normativity. The Challenges of Richard Rorty*, Brill/Rodopi, Leiden-Boston 2019, pp. xv+138.

DALLE ceneri del fondazionalismo, radicalmente destrutturato nel corso del Novecento, è emersa una profonda attenzione alla contingenza, considerata tratto essenziale della natura umana. Tale sviluppo è stato spesso messo in connessione con le letture pragmatiste del darwinismo e con gli sviluppi filosofici della fisica relativistica, divenendo così centrale nei dibattiti che concernono il rapporto tra filosofia e scienza.

All'interno di questo quadro teorico e dei riferimenti concettuali che i suddetti dibattiti mettono in campo, assume necessaria centralità la questione relativa allo statuto della normatività. Proprio tale questione costituisce il nucleo speculativo intorno al quale si muove il volume della Calcaterra che si pone come articolato tentativo di sostenere la visuale pragmatista in quanto ritenuta in grado di riformulare, oltre le difficoltà della metafisica tradizionale, nozioni centrali proprio nel dibattito sulla normatività quali ad esempio le varie declinazioni del concetto di responsabilità.

In questo senso, l'opera di Richard Rorty è assunta come paradigmatica. Il suo contingentismo, difatti, lungi da tentare di fornire definizioni univoche e assolute della normatività stessa, si interroga su di essa considerandola all'interno del concreto esercizio pratico dell'intelligenza. Così, la proposta filosofica di Rorty, «raffigura e raccoglie in modo esemplare le grandi sfide che provengono dal lungo processo di destituzione dei sistemi filosofici che hanno scandito il ritmo della cultura occidentale» (p. IX) e si pone quale emblematico tentativo di rinvenire nella contingenza la possibilità di chiarire l'esercizio pratico delle abilità intellettive dell'uomo. Lungi dal voler essere un'apologia del pensiero rortiano, il volume si propone come un invito a discutere, in modo dialettico e profondo, le provocazioni del pensatore neopragmatista, andando oltre le ostilità che ne hanno caratterizzato la ricezione fino a qualche anno fa, e a metterle in dialogo sia con i maestri del pragmatismo classico, sia con i loro eredi.

Centrale, da questo punto di vista, la figura di Donald Davidson. La Calcaterra evidenzia infatti, con puntualità, come nelle tesi di Rorty vi sia un'evidente eco dell'epistemologia di Davidson e, in particolare, dell'idea che la comunicazione sia un processo contingente e necessita, perciò, della ripresa e della radicalizzazione del *principle of charity* formulato da Quine. L'uso che ne fa Rorty, di conseguenza, non viene letto, nel percorso interpretativo di *Contingency and Normativity*, come un mero espediente romantico, alla stregua di molte esposizioni superficiali, ma come un principio epistemico ed etico al contempo volto a calare l'ironia socratica nel pieno della contingenza.

In questa prospettiva, il linguaggio è darwinianamente uno strumento sviluppato dagli esseri umani per interagire con l'ambiente circostante. Si tratta dunque di un mezzo che serve per operare nel reale in modo utile e fruttuoso, piuttosto che a rappresentarlo. La domanda circa la possibilità che il linguaggio ci ponga o meno in contatto con la realtà, appare così un mero residuo del fondazionalismo di tipo rappresentazionalista che, in un'ottica pragmatista, perde totalmente di senso. Davidson

e Rorty si pongono, così, sulla scia di Wittgenstein, dissolvendo ogni interrogativo sorto all'interno dei dibattiti tra realisti e antirealisti, tramite il recupero di quello strumentalismo che Peirce ha posto come base del pragmatismo linguistico. Va letto su queste basi anche il recupero rortiano dell'idea, proposta da Davidson tramite la nota teoria della "triangolazione", riguardo l'esistenza di vincoli causali tra la realtà esterna e le nostre credenze intorno a essa. Il volume dimostra qui, con argomentazioni cogenti, come sia necessario sgombrare il campo dalle accuse, troppo spesso rivolte a Rorty, di idealismo linguistico, nonostante il filosofo neopragmatista rifiuti apertamente il concetto di "verità oggettiva".

Su questo aspetto viene sottolineata una dialettica interessante tra Rorty e Davidson. Se, infatti, il pensatore di New York critica il suddetto concetto in quanto erede dell'epistemologia fondazionalista, Davidson lo rilegge in senso linguistico-sociale, ovvero in relazione alle condizioni del mondo naturale nel quale i parlanti operano e alle pratiche comunicative della società di appartenenza all'interno delle quali il concetto stesso di verità trova, in ultima analisi, la propria origine. La relazione tra le credenze ritenute vere e la realtà, per Davidson, non è pertanto una relazione di rappresentazione, ma piuttosto un nesso di tipo causale nell'ambito di un recupero, in ottica profondamente realista, dell'epistemologia. E forse proprio su quest'ultima considerazione Rorty rinviene il terreno fertile per ricondurre la posizione di Davidson alla prospettiva tarskiana. Per Rorty, infatti, l'enfasi che Davidson pone sulla dimensione puramente linguistica della verità, finisce per destituire di senso qualsivoglia pretesa ontologica dell'epistemologia.

Rorty ha così gioco facile nel riportare Davidson nell'alveo più ampio del pragmatismo linguistico vedendolo parte integrante di quella tradizione, di cui *Philosophy and the Mirror of Nature* è erede, che considera quale oggetto primario della ricerca filosofica l'analisi delle pratiche linguistiche. Il tipo di analisi cui pensa Rorty si accompagna all'invito ad abbandonare non solo il concetto di "verità", ma anche quelli di "realtà" e "oggettività" non perché tali concetti possano essere sostituiti da quello di giustificazione, ma perché Rorty ritiene impossibile individuare criteri che li fondino e che siano antecedenti ai criteri di giustificazione posti in essere, di volta in volta, dalla comunità dialogante.

L'antirappresentazionalismo fa sistema con il rifiuto del ricorso all'essenzialismo quale spiegazione dei problemi filosofici. Negando la possibilità di acquisire un punto di vista extralinguistico, Rorty rifiuta al contempo l'idea che i nostri enunciati possano esprimere la verità intrinseca di qualcosa, la sua essenza profonda. La conoscenza passa necessariamente attraverso la pratica conversazionale solidale e le forme linguistiche che vi entrano in gioco e coincide con l'acquisizione di credenze, teoriche e pratiche, corroborate e sostenute dalla prassi dialogica. La conversazione è il luogo dove affonda le proprie radici la conoscenza che, di conseguenza, non può in alcun modo essere vista come assoluta o svincolata dalle contingenze storiche all'interno delle quali prendono vita i confronti argomentativi.

Il volume sottolinea queste convinzioni trattandole da più fronti e ponendole correttamente al centro della riflessione di Rorty: l'epistemologia fondazionalista, basata sull'idea della "rappresentazione accurata" del reale, cede il passo alla «pratica post-filosofica, cioè antirappresentazionalista, della capacità umana di riflettere e pro-

gettare» (p. 48). L'autrice può osservare, a riguardo, che «l'antirappresentazionalismo non ha ricevuto un trattamento sistematico da parte di Rorty, pur costituendo il nucleo teorico portante del suo pensiero» (p. 48). Al suo interno convergono, in effetti, aspetti non solo teorici, ma pure etici e politici, che Rorty affronta in luoghi diversi ma sempre accomunati dal tentativo di trovare un modo nuovo di affrontare le tradizionali questioni filosofiche, del tutto svincolato dalla ricerca dei fondamenti assoluti.

Alberga qui tutta la complessità che fonda il concetto di contingenza, vero perno del libro, e nucleo teorico sul quale finiscono per convergere tanto la componente etica del pensiero di Rorty, quanto il tema della normatività. Su quest'ultima questione Rorty ricalca l'idea, dapprima wittgensteiniana e poi sellarsiana, per cui tanto le norme epistemiche, quanto quelle valoriali, si formano nell'esercizio della prassi linguistica ordinaria. Secondo Rorty, questo modo di trattare la normatività, che ne rispetta il riferimento imprescindibile alla contingenza, permette di evitare le assolutizzazioni del fondazionalismo tradizionale, senza con ciò cedere a derive scettiche o irrazionalistiche. Le norme trovano infatti una propria giustificazione nel concreto agire umano e nella prassi interna ai giochi linguistici. La normatività atiene dunque alle dinamiche del nostro parlare e alla relazione di quest'ultimo con la dimensione pratica. Le norme, in altre parole, si formano in un complesso e articolato intreccio tra prassi linguistica e agire, consolidandosi come *habits*.

La prassi si configura, in modo sempre più nitido, come il luogo nel quale si palesa il carattere storico, sperimentale e contingente delle istanze gnoseologiche e morali veicolate dal linguaggio. Rorty descrive così l'essere umano come un *agente linguistico* la cui libertà si struttura come la capacità di usufruire di un bagaglio linguistico sempre più utile alla gestione del proprio rapporto con il mondo e della propria dimensione esistenziale. Da questo punto di vista si può sottolineare, riprendendo un dibattito sollevato da Putnam, che Rorty contribuisce, in un'ottica ovviamente neopragmatista, a scardinare la presunta dicotomia fatto/valore.

La nozione di libertà, come possibilità inscritta nella contingenza umana, emerge come una delle tesi forti di Rorty se non uno dei nodi più scottanti del contingentismo sostenuto dal filosofo americano, al punto che l'autrice giunge a chiedersi: «parlare di libertà non è forse una mera petizione di principio o persino una finzione retorica se, al tempo stesso, si insiste sulla casualità degli sviluppi umani?» (p. 121). Da questo punto di vista il contingentismo di Rorty partecipa all'annoso, quanto affascinante, dibattito tra casualismo e determinismo e lo fa ponendo in gioco questioni radicali, laddove il rifiuto estremo del dogmatismo concerne tanto la dimensione epistemologica, quanto quella etico-politica. Rorty si appella difatti, in modo costante, alla necessità di considerare la radicalità della contingenza umana come impossibilità di rinvenire un fondamento unico dei nostri criteri valoriali, muovendosi così sul sottile crinale che separa il contingentismo dalla dissoluzione del concetto di responsabilità. D'altro canto, la sfida del pragmatismo, fin dagli esordi, si è sostanziata nel tentativo di costruire una mentalità pluralista, libera, aperta e rivolta al progresso morale inteso come incremento della solidarietà. Una sfida che Rorty accoglie in pieno.

I pochissimi cenni richiamati sono appena sufficienti a fornire una vaga idea degli argomenti trattati nel volume e dell'articolato affresco rortiano che ne deriva. Troppo ampi i riferimenti agli autori con i quali ha dialogato il padre del neopragmatismo

e il confronto critico con i classici, anche solo per farvi un rapido riferimento. L'augurio è però che siano sufficienti a restituire lo spirito del volume, che invita a riconsiderare criticamente il pensiero di Rorty nella sua globalità: una filosofia che è pure, nell'epoca della sovrabbondanza del linguaggio, profondamente attuale poiché invita ad analizzare il funzionamento dei vocabolari in cui si consolidano le pratiche morali, con lo sguardo costantemente informato da un imprescindibile *deep humanism*.

ANDREA TORTORETO

PAOLO COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019, pp. 222.

SE siamo o meno già arrivati alla società post-secolare è una questione che non trova consenso generalizzato sul livello concettuale ma nemmeno su quello pratico. La risposta teorica dipende dalla concezione di secolarizzazione che si adotti, mentre la risposta esistenziale scaturisce dalla lente di chi osserva e soprattutto di chi sente la secolarizzazione sulla propria pelle, in particolare come frutto dell'immagine proiettata dal contesto più immediato e dai mezzi di comunicazione.

Da un lato, è ancora vigente l'interpretazione classica della secolarizzazione come processo orientato a eliminare la comunicazione fra il mondo terreno e quello trascendente e quindi a profetizzare l'inevitabile e irreversibile declino del sacro.

Dall'altro lato, la globalizzazione ha fatto emergere il carattere settoriale, regionale o localizzato della secolarizzazione. Negli ultimi cinquant'anni la consapevolezza del cosiddetto "ritorno del sacro" ha portato alla crescente diversificazione del concetto stesso di secolarizzazione, in cui il classico pronostico del progressivo fallimento della religione è stato affiancato da visioni nuove, che connettono la secolarizzazione addirittura ad ambiti diversi da quello religioso.

La discussione ha cambiato di paradigma e proprio questo mutamento è l'oggetto dell'analisi che si sviluppa in quest'opera sotto la spinta di una doppia domanda: anzitutto se il nuovo dibattito sulla secolarizzazione sia veramente "nuovo" e, poi, perché dovrebbe interessarci. Il filosofo Paolo Costa, ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (Trento), offre una risposta qualificata.

Presenta un resoconto ragionato – un "discorso su discorsi", spiega nell'Introduzione – dei tratti principali del recente dibattito sull'articolazione fra la sfera religiosa e quella secolare dell'esistenza di ciascuno e della società. Questa metodologia si deve – spiega – alla complessità e al disordine che caratterizzano la letteratura scientifica sulla secolarizzazione. Per riuscire nel suo sforzo, raggruppa nella tesi classica non solo le teorie del declino ineluttabile della religione ma anche quelle che interpretano la secolarizzazione come il processo di mondanizzazione di elementi della religione, cioè il trasferimento dal piano trascendente al mondo terreno. È discutibile, certamente, questa sua decisione, poiché, come egli stesso scrive, «le possibili interpretazioni del senso profondo di queste trasfigurazioni sono varie» (p. 20): dall'ibridazione del contenuto originario, alla concretizzazione dell'astratto di tipo hegeliano, alla autoaffermazione del genere umano di ispirazione feuerbachiana.

Oltre a ciò, Paolo Costa seleziona alcune questioni e alcuni autori che ritiene sia-

no utili per tracciare le coordinate del dibattito recente. In questa linea, nella prima parte del libro il suo sforzo cartografico inizia dalla presentazione degli studiosi che considera precursori emblematici del mutamento di paradigma: il filosofo Hans Blumenberg e il sociologo David Martin. Il primo smaschera la secolarizzazione intesa come necessaria e progressiva deflazione della religione, e apre l'analisi all'intricato processo di rivalutazione della sfera mondana e le difficoltà per compagnarla con Dio, fonte infinita dell'esistente. Martin, a sua volta, rifiuta l'idea che la secolarizzazione rappresenti un processo unitario, per cui focalizza il suo lavoro sociologico sulla diversità delle cause implicate, che non sono impersonali, poiché costituiscono influssi da agenti collettivi guidati dalle ideologie secolari del tempo: il razionalismo ottimistico, il marxismo e l'esistenzialismo.

I frutti migliori di Blumenberg e Martin si generarono – secondo Costa – in ambito filosofico. La loro interpretazione della secolarizzazione ha acceso negli anni Sessanta e Settanta l'ambiente che in pochi decenni diventò quello descritto nell'*Età secolare* di Charles Taylor (2007). Le loro promesse filosofiche e socio-storico-teologiche si realizzarono nel ritratto della religione presentato nell'opera del filosofo canadese – sostiene Costa (p. 56). Taylor mostra nella sua analisi sinottica la frammentarietà della vita religiosa delle società occidentali, caratterizzate non tanto dal declino della fede e della pratica religiosa – variabile secondo le società che si prenda in esame – quanto piuttosto dall'indebolimento delle diverse posizioni religiose e dalla disputa *credere versus non credere*. Egli definisce la metamorfosi delle condizioni della credenza religiosa come un terzo significato della secolarizzazione, poiché la separazione stessa fra un ordine immanente e un ordine trascendente sarebbe un'invenzione realizzata nell'ambito della cristianità latina, soprattutto come risposta escogitata nel pensiero politico moderno alla sfida delle guerre di religione del XVII secolo. Egli ritiene che per fondare una autentica laicità, non bastò l'ideale moderno di uno Stato equidistante fra le diverse religioni, come non fu nemmeno sufficiente il tentativo di definire un'etica politica slegata da ogni credenza religiosa e vincolante anche nell'ipotesi della non esistenza di Dio. L'analisi di Taylor rileva che storicamente la neutralità ideologica e religiosa dello Stato si è rivelata molto spesso un inganno, e il concetto di laicità dello Stato venne progressivamente identificato con la secolarizzazione della società nella linea del razionalismo occidentale moderno.

Dopo aver evidenziato la distanza che Blumenberg, Martin y Taylor prendono dalle narrazioni monodimensionali dell'interpretazione classica della secolarizzazione, Paolo Costa affronta la sfida di comprendere che cosa significhi lavorare sull'onda del cambiamento individuato. Per farlo, sceglie nel dibattito contemporaneo il contributo di Hans Joas, poiché ritiene si tratti di una riflessione in grado di offrire una risposta persuasiva sul senso in cui la secolarizzazione debba considerarsi una innovazione storica significativa. Il filosofo e sociologo tedesco cerca, infatti, di rendere epistemologicamente plausibile e operativo ciò che resta del concetto di secolarizzazione dopo la decostruzione attuata sulla tesi classica. Per farlo introduce l'espressione "opzione secolare", traducibile in identità degli individui che ha come fonte valoriale un nuovo bene-in-sé-per-me secolare, che può essere la natura, la ragione, il progresso... Si tratta di una novità storica che mantiene il confronto con la "svolta assiale" o scoperta della trascendenza, e quindi caratterizzata dall'alternanza tra spin-

te alla desacralizzazione e alla risacralizzazione. Appunto per questo – sostiene –, la vera sfida non è quella di dover discernere se il destino dell'umanità sia nella religione o nell'irreligione, ma quella di trovare antidoti alla minaccia di assolutizzazione dei particolarismi, sia da parte della religione, sia da parte delle etiche secolari.

Nel prosieguo – capitolo conclusivo della prima Parte dell'opera – Paolo Costa apre l'analisi a punti di vista non eurocentrici o non occidentali. Esamina il contributo specifico che i *postcolonial studies* hanno dato al disfacimento del teorema della secolarizzazione. Intende il discorso postcoloniale come il relativo mutamento dei rapporti di forza a livello geopolitico e il modo in cui è stata vissuta e compresa l'asimmetria tra l'Occidente moderno e il resto del pianeta. Il punto comunemente accettato fra i postcoloniali è che il contesto culturale specifico sia un elemento essenziale per la comprensione delle molteplici secolarizzazioni, mentre il punto discriminante è quali caratteristiche debba avere tale esercizio di contestualizzazione. Per esemplificare la posizione postcoloniale in prospettiva globale, Paolo Costa si serve della voce di Talal Asad, antropologo americano di origine saudita. Conclude che l'ampliamento dell'orizzonte riguardo a un futuro non necessariamente desumibile dal presente, insieme all'allargamento dello spazio di esperienza di verità, rappresentano il principale contributo dei teorici postcoloniali al recente dibattito sulla secolarizzazione.

Nella seconda parte del libro l'indagine mira ai manutentori della teoria classica, i quali si sono adattati alla nuova situazione decostruita del loro modello di secolarizzazione e hanno cercato di migliorare i loro strumenti interpretativi e di aggiornare la tesi classica. Gli autori centrali scelti da Paolo Costa sono Marcel Gauchet, Jürgen Habermas e Gianni Vattimo.

La diagnosi fatta da Gauchet sul presente della secolarizzazione è di tenore schiettamente politico, e segnata dalla sua capacità di semplificazione. L'analisi dei tratti principali del pensiero gauchetiano sulle relazioni fra la religione e la politica, portano Paolo Costa a osservare che il filosofo francese, poiché considera insufficiente il concetto di secolarizzazione rispetto all'ampiezza e alla profondità della scommessa moderna, ha imboccato “la via trasversale (e ricorsiva) di una secolarizzazione della tesi della secolarizzazione” (p. 149).

Jürgen Habermas riconosce una duplice metamorfosi del mondo contemporaneo: la de-secolarizzazione delle dinamiche socio-politiche a livello globale, e l'erosione della fiducia laicista nel fatto che ci sia una proporzione fra modernizzazione della società e diminuzione dell'influsso della religione. Comprende in altro modo, tuttavia, la società “postsecolarista” o “postmetafisica”, equivalente a un processo de-trascondimentalizzazione dell'impresa cognitiva, in cui il soggetto cosciente dispone solo del linguaggio come contesto di intesa sulle cose del mondo interiore o di quello sociale. In questa prospettiva, nei confronti delle dottrine comprensive di matrice religiosa prevale la superiorità della ragione secolare, più inclusiva, poiché comprende la capacità di operare come una sorta di traduttore universale.

Infine Paolo Costa esamina l'influenza esercitata dalle narrazioni di carattere nichilista che seguirono al “Gott is tot” di Nietzsche. Emerge un'immagine del mondo molto ambigua in quanto priva di *télos*, in cui l'esistenza dell'uomo si risolve in termini di solo *carpe diem*, di consumo di gratificazioni personali immediate. Anche in questa società, in cui non c'è altrove, la domanda sulla religione o sulla

secolarizzazione equivarrebbe a un cristianesimo postmetafisico e al compimento della modernità.

Contrariamente ai ragionamenti di carattere nietzschiani, Paolo Costa introduce la voce di Gianni Vattimo, che paragona il congedo della metafisica alla convalescenza da una lunga malattia che lascia una traccia indelebile: l'esigenza di un pensiero autenticamente non violento, il cosiddetto "pensiero debole", decostruzionista nei confronti di verità forti. In questa prospettiva, Vattimo interpreta la secolarizzazione come processo unitario sempre in corso, che non può avere un compimento dato che consiste in una deriva rispetto al passato; e ciò che rimane può essere solo l'appello pratico o verità dell'amore di Dio per le sue creature, ma in forma depotenziata e trasferita al piano orizzontale, più ampio e terreno. La religione può restare, non nella forma di fondamento, ma forse nella veste di legame debole con l'origine.

"Abbiamo ancora bisogno del concetto di secolarizzazione?" è il titolo delle pagine conclusive, in cui Paolo Costa riprende la questione del perché potrebbe o dovrebbe interessarci il nuovo dibattito sulla secolarizzazione, processo assai stratificato e, paradossalmente, subito riconoscibile, al contempo segnato da dubbi circa la sua solidità e la sua residua fecondità.

Non rimane che ringraziare Paolo Costa, sia per il suo prezioso lavoro di cartografia del concetto secolarizzazione, sia per l'attenta analisi dell'apparato teorico di ciascuno degli studiosi con cui si è confrontato, sia per l'orientamento offerto riguardo ai limiti e ai pregi delle diverse prospettive esaminate.

MARIA APARECIDA FERRARI

ANTONIO MALO, *Antropologia del perdono*, pref. di Pierpaolo Donati, Saggi/7, EDUSC, Roma 2018, pp. 246.

Lo studio di Antonio Malo affronta coraggiosamente la questione del *perdono umano*: in cosa consista il vero perdono – non da parte dell'essere infinito né quanto all'essere naturale fisico, il quale non ha la capacità di perdonare, ma da parte dell'essere umano – e quando/come sia realizzato appieno. Affrontarla è del resto quantomai urgente, poiché coinvolge ogni filosofo in prima persona, non solo in quanto tale, compreso l'esercizio della sua attività professionale in ambito universitario, ma, prima di tutto, in quanto uomo, dunque bisognoso di essere perdonato e di perdonare a sua volta. Il tema risulta tanto più impegnativo se si considera il peso della postmodernità nel panorama filosofico odierno, la quale, pur valorizzando il perdono, ha pur sempre attribuito un carico di difficoltà teoretiche, se non di pretese impossibilità e contraddizioni, alla sua nozione stessa, soprattutto negli scritti di alcuni dei suoi protagonisti.

L'analisi, di chiave prettamente filosofica e orientata allo sviluppo di un'antropologia del perdono, si avvale dell'apporto della fenomenologia e della psicologia, nell'esame di quanto, della nostra natura umana, ad essa risponde, risultando dalla psiche e dalle sue dinamiche. Il perdono non è considerato isolato e a sé stante, ma è studiato evidenziandone la complessità e i legami strutturali con altre realtà, quali l'*offesa*, la *colpa*, il *pentimento*, la *punizione* e l'*amicizia/inimicizia*. L'apporto più interessante e originale dello studio emerge laddove si mostra l'insufficienza sia delle concezioni comportamentistiche e funzionali del perdono, sia di quelle olistiche e individualisti-

che, per affermarne invece la natura *relazionale*: il perdono implica una relazione tra due esseri umani, basata sull'asimmetria originaria (la struttura relazionale originaria dipendente dal dono della vita, che genera un dovere asimmetrico, e che l'Autore ha spiegato più approfonditamente nel saggio *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione* – 2010), ed è un bene relazionale. Non si può sottovalutare nemmeno la connessione sostanziale, puntualmente dimostrata, tra perdono umano e perdono divino. È valorizzato altresì il riferimento al perdono da parte di Gesù Cristo nei Vangeli, nel confronto con autori come Nietzsche o Arendt. Da ultimo, nel perdono umano risultano strutturalmente coinvolti sia i processi psichici generati dalla relazione nel male, di vendetta, risentimento (dove emergono simmetria psichica e violenza mimetica), che devono essere superati in un percorso più o meno difficile e lungo; sia la persona umana in quanto libera e capace di amare, l'offeso e l'offensore che possono divenire perdonante e perdonato; sia il Terzo trascendente, essere infinito, origine del perdono in quanto origine della relazione di asimmetria originaria, il quale dà riconoscimento, amore e perdono senza aver bisogno di riceverli, né prima né dopo.

Lo studio è articolato in quattro capitoli, passi successivi che conducono man mano l'esame della realtà studiata ad un livello più approfondito, affrontando poi le obiezioni filosofiche più note alla tesi proposta sulla natura del perdono e approfondendola a sua volta.

Questi sono preceduti dall'interessante prefazione di Pierpaolo Donati, che ne presenta in modo originale gli aspetti più significativi. Mette giustamente in luce il distacco dell'Autore da una concezione puramente spiritualista del perdono, a favore dell'impiego della fenomenologia per giungere all'antropologia ed al livello ontologico del fenomeno in questione, con l'apporto delle scienze umane e sociali e della teologia. Dallo studio emergono infatti, senza indebite riduzioni, i vari livelli che si intrecciano nel problema dell'umano, per presentare il perdono umano in tutta la sua complessità unitaria.

L'introduzione, chiarendo l'oggetto formale dello studio, indica le domande principali affrontate nel corso del testo, tra le quali è da segnalare il rapporto tra perdono e giustizia.

Il primo capitolo, intitolato *Alle origini del perdono*, compie un esame storico-linguistico, ricostruendo l'etimologia del perdono, da *per-donare*, probabilmente nato da *donare per gratia* e poi dal *perdonum maximum*; emergono anche affinità e differenze con *donare*, *condonare*, *ridonare* e il collegamento semantico e pratico con i concetti di *colpa* e *punizione*. Sono esposti quindi i punti salienti dell'origine della nozione odierna di perdono, presentando i passaggi-chiave delle differenti concezioni di colpa e di perdono in quattro contesti fondamentali e determinanti per il suo sviluppo: il mondo greco antico, la tradizione ebraico-cristiana (nelle sue differenze, a partire da quella abramitica), la successiva secolarizzazione di colpa e perdono, ad opera di autori simbolo del pensiero moderno come Kant ed Hegel, ed infine l'evoluzione subita da colpa e perdono nella postmodernità, passando per Nietzsche e per la sua negazione del perdono come maschera del risentimento fino alla sua decostruzione ad opera di Derrida (per il quale è gratuito, aneconomico, assoluto nel senso di privo di vincoli o condizioni, sino ad essere un perdono dell'imperdonabile senza necessità, senza intenzionalità né coscienza, irricognoscibile).

Il secondo, *La natura del perdono*, costituisce l'analisi puntuale della natura relazionale del perdono, tesi che pure sarà difesa e approfondita nei capitoli successivi, a partire dall'esame critico delle principali teorie sul perdono (presentato come sentimento, come atto o come processo), tesa a evidenziarne le insufficienze, all'origine delle principali obiezioni al perdono. Esso, dunque, dipende sì dalla volontà del soggetto che perdona (mentre il pentimento da quella di chi si pente), ma anche se può esservi vero perdono senza che la riconciliazione sia possibile (ad es. perché l'offensore rifiuta di riconoscere la propria colpa), esso contiene necessariamente la riconciliazione almeno come possibilità, ossia come apertura al rinnovo della relazione tra offeso e offensore; si rivolge al colpevole in modo da poter essere accettato, dunque tende al pentimento di questi e cerca il perdono come relazione. Solo tramite il perdono è possibile superare la relazione nel male e liberarsi da essa, *non* con un impossibile ritorno alla relazione originaria (il perdono non distrugge l'ingiustizia) ma con una relazione libera che permette la rinascita di una serie di beni relazionali prima distrutti: fiducia e dono di sé reciproci, pentimento, misericordia e forse riconciliazione. È dunque un processo relazionale caratterizzato da novità e generatività. Per il percorso di perdono, talvolta difficile e lungo, è richiesta la riflessività relazionale da parte di entrambi. Molto interessante la puntualizzazione del fatto che sia la vittima sia il colpevole hanno bisogno di perdono e di pentimento. Questi ultimi sono entrambi caratterizzati da una novità generativa, ossia sono in grado di trasformare la relazione segnata dal male (pur non potendolo cancellare) e dunque di ridare un nuovo senso, aperto al futuro, alla vita di offeso e offensore.

Il terzo capitolo affronta invece, come dichiara il titolo, la questione dei *limiti* del perdono, distinguendo tra quelli *formali* (le sue condizioni di possibilità) e quelli *relazionali* (che dipendono da una cattiva relazione: sfiducia, disperazione, inimicizia) e intrecciandola con quella delle obiezioni poste alla possibilità di perdonare. In esso si mostra come le difficoltà di volta in volta sollevate dai vari autori non intacchino il perdono né formalmente né esistenzialmente e che possono essere superate grazie al terzo, inteso come origine e destino del perdono. La Shoah emerge più volte, anche in seguito, come un riferimento di cui non è possibile fare a meno in un testo che intenda studiare a fondo oggi il tema del perdono, soprattutto nel corpo a corpo che l'autore instaura con autori simbolo del '900 e della postmodernità, quali Derrida, Jankélévitch e Marion, ma anche Arendt – accogliendone gli apporti ma anche rilevandone rigorosamente i limiti. Il perdono risulta il frutto di potenza, generosità e amore; si perdona perché l'altro possa liberarsi dalla relazione nel male.

Il quarto capitolo, dal titolo *Il perdono: un dono che si deve*, ne affronta la portata: è infinito il male o il perdono? Difendendo risolutamente l'onnipotenza dell'amore e la sofferenza come mezzo migliore per amare l'offensore (in quanto vincolo che lo lega nel male con la vittima), giunge a riconoscere il perdono come *dovere* e come analogico (si presenta in modo diverso a seconda della relazione a cui i soggetti danno luogo); il Terzo, reale, precedente e fondante la relazione tra l'io e l'altro, ne è la necessaria origine, pena il regresso *ad infinitum*. È possibile perdonare solo perché si è stati perdonati a propria volta e si riconosce la propria fallibilità; e perché l'offensore, in questa vita, non si identifica con le proprie colpe ma mantiene la propria dignità

personale e la possibilità di redimersi. Il dovere nei confronti del terzo risulta la prima manifestazione dell'amore.

Il perdono è dunque un dono, fuori dalla logica economica e fuori dalla simmetria, ma non senza condizioni e non senza struttura causale. È la *perfezione del dono*, gratuito, ma anche un *dovere*, sebbene non in risposta ad un diritto al perdono, inesistente, da parte dell'offensore: è una relazione asimmetrica, in cui la vittima perdona perché riconosce di essere stata a sua volta perdonata. La reciprocità è basata sul bene relazionale, che, in quanto tale, appartiene alla vittima e all'offensore.

Il puntuale rifiuto dell'opposizione tra misericordia e giustizia, amore e legge, gratuità e dovere costituisce un contributo prezioso a fronte di molto pensiero filosofico, in *primis* quello che coglie la sintesi come frutto dell'opposizione dialettica.

Affrontando le obiezioni più significative contro la possibilità stessa di perdonare, il saggio risulta un contributo filosofico originale che può persino essere di aiuto in questo difficile cammino.

MIRIAM SAVARESE

FLORIAN MICHEL, *Etienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique*, Vrin, Paris 2018, pp. 458.

PUBBLICATA a quarant'anni dalla morte di Étienne Gilson, questa accurata biografia offre un angolo di osservazione peculiare sulla vita e l'opera del grande storico della filosofia medievale: quella dell'uomo impegnato nella politica e nei dibattiti intellettuali del suo tempo. Testimone privilegiato del xx secolo, dalla prima guerra mondiale al dopo Concilio, con una acuta percezione di ciò che è perenne e ciò che è storico (né solo l'uno né solo l'altro), è stato un esemplare cittadino delle due Città, quella di Dio e quella degli uomini.

L'Autore è Ricercatore di Storia Contemporanea presso l'*Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne* e Vice Presidente del *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*. Il primo merito di questa opera è anzitutto quello di aver riportato l'attenzione su uno storico della filosofia che sembra vivere oggi un momento di oblio, nonostante l'espressa menzione nella Enciclica *Fides et ratio* e il riconosciuto prestigio in vita testimoniato da intellettuali di estrazione pur diversa come A. Camus, U. Eco, L. Strauss e M. Eliade, oltre a San Paolo VI, J. Ratzinger, J. Maritain, H. De Lubac, M-D. Chenu, C. Journet, C. Tresmontant, L. Bouyer, J. Guitton, T. Merton, A. Del Noce.

Il testo in questione, che precede l'annunciata edizione presso la medesima Libreria Vrin dell'*Opera Omnia* di Gilson, è composto di cinque capitoli tematici e uno conclusivo, un'appendice antologica di corrispondenza epistolare (con M. Blondel, C. Du Bos, H. Bergson, P. Valery, T. Merton, C. Journet e altri), le fonti degli archivi pubblici e privati consultati, una bibliografia generale.

Le caratteristiche di quest'opera sono complementari rispetto alla nota biografia di Étienne Gilson del P. Laurence Shook (tradotta e pubblicata in italiano nel 1991 da Jaca Book). La successiva pubblicazione degli Epistolari di Gilson, e due recenti saggi in Francia su Gilson e la politica di P. Thierry-Dominique Humbrecht (uno come prefazione a *Pour un ordre catholique*, Paris, DDB, 2013, l'altro sulla *Revue Tomiste*, Toulouse, 2014, pp. 227-287), hanno reso ora possibile un'analisi più accurata delle vita di

Gilson con specifico riferimento agli eventi politici della sua epoca. Le relazioni tra il “tomismo” e la politica francese, avverte l’Autore (p. 15), sono state complesse (Maritain non esitava a denunciare lo “scandalo” dei “*thomistes réactionnaires en politique*”, a partire da quanti avevano sostenuto il Maresciallo Pétain) e questa monografia ci offre spunti inediti sul suo pensiero in tema di scelte temporali dei cattolici.

Il Capitolo I, intitolato *Universitaire et intellectuel catholique*, mostra come la sintesi di una formazione cattolica e laica (la prima per le origini famigliari, la seconda per la frequentazione di Lévy Bruhl alla Sorbona), sia risultata provvidenziale per diffondere, in piena “età secolare”, un rinnovato interesse per gli studi sulla filosofia cristiana, sia in ambito civile che ecclesiastico. Le sue passioni intellettuali non si sono fermate alla filosofia (da quella antica a quella moderna), ma hanno spaziato dalla letteratura alla pittura e alla musica, e questo lungo tutto l’arco della sua vita, come attestano la composizione di un saggio su *Art et métaphisique*, che risale alla sua prigionia, reduce dalla battaglia di Verdun (p. 61), fino all’ultimo dei suoi studi di estetica, *Matières et formes*, del 1964. Uomo dell’incontro tra culture, scriveva nel 1925: *L’on ne peut séparer soi-même Jérusalem d’Athènes, sans se séparer de Rome. (...) Ce qu’il y a de commun entre Athènes et Jérusalem c’est l’homme* (p. 82). E dopo aver reso un omaggio a Karl Barth, fu denunciato al Sant’Uffizio, anche se poi la procedura fu archiviata (pp. 83-85). Apertura di orizzonti che lo portava, come testimonia il suo grande amico Maritain (pag. 90), a saper correggere se stesso con lealtà.

Il Capitolo II (*Contre les idéologie séculières: bâtir la Chrétienté*) ci mostra, nella linea dell’*Umanesimo integrale* di Maritain, un Gilson convinto assertore della democrazia e della libertà religiosa, definita come *la condition pratique des seuls progrès réels e du seul triomphe réel de la religion chrétienne dans le monde* (p. 100). Non è possibile *devenir chrétien, ou le rester, que par une suite d’actes libres et qui l’est également contradictoire que l’Etat puisse interdire à qui que se soit de l’être, ou contraindre qui que ce soit a le devenir* (*ibidem*). Sin dal primo manifestarsi nella tragica scena della storia del ’900, si oppose ai regimi dittatoriali. Da quello comunista, di cui conobbe nel 1922 la tremenda carestia nei villaggi dell’Ucraina (*Le marxisme bolcheviste est une doctrine inhumaine*: p. 110), a quello nazista, del quale percepì sin dall’inizio l’antireligiosità: *depuis de la naissance de Christ, il ne pouvait passer rien de vraiment important que le refus de Jésus Christ. Voilà qui est fait. Ce qui m’étonne, c’est que nos adversaires français d’Hitler ne voient pas qu’ils travaillent pour lui en espérant sauver l’homme de l’esclavage par l’homme*, scriveva nel 1934 da Toronto (p. 103). Convinzione che, sottolinea Florian Michel, è un invito a uscire dall’antropocentrismo secolarizzato, capitalista o marxista, per ritrovare il senso di Dio e della salvezza cristiana. L’origine di tutto questo? Un nazionalismo mascherato da ideali che, da Napoleone fino a Hitler e all’espansionismo sovietico, non era altro che volontà di dominio. La “fine dell’era costantiniana”, di cui parlò successivamente Chenu, e la secolarizzazione della politica e della morale, erano già presenti come filo conduttore nelle lezioni di *Christian Social Philosophy*, dettate da Gilson a Toronto nel 1933 (e che furono successivamente sviluppate ne *Le metamorfosi della Città di Dio* del 1952). In queste lezioni, Gilson sottolineava che una Chiesa troppo vicina al “trono” prospera o cade con esso, come era accaduto con la distruzione della Chiesa in Russia: *ce ne fut qu’une conséquence nécessaire de la destruction du pouvoir impérial* (pag. 112). La stessa critica al movimento della *Action française* di Maurras, e al colla-

borazionismo di Pétain, il suo sentirsi un repubblicano e figlio della rivoluzione francese, lo portavano a non avere nostalgie per la Cristianità politica medievale, della quale diceva che occorreva conservare lo spirito con forme storiche diverse, perché *le Chrétientés passent, mais [que] le Christianisme reste. Nous avons à en faire une que soit digne de notre temp, pour que d'autres après nous en fassent d'encore plus belles* (p. 138). Rifiutava l'equazione Europa-Cristianità perché le braccia della Croce si sono aperte per accogliere tutti gli uomini, e pur sperando in un'Europa ancora cristiana, non la identificava mai con la Cristianità stessa (*ibidem*). Idea espressa anche in un articolo del 1947, poi citato in una lettera pastorale dell'allora Arcivescovo di Parigi: *la tâche de l'Eglise, n'est pas de conserver le monde tel qu'il est, même s'il est devenu chrétien, mais de le conserver chrétien tel qu'il ne cesse jamais de devenir autre...sanctifier un monde qui passe* (p. 140).

Nel Capitolo III, intitolato *Un intellectuel atlantique*, l'Autore lo accomuna ai grandi intellettuali francesi attratti dal Nuovo Mondo come R. Chateaubriand, A. de Tocqueville, H. Bergson, P. Ricoeur, Saint John-Perse, J. Green, P. Hazard, rispetto a un tradizione culturale francese generalmente ostile agli Stati Uniti d'America. Consapevole che *la civilisation occidentale sera dans une large mesure ce qu'elle va devenir aux États Unis* (p. 143), Gilson trascorse molti anni della sua vita con incarichi d'insegnamento in America del nord. Nel 1951, quando imperversava l'"Affaire Gilson" e doveva difendersi dall'accusa di "tradimento" perché contrario alla NATO, ricordava che dal 1926 aveva fatto ben 22 viaggi oltreoceano (la maggior parte in nave) per complessivi 68 mesi di insegnamento in Università come *Harvard, Notre Dame, University of Virginia, Toronto*. L'accoglienza era stata di grande simpatia, anche sui giornali. Il New York Times, ad esempio, fece propria la tesi gilsoniana sul rapporto tra nazionalismo e razzismo: *A powerfull revival of the medieval feeling for the universal, non-national, and non-racial character of truth is the only protection for humanity against the encroachment of the totalitarian state* (p. 154). E fu proprio ad Harvard, dove era conosciuto come *l'amie catholique de Whitehead*, che nacquero *The Unity of Philosophical Experience* e *God and philosophy*. Ma l'esperienza più significativa d'oltre mare fu senz'altro la nascita del *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* di Toronto, nel quale Gilson vide realizzato un suo sogno: *Une fois de plus, dans ma vie, je sens que je ne suis pas agissant mais agi par Dieu. Être l'occasion d'une telle fondation au Canada n'est pas plus surprenant pour moi qu'enseigner la philosophie de saint Thomas et de saint Augustin à l'Université de Paris, en l'an de grâce 1927, Poincaré regnante, ou à l'Université de Harvard* (pag. 160). Seguirono la Presidenza dell'*Institut Scientifique Franco-Canadien* di Montréal e l'importante contributo alle Conferenze di San Francisco, dove si posero le basi dell'ONU, e di Londra per la costituzione dell'UNESCO. Assieme a Maritain si adoperò negli Stati Uniti per un'opinione pubblica contraria alla "neutralità" nella II Guerra Mondiale, per *une guerre juste, entreprise sans haine pour une cause juste* (p. 173).

Il Capitolo IV (*Les soubresauts de la cité des hommes*) è dedicato all'impegno politico di Gilson, che lo distoglieva dal lavoro accademico. Scriveva infatti nel 1946 al suo amico Maritain che non sapeva quale "tradimento" fosse suo "dovere": se quello della Francia o quello dei suoi studi su Sant'Agostino (p. 205). Numerosi furono i suoi interventi su Riviste (tra le altre *Sept* e *Le Monde*), in discorsi pubblici e conferenze (l'elenco è riportato nell'appendice). Il principio che lo ispirò è frutto di una corretta

distinzione tra fede e politica, come scrisse in un Rapporto indirizzato al Padre Domenicano Augustine-Jean Maydiou (pp. 365-372): *l'Église n'a pas de système, elle n'a que des principes (...). Ne lier l'Église a aucune forme temporelle concrète ne signifie pas que le chrétien ne doit pas s'engager dans l'action temporelle, et s'y engager en tant que chrétien, ma con l'avvertenza che si l'Action catholique devait aboutir à la conscription des laïcs soumis aux directives politiques ou sociales de la hiérarchie, elle aurait pour effet, dans chaque pays, la constitution d'un parti-prêtre qui serait l'incarnation du cléricalisme même* (p. 369).

Nel successivo Capitolo v su *Le moment conciliaire* (1960-1978), Michel raccoglie materiale e testimonianze sui numerosi contributi di Gilson all'acceso dibattito ante e post Concilio Vaticano II. Al di là delle singole posizioni assunte, emerge la sua indiscussa lealtà alla Chiesa (attestata da una bella lettera di Paolo VI dell'8 agosto 1975, disponibile su www.vatican.va), che si può riassumere in questa affermazione: *Je ne me crois pas la charge d'avertir ou de prévenir mes pasteurs. S'ils m'interrogent, comme ils l'ont fait, je réponds (...). S'ils ne tiennent pas compte de ma réponse, je n'y peux plus rien (...) je répond avant, je ne proteste pas après* (p. 256). E quando dovette rispondere alle ricorrenti accuse di "tomismo esclusivo", oltre a sostenere che la sua era una legittima "preferenza" che nulla toglieva alla libertà degli studi teologici, affermava con buon umore: *Dieu ne s'est pas incarné en saint Thomas* (p. 265); oppure (p. 281): *Qui nous délivrera du thomisme pour nous rendre saint Thomas d'Aquin?*

L'ultimo Capitolo, intitolato *Gilson historien*, è posto a conclusione di questa biografia intellettuale ben scritta e documentata. È l'amore per la Storia infatti la chiave di volta dello studioso del Medio Evo e dell'appassionato cittadino dei "sobborghi della Città di Dio" (espressione che Gilson aveva mutuato dal *quoddam suburbium* di San Bonaventura). Perché lo studio del passato si salda, scrive Michel, con *la présence à la fois aimante et sans illusion de Gilson au temps présent, trait doublement hérité de sa matrice catholique – telle est la loi du carpe diem chrétien: la sainteté consiste à sanctifier l'instant qui passe maintenant, à être au plus profond du monde sans être du monde* (pp. 320-321).

Assertore dell'importanza degli studi storici e dell'immutabilità del dogma, filosofo che poneva la Parola di Dio al di sopra della ragione, estimatore della democrazia americana ma contrario al Patto Atlantico, questo era Gilson. Un uomo libero e forte: libero perché non dipendente dalle ideologie del suo tempo, forte perché le drammatiche convulsioni dell'umanità e della Chiesa nel secolo in cui visse non gli fecero perdere la speranza.

BRUNO AMADIO

ANDREW PETERSON, *Compassion and Education: Cultivating Compassionate Children, Schools, and Communities*, Palgrave Macmillan, London 2017, ix + pp. 180.

FROM its first few pages the goal of *Compassion and Education* is clear: to elaborate a notion of compassion that justifies its importance in good citizenship and that consequently justifies its prominent focus in character education. In carrying out this project, Professor Andrew Peterson draws selected concepts from various philosophers' discussions of compassion and weaves them into an Aristotelian framework of virtue and moral education. Moreover, he fills out the philosophical discussions with recent

research from social studies, politics, and psychology, thus providing a rich and real context for his picture of compassion. Peterson is Professor of Civic and Moral Education at Canterbury Christ Church University, UK, Adjunct Professor of Education at the University of South Australia, Deputy Director of the Jubilee Center of Character and Virtues, and works in various journals that focus on education, citizenship, and philosophy in education. *Compassion and Education* reflects this wide scope of experience and research, making it a highly interdisciplinary work; it is written for a wide audience, but clear in its endorsement of philosophical notions of virtue and ethics as primary points of reference for contemporary life.

The introductory chapter sketches out the main characterization of compassion that is to be defended: Peterson's point of departure is that compassion is a virtue, one that "can be understood as a cognitive, emotional, and volitional response to the suffering of others" (p. 2). The development of the book follows, in broad strokes, this division of cognitive, emotional, and volitional. The second chapter deals largely with the cognitive aspects of compassion, or the judgments that form part of it; the third with three emotions that Peterson views as central to compassion; and the fourth with compassionate action. The fifth chapter discusses compassion and the self, and so falls largely under the cognitive dimension of compassion, and the sixth and seventh apply the developed concepts to practical ambitions—the teaching of compassion and the sketching of guidelines for compassionate institutions (i.e. schools, communities).

To build up his vision of compassion, Peterson draws from Aristotle, Martha Nussbaum, and Rosseau while bringing Adam Smith occasionally into the field. In discussing the cognitive dimension (Chapter 2), he begins by linking compassion to Aristotelian practical wisdom. An implicit conviction throughout the book is that true compassion would lead to reasoned action, which means that it therefore involves deliberation, and so involves *phronesis*. It is the involvement of faculties apart from feelings that lead the author to defend compassion as a virtue and not a mere emotional response (p. 14-18). After this, Peterson tackles the traditional three considerations that Aristotle proposed as essential to compassion: that the suffering be serious, that the sufferer not be responsible for his suffering, and that he who feels compassion sense that he shares the same possibilities (for misfortune) as the sufferer. However, this classical analysis runs the risk of being interpreted as too narrow, limiting compassion as appropriate only to those "undeserving" of their suffering (p. 32). Peterson broadens compassion's scope by broadening its cognitive requirements, highlighting the notion of common humanity implicit in Aristotle's discussion and turning to Martha Nussbaum's idea of *eudaimonistic judgment*. In brief, *eudaimonistic judgment* entails not only having a general notion of human flourishing that is able to take into account the good of others, but also including others into one's own personal scheme of flourishing. By incorporating *eudaimonistic judgment* into his picture of compassion, Peterson is now able to develop it as a virtue with political and even global reach. Particularly interesting in his treatment of its role in political and global action is how he contrasts the approach of compassion as a virtuous emotional response leading to solidarity with an ethical approach based on universal or cosmopolitan duty.

According to Peterson, the affective response of compassion involves three central emotions: *pity*, *sympathy*, and *empathy*. The third chapter not only aims to distinguish the three, but to show why they are *prerequisites* for compassion (p. 38). Throughout this discussion, much of what is said about pity comes from philosophy, while empathy has been more developed by psychology. The author points out how the term “pity” now has negative connotations, involving recognition and even sorrow at the suffering of others, but almost always linked with distance, a sense of superiority, and passivity in the face of suffering. However, Peterson holds it of value precisely because of its primary recognition of the suffering of the other. The general proposal of this chapter seems to be that in order for pity to be transformed into compassion, it needs sympathy, in order to close the “distance” of pity, as it involves identification with the sufferer and motivation to alleviate the suffering; and empathy, in order to imaginatively reconstruct the other’s point of view and furthermore identify what would be helpful for the sufferer in order to assist him or her.

As has been mentioned, implicit in the entire work is the conviction that true compassion leads to action and that this is what makes it a virtue; thus the importance of the volitional dimension, which Peterson subsequently characterizes in the fourth chapter. He makes a distinction between spontaneous, short-term compassionate acts and planned, long-term behavior sustained by compassion, both of which would be reflective of the practical wisdom (i.e. deliberation) involved in the virtue of compassion. Briefly tackled in this chapter are the scope of compassion, care and justice, and situational or psychological phenomena that pose possible barriers to compassionate action. However, the crucial points established in this chapter--mentioned at the beginning and reiterated at the end--are that compassionate acts would have as their goal alleviating the suffering or helping the sufferer endure it. Moreover, unlike merely beneficent acts, they would be motivated by the previously-discussed cognitions *and* emotions, and finally, their planning and execution involve *phronesis*.

At this point, the author brings to our attention that some prerequisites of compassion involve some sort of regard for the self (i.e. the condition of similar possibilities, empathy). The question of the role of the self in compassion thus arises: if compassion hinges on the judgment that “the same could happen to me,” then is it not to some extent self-interested in the pejorative sense? Peterson solves this dilemma by bringing up and connecting Rousseau’s distinction of *amour de soi* and *amour propre* (which loosely speaking would be a natural tendency to preserve one’s being versus preserving one’s self-image) with the Aristotelian self-love that the *Nicomachean Ethics*’ chapters on friendship reveal. The author leans once more on eudaimonistic judgment: a vision of one’s own human flourishing would encourage one to strive for a life of virtue and include others in this good life; some form of virtuous self-love, the “self as socially embedded” (p.107), is needed to be able to be compassionate.

The final two chapters turn to more practical yet philosophically-informed discussions. Peterson now brings the discussion to the more general topic of moral education, rightly highlighting the large role practical wisdom has in Aristotelian virtue, and rightly implying that in any attempt to educate a single virtue should be rooted in the development of *phronesis* in general. The notions of eudaimonistic judgment and common humanity resurface, as *phronesis*--and consequently compassion--will

need as points of reference “wider conceptions of the good life and human flourishing.” (p. 115) Peterson recommends as specific methods learning through narratives and dialogue (or “intersubjective communication”), and caps off the book with brief considerations on what it means for institutions to be compassionate.

As a whole, *Compassion and Education* provides a good overview of recent scholarly literature. It reflects knowledge of the various philosophical perspectives on compassion that have arisen over time. It bears emphasizing that one of the book’s merits is its provision of a real and relevant context for compassion both as an individual virtue and a potential social virtue by taking into account psychological research and by well-thought anecdotes or cases from global, political, or historical events.

The book elaborates a clear structure for compassion (core beliefs, core emotions, and specifically-characterized actions) and links it well to virtue and practical wisdom. In doing so it meets its goal of providing a practical, educational framework that is at the same time rooted in philosophy. At the same time, this practical task limits the philosophical exploration to a certain extent: we do not get into some finer points of discussion. The status of compassion as virtue, for instance, while serving as the point of departure, has its naysayers; it is mentioned that some have “felt the need to reject” compassion (p. 2), perhaps because it “multiplies suffering” (p. 13), and that some pro-compassion thinkers did not raise compassion to the status of a virtue—Aristotle, for example, did not (p. 19). These issues are mentioned, and so pique the reader’s interest, but their arguments are not elaborated on. The book’s assertion that compassion is a moral virtue hinges on a conviction that it involves faculties other than emotions (most importantly, volition), and on its link via eudaimonistic judgment to the good life, but on the whole it doesn’t seem to address the objections directly. While it is true that such a task might have been outside the scope of the book, and also that one may be forgiven for not questioning one’s own point of departure, these points remain potential challenges in the defense of compassion as virtue.

Another finer point of discussion would have been the varied background of the notions woven into the book’s picture of compassion. It seems as if all of the perspectives drawn upon were at their origins automatically compatible, when a closer examination would perhaps reveal some pruning that had to be done to make the ideas fit. Nussbaum’s eudaimonistic judgment, for example, originated as a critique and intended modification of Aristotle’s condition of similar possibilities—in *Compassion and Education*, its presentation makes it seem as if it were the reasonable basis for the latter. It is true that on the whole, the treatment of philosophical notions in the book is general and flexible; again, perhaps because of the practical aim of educating compassion, drawing out the entire conceptual debate is not necessary. Nevertheless, the flexible treatment and connection of the various philosophical notions does not mean that essential points have been skipped over: a reader would come away with an accurate broad outline of virtue, practical wisdom, and the various separate elements used to build a picture of compassion. There is merit in the weaving-together Peterson has done, and his conclusions on compassion as virtue do have strong, intuitive appeal.

This being said, *Compassion and Education* makes valuable points in its project of defending compassion as a virtue that must be educated and that has a structure that

makes it educable. A definite contribution is when Peterson establishes the characteristics of compassionate acts in a clear outline; this third chapter might be one of the most original parts of the book, solidly linking disposition and action and making connections from various authors and fields. The same goes for the fourth chapter, when he makes a case for the role, indeed, perhaps the necessity, of positive self-love in compassion. In brief, the picture of compassion the book presents and the vision it presents for compassion's ethical potential is a substantial, important, and operative one.

PIA PATRICIA K. GARCIA

MICHAEL POLANYI E HARRY PROSCH, *Significato* (1975), introduzione, traduzione e cura di Carlo Vinti, Città Nuova, Roma 2016, pp. 366.

IL testo è l'edizione italiana dell'ultima monografia di Michael Polanyi, redatta con la collaborazione di Harry Prosch, ma frutto dei suoi scritti e da lui approvata nella veste definitiva. *Meaning* – è il titolo originale – basa lo studio del significato sulla polanyiana conoscenza personale, tacita (fondata sull'irriducibilità dell'intero alla somma delle parti), di cui evidenzia la portata in ambiti prima poco approfonditi dal nostro Autore: poesia, arte, mito e religione. Il significato sta nella comprensione, che è atto personale del conoscente, di una serie di particolari nei termini di un'entità coerente; esso è una relazione *da-a*, dalla valenza persino ontologica. Un nome non è un nome se non in quanto sussidiario di un centro focale su cui poggia: tale è la natura di tutte le relazioni significative. I significati artistici e religiosi hanno una coerenza reale; il realismo polanyiano, però, non è privo di tensioni: il personale non è il soggettivo e il riferimento alla verità è essenziale, però qui sembrano esservi sia un realismo della realtà esterna sia quello di una realtà costruita nei e dai nuovi significati. Anche il pensiero liberale di Polanyi risulta ben presente, soprattutto quanto al legame tra orientamento alla verità e libertà di pensiero, in un'opposizione ai totalitarismi che non risparmia critiche alla modernità. Il saggio risulta particolarmente interessante a fronte del dibattito filosofico contemporaneo, in cui la nozione di significato è intesa invece quasi esclusivamente nella sua dimensione linguistica.

Carlo Vinti offre qui un importante contributo per la diffusione di Polanyi in Italia. La sua prefazione ne valorizza la teoria del significato, di cui valuta l'impatto filosofico, e riassume la complessa genesi del volume. Anche se Prosch vi si dichiara solo un portavoce, Polanyi fu a tratti insoddisfatto della collaborazione (dovuta alle sue condizioni di salute), soprattutto quanto ai primi tre capitoli e al decimo. Nonostante ciò, Vinti concorda nel ritenere *Meaning* un'opera del tutto polanyiana.

Il testo nasce soprattutto da tre serie di conferenze tenute da Polanyi tra il 1969 e il 1971 presso l'Università del Texas e l'Università di Chicago, che corrispondono ai capitoli dal quarto all'undicesimo, altrimenti inediti, mentre i primi tre e gli ultimi due sono il riadattamento di saggi e conferenze precedenti.

Il primo capitolo ripercorre la critica polanyiana al pensiero critico moderno, evidenziando il rischio conseguente per lo sviluppo del pensiero – che è raggiungimento del significato – e per la libertà. Il secondo presenta brevemente la conoscenza tacita, con il gioco tra consapevolezza sussidiaria e consapevolezza focale per l'in-

tegrazione, ossia il passaggio *dai* particolari *all'*intero, il quale ha un significato irriducibile a quello dei suoi componenti sussidiari. Così si ottengono nuovi significati. Il ruolo della persona, come centro attivo, è determinante. Si giunge in tal modo al recupero della nozione di significato altrimenti distrutta, per mostrare poi nel terzo capitolo le potenzialità della conoscenza tacita: vi affronta, come esempi, la conoscenza delle altre menti, il problema mente-corpo, i termini universali, i principi della spiegazione, la generalizzazione empirica e la conoscenza scientifica. L'immaginazione creativa risulta determinante, in questo testo, per compiere l'integrazione conoscitiva; il suo ruolo cresce passando dalla percezione ai concetti, alle metafore, alle opere d'arte, al mito e alla religione.

I capitoli successivi, cuore teoretico del saggio, allargano la nozione di significato a questi ulteriori ambiti culturali, fino a riconoscere un ordine significativo del mondo. In generale, vi si sviluppa un parallelo/identificazione tra entità coerente e significato. La distinzione tra significati scientifici e significati umanistici, rifiutata la separazione tra fatti e valori, è in continuità. Polanyi, inoltre, combatte ogni interpretazione riduttivistica dei significati estetici e religiosi.

Il quarto capitolo, sulla metafora, evidenzia che ogni significato sparisce se si tenta di ridurlo a cause o condizioni inferiori; è necessario dirigere l'attenzione focale al significato della metafora, che rimane invece distrutta se spiegata esplicitamente. Il significato non è frutto di un'associazione paritaria tra parola e oggetto: il linguaggio è una struttura *da-a* per designare oggetti, in cui le parole designano sussidiariamente l'integrazione focale su cui vertono. Polanyi distingue diversi tipi di significato: indicazione e simbolizzazione, a seconda del tipo di integrazione (egocentrica o egodonante); la metafora è un terzo tipo di significato, in cui invece sia i sussidiari sia il focale hanno interesse intrinseco. Inoltre, chiama *semantici* tutti i significati artificiali prodotti dall'uomo. In poesia, mito e rito tali differenze rimarranno.

I tre capitoli successivi sono dedicati all'arte, di cui si rifiuta l'interpretazione mimetica. Molto interessante la critica alla volontaria sospensione dell'incredulità di Coleridge: l'apprezzamento di un'opera d'arte richiede la fede in ciò che essa significa, non l'incredulità in ciò che non asserisce. Nel quinto, altre forme d'arte rientrano nel modello di realizzazione di significati della poesia (che porta ad un'entità nuova, prodotta dai nostri poteri di integrazione). Il sesto studia la valutazione delle opere d'arte, confrontando il modo in cui vi si ottiene un significato valido con quello in cui lo si ottiene in scienza e tecnologia. Il settimo, dedicato alla poesia simbolista, chiamata *visionaria* per il potente atto di immaginazione richiesto per crearne il significato, considera visionarie tutte le arti ad essa affini. L'arte è integrazione dell'esperienza, estensione della percezione (che nel pensiero polanyiano, influenzato dalla *Gestalttheorie*, ha valore paradigmatico). Interessante è la riconduzione della prospettiva bohémien a volto estetico della polanyiana inversione morale.

L'ottavo e il nono capitolo, sul mito, si fondano apertamente ma non passivamente su Eliade, dando rilievo al mito della creazione, su *La filosofia delle forme simboliche* di Cassirer e su *Il pensiero dei primitivi* di Lévy-Bruhl. I riti, affini alle opere d'arte, includono azioni simboliche e metaforiche. L'ottavo considera i riti arcaici e la loro influenza sul significato della vita umana. Il mito arcaico mostra il mondo come colmo di significato; anche riduzionismo e scientismo sono miti, ma tendono invece a

distruggere significati. Nel nono, dedicato alla veridicità del mito, si confrontano le credenze mitiche e la visione del mondo della scienza moderna: i rispettivi processi cognitivi sono radicati negli stessi principi, in *credenze* e nelle integrazioni tacite, ma quelle mitiche sono eccessive e non sagge. La mente moderna sbaglia però in modo opposto: non coglie le profonde qualità delle relazioni “da-a” (propone un’aberrazione fantastica con il riduzionismo, rispetto al quale sull’origine dell’uomo è più vero il mito della creazione).

Per Polanyi, scienza, arte, mito e religioni, cristianesimo compreso, danno vita ad entità immaginarie create dagli incompatibili. Il decimo capitolo, infatti, studia integrazioni/significati possibili in religione, presentata come una forma di *accettazione* (distinta dall’*osservazione*) in cui l’immaginazione ha grande ruolo. Bisogna tenere presente che la prospettiva con cui guarda al cristianesimo ed alla comunione è molto più protestante che cattolica; ne intende salvaguardare la dimensione positiva, come quella del religioso in generale (Vinti sottolinea l’influenza di Paul Tillich). Conclude ponendosi il problema della plausibilità dei significati unici della religione per l’uomo moderno e del rapporto di tale difficoltà col naturalismo.

L’undicesimo capitolo esordisce considerando che, in prospettiva religiosa, anche l’organizzazione delle parti del mondo deve essere significativa, a differenza che nel riduzionismo. Vi si tocca perciò più nettamente l’aspetto ontologico della teoria del significato, difendendo una forma di teleologia nell’ordine naturale e biologico e intendendo mostrare il movimento generale verso il raggiungimento del significato dell’universo. Segue lo studio antiriduzionistico del DNA. È particolarmente interessante la teoria dell’universo costituito da *strati di realtà*: i livelli superiori dipendono da quelli inferiori, ma non vi sono compresi; la loro relazione è espressa anche in termini semantici. In breve, è un mito che la scienza moderna compori che il mondo sia senza senso.

Gli ultimi capitoli evidenziano la necessità che la società onori e rispetti il raggiungimento di nuovi significati, considerati incarnazioni della realtà che il mondo è organizzato per realizzare, e studiano come questa debba essere quindi strutturata. Si tratta di una società libera, ma non aperta, sull’esempio della comunità scientifica; per principio non si impegna a controllare ciò che le persone trovano significativo ed è società di esploratori, volta alla ricerca, resa possibile solo da autorità e tradizione, di ciò che si volge verso l’eternità. Tali ideali sono però non raggiungibili in pienezza. Polanyi ripropone la critica del perfezionismo morale e dell’*inversione morale*, propria di ogni società totalitaria.

L’impatto del libro, come ricostruisce Vinti, fu immediato tra gli interessati all’Autore. Il capitolo 10 destò il dibattito maggiore, centrato sul carattere, soggettivista o no, del religioso. Prosch fu sospettato di aver volto le tesi polanyiane in senso soggettivista (particolarmente da Thomas Torrance, esecutore letterario di Polanyi); ma per molti, Vinti compreso, risulta loro fedele. In ogni caso, le tensioni polanyiane sul realismo raggiungono un punto di notevole intensità.

Il testo mostra la vasta portata del pensiero di Polanyi, offrendo intuizioni e tesi originali sul significato, sulla conoscenza e sulla realtà, di cui la chiave più feconda pare forse l’irriducibilità del tutto alle parti.

MIRIAM SAVARESE

ROBERTO ROSSI, *Aristotele: l'arte di vivere. Fondamenti e pratica dell'etica aristotelica come via alla felicità*, presentazione di E. Berti, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 652.

IL pregevole libro di Roberto Rossi (diplomatico in pensione, dedicatosi a studi filosofici) non propone agli studiosi del pensiero aristotelico una nuova interpretazione dell'etica dello Stagirita. Il lavoro dello studioso, infatti, è un'ampia ricostruzione, precisa e puntuale, dell'etica aristotelica della quale vanno segnalati due notevoli punti di forza: innanzitutto lo stile chiaro e lineare con cui l'autore è riuscito a ricostruire la complessa concezione etica dello Stagirita, e in secondo luogo il costante intramezzare il lavoro ricostruttivo con 'osservazioni' e 'spunti di riflessione' che, nell'economia totale del testo, fungono da "anelli di congiunzione" tra l'etica aristotelica e problematiche morali e antropologiche più ampie, attinenti anche al nostro tempo.

Si tratta di un *bene* propriamente umano quello che lo Stagirita tenta di individuare, un bene, cioè, che sia alla portata dell'uomo, che sia cioè conseguibile dall'azione dell'uomo (*bene praktón*). In effetti l'etica aristotelica è, come opportunamente precisa Rossi (cfr. p. 546), «un'etica realistica», vale a dire una concezione etica che tiene in debito conto l'effettiva *natura umana* in ogni sua dimensione, materiale, edonistica, spirituale. Questa non è una precisazione da poco se si considera che, a ben vedere, la concezione etica aristotelica si presenta come alternativa sia a quella pitagorica sia a quella platonica, secondo le quali il Bene possiede piuttosto una portata cosmica (visione pitagorica) o ontologica (è questa la visione platonica espressa in *Repubblica*, VI, 508 A sgg).

Il bene ricercato da Aristotele andrebbe scritto con la 'b' minuscola. Si tratta, infatti, di un bene umano, di un bene *praktón* per l'appunto, ma non per questo meno importante. È anzi questo il vero punto di forza della concezione etica aristotelica che Rossi ha saputo ben mettere nel giusto rilievo, cioè il tentativo di proporre una visione etica dell'esistenza umana non "ascetica" e per pochi eletti, ma per tutti: «il bene è amabile anche nella dimensione dell'individuo singolo, ma è più bello e più divino quando concerne un popolo o delle città» (*Et. Nic.* 1094 b 7 sgg).

Si diceva più sopra che nella costruzione della sua concezione etica Aristotele tiene soprattutto conto della natura umana in tutta la sua multiforme complessità. È questo un aspetto che l'autore del libro mostra di aver colto precisamente e di aver saputo adeguatamente valorizzare (si vedano soprattutto le pp. 55-56 e i capp. 6, 7, 8). «Nella storia del pensiero etico», scrive Rossi, «una delle questioni fondamentali è sempre stata quella del fondamento e della validità dei principi etici che ci dicono come si dovrebbe vivere e agire» (p. 56). Ebbene, tali principi, domanda lo studioso, «sono validi *in senso oggettivo e assoluto* [...] oppure sono validi solo *in senso soggettivo e relativo*»? (*ibidem*). Il relativismo oggi regnante avrebbe per tale domanda una risposta ben precisa: non vi sono principi etici oggettivi e assoluti, ma solo soggettivi e relativi.

Questa risposta ha una lunga tradizione nel pensiero occidentale e si potrebbe risalire fino a Protagora per cercarne l'origine. Si pensi, infatti, all'idea di «*homo-men-*

surra», espressa dalla nota affermazione «l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono» (Platone, *Teeteto*, 151 E - 152 A - 80 B 1 Diels - Kranz).

Ben oltre la concezione sofista secondo la quale il bene umano è stabilito per *convenzione e non per natura* (secondo Protagora, scrive G. Reale, l'uomo è «misurante» rispetto alla verità e al bene, ma è «misurato» dal criterio dell'*utilità*, unico criterio che mostri di possedere la caratteristica dell'universalità) Aristotele propone una visione secondo la quale «*i principi etici sono solidamente fondati nella natura umana stessa*» (p. 56). Solo un'etica *fondata su di un'antropologia* (nella quale siano ben messi in luce anche gli *aspetti stabili e fondanti della natura umana* e non solo quelli cangianti e contingenti), infatti, è in grado di stabilire coerentemente «ciò che è buono per natura» (*tò phýsei agathón*).

La preziosità del testo di Rossi, inoltre, sta anche nell'aver *ripresentato* al grande pubblico un'accurata ricostruzione dell'etica aristotelica proprio nel tempo della «morte del desiderio» (è così che lo psicoanalista M. Recalcati definisce il nostro tempo). La concezione dello Stagirita si presenta come modello etico-antropologico in grado di valorizzare in profondità l'aspetto desiderativo della natura umana. In effetti, in un quadro ilemorfistico come quello aristotelico, l'unità sinologica dell'essere umano intreccia indissolubilmente aspetti – diremmo oggi – *cognitivi ed emotivi*. I concetti di ὄρεξις βουλευτική («desiderio deliberativo»), ὄρεξιτικός νοῦς («intelletto desiderativo»), ὄρεξις διανοητική («intelletto desiderativo»), che *prima facie* appaiono come accostamenti ossimorici di termini contrastanti, sono invece l'espressione più chiara di una concezione etico-antropologica che cerca di tenere in considerazione tutti gli aspetti – anche quelli più apparentemente inconciliabili – della natura umana. È questo il motivo per il quale molto opportunamente Rossi mette nel giusto rilievo, a partire dalla prospettiva dello Stagirita, anche l'importante tema dell'*educazione emotiva* (si veda lo spunto di riflessione offerto dall'autore a p. 492).

Il modello etico aristotelico, infatti, ci offre delle coordinate comportamentali tali per cui, l'atteggiamento morale del soggetto non si attua a partire da una sottomissione delle passioni o, peggio, dall'eliminazione di ogni forma di piacere sulla base del modello antiedonistico offerto dall'accademico Speusippo. La moralità del soggetto si compie aristotelicamente proprio a partire dall'educazione delle passioni e dalla fruizione equilibrata del piacere. A partire da questa concezione, antropologica prima ancora che etica, l'autore del libro può giustamente affermare che «in noi umani perfino le facoltà irrazionali sono diverse da quelle esistenti negli animali, dato l'influsso preminente della nostra anima intellettuale e razionale su tutto il nostro mondo interiore» (415).

Rossi dedica al piacere un intero capitolo, il tredicesimo, intitolato per l'appunto «la buona gestione del piacere». Già il titolo del capitolo – davvero ben scelto – lascia trasparire quanto Aristotele mette a punto nei libri settimo (capp. 11-14) e decimo (capp. 1-5) dell'*Etica Nicomachea*, e cioè un rifiuto, come già abbiamo scritto, delle tesi antiedonistiche – sia forti che moderate –, e una rivalutazione del piacere in quanto attività che non impedisce il pensiero, ma lo accompagna sempre e anzi ne promuove lo sviluppo. Il piacere, afferma lo Stagirita, è «attività non impedita della disposizione che è secondo natura» (*Et. Nic.* 1153 b 12).

La precisazione “secondo natura” (*katá phýsin*) è estremamente importante nell'economia della definizione aristotelica. Tale precisazione ci dà una coordinata importante in base alla quale il piacere – e ciò vale, si badi, per tutta l'etica aristotelica come giustamente ribadisce Rossi (p. 257) – non solo ha ragion d'esistere nell'orizzonte esistenziale e morale del soggetto, ma è anzi promosso e coltivato: il piacere è importante, però, fintantoché è un piacere umano, un piacere, cioè, che non degrada, non *disumanizza*, ma accompagna quella fioritura dell'essenza umana che costituisce la strada maestra per la felicità. Infatti, se la felicità è *l'attività dell'anima non impedita secondo virtù*, il piacere autentico – lo spiega molto opportunamente Zanatta – non può che coincidere con la felicità: Aristotele «[...] mostra infatti che se il bene supremo è la felicità, e questa è “attività non impedita”, allora si può constatare che la definizione stessa della felicità coincide con quella del piacere».

Si può affermare che la rilevanza del lavoro di Rossi consiste soprattutto nel fatto di aver riproposto un lavoro completo e fruibile dal grande pubblico sull'etica aristotelica in un tempo in cui, probabilmente, vi è più urgente bisogno di un recupero delle istanze contenute nelle tre *Etiche* aristoteliche. Anche solo schematicamente, vale dunque la pena di segnalare qui di seguito tali istanze e metterle brevemente in relazione con alcune problematiche del nostro tempo, per far risultare, in questa parte conclusiva, la preziosità del lavoro di Rossi e, se si vuole, anche la sua utilità per i lettori.

Innanzitutto il testo di Rossi – ma ciò vale in prima istanza per l'opera aristotelica – c'invita ad una domanda fondamentale: è possibile, oggi, nel tempo della fruizione smodata di una serie illimitata di beni, la possibilità di parlare ancora di un *bene supremo*? È la determinazione del bene supremo, ma pur sempre *praktón*, insieme all'individuazione dei modi per conseguirlo (*Et. Nic.* 1112 b 15-20), l'asse principale dell'etica aristotelica (su questo punto si veda lo spunto di riflessione a p. 94). Come arcieri che individuano un «bersaglio sicuro» (*Et. Nic.* 1094 a 22-24) anche l'uomo comune, dopo aver individuato il bene supremo ben oltre la fitta foresta dei beni particolari e inessenziali, potrebbe ridare alla propria vita una direzione etico-esistenziale sicura, non dispersiva e ordinata (ordinata, per l'appunto al *fine*, e non ai fini particolari che la quotidianità via via presenta).

Inoltre, dal punto di vista di aristotelico, come scrive Zanatta, l'atto virtuoso si «costituisce nell'incontro del desiderio e della deliberazione», cioè dall'incontro della scelta dei fini (ed è la volontà che sceglie i fini, cfr. *Et. Nic.* 111 b 26-30) e la βούλευσις, cioè la scelta deliberata, che consiste in un calcolo dei mezzi adatti a raggiungere i fini già scelti. Questa concezione ci invita alla possibilità di non arrestarci alla nostra dimensione razionale-calcolativa, ma di curare con particolare premura anche la nostra parte desiderativa ed emotiva. Questa educazione emotiva potrebbe, infatti, ricalibrare le mire del desiderio, ampliandone gli orizzonti e orientandolo al vero *télos téleion*, il fine perfetto. Detto in altri termini: l'*educazione del desiderio* potrebbe riordinare la gerarchia mezzi-fini, trasformando ciò che all'uomo contemporaneo pare sia un fine a mezzo per conseguirlo (il desiderio del denaro per fare del bene e compiere opere buone è ben diverso dal desiderare il denaro come se fosse un fine in sé, cfr. pp. 70-73 e pp. 95-96). Infine, merita di essere qui ribadito e sottolineato un altro aspetto, quello davvero fondamentale, dell'etica aristotelica, sul quale Rossi ritorna spesso

nel libro: la realizzazione umana. Realizzare se stessi, ecco il punto che merita di essere messo in evidenza, vuol dire, aristotelicamente parlando, non aggiungere nulla di esteriore ed estrinseco alla natura umana, ma solo permettere ad essa di fiorire grazie all'esercizio *virtuoso* delle nostre funzioni *proprie*, cioè quelle che ci appartengono in quanto uomini. Più in particolare vi è una funzione, quella che Rossi definisce «la funzione tipica della nostra specie» (p. 340), l'*érgon antrópou*, che ci appartiene in modo esclusivo, ed è il pensiero.

È proprio l'esercizio del pensiero, infatti, e non il godimento sfrenato dei piaceri o l'accumulazione di beni esteriori, o il perseguimento delle ricchezze o la ricerca dell'onore mondano (cfr. *Et. Nic.* I, 3), a costituire il cardine della felicità. In questa prospettiva etica le linee maestre che conducono all'autorealizzazione (si vedano le pp. 327-328) coincidono con i sentieri che guidano l'uomo verso la felicità: non c'è autentica felicità, infatti, laddove la natura umana non è virtuosamente espressa dall'esercizio dell'*érgon* proprio dell'uomo, il pensiero. Solo in questo modo l'uomo è in grado di raggiungere effettivamente la sua *ἐντελέχεια*, vale a dire lo stato di «perfezione naturale», arrivando così a possedere «*tutto quello che deve normalmente deve avere secondo la sua natura di specie*» (p. 328).

FRANCESCO LUIGI GALLO