

MICHELE PRANDI, *Conceptual Conflicts in Metaphors and Figurative Language*, Routledge, New York-London 2017, pp. 328.

CON questo volume l'autore, ordinario di Linguistica generale all'Università di Genova, dà compimento a una ricerca pluridecennale sull'argomento indicato nel titolo, con una particolare concentrazione sulla metafora. Vi si riconoscono le posizioni fondamentali già formulate nei lavori precedenti, sebbene adesso organizzate in un confronto minuzioso esteso alle principali figure (in special modo, la metonimia e la sineddoche) ed arricchito da moltissimi esempi, in larga parte dalla letteratura inglese e in buona parte dalla letteratura classica, dall'italiana e dalla Bibbia (tutti i passi citati sono raccolti in appendice). L'efficacia della sintesi qui proposta riposa sull'esposizione generale presentata nel precedente *The Building Blocks of Meaning* (2004), un trattato di grammatica filosofica in cui si può reperire l'argomentazione più dettagliata delle premesse teoriche che presiedono allo studio che presentiamo, soprattutto circa il ruolo decisivo della sintassi nella configurazione delle espressioni concettualmente conflittuali, qual è appunto la metafora. In quel volume era stabilito il presupposto (per cui l'autore si riferisce anzitutto allo Husserl delle *Ricerche logiche*) secondo il quale anche espressioni "inconsistenti", poiché contenenti una contraddizione (come l'ossimoro) o una violazione imprevedibile della "grammatica naturale dei concetti" (appunto, la metafora), sono nondimeno dotate di significato, sì da poter essere oggetto di un'indagine che ne esibisca la struttura e le condizioni. Anzi, l'analisi delle espressioni conflittuali è intesa dall'autore come un banco di prova che rivela con speciale nettezza la relativa autonomia dei diversi fattori del significato, soprattutto l'equilibrio dinamico tra i vincoli formali imposti dalla sintassi e quelli provenienti dal contenuto concettuale (la ricomposizione di queste istanze, cui soggiace l'opposizione tra i principali orientamenti della linguistica contemporanea, quello della derivazione strutturalista e quello della linguistica cognitiva, è uno dei temi principali della ricerca dell'autore).

In particolare, in questo lavoro, Prandi propone, oltre una chiara differenziazione delle figure, anche sotto il profilo strettamente grammaticale, un'articolazione interna alla metafora in funzione di quella sua modalità paradigmatica nella quale essa spiega, in virtù dell'immediato accostamento di termini contrastanti ove un soggetto ("tenore") è rappresentato sotto un modello ("focus") *prima facie* incompatibile, tutta la sua forza formativa e innovatrice: la cosiddetta "metafora viva". Seguono quelle metafore onnipresenti nel linguaggio ordinario, nelle quali la lingua offre una veste codificata ad una relazione concettuale non implicante un contrasto (almeno non nel senso forte sopra evocato) e di per sé trasparente (a tale livello, l'autore colloca le "metaphors we live by" esaminate da Lakoff e Johnson). L'unilaterale attenzione rivolta a quest'ultima tipologia nella letteratura recente fa sì che, di contro alla precedente marginalizzazione della metafora, questa si veda ormai ovunque diffusa, anche per diretta assimilazione alle altre figure. Peraltro, l'enfasi sulla creatività e la sua associazione privilegiata alla tensione del contrasto, conduce Prandi a contestare

l'assimilazione tradizionale della metafora alla comparazione analogica, approfondendo i rilievi già avanzati da I. A. Richards e M. Black al riguardo. Infatti, "analogia" è, a suo avviso, un termine troppo generico per marcarne abbastanza la specificità; inoltre, designa una procedura comparativa la cui relativa staticità appare incompatibile con la sua spiccata funzione inventiva. Infatti, nella metafora, diversamente dalla similitudine, non sono espliciti tutti i termini e il fondamento del rapporto. Inoltre, mentre la similitudine non procede oltre l'accidentalità del paragone tra membri l'identità dei quali è presupposta e confermata, la sovrapposizione dei termini operante nell'attribuzione metaforica induce a ripensarne radicalmente l'identità, per tramite del rapporto paradossale in essa istituito.

Il tema giunto a questo grado di distinzione grazie al rilievo accurato dei tratti grammaticali e semantici delle figure e delle loro differenti funzioni espressive, evidenza infine, con precisione e con equilibrio argomentativo, quel mirabile potere relativo della metafora di cui beneficia la poesia. Tuttavia, resta forse al lettore (almeno allo scrivente) il desiderio di uno sviluppo ulteriore dell'indagine, per ricomprendere nella stessa metafora l'ineludibile funzione costitutiva della somiglianza, già rivendicata da Ricoeur, e quella complessa risultante del gioco tra somiglianza e dissomiglianza a cui anch'essa è indirizzata (ad esempio, tentando di pervenire dall'analisi linguistica delle numerose citazioni letterarie e scritturistiche utilizzate ad un'interpretazione del loro significato, sebbene a costo di superare il confine della grammatica). Sotto questo profilo, il capitolo sull'analogia sembra ancora quello più bisognoso e promettente.

ARIBERTO ACERBI

ANGELO CAMPODONICO, MICHEL CROCE, MARIA SILVIA VACCAREZZA, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017, pp. 208.

UN titolo asciutto, puntuale e sintetico caratterizza quest'opera dotata delle medesime qualità. Essa si presenta come *una trattazione introduttiva, ma il più possibile completa e aggiornata, della Virtue Ethics o Etica delle virtù, un filone dell'etica contemporanea ancora poco sviluppato in Italia e, in genere, nell'Europa continentale, che intende porre al suo centro la nozione di virtù* (p. 9). Senza cedere all'esterofilia né alle mode filosofiche, questo lavoro offre agli studiosi di etica e di storia del pensiero contemporanea uno strumento agile, capace di fornire un quadro sufficientemente preciso entro cui, da un lato, comprendere il complesso quadro dell'etica delle virtù – indicata con la sigla VE secondo l'uso anglosassone – e, dall'altro, di ricondurre nel contesto loro proprio una serie di temi e di autori il cui studio, proprio perché incrementatosi negli ultimi anni, corre il rischio di presentarsi come frammentato. Gli altri pregi del testo sono l'equilibrio tra gli aspetti storici e quelli tematici; la franchezza con cui si riportano le accese discussioni interne alla stessa etica delle virtù e le difficoltà che caratterizzano questo approccio; infine l'unità, dato che la stesura a sei mani vede la collaborazione di tre studiosi affiatati tra loro in quanto membri del medesimo Ateneo, quello genovese, e tra i fondatori del Centro interuniversitario ARETAI. *Center on Virtues*.

L'opera è divisa in quattro parti. La prima ha come scopo quello di *delineare brevemente il profilo degli autori più significativi all'origine e all'interno del vasto e variegato mo-*

vimento della VE (p. 18). L'attenzione è rivolta a Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Iris Murdoch, Philippa Foot, Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, John McDowell e Martha Craven Nussbaum. A questa già corposa lista si aggiungono, nel primo paragrafo della seconda parte, autori più giovani, quali Rosalind Hursthouse, Julia Driver, Michael Slote, Christine Swanton, Julia Annas e Daniel Russell. Gestire una lista così lunga di autori non è agevole, in quanto non tutti si riconoscono tra gli appartenenti a questo filone dell'etica. Da qui l'esigenza di aggiungere alla trattazione dei singoli autori quella di correnti più ampie, a partire dalla psicologia cognitiva e dall'epistemologia delle virtù. Nel terzo capitolo questo nuovo ambito di studio diviene predominante e vengono presentati i temi principali dell'etica delle virtù. I punti nevralgici individuati dagli autori sono i seguenti: la discussione intorno alla natura delle virtù, il rapporto tra virtù e azione retta, i metodi utilizzati per individuare e classificare le virtù, i principi che consentono di distinguere i vizi dalle virtù, il nesso tra virtù e natura umana, la relazione tra virtù, felicità e perfezione, il dibattito circa l'unità o meno delle diverse virtù e il ruolo dell'educazione nell'apprendimento delle virtù. Questa pluralità di temi e, soprattutto, la loro articolazione interna, fanno emergere le critiche rivolte all'etica delle virtù nel suo complesso e portano a chiedersi se essa sia un filone proprio dell'etica o non, piuttosto, una complessa impostazione metaetica. A questi due temi sono dedicati gli ultimi paragrafi della terza parte. Se ciò non bastasse, a delineare un quadro articolato, se non complesso, nella quarta e ultima parte vengono presi in considerazione i rapporti dell'etica delle virtù con altri aspetti caratteristici della filosofia contemporanea, cioè con le emozioni, la relazione tra gli esseri umani, la politica, l'economia, il pluralismo culturale, il relativismo e la religione. Infine, viene tematizzata la fruibilità dell'etica delle virtù nell'ambito delle etiche speciali, sottolineando il ruolo che essa riveste per le questioni sanitarie, educative, politiche, della cura in genere e dell'ambiente.

Di fronte a un lavoro così compatto, allo stesso tempo ambizioso ed esauriente, risulta stucchevole lamentare l'assenza di un autore piuttosto che di un altro, per esempio deplorando la presenza di un'unica nota (p. 108) in cui si cita accidentalmente Raimond Gaita; analogamente diventa soggettivo auspicare una diversa proporzione tra i temi trattati, notando uno spazio troppo limitato per quanto riguarda l'etica ecologica (pp. 173 e 175-177). In sede critica piuttosto va rilevato un eccesso di prudenza da parte degli autori: essi consegnano al lettore una mappa dettagliata dell'etica delle virtù, ma sembrano evitare ogni suggerimento sul percorso da intraprendere. Non a caso le pagine conclusive sono limitate a tre e sono caratterizzate da una sobrietà forse eccessiva. Così viene sintetizzata, in parte con valore di ipotesi, l'origine della contemporanea etica delle virtù: *è avvenuta inizialmente in forza dell'influsso di Wittgenstein e del permanere di una tradizione di studio dei classici del pensiero morale, in particolare (ma non solo) di Aristotele [...] si trattava di recuperare, dopo la parabola della modernità, un'etica meno succube dell'estensione meccanica dell'approccio scientifico e tecnologico ai problemi dell'agire umano e della valutazione morale* (p. 179). Traspare qui un problema legato alle fonti dell'etica delle virtù: l'importanza di Wittgenstein, appena richiamata, fatica ad emergere dalle poche citazioni di questo autore presenti nel testo (significative quelle alle pp. 17; 97; 118; 153 e 179). Per converso, è preponderante l'attenzione verso l'etica delle virtù di matrice neoaristotelica e, seppure non manchino cenni a Tommaso

e a Hume, il lettore poco esperto di queste tematiche potrebbe restare nel dubbio se tale ricostruzione sia un mero dato di fatto o esprima un giudizio di valore. In diverse occasioni l'etica delle virtù è presentata come un guadagno storiografico: *l'emergere di un nuovo filone dell'etica ha permesso pure di evidenziare che tutta la grande filosofia morale classica e anche moderna (Hume, Kant, Hegel compresi, e per alcuni anche Nietzsche) sviluppa una significativa trattazione del tema delle virtù (teoria delle virtù) spesso trascurata dalla storiografia* (p. 10). Pensatori come Platone e Agostino vengono però trascurati e, anche in questo frangente, potrebbe non risultare chiaro se ciò rispecchia una lacuna propria dell'etica delle virtù o una mancanza di sensibilità da parte degli autori. In entrambi i casi si tratta, in realtà, di questioni legate allo sviluppo dell'etica delle virtù, di fronte alle quali gli autori semplicemente non prendono posizione, come, d'altronde, è lecito aspettarsi da una *introduzione* e dal fatto che essi sono già impegnati su due fronti. Il primo riguarda l'identificazione di un filo rosso che riesca a tenere assieme autori eterogenei come quelli presi in esame: si tratta di un'antropologia filosofica alternativa a quelle correnti e capace di sostenere non solo un'etica delle virtù, ma anche un'epistemologia delle virtù. Tale antropologia viene tratteggiata come un'antropologia narrativa della prima persona per la quale la razionalità pratica svolge un ruolo unificante *possibile grazie alla sinergia di emotività e razionalità* (p. 13) e nella quale la nozione di virtù non è estrinseca a quella di felicità, ma contribuisce a determinarla. Il secondo sforzo consiste nell'identificare un tratto comune che riesca a circoscrivere l'ambito dell'etica delle virtù. A questo proposito la conclusione è la seguente: *la specificità della VE rispetto alle altre etiche, proprio perché centrata sulla nozione di virtù, è quella di fornire una lettura più integrale e comprensiva dell'esperienza morale. Ciò significa che essa ha una capacità di tenere insieme più aspetti che sono presenti nella vita morale senza escluderne alcuno: tra questi aspetti la giustificazione, la motivazione, e la capacità di leggere le situazioni nella loro rilevanza morale* (pp. 179-180). A ciò si aggiunga che *nel complesso, rispetto ad altre correnti dell'etica contemporanea, la VE ha il pregio di favorire un approccio globale e motivante alle varie problematiche morali favorendo insieme la formazione del carattere e la creatività morale* (p. 181). Nello specifico, due sono le distinzioni che rendono l'etica delle virtù una proposta incisiva: la prima è quella tra una proposta forte sotto il profilo normativo e una più debole; la seconda consiste in un intreccio tra un'etica della virtù *d'impronta aristotelica, in cui è presente una sinergia di razionalità pratica ed emozioni e si esalta il ruolo della phronesis, e una d'impronta humeana in cui prevale la dimensione sentimentale su quella razionale e il ruolo condizionante delle emozioni* (p. 180). Tipico dell'etica delle virtù è inoltre quello di *maturare sempre più in rapporto con le scienze umane sperimentali, in particolare con la psicologia positiva e la neuroetica* (p. 181). Tali caratteristiche, in negativo, distinguono l'etica della virtù dalle altre etiche e, in positivo, offrono dei criteri per identificare gli autori e i temi che la concernono. La domanda a cui gli autori sono consapevoli di dover far fronte ha la seguente formulazione: tali criteri possono essere considerati dirimenti a fornire una definizione di etica della virtù? La loro risposta non è frettolosamente positiva, ma è resa problematica da diversi fattori. Il primo è terminologico: l'etica delle virtù può essere anche declinata al plurale nel senso di *etiche delle virtù*, pur rimanendo comunque distinta da una *teoria delle virtù* (p. 9). Inoltre, l'analisi degli autori evidenzia *divergenze su alcuni aspetti fondamentali* (p. 87), compresa la diver-

sa interpretazione degli autori classici a cui quasi tutti ritengono di affidarsi. Infine, sembra mancare un accordo su che cosa sia la *virtù*, una nozione che di per sé sfugge a una definizione mediante condizioni necessarie e sufficienti, nella misura in cui chi la definisce è già coinvolto in essa. La proposta pertanto consiste nel mantenere le significative differenze esistenti tra le diverse istanze, senza rinunciare a riconoscere un filone unitario. Gli autori evitano il facile *escamotage* di considerare l'etica delle virtù una metaetica, anzi ammettono che *vi sono diverse metaetiche sottese alle varie tipologie di VE* (p. 142) capaci di mettere in questione le tensioni tra realismo vs antirealismo, internalismo vs esternalismo e particolarismo vs generalismo. Neppure spostando l'accento sul versante applicativo la frammentazione dell'etica delle virtù può essere superata: *la VE ha avuto il merito di ridare spazio al soggetto agente, alla prima persona rispetto alla terza persona, anche nell'ambito delle etiche applicate o speciali. Tuttavia, a seconda della concezione delle virtù che si adotta, per esempio quella d'impronta aristotelica basata su una sinergia di ragione ed emozione e tendenzialmente universalistica o quella humane più sentimentalistica, diverse possono essere le ricadute sulle scelte concrete* (p. 175). Al lettore conviene perciò tornare alle prime pagine del libro, dove le caratteristiche proprie di un'etica delle virtù vengono così elencate: avere un carattere comprensivo, integrale e legato all'esperienza concreta; considerare importante la nozione di *eudaimonia* (di volta in volta considerata felicità, vita buona, fioritura); evitare un appiattimento sull'aspetto normativo e una riduzione di matrice casistica; sottrarsi ad una fondazione a priori di tipo trascendentale o metafisico; riconoscere un fondamentale valore alla formazione e all'educazione, il che comporta concepire le virtù dotate di acquisibilità, stabilità, coerenza, accesso, normatività, potere esplicativo e predittivo (pp. 14-5).

La dettagliata lista di peculiarità proprie di un'etica della virtù appena riportata si trova nelle prime pagine del libro e si presenta come una sorta di ipotesi di lavoro o, se si vuole, come l'esplicitazione dei criteri usati dagli autori per stendere il libro. Essa però, in parte, collide con le conclusioni ricordate sopra, lasciando il dubbio circa l'esistenza stessa di un filone sufficientemente definito e ben identificabile. Non si tratta di una carenza, quanto della sfida che questa introduzione lancia. Angelo Campodonico, Michel Croce e Maria Silvia Vaccarezza hanno il merito di aver fornito la prima trattazione sistematica dell'etica delle virtù per il pubblico italiano, colmando una lacuna fino ad oggi presente e di aver fornito gli strumenti per orientarsi all'interno di questo filone. Al contempo, con quell'umiltà intellettuale che va annoverata tra le virtù intellettuali, consegnano al lettore il giudizio sui pregi e i difetti di tale filone, indicano gli interrogativi che restano aperti e aprono la riflessione sui criteri per identificarlo. In ogni caso, come testimonia l'oculata scelta della citazione di Clive Staples Lewis posta in esergo, la morale oggi si trova davvero nella condizione di una barca *sgangherata* che sta per compiere una difficile manovra: l'urgenza non è quella di redigere sulla carta le regole da seguire, quanto quella di procedere alle riparazioni che le consentano di rendere possibile i movimenti opportuni. L'etica delle virtù resta un paradigma di questa *moralità interna individuale*.

MARCO DAMONTE

UGO BORGHELLO, *L'appartenenza primaria. Una teoria generale*, saggio introduttivo di Pierpaolo Donati, Cantagalli, Siena 2018, pp. 216.

L'A., sacerdote, giurista e giornalista con una notevole produzione di libri di spiritualità, propone dall'insieme dei suoi principali libri (*Liberare l'Amore, La comune idolatria, l'angoscia in agguato, la salvezza cristiana*) ciò che egli stesso denomina in quest'ultimo la sua "teoria generale": l'appartenenza primaria.

Prima di entrare nel merito del saggio, desidero indicare immediatamente al lettore un possibile malinteso: la limpidezza dello stile e la chiarezza espositiva possono indurre la sensazione che si tratti di un libro semplice. In realtà non è così. Si tratta di un libro che non solo tratta questioni molto diverse quali i fenomeni attuali della società postmoderna – come la violenza, la ricerca di consenso a tutti i livelli che però si maschera di autonomia, le tensioni fra essenzialisti, ideologi del genere e trasumanisti –, ma che presenta anche il tentativo di formulare un dialogo con diverse scienze umane, come la psicologia, l'antropologia, la sociologia, cercandone il fondamento nella metafisica e nella teologia.

Ciò si riflette nella struttura del libro, diviso in quattro capitoli che articolano dati fenomenologici, dati metafisici, dati culturali e dati pastorali, e anche nei giudizi, a volte un po' sommari, su epoche storiche, scuole filosofiche e teologiche, e i loro rispettivi autori. Tutto ciò spiega una delle caratteristiche del saggio, forse quella più importante, che consiste nel suo carattere intuitivo, più che analitico o argomentativo.

Il testo presenta alcune splendide intuizioni come quella secondo cui «il problema di senso è problema di con-senso» (p. 141). Penso che già solo tale affermazione renda meritevole la lettura di questo saggio e le riflessioni a cui induce il lettore. L'A. propone di superare in questo modo gli steccati fra ciò che egli denomina essenzialismo astratto ed esistenzialismo – che a suo avviso non tengono conto o travisano le questioni di senso – per aprirsi a una cultura del dialogo fra i differenti modi di capire la persona e la società. Da parte sua, egli considera la filosofia tomista dell'atto di essere come la base più adeguata per questo dialogo, poiché in essa rinviene un implicito riferimento alla trascendentalità della relazione e, quindi, dell'appartenenza primaria. Secondo l'A., l'appartenenza primaria non solo offre una chiave di lettura della realtà umana e sociale, ma è anche in grado di indicare una via di uscita dalla nostra cultura individualistica e pretenziosamente autonoma. In questa prospettiva è particolarmente importante il capitolo finale del libro che, riprendendo le idee di altri suoi scritti, segnala la necessità di trasformare la nostra società mediante una spiritualità di comunione, sia in ambito civile che ecclesiastico.

Seppure l'A. non pretenda d'indicare la genesi di questa sua teoria, ci sono delle tracce che possono aiutarci in tal senso. In primo luogo, penso che la molla che ha fatto scattare la sua riflessione sull'appartenenza primaria sia stata il suo profondo impegno pastorale, soprattutto in favore dei giovani. Nel riflettere sull'emergenza educativa, che caratterizza l'ingresso nel dopo-moderno (secondo il vocabolo coniato da Donati), l'A. giunge alla conclusione che l'insuccesso dei genitori e degli educatori nel trasmettere i valori accumulati nel passato si trova nella mancanza di una cono-



scenza profonda del cuore umano. Spesso si pensa, infatti, che basti la formazione a livello cognitivo perché i valori vengano accettati, quando in realtà la loro accettazione dipende dal consenso affettivo di un gruppo e, quindi, dal potere, dalla certezza e sicurezza che esso ci dà in virtù della nostra appartenenza primaria.

Di qui il suo monito, che suona quasi come un grido disperato: «è di grande urgenza prendere coscienza, a livello culturale del condizionamento che il problema radicale dell'amore opera sulla ragione» (p. 69). Se si condivide la diagnosi dell'A., la lettura del relativismo che, con parole di Benedetto XVI, tende a imporsi come una nuova dittatura, non nascerebbe tanto dal soggettivismo, quanto da una ricerca di consenso che si esprime nel *politically correct*, dove si è teleguidati da imperativi collettivi su ciò che si può o non dire. Questa necessità di consenso è tanto profonda che spiega i sacrifici che tutti sono pronti a sopportare pur di soddisfarlo, anche quando l'appartenenza in cui si è inseriti richiede un vissuto poco umano o addirittura disumano, come si osserva nei terroristi. «Solo quando si entra in crisi con il proprio gruppo primario, quando si incrina l'immagine di sé presso gli "altri-per-me", è possibile una conversione o perlomeno aprire gli occhi sull'inganno in cui si viveva, come dimostra la storia personale di tanti comunisti o tanti convertiti» (p. 43). D'altra parte, l'appartenenza primaria condiziona il modo di pensare e rende difficile il dialogo tra appartenenze diverse, e, proprio perciò, provoca scontri e violenza.

Sebbene l'A. citi tanti autori nel suo saggio, non è facile capire quali siano stati quelli veramente decisivi nell'elaborazione della sua teoria, a eccezione di Tommaso d'Aquino e forse anche di Donati. Ciò nonostante, l'A. non nasconde la sua simpatia nei confronti di tutta una corrente che va da Agostino a Scheler, che si è occupata di approfondire l'*Ordo amoris*. Così, in Scheler, l'A. trova alcuni elementi fondamentali del cuore umano e del ruolo centrale che esso ha nella vita delle persone; ciò nonostante, gli rivolge qualche critica perché non rifletterebbe su come l'*Ordo amoris* si rifaccia necessariamente a un'appartenenza primaria: «certamente, parlando di amore, ci si deve riferire a legami con altri, ma occorre arrivare alla relazione vitale e alla trascendenza di questa relazione primaria» (p. 46). Ed è qui, dove l'A. abbandona i dati fenomenologici per affrontare il fondamento di questa relazione primaria.

Egli intende trovarlo nella teoria tomista della partecipazione di tutte le creature all'Essere divino. Nonostante l'A. parta dalla distinzione reale fra atto di essere ed essenza, secondo la lettura compiuta da Fabro dell'atto di essere come atto intensivo, aggiunge un ulteriore sviluppo mediante la «relazione reale» che per lui mette in rapporto sia l'Essere divino sia l'essere creato. Egli parla, quindi, di relazione reale in Dio, non solo nel seno della Trinità, ma anche riguardo alle sue creature. La tesi di una relazione reale in Dio è così centrale nell'impianto teoretico dell'appartenenza primaria, che penso si dovrebbe argomentare meglio, poiché la posta in gioco è molto alta, toccando la libertà divina e la contingenza delle creature. L'A. sostiene ambedue, ma non spiega con chiarezza come ciò sia possibile. Forse una via sarebbe quella di approfondire la questione dell'Amore divino come origine del suo amore eterno per le creature.

Un altro elemento metafisico che l'A. trova in San Tommaso è la distinzione nella persona fra una *voluntas ut natura* e una *voluntas ut ratio*, che l'A. applica anche agli angeli caduti. Infatti, nella persona non basterebbe questa relazione trascendentale per

spiegare l'appartenenza primaria, si richiederebbe pure la volontà, cioè il desiderio intellettuale di relazione. Anche se l'A. si rifà all'Aquinate penso che la sua interpretazione della *voluntas ut natura* sia molto personale, poiché secondo quella più tradizionale dovrebbe intendersi come inclinazione verso il bene in quanto tale in tutta la sua ampiezza, mentre l'A. la interpreta come desiderio di relazione. Perciò, può anche sostenere che il peccato originale, che si trova alla base delle diverse corruzioni dell'appartenenza primaria, o nel linguaggio dell'A. delle idolatrie, influisce sulla *voluntas ut natura* prima ancora che su quella *ut ratio*.

La conclusione dell'A. è, quindi, di grande coerenza: dato il peccato originale, che si annida nel cuore dell'appartenenza primaria, solo l'appartenenza nuova operata dallo Spirito Santo a Pentecoste può sanare le relazioni umane, permettendo così una reale felicità.

Di per sé, quindi, l'appartenenza primaria è costitutiva della natura umana, ne costituisce il più importante spessore, ma solo se rimane connessa alla fonte divina dell'amore può essere causa di felicità. Tolta questa fonte, l'uomo risulta destinato a chiudersi, nel bene e nel male, in una "tribù". Si cade così nell'idolatria, ovvero nella negazione della religione, poiché «l'idolo (in genere una prestazione valida, ma alla quale si aggrappa la misura e il senso della propria vita) rende sensibilissimi al proprio potere, al confronto con gli altri, al riconoscimento» (p. 56). Questa idolatria porta quindi alla creazione di chiese, con i loro dogmi e le loro eresie, i loro dissensi e i loro giochi di potere.

Proprio su questo punto si presenta però una domanda che non trova ancora risposta in questo saggio: come sarebbe possibile dialogare appartenendo a chiese differenti? La proposta dell'A. è chiara: riconoscere l'esistenza di queste differenti appartenenze, per aprire un dialogo alla ricerca di ciò che è umano, in modo simile a come si farebbe con l'ecumenismo nella Chiesa. Basta, però, accettare di mettere in luce la propria appartenenza per dialogare rivolgendosi verso la verità? Penso di no. Come lo stesso dialogo ecumenico mostra, l'ecumenismo stesso viene pensato e agito in modo differente secondo le diverse appartenenze. Mi sembra che la premessa dell'A. sia molto simile a quella della psicoanalisi, per cui per poter guarire qualcuno è necessario portare a galla ciò che è inconscio. Ma, come spiega Girard, spesso citato dall'A., non sempre la scoperta di un meccanismo inconscio (come, ad esempio, la mimesi violenta) ci permette di eliminare la violenza, anzi dopo la rivelazione di questo meccanismo (come accadde con la Croce di Cristo), la violenza diventa più grande perché ha perso ormai i suoi freni inibitori, i suoi sacrifici rituali. Non potrebbe accadere la stessa cosa con l'appartenenza primaria? Rendersi conto della propria appartenenza non potrebbe portare a irrigidire la propria posizione rafforzandola? Per poter dare una risposta forse si dovrebbe affrontare la questione della distinzione fra un'appartenenza primaria positiva o negativa, cioè l'aspetto etico della struttura relazionale dell'appartenenza, che in questo volume è solo accennato.

In conclusione, l'appartenenza primaria è una teoria globalizzante che viene posta alla radice di ogni problema psicologico, sociologico, antropologico, religioso, e anche nel cuore del Regno soprannaturale, perché parla della radice della nostra felicità o infelicità. Con parole prese dal saggio introduttivo di Donati, «la nostra personale felicità dipende da qual è la nostra appartenenza primaria, cioè la relazione con i



destinatari del nostro amore da cui facciamo dipendere il senso vitale della nostra esistenza quotidiana, perché è nel legarci a questa appartenenza che troviamo il consenso degli altri, il quale ci è necessario per essere accettati e stimati e così sentirci amati, sentirci qualcuno che ha un valore, e non una cosa senza valore, da ignorare o scartare» (p. 5). Mi sembra però che manchi ancora l'evidenza del criterio secondo il quale tale appartenenza possa divenire luogo di giudizio, o luogo giudicato, rispetto a ciò che sarebbe veramente umano. Credo che bastino queste pennellate per capire che ci troviamo di fronte ad un'opera densa di contenuto e di riflessione, che esprime la ricerca di una vita intera e che come tale resta aperta a ulteriori sviluppi, che può risultare a volte poco precisa, dal punto di vista accademico, nella sua esposizione e giudizi, ma che dà da pensare.

ANTONIO MALO