

RECENSIONI

JEAN GRONDIN, *Introduzione alla filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 166 (tit. orig. *La philosophie de la religion*, PUF, Paris 2009).

IL canadese Jean Grondin, noto in ambito internazionale per i suoi studi sull'ermeneutica e in particolare su Gadamer, ci offre un'ottima panoramica delle tematiche e degli svolgimenti storici del pensiero filosofico sulla religione. Si tratta di una sintesi divulgativa, apprezzabile per la chiarezza dell'esposizione e per il tono ponderato ed equilibrato dei giudizi, la cui lettura risulterà indubbiamente utile a chi si appresta a studiare come disciplina accademica la filosofia della religione.

Fin dai primordi della civiltà greca, la religione ha interpellato il *logos*, il pensiero razionale e discorsivo che si è progressivamente configurato come *filosofia*, attivando una riflessione critica sul significato della credenza nei miti e del culto degli dèi. Il problema della religione non è mai scomparso dall'orizzonte filosofico, a cominciare dalla questione stessa se sia corretto includere in un genere onnicomprensivo una varietà sterminata di forme religiose. Nell'epoca moderna la filosofia e la scienza, o forse sarebbe meglio dire il "razionalismo" e lo "scientismo", hanno assunto un atteggiamento prevalentemente ostile verso la religione, fino a generare movimenti ideologici che hanno combattuto e combattono la religione come un fattore di disumanizzazione "alienante", da estirpare con le buone o con le cattive maniere per spianare la strada alla felicità e al progresso.

Il paradosso stimolante per il filosofo contemporaneo, nel contesto di un sorprendente e vivace *revival* del sacro che ha messo in crisi i teorici della secolarizzazione, sta nel fatto che quando la filosofia o la scienza ritengono di poter decretare la fine della religione, in realtà è per sostituirsi ad essa. Nota, infatti, acutamente Grondin che la critica della religione fa parte della stessa esperienza religiosa: come la critica filosofica del mito mirava a purificare la religione dall'antropomorfismo, così la critica biblica degli idoli mirava a proteggere il culto del vero Dio. «Non c'è niente di più religioso della critica della religione. Ciò è vero anche delle critiche radicali della religione: in esse la religione è condannata solo perché si ha una concezione più rigorosa della salvezza che l'uomo può sperare. Da tutto questo si può trarre una lezione importante per una filosofia della religione: si può criticare la religione solo se si ha qualcosa d'altro da proporre, in certo qual modo una religione migliore» (p. 39).

Allo stesso modo i tentativi di spiegare la religione in termini funzionalisti (cioè come mera risposta a determinati "bisogni" umani, da quello di spiegare i grandi fenomeni naturali, o di giustificare la legge morale o l'ordine politico, a quello di calmare le angosce esistenziali, ecc.) non sfuggono ad una visione essenzialista: «dire della religione che essa è questo o quello, significa esprimersi sulla sua essenza, su ciò che essa è nel suo nucleo profondo che si pretende di decifrare una volta per tutte. Nessuno quindi sfugge a un approccio essenzialista, a una riflessione su ciò che costituisce specificamente la religione, quale che ne sia l'incommensurabile varietà» (p. 41). La filosofia della religione mira innanzitutto, afferma Grondin, a rispondere alla «domanda più elementare: Di che cosa si parla, quando si tratta di religione? Che cos'è

che si mantiene nel fenomeno religioso attraverso tutte le sue metamorfosi?» (p. 34). I due poli tra cui oscilla il “religioso”, sostiene lo studioso canadese, sono il culto e la credenza. Nelle religioni antiche, profondamente segnate dal carattere etnico o civile, prevaleva la dimensione culturale, con i grandi riti di passaggio che scandivano la vita sociale; nelle religioni moderne prevale il credere, la fede. Ma è chiaro che i due poli sono sempre compresenti, per cui Grondin ritiene che si possa indicare il carattere di “culto credente” come elemento *essenziale* della religione.

Merita di essere evidenziata un’osservazione preliminare dello studioso canadese: quando ci si riferisce alla filosofia della religione, normalmente si interpreta la specificazione “della religione” come un genitivo oggettivo, intendendo la religione come “oggetto” della riflessione filosofica. Ma si può dare al genitivo un valore soggettivo, per indicare la presenza di una filosofia all’interno della religione: «... forse c’è qualche cosa come una filosofia *che appartiene alla religione stessa*, una via della saggezza, se si vuole, tale che la filosofia, nella sua ricerca specifica di saggezza (è il senso del termine *philo-sophía*) non può non disdegnare e dalla quale essa ha delle cose da imparare: e se per caso ci fosse più saggezza nella religione che nella filosofia stessa?» (p. 9).

Questo richiamo di Grondin risulta quanto mai opportuno in un’epoca che tende ad estromettere dalla religione la dimensione veritativa. Per alcuni pensatori “post-moderni” la religione sarebbe principalmente questione di sentimenti, di inclinazioni, di gusti, ecc. Anche di credenze, è ovvio, ma senza un fondamento razionale. Pertanto, come asseriva Rorty qualche anno fa, alla religione non si dovrebbe concedere alcun ruolo epistemico (cfr. R. RORTY - G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005): solo la scienza può offrire risposte affidabili, dichiarava il filosofo statunitense, mentre la religione ha una funzione meramente psicologica, di tipo consolatorio. La religione sarebbe un po’ come la musica, spiegava Rorty: a chi non la gradisce nessuno può pretendere di imporla in forza di qualche “ragione”. La religione, pertanto, dovrebbe restare confinata negli spazi privati della soggettività individuale, senza poter interferire in quelli pubblici della legislazione, dell’organizzazione politica e sociale, ecc.

Giustamente Grondin chiarisce che «l’orizzonte di pensiero che vede nella religione una costruzione culturale che si aggiunge a una realtà che solo la scienza fisica sarebbe in grado di conoscere, è quello del nominalismo» (p. 14). Per Occam esistono solo gli individui, mentre le essenze sono puri nomi creati dalla mente umana, da recidere con il famoso rasoio. «Abbastanza ironicamente, in un primo tempo il suo motivo fu teologico: egli riteneva che l’onnipotenza di Dio, della quale il tardo Medioevo aveva una viva coscienza, appariva incompatibile con un ordine eterno di essenze che l’avrebbe in qualche modo limitata. Se Dio è onnipotente, può in ogni momento sconvolgere l’ordine delle essenze, fare in modo che l’uomo possa volare o che le piante di limone producano mele» (p. 16). L’ironia risiede nel fatto che la negazione della possibilità di cogliere l’universale riduce il sapere a quello puramente empirico, talché l’occamismo, invece di liberare la religione dalla “gabbia” delle categorie metafisiche, finisce per indebolirla come mera esperienza, come mera creazione mentale. «È ovvio che questo nominalismo risulta particolarmente rovinoso per la religione stessa e la sua giusta comprensione. È una verità lapalissiana dire che le

realtà della religione – l'esistenza della divinità, per esempio – devono far problema in un quadro nominalistico: Dio esiste come esistono una mela o una formica? Certamente no. Dio, quindi, per una certa modernità non esiste, o esiste solo a titolo di superstizione inventata dal cervello umano» (p. 17).

Nel nominalismo tardomedievale era assente la critica radicale della religione che contraddistingue la cosiddetta modernità. Tuttavia in embrione o in radice, come ben mostra Grondin, l'antiessenzialismo nominalista di Occam e Buridano pose la premessa da cui è partita una linea di pensiero che con irresistibile coerenza ha condotto all'agnosticismo empirista e illuminista (cfr. p. 119) e poi all'ateismo nichilista. Descartes, Spinoza, Hume costituiscono le prime tappe del processo di separazione tra religione e filosofia, ma la svolta decisiva, secondo lo studioso canadese, si realizza con il pensiero di Kant, al di là delle sue intenzioni. Da un lato la negazione di una conoscenza metafisica del "sopra-sensibile" ha indebolito la religione di fronte alla scienza: «Kant apre così, che lo volesse o meno, l'età positivista durante la quale tutto ciò che rientra nella metafisica o nella religione è screditato come superstizione, nel nome della scienza» (p. 131). Dall'altro, la sua svalutazione del culto e la riduzione della religione a una sorta di complemento della morale inaugura la possibilità di un'etica senza religione: «se la ragione umana è la sola responsabile dell'agire umano, l'uomo potrà costituire un fine in se stesso. L'umanesimo che ne scaturisce tenderà sempre più a sostituire la religione nelle società dette moderne o secolarizzate» (*ibidem*). Non c'è da sorprendersi nel constatare che gli autori suindicati siano stati accusati di ateismo dai loro contemporanei: accusa che quasi tutti hanno sdegnosamente respinto, magari rivendicando per sé una religiosità più genuina di quella tradizionale, proprio perché contenuta "nei limiti della ragione".

Gli eredi immediati del pensiero illuminista-idealista hanno rifiutato questa religione razionale, smascherandola come mero residuo illusorio. «Feuerbach, Marx e Nietzsche, senza dimenticare Freud e la sua denuncia della religione come forma di nevrosi collettiva, sono i grandi maestri del sospetto, il cui impatto sulla filosofia della religione rimane enorme. Il loro motivo è duplice: a) la critica della religione come forma di alienazione è condotta innanzitutto nel nome di un ideale di *autonomia* derivato dai Lumi e da Kant (ma osserviamo l'ironia: mentre per Kant questa autonomia ci imparentava ancora al creatore divino, essa per i suoi eredi sarà ciò che ci inciterà a fare a meno di lui); b) essa è altrettanto fortemente ispirata dal *positivismo* circostante, elaborato da Comte con la sua distinzione degli stadi religioso, metafisico e positivo dell'umanità: secondo lui, solo la scienza può pronunciarsi in maniera autorizzata sul reale, ma anche sulla religione stessa, la quale può essere trattata come una forma di patologia. E allora la morte prossima della religione può essere proclamata come una certezza filosofica. La sua sopravvivenza non può essere spiegata se non in termini sociologici o psicologici. Più recentemente alcuni specialisti delle scienze cognitive hanno anche voluto vedere nel sentimento religioso l'effetto di un gene particolare o di un'illusione prodotta chimicamente dal nostro cervello» (p. 142).

Secondo Grondin, prima Levinas, con il suo peculiare recupero delle radici religiose dell'etica, e poi Heidegger, con l'appello ad una nuova intelligenza dell'essere, hanno contribuito in modo determinante a una "riabilitazione" delle tematiche religiose nel dibattito filosofico. Grondin minimizza al riguardo l'influsso della fenomenologia

husserliana: «se la religione può essere considerata un fenomeno, i suoi oggetti e le sue espressioni sono sospette e relativamente poco trattate dai grandi fenomenologi della prima generazione» (p. 143). Forse quest'affermazione andrebbe un po' sfumata, con un riferimento al pensiero di Max Scheler e di Edith Stein, e alla vasta ricerca storica di alcuni "fenomenologi" della religione (van der Leeuw, Eliade, Widengren e altri).

Agli occhi di Grondin, Heidegger ha diagnosticato acutamente la deriva nichilista del pensiero calcolante che nasce dal nominalismo dimentico dell'essere. «La grandezza di Heidegger sta nell'aver riconosciuto questa aporia del nichilismo, scaturito dal nominalismo. [...] Solo una diversa intelligenza dell'essere può ancora salvarci, ed è da essa che dipenderebbe la questione del sacro, del senso o del divino. Ma Heidegger non pretende di elaborare lui stesso questa concezione. Avventista a modo suo, egli spera soltanto di disporre il pensiero al suo possibile avvento» (p. 148). Grondin obietta giustamente che nella storia dell'oblio dell'essere non si può includere la metafisica platonica. Lasciando da parte la discussione sulla matrice teologico-religiosa del pensiero heideggeriano, mi permetto di aggiungere che anche la concezione dell'atto *intensivo* di essere elaborata da san Tommaso d'Aquino si sottrae manifestamente all'accusa heideggeriana che attribuisce in blocco alla metafisica occidentale l'incapacità di pensare la differenza ontologica fra ente ed essere. L'*Ipsum Esse subsistens* dell'Aquinato non ha nulla a che vedere con l'*ente sommo* a cui perverrebbe, secondo Heidegger, la concezione occidentale dell'essere.

In conclusione, Grondin afferma che «non si dà religione, rigorosamente compresa, senza filosofia». L'affermazione non deve far pensare a un assorbimento o a una subordinazione della religione da parte della filosofia. Per il filosofo canadese filosofia e religione devono mantenersi in un rapporto di reciproca e feconda complementarità, distinguendo e rispettando l'indole peculiare di ciascuna delle due istanze. La religione stimola la ricerca filosofica e la preserva dal rischio di cadere in un razionalismo riduttivo, perché "ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia", come scrive Shakespeare nell'*Amleto*. La filosofia trattiene la religione dalle suggestioni irrazionali della superstizione, come pure dalla funesta intolleranza dei fondamentalismi. È una tesi che riflette bene l'insegnamento del Beato Giovanni Paolo II sull'aiuto scambievolmente che sono chiamate a prestarsi la fede e la ragione: «esercitando l'una per l'altra una funzione sia di vaglio critico e purificatore, sia di stimolo a progredire nella ricerca e nell'approfondimento» (*Fides et ratio*, n. 100).

MARCO PORTA

KARL JASPERS, *Il male radicale in Kant*, a cura di Roberto Celada Ballanti, [«Il Pellicano Rosso», n. 124], Morcelliana, Brescia 2011, pp. 88.

«KANT, dopo aver avuto bisogno di una lunga vita umana per ripulire il suo mantello filosofico dai numerosi pregiudizi che l'insudiciavano, lo ha ignominiosamente imbrattato con la macchia vergognosa del male radicale affinché anche i cristiani siano allettati a baciarne il lembo». Con queste sarcastiche parole Goethe liquidava l'opera di Kant *La religione nei limiti della semplice ragione*, pubblicata nel 1793, nella quale giocava un ruolo fondamentale il problema del «male radicale nella natura umana». Evidentemente quel tema, nuovo per lo stesso Kant, doveva apparire all'autore del

Faust fin troppo simile alla dottrina cristiana del peccato originale, e dunque un vero e proprio tradimento dello spirito dei Lumi.

In realtà, nel suo sforzo di pensare la radice del male morale, Kant intendeva sottrarsi proprio a quell'opposizione tra cristianesimo e *humanitas* a cui solo una razionalità negligente potrebbe rassegnarsi, sforzandosi di cogliere al di là di ogni ingenuo ottimismo il fondo tragico dell'esistenza. È quanto sostiene Karl Jaspers nel breve saggio *Il male radicale in Kant*, scritto nel 1935 e recentemente tradotto in italiano da Roberto Celada Ballanti, al quale si deve anche una limpida introduzione al testo. Scrive Jaspers: «In realtà, Kant né si poneva nella prospettiva cristiana, dal momento che pensava a partire da una posizione indipendente da ogni fede rivelata, né stava senz'altro dalla parte di quello spirito umanistico, poiché gettò lo sguardo in un abisso che la forma di pensiero propria, quanto meno, dell'umanesimo estetico è solita trascurare, o che il poeta evoca tra le possibilità umane con grandiosità estetica ma, alla fine, non meno velandolo, in quanto inaccessibile a ogni "rappresentazione"» (pp. 43-44).

L'esposizione del pensiero di Kant si articola in tre parti, in corrispondenza dei tre interrogativi principali: 1. che cos'è il male radicale? 2. Com'è possibile una liberazione da questo male? 3. Che cosa significa il male radicale per la «religione filosofica»?

1. La trattazione prende avvio dalla questione circa l'essenza del male radicale. Com'è noto, secondo Kant, vi è nell'essere umano non solo una predisposizione (*Anlage*) al bene, ossia all'adempimento della legge morale, ma anche una propensione (*Hang*) al male, che lo spinge ad agire cercando di soddisfare i propri desideri egoistici. Si tratta di una «tendenza», dunque di una condizione che, come Kant stesso dice, è «intrecciata con la natura umana», ma non risiede nelle inclinazioni, negli impulsi, nei bisogni di felicità in quanto tali, perché, se così fosse, verrebbe a mancare il principio della responsabilità, dell'imputabilità dell'agire. Il fondamento del male morale appartiene piuttosto alla *volontà*, senza tuttavia identificarsi con essa, altrimenti l'uomo si trasformerebbe in un essere diabolico. Secondo Jaspers ciò significa che il male morale – così come il bene – «non è per nulla un elemento dell'esserci che si lasci esaminare» (p. 50): non è una forza o un oggetto che si possa raggiungere con un qualsiasi «sapere oggettivante» (p. 54). Il male è una possibilità della mia volontà: esso esiste perché esiste la *libertà*. Solo un atto della volontà può essere il male.

Ma come si conciliano questi due aspetti apparentemente opposti? Il male è un «atto» libero, in quanto realtà storica contingente e imputabile all'uomo, ed è al tempo stesso una tendenza «naturale» o «innata», che precede ogni uso della libertà dato nell'esperienza. La soluzione di Kant consiste nell'interpretare questa «inclinazione al male» come una distorsione dello stesso «fondamento soggettivo» dell'uso della libertà. Più precisamente, si tratta di una subordinazione del movente universale al movente particolare delle azioni, a causa della quale si giunge a dare alla propria volontà di felicità la precedenza rispetto alla legge incondizionata che si mostra alla ragione. Tale rovesciamento nell'ordine dei moventi è accolto liberamente nel nostro libero arbitrio, pertanto può essere considerato un «atto» proprio dell'uomo. Ma dato che la tendenza che ne scaturisce corrompe alla radice il fondamento di ogni agire morale, si può comprendere come essa preceda ogni azione malvagia e possa quindi essere detta «naturale» o «innata».

Questa la soluzione di Kant, ma a ben vedere essa non fa che rendere ancora più acuto il problema dell'origine ultima del male oltre che quello del suo superamento. *Innato* nella natura umana e tuttavia *liberamente* assunto, *anteriore* ad ogni atto libero e tuttavia *non anteriore* alla libertà: è nel gorgo di queste antitesi apparentemente senza vie d'uscita che sprofonda la filosofia quando si confronta con l'enigma del male radicale, il «fondo demonico della libertà umana», come lo definirà Paul Ricoeur. La presenza del male può essere rilevata a livello fenomenico, la sua essenza può essere indagata e descritta dal pensiero: ma il *perché* del fatto che possiamo fare il male, ossia il perché di questa nostra libertà rimane per noi ultimamente «impenetrabile» (*unerforschlich*), come Kant stesso è costretto a riconoscere.

2. Se la ragion d'essere del male è inspiegabile, ancor più incomprendibile è la possibilità di un suo *superamento*, perché la sua radice non può essere cancellata, come scrive Kant, «mediante forze umane». È questo il secondo punto su cui si sofferma il saggio di Jaspers. Una completa liberazione dal male appare impossibile all'uomo, perché ciò «potrebbe accadere solo grazie a buoni principi, il che risulta impossibile dal momento che il fondamento soggettivo supremo di tutti i principi è presupposto come corrotto» (pp. 56–57). È dunque necessario «soppassare tutti i nostri concetti», per comprendere «come sia possibile che un uomo naturalmente cattivo si faccia buono da se stesso» (Kant), e nondimeno questa possibilità deve essere in qualche modo ammessa per evitare che il fondamento stesso dell'agire morale risulti privo di senso.

Siamo giunti così ad una conclusione doppiamente paradossale: l'inspiegabilità del male, da un lato, e la sua inestirpabilità, dall'altro, mettono allo scoperto l'impotenza della ragione in ogni ambito dell'esistenza, nel sapere così come nell'agire. In particolare, è qui la stessa libertà dell'esserci umano ad apparire limitata: non solo e non tanto perché è chiamata a conformarsi all'imperativo morale (in questo consiste infatti la sua dignità più alta), quanto perché si scopre «ferita», ossia incapace di adeguarsi con le sue sole forze all'incondizionatezza di quel principio.

Come si vede, la posizione kantiana nello scritto sulla religione è assai diversa da quella delineata nella *Critica della ragion pratica*, dove la volontà appariva del tutto autonoma nelle sue possibilità di conformarsi all'imperativo etico. Eppure, lungi dal costituire un «corpo estraneo» nella riflessione di Kant (come pensavano Goethe, Herder e Schiller), il tema del male radicale s'innesta nel nucleo più profondo del suo pensiero, che consiste, in ultima analisi, nella scoperta dei «limiti» (*Grenzen*) della ragione. Jaspers – al pari di altri pensatori del Novecento – ha dunque il merito di porre la questione del male al centro della filosofia trascendentale e di valorizzarla come uno dei suoi «più essenziali enigmi» (p. 64).

Per il filosofo dell'esistenza, è proprio l'urto nel limite – nel quale l'esserci umano scopre di non essere libero in forza di se stesso, ma di essere *donato a se stesso* nella sua libertà – che consente a tale esserci di aprirsi a qualcosa che lo trascende, ossia all'*origine della sua libertà*, al «ciò da cui» questa libertà proviene. Si tratta di quella totalità onnicomprensiva che nella sua inoggettivabile ulteriorità abbraccia e sostiene tutti gli enti: ciò che Jaspers chiama Trascendenza o *das Umgreifende* (quest'ultima espressione è destinata a segnare più di ogni altra la riflessione del filosofo nelle opere successive). In altri termini, come osserva Celada Ballanti: «Se la libertà è *locus*

revelationis, il «luogo dove Dio parla», lo è in quanto essa ha “urtato” contro i limiti, inverandosi nel rapporto con la Trascendenza» (p. 36).

3. L'esperienza del conflitto e della colpa è dunque il punto in cui la libertà finita dell'uomo si illumina nella sua profondità autenticamente «religiosa». «Il male radicale – scrive Jaspers, affrontando il terzo interrogativo della sua indagine – diviene il punto in cui la religione di Kant si accende in tutta la sua autentica profondità» (p. 68). È infatti nello spazio aperto dall'*Umgreifende*, in questo spazio del pensare vuoto di ogni contenuto *determinato*, che sorge la religione kantiana: una *religione essenzialmente «filosofica»*, perché ricondotta «entro i limiti della ragione», o meglio – come giustamente rileva il curatore – *ai limiti* di una ragione attenta al richiamo della Trascendenza (cfr. pp. 34-35).

Certo, nella prospettiva jaspersiana, l'incondizionato della ragione non può essere confuso con il Dio delle religioni storico-positive, che a suo avviso, annullando ogni distanza tra l'esserci umano e la Trascendenza, finiscono inevitabilmente col distruggere ogni ulteriorità e ogni rinvio. Ed è nota l'intransigenza con la quale il filosofo di Oldenburg ha distinto la «fede filosofica» (*philosophische Glaube*) dalla «fede nella rivelazione» (*Offenbarungsglaube*), come pure il suo impegno nel favorire il dialogo tra la filosofia e la coscienza credente. Del resto, già in Kant lo spazio di ulteriorità sembra prefigurare in qualche modo il *proprium* della stessa trascendenza cristiana, quale positivamente rivelata nei testi biblici. E in tal senso in una celebre pagina di *La religione nei limiti della semplice ragione* il grande filosofo parla della possibilità di una fede che egli chiama «riflettente» (proprio per distinguerla dalla fede dogmatica che si spaccia come un sapere e dunque appare insincera o presuntuosa).

In Jaspers l'apertura al religioso va nella direzione della *Liberalität*: l'esistenza non può che avere a che fare, volta per volta, con delle *determinazioni*; ma nessuna di esse può essere fissata quale *immutabile oggettivazione* della Trascendenza (la qual cosa, poi, sarebbe una contraddizione in termini). Le diverse tradizioni storiche (i miti, le religioni, la stessa rivelazione cristiana) altro non sono che simboli (o «cifre») di una rivelazione già inscritta nella coscienza del singolo e che si configura come una libera decisione esistenziale. Nel momento in cui tale rivelazione pretendesse di valere come l'acquisizione in qualche modo definitiva di una verità universale, finirebbe col tradire le proprie possibilità.

Ma – possiamo chiederci – è proprio vero che l'adesione a una *parola assoluta* non può che essere intesa come l'assoluta e *definitiva adeguazione della verità*? È proprio vero che la fede in una rivelazione annulla ogni spazio di ulteriorità? La rivelazione cristiana non è forse la manifestazione di un senso che rimane, nell'orizzonte del tempo, sempre incompiuto? «Il filosofare – scrive Jaspers – trae origine dal silenzio di fronte a ciò che è nascosto» (p. 74). Anche il credente è chiamato ad ascoltare questo silenzio, ad «infrangere tutti i simboli», come diceva Meister Eckhart, se vuole attingere la dimensione più autentica della propria esistenza.

ANTONIO LIVI, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Leonardo da Vinci, Roma 2010, nuova edizione interamente elaborata, pp. 210.

QUESTA nuova edizione della *Filosofia del senso comune* (la prima risale al 1990) presenta in maniera sistematica e approfondita la tesi di Antonio Livi sul ruolo fondamentale del senso comune nel sapere filosofico. Siamo davanti a un'opera della maturità in cui l'autore, dopo anni di dibattiti, di docenza, di scambi di opinione, ma anche di critiche, riesce ad esporre con chiarezza logica ed espositiva la tematica del senso comune, "nucleo forte" del sapere e anello di congiunzione tra la conoscenza ordinaria e la filosofia scientifica.

Esporre il contenuto e la forma logica del senso comune significa esplicitare la conoscenza metafisica esistenziale di base della persona tramite una riflessione critica e un'argomentazione dimostrativa, compito proprio della filosofia intesa non come sapere "spontaneo" ma come una scienza rigorosa e superiore alle scienze particolari. La filosofia si colloca in questo modo, per esprimerci in termini classici, tra l'*intellectus* e la *ratio*, in quanto cerca di sviscerare i contenuti dell'*intellectus* tramite la metodologia razionale caratteristica della filosofia. Il livello epistemologico di questo trattato, secondo la terminologia di Livi, è la "logica aletica", cioè una logica gnoseologica previa alla logica formale, capace di collegare il senso comune con la metafisica. La logica aletica offre a quest'ultima il nucleo teoretico fondamentale con cui si può procedere ad esaminare le diverse posizioni epistemologiche nonché a segnalare la struttura essenziale della conoscenza umana nel suo valore di verità.

Il primo capitolo considera i diversi significati del termine *senso comune* nella storia della filosofia. Talvolta esso venne utilizzato con un'accezione sociologica negativa e così fu ridotto ad una conoscenza pre-scientifica vaga e popolare. Nel campo della filosofia della mente, ad esempio, Patricia Churchland parla di *Folkpsychology* per riferirsi alla visione psicologica comune, di scarso valore e previa al sapere neuroscientifico. Quest'ultimo verrebbe a sostituire e ad eliminare la psicologia popolare ("eliminativismo"), così come la credenza fenomenica del tramonto del sole venne scavalcata dalla fisica. In altre versioni negative ancor più radicali il senso comune è interpretato come uno strumento al servizio di posizioni ideologiche.

Ci sono versioni anche positive ma minimaliste del senso comune, qualora lo si veda come semplice "buon senso" di valore pratico, senza rilevanza teoretica, o come una sorta di "intuizione" o "inclinazione" estetica o morale comune a tutti gli uomini. Più vicine alla posizione di Livi sono le idee dei "filosofi del senso comune", quali Pascal, Buffier, Vico, Reid, Jacobi, Hamilton, Balmes, Searle e altri, i quali hanno interpretato il senso comune come un'intuizione valida della realtà esistenziale e come una piattaforma fondante delle verità metafisiche, morali e religiose.

La tesi di Livi è che il senso comune è un *insieme organico di evidenze primarie appartenenti all'esperienza originaria e metafisica di ogni persona umana*, sempre presente almeno in modo implicito, a titolo di presupposto fortissimo, anzi non eliminabile, di ogni altra forma di sapere derivato, mediato oppure immediato ma più particolare. Ritengo che l'enciclica del beato Giovanni Paolo II *Fides et ratio* nel suo n. 4 (parte finale) contenga un cenno esplicito al senso comune, denominato in questo docu-

mento “filosofia implicita”. Mi pare importante che per Livi il senso comune non sia una “lista” di assiomi primari, bensì un’unità organica (non un “sistema”), nel senso che ogni conoscenza dell’esperienza ontologica primaria (sul mondo, su me stesso, sui rapporti sociali, ecc.) è sempre in collegamento con altre conoscenze dello stesso tipo e costituisce in definitiva *un’esperienza vitale unitaria e flessibile*, al punto che ogni tentativo di separazione di una verità del senso comune rispetto alle altre (ad esempio, separare l’io dal mondo, la morale dalla realtà esistenziale, la persona dalla vita, ecc.) porta al suo snaturamento e genera un’infinità di pseudo-problemi metafisici.

Le conoscenze intellettive di base, ben più ampie dei “primi principi” aristotelici, costituiscono il fondamento ontologico veritativo di ogni sapere, in maniera direi parallela alla funzione che Aristotele assegnava al principio di non contraddizione, ma allargata ad altre conoscenze primarie, soprattutto di carattere esistenziale, quali l’esistenza del mondo, degli altri, del proprio soggetto, della causalità, della moralità, perfino di Dio. Proprio queste conoscenze esistenziali forniscono la base di esperienza per l’induzione dei primi principi universali sia nell’ordine teoretico che pratico.

Le conoscenze del senso comune sono “indicative”, secondo Livi, in quanto segnalano una realtà indubitabile (un *est*: esiste la causalità, esiste la libertà, esiste la comunicazione con gli altri), ma non ne chiariscono l’essenza, intesa in senso ampio: ad esempio quando comprendiamo perfettamente il senso veritativo e incontrovertibile di “io sono”, senza disporre di una teoria, anzi nemmeno di una concettualizzazione riflessa relativa a che cosa sia l’io oppure il “sono” della certezza *ego sum*. Operare tale concettualizzazione o proporre almeno una chiarificazione concettuale è compito della filosofia ed è ciò che di fatto fanno i filosofi pur con risultati diversi.

Il senso comune viene perciò a costituire una sorta di nocciolo duro e di criterio di verifica della validità di ogni filosofia, dal momento che una teoria filosofica (ma anche una scienza particolare) che intendesse proporre una “nuova versione del senso comune” in contrasto con l’esperienza originaria – ad esempio, una filosofia o una scienza che intendesse “spiegarci” che non siamo liberi – sarebbe *ipso facto* invalidata proprio a causa di tale contrasto (sarebbe invalidata anche in modo “vissuto”: nessuno ci crederebbe seriamente, nemmeno i sostenitori di tale posizione). Il senso comune originario quindi è come il termine di una *reductio* all’indietro da parte del sapere filosofico. La filosofia ovviamente va oltre il senso comune, ma non può mai separarsene. Ogni sua direzione razionale verso una più profonda comprensione della realtà (la *sapienza* o la *razionalità* filosofica) va fatta sempre secondo le indicazioni intenzionali dell’esperienza originaria, la quale può essere tradita dai filosofi, ma non eliminata.

Volendo fare un paragone con la visione aristotelico-tomistica delle virtù intellettuali fondamentali (*intellectus principiorum*, sapienza, scienza, prudenza e arte), direi che gli elementi del senso comune, come vengono esposti da Livi, non si limitano all’*intellectus* teoretico e pratico (pratico nel senso della *sinderesi* di San Tommaso), ma coprono anche la *sapienza*, non però necessariamente la *sapientia philosophorum*, bensì un minimo fortissimo di sapienza metafisica inerente ad ogni persona umana proprio in quanto soggetto intelligente e volontario.

Per questo motivo Livi include la conoscenza dell’esistenza di Dio nel senso comune, senza perciò cadere nell’ontologismo. Non perché Dio sia evidente alla nostra

ragione, ma perché la percezione mediata e razionale di Dio, tramite l'esperienza delle cose del mondo, è naturale ad ogni uomo in quanto entra nell'ambito delle conoscenze primarie dell'esercizio naturale della *ratio*. La XI sessione plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso (giugno del 2011) è stata dedicata precisamente all'approfondimento della *inclinatio naturalis* verso la conoscenza della verità di Dio affermata da Tommaso d'Aquino in *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

Il secondo capitolo considera le caratteristiche gnoseologiche del senso comune e ne sviluppa il contenuto sommario in cinque punti, il primo riferito all'esistenza delle cose del mondo, il secondo riguardo all'esistenza del proprio soggetto, il terzo in rapporto all'esistenza di altre persone, il quarto in relazione alla moralità, il quinto infine in rapporto a Dio. Livi precisa che la conoscenza di queste realtà è previa ad ogni oggettivazione, anzi alcuni referenti intenzionali del senso comune non sono "oggetti", quindi non possono essere compresi in una vera e propria "oggettivazione" (ad esempio, l'essere, l'io, Dio).

A mio parere in questa sezione potrebbero essere messi più in risalto due principi fondamentali, quello di non contraddizione e quello di causalità. Il primo governa in maniera assoluta ogni forma di pensiero razionale, esigendo la coerenza, mentre il secondo spinge verso il passaggio dai fenomeni alle cause, tenendo conto della varietà di sensi del concetto di causa. *Ratio* e causalità sono gli assi portanti della nostra conoscenza mediata, in quanto la ragione parte dall'immediato e procede verso la risoluzione nei principi secondo le esigenze della causalità. Questo punto non è puramente speculativo, ma incide profondamente sulla vita umana intesa come un "dramma esistenziale" (e personale) che tende a risolvere il problema del senso della mia esistenza nel mondo.

Il terzo capitolo si occupa della dimostrazione delle certezze del senso comune. In quanto conoscenze immediate, esse non sono dimostrabili, poiché ovviamente non ci sono premesse o conoscenze previe, se è vero che quelle certezze costituiscono i presupposti di ogni conoscenza. Ma secondo l'autore possiamo e dobbiamo tentare di "dimostrarle" nell'ambito della logica aletica con un procedimento a ritroso che porta ad evidenziare fino a che punto le certezze primarie sono i presupposti ultimi di qualsiasi conoscenza, anche di qualsiasi azione razionale compiuta consapevolmente.

In altre parole, occorre presentare una "motivazione" dell'espressione linguistica dei principi di senso comune. Tale motivazione si trova nei presupposti impliciti nell'esperienza originaria, il che comporta il compimento di una forma di induzione eseguita a partire dall'enunciato di senso comune, preso come se fosse un'ipotesi, portato però al livello della riflessione razionale. L'esperienza sostiene dunque il senso e la verità dell'affermazione di senso comune e della sua dimostrazione, la quale consiste, quindi, in una sorta di riflessione sulla verità "giudicata" (espressa in forma di giudizio) e riferita a ritroso all'esperienza originaria.

Il procedimento dimostrativo invocato da Livi introduce un elemento di razionalità non per fondare ciò che è evidente, ma piuttosto per fare un passo "indietro", direi, il quale dal giudizio riflessivo sui principi, preso come materia da discutere, procede verso l'immediatezza cognitiva, proprio per renderla più consapevole. Un caso speciale è invece la dimostrazione dell'esistenza di Dio come verità di senso comune, dove entra in gioco il principio di causalità trascendentale.

La dimostrazione, elemento metodologico della logica aletica, è in qualche modo un procedimento “dialettico” simile alla dialettica impiegata da Aristotele per la discussione dei grandi principi. Tale metodologia si può adoperare, come Livi fa in questo studio, per meglio evidenziare i contenuti del senso comune, ma anche per mostrare l’auto-contraddizione di chi li nega a parole, oppure per portare alla luce la petizione di principio di chi pretende di dimostrarli scientificamente.

Dal momento che la dimostrazione delle verità di senso comune si colloca sul piano della *ratio*, sembra opportuno il riferimento al livello sopra-razionale dell’*intellectus*, nel quale si compie la percezione ontologica abituale – cioè non intermittente, ma continua mentre si pensa o si vive in modo consapevole – dell’essere del mondo, delle operazioni del pensiero e della luce intellettuale da cui procedono i pensieri, il che in fin dei conti rimanda alla persona in quanto soggetto conoscente. Questo livello (*intellectus*) corrisponde al senso comune nella sua condizione gnoseologica di abito cognitivo prelinguistico, pre-oggettivo e pre-razionale, una dimensione in cui non si compiono ancora operazioni (concetti, giudizi, ragionamenti), nella quale però si trova la radice stessa che rende possibili tutte le operazioni mentali. In questo senso direi che, al di sopra della verità del giudizio, esiste una verità gnoseologica pre-operativa, la quale consiste nel sapere abituale del soggetto conoscente in quanto conosce la verità dell’essere, in quanto cioè si trova intenzionalmente nel mondo con un adeguamento veritativo previo ad ogni operazione. Questa sarebbe una versione più alta della verità in rapporto al semplice adeguamento proporzionato del giudizio inteso come operazione mentale riferita alla realtà dei fatti.

Il quarto e ultimo capitolo affronta il ruolo di fondamento delle verità del senso comune in rapporto alla conoscenza mediata di fede per via di testimonianza, nonché in relazione al sapere scientifico di tipo inferenziale, pure esso mediato. L’esperienza originaria rende naturale e ragionevole credere nella testimonianza degli altri, ovviamente con le dovute condizioni, a causa dei limiti della conoscenza diretta e della simmetria gnoseologica – riguardo alla verità – di ogni soggetto nei confronti degli altri. Credere è un atto cognitivo mediato, ma la credibilità altrui è un’evidenza primaria basata sulla condizione comunicativa esistente tra gli uomini. Riguardo alla conoscenza scientifica, infine, Livi ne rileva il limite critico, in particolare il carattere derivato del sapere mediato in quanto sempre fondato sui presupposti del senso comune.

Il libro di Antonio Livi è rigoroso e merita un’attenta considerazione. La sua tesi va alla radice della filosofia della conoscenza e consente di evitare le complicazioni artificiali che nascono dal tentativo di sorvolare la condizione gnoseologica primaria della persona umana. Ritengo che la tematica esposta possa essere applicata ulteriormente alle inclinazioni e alla volontà umana, dove esiste pure una sorta di “senso comune” che porta ad amare naturalmente e nel modo giusto tutto quanto l’esperienza ontologica primaria ci svela come consistente e quindi come amabile (amore del mondo, di se stessi, degli altri, di Dio). Questo libro è importante per studiosi ma anche per quanti cominciano a percorrere la strada della verità nel campo filosofico o scientifico.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

ANTONIO MALO, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, EDUSC, Roma 2010, pp. 376.

NELLA sua ultima opera (*Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris 2004) Paul Ricœur ha voluto affrontare il tema del riconoscimento (dell'identità umana) ripercorrendo la storia di quest'idea, per offrirne una teoria generale che, rileva il grande pensatore francese, era finora mancata.

Nel presente saggio Antonio Malo, Ordinario di Antropologia filosofica nella Pontificia Università della Santa Croce, s'imbatte nel problema parallelo dell'identità umana, facendo convergere, in qualche modo, gli apporti delle diverse epoche storiche allo stesso interrogativo di fondo. Egli scrive: «è possibile distinguere nella storia filosofica dell'identità tre tappe fondamentali: la visione dell'identità come corporeità razionale, che corrisponderebbe al principio dell'individualizzazione della metafisica classica ovvero alla *materia signata quantitate*; la visione moderna dell'identità come autocoscienza; e, infine, la visione post-moderna del rifiuto dell'identità che viene sostituita dalle differenze» (p. 16).

Secondo l'autore, «l'origine e il destino della libertà umana si trovano nella relazione con altre persone» (p. 9). Nonostante certe accentuazioni sbagliate, la nostra epoca post-moderna non ha assolutamente torto quando sottolinea e rivendica le differenze o variazioni. La nostra identità si gioca anche in esse. Anzi, libertà e relazionalità si richiamano a vicenda.

In cinque densi capitoli, Malo entra in discussione con i filosofi antichi, moderni e contemporanei, ma tiene conto anche dei risultati delle diverse discipline scientifiche come la psicologia, la sociologia o le neuroscienze, a riprova della tesi che egli sostiene, secondo cui la nostra identità integra sia la corporeità e l'autocoscienza che la relazionalità.

Nell'epoca pre-moderna, l'identità è oggettività; invece, nell'epoca moderna, la si concepisce come coscienza soggettiva. «Dal *cogito* cartesiano allo Spirito Assoluto hegeliano, passando attraverso il soggetto trascendentale kantiano, ci troviamo sempre in presenza di una stessa identità» (p. 22). Infine, nella post-modernità, da Nietzsche a Foucault, la soggettività moderna viene sradicata e l'identità non c'è più.

In effetti, «dopo Nietzsche, alla soggettività, ridotta ad una molteplicità di maschere, subentra un desiderio perverso e polimorfo. Se l'identità può essere considerata la cifra della modernità, la differenza può essere ugualmente ritenuta il simbolo della postmodernità – dalla differenza ontologica heideggeriana fino a quella trascendentale di Derrida, passando attraverso quella etica di Lévinas. [...] Di fronte all'io Assoluto e alla sua volontà di potenza i postmoderni propongono: la finitezza dell'esistente o *Da-sein* (Heidegger), le voglie di un desiderio ludico (Foucault), oppure il suo sacrificio in favore dell'assoluta alterità (Lévinas)» (p. 24).

Diversi autori recenti hanno messo in risalto le questioni collegate al problema dell'identità, tenendo presenti le conseguenze pratiche sul piano della morale. Tutto sommato, «il dilemma che si trova ad affrontare l'identità (o totalità o chiusura in sé stessi), dipende da una visione astratta e statica dell'identità umana propria del passato, che spiega la causa del suo rifiuto da parte di tanti pensatori contemporanei e di

tanti uomini e donne comuni che considerano tale visione egoista e violenta. Infatti, un'identità chiusa e *monologica* conduce necessariamente al conflitto e alla distruzione delle differenze. Solo quando si è in grado di pensarla come apertura, l'identità, lungi dal seguire la logica dialettica che conduce allo stato totalitario o all'individualismo selvaggio, è il fondamento di relazioni stabili e responsabili, su cui le persone possono crescere aiutandosi a vicenda» (pp. 15-16).

Secondo Malo, «nonostante esista una molteplicità di relazioni possibili fra identità e differenze, solo nella donazione si danno le condizioni di possibilità perché le persone, lungi dal distruggersi a vicenda, possano crescere nelle loro identità aiutandosi, a loro volta, a far crescere le altre persone» (p. 17). Non abbiamo a che fare con un discorso parentetico, che invita semplicemente ad avere dei buoni sentimenti nelle nostre relazioni, anche se quest'aspetto, naturalmente, non è del tutto assente. L'autore fa una lettura efficace della storia della filosofia dal punto di vista del problema posto e cerca di dedurne i capisaldi della relazionalità umana, in cui si articolano l'identità e la differenza. In effetti, «la differenza è strutturalmente correlata all'identità e implica lo stare in unità di aspetti diversi, ma incapaci di spezzare l'unità stessa. La differenza è dunque quella diversità interna all'identità» (p. 64).

L'autore affronta anche il problema, così vivamente sentito oggi, dell'identità e della differenza sessuale. A questo riguardo, è decisiva la distinzione tra l'uomo e le altre specie animali. In effetti, «la sessualità non serve ad individualizzare l'animale, ma a dar luogo ad un altro individuo di quella specie. Essa non è, quindi, origine d'individuazione, ma d'individualità. La distinzione fra individualità e individuazione è pertinente, perché implica la separazione del semplice individuo di una specie da quello che, all'interno della stessa specie, è differente da tutti gli altri individui non solo ontologicamente, ma soprattutto esistenzialmente. Il vivere proprio dell'essere in grado di individualizzarsi, ovvero l'uomo, non è quello caratteristico del semplice individuo della specie, bensì quello dell'individuo capace di differenziarsi progressivamente da tutti gli altri individui umani attraverso le proprie azioni» (pp. 71-72).

Ciò spiega anche i numerosi problemi chiamati in causa dalla galassia dei movimenti femministi. Rifacendosi a Ricoeur, che distingue identità-*idem* da identità-*ipse*, Malo afferma: «Se l'animale non perde mai il suo essere-in-sé e per-sé come individuo della specie, la persona non perde mai la sua identità ontologica, ma può non raggiungere l'identità etica che non è ancora pienamente presente, giacché dipende dal suo agire e, soprattutto, dalla sua vocazione o destino» (p. 75). È proprio qui, in questa distinzione tra identità data e identità assunta, che l'ideologia del genere si fa strada e crede nella possibilità di una rivoluzione che porterà alla riconsiderazione dell'insieme dei rapporti umani. Da una prospettiva radicalmente marxista, i movimenti che diffondono questa ideologia si sentono coinvolti nella lotta di classe tra i due sessi, che sarebbero da sovvertire e da sostituire con le variazioni polimorfe del *gender*. Ma, osserva il nostro autore, «l'autoproduzione dell'individuo e della società conduce così, prima alla guerra di riconoscimento, e poi alla dittatura» (p. 54).

Nelle filosofie moderne e post-moderne, e nelle diverse ideologie che vi si ispirano, libertà e corporeità sono contrapposte, certamente a causa del loro diverso dinamismo, ma in tal modo si dimentica che si appartengono a vicenda, visto che concorrono al costituirsi della stessa realtà della persona. Infatti, «la corporeità, sebbene sia

condizione necessaria della libertà, si trova in un certo senso a sua disposizione. Per cui, si può affermare che ciò che è condizione di possibilità della libertà è nel contempo l'ambito in cui si manifesta ed attualizza il suo potere. Libertà e corporeità sono elementi necessari dell'identità, anche se hanno un ruolo differente nel suo sviluppo» (p. 59).

In questo contesto, il bisogno, il piacere della sua soddisfazione e l'aiuto esterno che questa soddisfazione eventualmente richiede vengono valutati positivamente. Anzitutto, Malo, contrariamente a ciò che a volte viene sostenuto, ci dice che «in Aristotele non c'è (...) nessuna traccia di una visione negativa del dare compimento alle inclinazioni del piacere ad esso [al bisogno naturale] collegato, perché ciò che è positivo o negativo non è il piacere, ma l'atto con cui si soddisfa il bisogno, in quanto razionale o irrazionale» (p. 85). Poi, assumendo volentieri questa prospettiva, afferma: «Nel rapporto di dipendenza asimmetrica, invece, le necessità e la loro soddisfazione non sono il mezzo per costruire rapporti di dominio, ma un servizio in cui il servire l'altro è compatibile con il lasciarsi servire, giacché ambedue – bisognoso e tutore – non cercano d'imporsi ma di comunicare le loro vite con i loro limiti e i loro talenti» (p. 92).

Si capisce quindi che quando l'identità è assoluta o, al contrario, quando è dissolta (e sostituita con le sole differenze) la relazione svanisce: si nega o si vive come un peso insopportabile. Invece, secondo l'autore, la relazione è perfetta. «Essere bisognoso non equivale solo ad essere mancante neppure ad essere capace di riempimento, ma anche ad essere aperto all'altro che è in grado di aiutarci e così facendo cresce in umanità. Il bisognoso è capace di arricchire l'umanità di colui che lo serve. Ecco che cosa s'intende per relazione perfetta» (pp. 92-93).

Il problema di fondo, come si è detto e come si intuisce subito anche dal titolo del libro, è proprio quello della relazione, per capire la quale è anzitutto necessario capire l'identità. La tesi sostenuta è che l'identità (umana) include la differenza, cioè l'identità si forma grazie alla differenza e si definisce rispetto alla differenza. Ovvero, la persona è un essere tale che comprende sempre già una differenza interna ma anche delle differenze verso l'esterno. La persona è, cioè, caratterizzata dalla relazionalità.

Partendo da qui, l'autore entra in discussione e cerca di confutare anche le diverse correnti della psicologia e del cognitivismo, da Freud a Minsky. In effetti, nessun determinismo può spiegare la personalità, la sua ricchezza, né il suo carattere tipicamente asimmetrico.

Mentre è ben chiaro il filo conduttore di tutta l'opera, lo sviluppo del testo non è sempre molto lineare e talvolta dà l'impressione di una certa dispersione. Inoltre, anche se ricorrono autori come Aristotele, Sant'Agostino o San Tommaso, in alcuni passi decisivi del discorso la terminologia usata, in consonanza con la problematica, che si è fatta sentire in modo più drammatico nella modernità, è decisamente quella della filosofia più recente, di stampo fenomenologico-esistenziale. Tuttavia, va detto che l'intero testo è pervaso da un'intenzione di fondazione metafisica.

L'autore cerca di fondare l'identità umana che è da sempre aperta alla relazionalità; anzi, un po' come il Ricoeur di *Soi-même comme un autre*, cerca di mettere in luce il fatto che la relazionalità (con altri) fa essa stessa parte dell'identità e che non costituisce affatto per questa una minaccia, anzi è una necessità e un'opportunità. «L'altro, lungi

dall'impovertirci o dal sottometterci, ci rende maggiormente noi stessi. Tale alterità perfetta si trova, soprattutto, nel terzo (il figlio, il bisognoso, lo straniero, il credente di un'altra religione, ecc.) che rompe il rapporto simmetrico fra gli io già costituiti (Io-tu dei diritti e doveri), dando luogo al noi (alla famiglia, alla comunità civile, religiosa, ecc.). Quando il terzo viene incluso (riconosciuto-amato), lo si aiuta a diventare tu in grado di poter realizzare, a sua volta, il rapporto asimmetrico originario nel riconoscimento dell'altro; quando il terzo viene escluso, non solo gli si impedisce di raggiungere l'identità del tu, ma anche si rende impossibile la stessa costituzione del noi, ed in questo modo la crescita della propria identità» (p. 138).

Così viene fondata l'originalità antropologica della famiglia e dell'amicizia, come luogo della fioritura di quella relazionalità insita nella persona (cfr. p. 142). Esse, cioè, arricchiscono le persone con il dono di un'altra persona, talvolta, o con la crescita 'spirituale' delle stesse. La famiglia è una realtà fondamentale e fondante sia per la personalità dell'uomo sia per la sua socialità. Essa si fonda sulla complementarità tra uomo e donna, la cui differenza sessuale (in senso biologico) è riconosciuta come un assoluto anche dal più recente "femminismo della differenza" (diverso dal femminismo di genere).

Parallelamente alla distinzione tra individualità e individualizzazione, sopra riferita, Malo propone quella tra 'sessualità' e 'condizione sessuata'. «La distinzione fra 'sessualità' e 'condizione sessuata' sembrerebbe, ad un primo sguardo, simile a quella fatta dalla cosiddetta identità di genere fra 'sesso' e 'genere', in quanto il genere – come la condizione sessuata – costituisce la forma personale della sessualità. Infatti, il termine 'genere' (in inglese *gender*) designa il sesso non nella sua stretta connotazione biologica, che l'inglese indica con *sex*, ma in quanto riguarda la sessualità personale. C'è però una differenza molto importante fra 'genere' e 'condizione sessuata'. Secondo i fautori dell'ideologia di genere, il genere sarebbe solo il sesso d'appartenenza, costruito socialmente da aspettative, aspirazioni e norme di condotta appropriata, mentre il sesso sarebbe solo la connotazione di attributi biologici. La condizione sessuata – come abbiamo visto – non è diversa dalla sessualità, ma la include come elemento basilare; d'altro canto, la sessualità non si riduce a pura biologia, giacché si tratta di una tendenza personale, modellata dalla relazione e aperta alla relazione. È vero, infine, che nella condizione sessuata, occupano un posto di rilievo la cultura e le pratiche sociali, ma non fino al punto di poter inventare nuovi generi o di considerare la mascolinità e la femminilità due costruzioni storico-sociali» (pp. 164-165).

La fiducia e la confidenza che rendono possibile la realizzazione della famiglia, che unisce e trascende le differenze, hanno pure luogo, anche se diversamente, nell'amicizia. «Nell'amicizia che aiuta alla costituzione della propria identità, ognuno conosce-ama l'altro come fine, non come mezzo, né in base alle sue qualità o capacità, il che significa che conosce-ama l'altro come indipendente dai suoi bisogni, sentimenti o utilità. Nell'amicizia perfetta, la base non sono le attività realizzate insieme e neanche il piacere o l'utilità che si condividono, ma l'amico in quanto tale; solo così non c'è il pericolo che il rapporto scivoli verso una mutua dipendenza strumentale» (p. 319).

L'amicizia, realtà tipicamente umana e che ci contraddistingue come persone, appare così distinta dal puro istinto gregario ma anche da una semplice complicità cir-

costanziale ovvero dalla “mutua dipendenza strumentale” (*ibidem*), perché dipende dallo svelamento dell’altro come altro a cui segue l’idea del servizio disinteressato.

L’autore è pienamente consapevole del fatto che l’amicizia tra gli uomini non è sempre così, essa non presenta infallibilmente le splendide caratteristiche sopra segnalate. Ma gli basta che si tratti di una possibilità reale, sicché essa appare come una delle più alte manifestazioni della nostra essenza, la cui realizzazione però non è affatto scontata e richiede il coinvolgimento delle persone interessate e lo sforzo concreto per scartare tendenze viziose.

Inoltre, al di là dell’amicizia umana, affiora l’amicizia più sicura con Dio. «Siamo così arrivati al punto più alto della nostra ricerca: l’asimmetria originaria, che si trova alla base di tutti i nostri rapporti, si fonda sulla donazione di un Essere trascendente. Una donazione infinita che sostiene l’asimmetria dei rapporti umani, i quali, a loro volta, si trovano alla base della simmetria della giustizia nell’ordine dei rapporti interpersonali e nello scambio dei beni. Nella donazione amorosa umana si scopre, quindi, la partecipazione che la persona ha dell’Infinito» (pp. 340-341).

In questo libro, gli argomenti delineati, anche se già presenti nei precedenti lavori dell’autore, s’integrano in una vigorosa sintesi, in modo da offrire un’autentica proposta originale. In definitiva, si sostiene che l’identità delle persone è tale che essa matura e in qualche modo si costituisce nella doppia direzione, interiore ed esteriore, dell’unità e dell’unione, cioè nel senso dell’integrazione delle diverse sue dimensioni somatico-psichico-spirituale da una parte e, dall’altra parte, in quella dell’armonizzazione possibile e sempre auspicabile del rapporto con i suoi simili e con Dio. «Si può così concludere sinteticamente con la seguente tesi: la persona, mediante la relazione di donazione, diventa comunione di sé con tutte le persone umane e con Dio» (p. 359).

Lo sforzo di Antonio Malo per gettare un ponte tra identità e relazione ricorda quello che si dice di Robert Spaemann, il quale avrebbe scelto per il suo libro il titolo *Personen* (Persone) pensando, a quanto sembra, al volume di P.F. Strawson, intitolato *Individuals* (Individui), perché l’idea di persona, contrariamente a quella di individuo, fin dalla sua origine nella teologia della Santissima Trinità e in cristologia, include e significa anzitutto relazionalità.

Indubbiamente, in questo libro l’autore offre intuizioni molto interessanti, che riguardano alcune delle questioni più dibattute ai nostri giorni. Si tratta, cioè, di un contributo importante all’odierno sforzo dell’uomo per la comprensione di sé stesso. Anche se, come si è già detto, sarebbero stati auspicabili uno stile più scorrevole e una maggiore chiarezza in certi passi dell’esposizione.

PAULIN SABUY SABANGU