

MARTA BRANCATISANO, *Approccio all'antropologia della differenza*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004, pp. 138.

LA prima parte di questo saggio si intitola: "Il rapporto uomo-donna: dalla negazione alla scoperta". In essa Marta Brancatisano rileva un problema nuovo per la coppia: la sua negazione, il desiderio di prescindere, in ambito intellettuale e in ambito pratico, dalla relazione che unisce uomo e donna.

Tale constatazione, che può sembrare drastica, viene tuttavia confermata dalla verifica sul campo di una serie di problemi che derivano da questa radice comune, cioè la crisi del rapporto di coppia: si pensi «all'AIDS, alla massa crescente di bambini con un solo genitore, agli adulti soli senza un supporto affettivo che li renda capaci di stare utilmente in società, ai problemi demografici per eccesso o per difetto di crescita della popolazione, alla famiglia il cui stato di crisi è oramai l'unica cosa che si sa affermare di essa (...) il disagio dei giovani o la criminalità giovanile, la depressione psichica assurda a importanti livelli sociali» (pp. 13-14).

Sono tali problemi a orientare l'attenzione di chi vuole capire l'attuale momento storico verso l'altro termine della questione, che può essere considerato la seconda premessa di base della proposta fatta in quest'opera: «che il sesso è un elemento fondante della persona e che certamente la dignità umana non può essere neutra, ma espressione del modo di essere sessuato della persona, pertanto legata all'identità sessuale e al rispetto della massima espressione di quella identità che si esplica nel rapporto di coppia» (p. 15). Una premessa di portata antropologica, a prescindere dalle scelte concrete di ogni individuo. Da questa prospettiva l'amore sessuale «cessa di essere mero esercizio di una attività per costituire uno degli elementi essenziali della persona» (p. 15).

Si parte quindi dall'uomo inteso come essere sessuato nella sua relazione di amore e di vita, in frontale contrasto con il processo di depenalizzazione morale, sociale e giuridica dell'omosessualità. In questa prospettiva, l'autrice presenta una serie di interessanti riflessioni sulla logica che sostiene l'irrilevanza della differenza sessuale e sulla impostazione culturale del problema, costruita attraverso i media sotto la pressione di una *élite* interessata a creare un vivaio e un mercato (cfr. p. 21). Nella stessa linea, Brancatisano sviluppa un ragionamento sulle conseguenze inaspettate che la diffusione dei metodi anticoncezionali ha avuto sul modo di relazionarsi tra uomo e donna: un impoverimento dell'unione stessa, spesso ridotta a un *modo di fare*, ristretta all'area istintiva in contrasto con l'unità della persona, invalidata a generare comunione e arricchimento tra le due persone, per la separazione operata tra generatività e amore.

È da rilevare tuttavia che l'autrice è ottimista. Considera infatti che il momento presente offre una banca di dati molto ricca – in particolare i pregi e i difetti del matrimonio tradizionale e delle unioni cosiddette libere – per poter comprendere la dimensione di vita a due come rapporto d'amore che conduce uomo e donna – insieme e reciprocamente – al senso della vita.

Come chiarisce l'autrice, la possibilità di una diversa prospettiva antropologica deve riconoscere qualche merito al movimento femminista, malgrado i suoi limiti e

fallimenti. In positivo c'è il tentativo, sia pure attuato in modo violento ed emotivo, di rivelare e di affermare sulla scena del mondo la donna come uno dei soggetti titolari di umanità, con parità di diritti; tentativo peraltro portato a termine davanti a una controparte che dominava tutto, «dal lessico alla impostazione concettuale, dalla strategia politica alla strutturazione economica, tutto nel mondo era espresso al maschile» (p. 30). In negativo, viene segnalato essenzialmente il fatto di non aver saputo puntare sul fattore specificità e quindi non aver cercato di esprimerlo e di affermarlo in tutta la sua integrità; aver preso invece la via dell'omologazione con l'uomo, la sua mentalità e i suoi modi di esprimersi e di agire.

Secondo Brancatisano, è proprio dalle ceneri della distruzione provocata da una rivoluzione che ha mostrato scarsa attenzione per l'autenticità dell'essere umano sessuale che può scaturire una nuova antropologia, più orientata verso la conoscenza della specificità di uomo e donna, della loro interdipendenza e del valore cosmico della loro relazione. Per quanto riguarda la donna, ciò vuol dire prima di tutto inversione di tendenza tra maternità vista come una schiavitù da cui liberarsi e maternità vista come elemento costitutivo della propria identità. Sebbene tale inversione si trovi ancora in fase intermedia, le donne – e man mano lo capiscono anche gli uomini – sono sempre più consapevoli del loro vero potere: la maternità, che «è per la donna una “postura esistenziale” piuttosto che un evento della sua vita, o un mero effetto biologico; un elemento fondante della sua identità, che la definisce dal punto antropologico e la esprime nella sua specificità» (p. 38). Il “ritorno alla maternità”, considerata come dimensione della propria identità, è quindi il passo significativo che permetterà alla donna di scoprire la rilevanza del rapporto con l'altro *per essere veramente* un io irripetibile.

Proprio questo aspetto, “La consapevolezza di essere donna”, occupa l'attenzione dell'autrice nella parte seconda del libro.

Si prende mossa dalla constatazione che lo stato sostanziale dell'uomo, dal momento stesso della nascita, è quello di un essere in relazione. Ed è per prima nella relazione con la madre che ognuno prova sia il bisogno di amore assoluto e totale, sia la frustrazione delle sue aspettative, poiché non esiste la madre perfetta. Tutta la vita della persona si delinea come un cammino tra il bisogno di essere amati e la paura di non essere amati, e grandi si diventa proprio quando – a qualunque età – si raggiunge un equilibrio tra queste due forze, scoprendo la dimensione del dono di sé. Dalla parte della madre c'è una scia ancora più difficile da percorrere, poiché il suo rapporto con il figlio, che suscita in lei una tenera necessità di dare tutta se stessa per lui, culmina e finisce (almeno in quanto totalità di donazione della madre e di totale necessità di parte del figlio) con un nuovo parto: quello della nascita del figlio alla libertà. Tuttavia, «individuare nella libertà del figlio lo scopo della maternità non è l'esito più spontaneo e più facile, ostacolato com'è dal senso di protezione e dal bisogno di gratificazione che la madre continua a collegare al suo rapporto con il figlio», e per questa ragione «il mondo è pieno di adulti, soprattutto maschi, che non si sono liberati dalla madre, che non l'hanno “ridotta” a presenza significativa della propria storia, piuttosto che a fonte necessaria di vita» (p. 57). Queste ed altre riflessioni di Brancatisano fanno capire che la maternità non è un automatismo legato alla funzione sessuale, bensì una *dimensione* della femminilità, sottoposta a processo di maturazione.

Il passo seguente proposto dall'autrice è l'esame dell'interazione tra maternità e rapporto di coppia. Da un lato, spiega, il rapporto della madre con il figlio è autentico quando è innestato in quello di coppia, poiché dallo specifico apporto maschile ella prende la linfa – forza, gioia, compagnia, appoggio, energia... – necessaria per superare i propri limiti nel lungo cammino di “tessitura” della nuova vita. D'altro lato, per dispiegarsi pienamente nel rapporto di coppia, la donna ha bisogno della sua esperienza di maternità: «la donna-coniuge farà tesoro della conoscenza del figlio per arrivare a comprendere più a fondo – attraverso la capacità di intravedere in lui il bambino che è stato – l'uomo che ha scelto per la vita» (p. 64). Non si tratta, evidentemente, di estendere la sua maternità all'uomo che, in quanto essere adulto, non ne ha più bisogno, ma di mettere a profitto un bagaglio di sapienza che le permette di accrescere la propria identità sessuale, e la rende valida parte della coppia. Si tratta anzitutto di capire che «l'apporto maschile per la donna e quello femminile per l'uomo sono i fattori determinanti per la completezza antropologica di ciascuno dei due perché è solo grazie al “diverso” aiuto dell'altro che ha modo di “scattare” l'identità sessuale che permette di camminare con passo sicuro verso il vertice della personalità» (p. 65). Queste idee fanno intravedere come una involuzione della personalità quelle tendenze che vedono nella maternità un diritto individuale che permette alla donna di “produrre” un figlio ad ogni costo, al di fuori di un rapporto stabile di coppia, riducendo il figlio ad un elemento “funzionale” per le sue relazioni affettive.

Come si può percepire anche attraverso questi commenti, le pagine offerte da Brancatisano si rivelano ricche di idee illuminanti e anche originali. Si veda ad esempio le considerazioni che fa riguardo il valore che può assumere nella convivenza umana la comprensione della maternità come struttura ontologica anziché come “istinto” o attività funzionale della donna; caratteristica strutturale proprio perché alla donna «è affidato il compito di “prendersi cura della vita”, cosa che si realizza primariamente nel rapporto di coppia e – conseguentemente/eventualmente – nel rapporto di maternità, con un'interazione continua tra i due rapporti, che è fattore di arricchimento e di maturazione reciproca» (p. 71).

Radicata in una disposizione ontologica, la responsabilità-missione della donna verso la cura della vita è infatti così forte e piena che modella tutte le sue facoltà. È certo che non potrebbe essere diversamente, poiché uomo e donna, pur nella sostanziale unità umana, hanno un modo di essere informato dal proprio sesso. Nella donna lo specifico sessuale si realizza nella maternità, cioè nella capacità di avere una relazione particolare e unica con l'essere umano. Questa condizione è punto di base per la maturazione di ogni sua facoltà, anche della conoscenza, «come se le persone fossero le lenti attraverso cui la donna vede il resto del mondo» (p. 76). Quindi si capisce che oggi, una volta superata – o quasi – l'idea (o pregiudizio) di mancanza nella donna di razionalità, resta ancora da capire, nella sua vera portata, il fatto che in lei il processo cognitivo sia improntato piuttosto ad una *razionalità altra*, poiché coinvolge tutto il suo essere, insieme alla ragione.

La terza parte del libro, “L'identità sessuale nel rapporto di coppia”, viene incontro all'attuale situazione sociologica di crisi dei rapporti, in cui le differenze tra i due sessi sembrano sfumate dalla cultura del fare. Questa non è tuttavia l'intera realtà e non lo sarà mai, ricorda l'autrice, perché l'amore che unisce l'uomo e la donna è diverso da ogni altro rapporto d'amore: esso realizza una unione completa dei due esseri uma-

ni, nella quale «l'unione dei corpi – fino alla confusione dell'uno nell'altro – è ciò che la caratterizza ed è allo stesso tempo segno di una fusione che avviene anche a livello delle facoltà interiori» (p. 87), reclamando per sé unicità, stabilità e intimità.

In questo dinamismo, l'amore sessuale proprio del rapporto di coppia prepara e alimenta la donna alla maternità, poiché si ama solo se si ama con tutto se stesso. E si tratta di un rapporto più perfetto ancora di quello della madre rispetto al figlio, perché «il coniuge ha competenza sul coniuge con una capacità diversa e più profonda di quella materna», in quanto intrecciano «un rapporto in certo qual modo più perfetto, in quanto libero e paritario» (p. 95).

Per concludere basta sottolineare che la visione antropologica presentata in questo interessante saggio si basa sulla relazione d'amore tra uomo e donna che permette loro di essere di più, «di essere così tanto – si potrebbe dire – da riuscire a generare vita, dove vita è intesa come essere in senso pieno, non in senso puramente biologico» (p. 99). Infatti, aggiunge, la valenza eccezionale dell'amore sessuale sta nel fatto di essere «l'unico amore che non è «dato» (come nel caso della filiazione o della fraternità) e che è totale (a differenza dell'amicizia); frutto di una scelta che impegna l'essere umano a vivere un rapporto unico, irripetibile, in grado di produrre effetti inimitabili nei due soggetti» (p. 99).

Marta Brancatisano mette in rilievo dunque una sfida attraente che per il momento resta in gran parte inedita a livello filosofico e teologico: fare un'antropologia della coppia, il cui sviluppo permetterà tuttavia di progredire in modo essenziale nella conoscenza dell'essere umano.

MARIA APARECIDA FERRARI

MARÍA PÍA CHIRINOS, *Un'antropologia del lavoro. Il "domestico" come categoria*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005, pp. 171.

AL recente 3° *Simposio Europeo dei Docenti Universitari* svoltosi a Roma (luglio 2005) sul tema del lavoro, si accennava alla necessità di sviluppare un'antropologia di questa attività che oggi più che mai coinvolge tutti gli uomini e donne. Proprio qualche settimana dopo appare nella Collana *Prospettive Filosofiche*, pubblicata dalle Edizioni Università della Santa Croce, il volume che presentiamo e che risponde a questa domanda. Infatti, María Pía Chirinos si propone di «affrontare la problematica dei lavori manuali e domestici a partire da due punti di vista: da un lato, quello antropologico, vale a dire, vedere se rispondono ad una visione specifica dell'uomo e della sua razionalità; dall'altro, quello epistemologico, vale a dire, chiedersi cioè se è lecito determinare per essi un tipo di conoscenza e una verità, e quali» (Introduzione).

Il campo del lavoro in generale e dei lavori domestici, in particolare, è indubbiamente nuovo alla filosofia anche se, come documenta il primo capitolo del saggio dedicato alla storia del pensiero, rientra nel più ampio tema dell'arte e della *tékhnē*. La definizione a cui più frequentemente si fa riferimento nel testo è quella di Aristotele che, nell'*Etica Nicomachea* «distingue nell'anima tre tipi di *rationes*, di saperi o *lógoi*: la *teoría*, che ha come oggetto realtà universali e necessarie; la *práxis*, che perfeziona moralmente il soggetto, e che può consistere in un operare virtuoso o vizioso (ed in latino viene tradotto col termine *agere, actio*); e la *poíesis*, che sta a significare il produrre o il fare in senso materiale (in latino *facere o factum*) e che è all'origine della *tékhnē*, termine che si traduce con *ars* in latino e che corrisponde indistintamente alla tecnica e arte» (p. 21).

Nello specifico campo di applicazione dei lavori manuali, l'Autrice dimostra che si può a buon diritto parlare di attività che comprendono una *poíesis*, una *praxis* e anche una *teoría*, cioè azioni di trasformazione della materia i cui obbiettivi sussistono come prodotti autonomi e che hanno anche un effetto immanente in chi agisce, sia di tipo razionale-conoscitivo, sia di tipo etico. In altre parole, «l'*homo faber* non può essere inteso esclusivamente come esecutore o trasformatore della materia in virtù della notevole perfezione dei suoi organi (a questo proposito è singolare il iv capitolo "La mano: intelligenza e libertà in un arto"): è anche *homo sapiens* dal momento che, senza il pensiero o il conoscere (possesso immanente), la tecnica, l'arte e, in definitiva, il lavoro e la trasformazione della realtà naturale, sono impossibili» (p. 118).

L'originalità di questo saggio sta, a mio parere, nell'audacia con cui l'Autrice applica questi principi ai lavori manuali che migliorano o mantengono la vita di ogni persona soddisfacendo ai bisogni più materiali della sua esistenza. Gli atti propri della vita vegetativa e animale hanno nell'uomo una natura diversa; ciò che è naturale nell'uomo è sempre anche razionale, cioè si trova sempre segnato dalla cultura, perché, non potendo prescindere dalla sua intelligenza, crea necessariamente un'arte e una scienza attorno alle sue necessità vitali. Il corpo umano non è solo corpo con spirito, ma corpo per lo spirito (Capitolo III). E sempre in questa unione di naturale e spirituale l'Autrice inserisce la spiegazione del termine "domestico" riferito a questi lavori. Infatti secondo la natura umana, nelle sue leggi riproduttive, «il neonato [...] verrà al mondo "costretto" a dipendere strettamente dalla madre e sarà obbligato a

una lunga fase educativa» (p. 48), ed è la casa il luogo in cui si afferma il processo di formazione della personalità e si acquisisce un'intimità: è nella famiglia che inizia l'intersoggettività umana.

Dal momento che molti aspetti della vita che prima erano incentrati nella famiglia (come il lavoro, il gioco, l'educazione, il benessere, la salute, ecc.) oggi sono assunti sempre di più da istituzioni specializzate (imprese, scuole, sindacati, club sociali, lo Stato) e questo crea tensioni e dissociazioni nelle persone, si va diffondendo l'idea di portare "l'ambiente di casa" alle strutture che formano lo spazio pubblico. Per questo motivo si riconosce ai lavori manuali un potere di comunicazione dei valori domestici e una dimensione empatica per la quale il farsi carico delle necessità fondamentali delle persone significa offrire un supporto che è materiale, psicologico e spirituale contemporaneamente (Capitolo v).

Volendo infatti ulteriormente sottolineare la profonda capacità di umanizzazione che hanno i lavori domestici sia della persona (perché manifestano che l'uomo cerca sempre il *buon vivere* e non solo la sopravvivenza), che della famiglia e della società (citando P. Donati, «la società è umana nella misura in cui istituzionalizza una sfera di relazioni orientate alla totalità della persona in quanto persona umana: e questa sfera non può essere altra che la famiglia»: p. 101), l'ultimo capitolo (cioè l'VIII) raccoglie "considerazioni filosofiche da due vie extra-filosofiche" sul lavoro quotidiano, e commenta alcune manifestazioni artistiche che hanno significativamente espresso il valore delle attività domestiche e gli insegnamenti di san Josemaría Escrivá sulla santificazione del lavoro ordinario e dei lavori della casa in particolare. Si sottolinea quel «qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire» (*Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ares, Milano 2002<sup>6</sup>, n. 114), ovvero «la presenza dello straordinario all'interno dell'ordinario» per utilizzare le parole di un filosofo (M. HEIDEGGER, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 11), che rappresenta la dimensione contemplativa dei lavori manuali.

Questo saggio apre un capitolo interessante nello studio sui fondamenti antropologici e sui valori del lavoro manuale e in particolare del lavoro di cura della casa e delle persone: dall'*Economico* di Senofonte fino ai nostri giorni non ci sono stati molti contributi filosofici su questo argomento. L'apertura dell'Autrice agli studi sociologici (Capitolo v) e, in senso lato, dell'antropologia culturale su questo tema (Capitolo II) – anche se a volte può diminuire il rigore squisitamente filosofico delle argomentazioni (soprattutto il Capitolo VI dedicato alla metafisica del lavoro manuale e domestico) –, dimostra che la filosofia contemporanea intreccia le sue risposte con le altre scienze dell'uomo, e ha ancora molto da dire al riguardo.

Laura Ceni

FERNANDO INCIARTE, *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 236.

FERNANDO INCIARTE fue Profesor de Filosofía en las Universidades de Colonia y Friburgo y Catedrático de Filosofía en la Universidad de Münster. Fallecido en 2000, esta nueva obra póstuma reúne algunas conferencias, artículos publicados y escritos inéditos elaborados a lo largo de casi 30 años. Lo que permite aunarlos en un solo volumen es el carácter genuinamente metafísico de estos ensayos. Al mismo tiempo, su diferencia de origen y tiempo se constata en el diverso grado de complejidad que presentan, y su falta de sistematicidad, que por momentos dificulta la lectura. No obstante, el autor es siempre sugerente y vale la pena escuchar con atención lo que tiene que decir.

El punto de partida habitual de Inciarte es el pensamiento de Aristóteles. A lo largo de la obra, se pone de relieve la importancia que tiene aún hoy el Estagirita para la dilucidación de algunos de los interrogantes filosóficos más importantes y repetidos. En este sentido, son programáticas las líneas en las que sostiene la actualidad de muchas de las tesis filosóficas de Aristóteles. Actualidad, que no actualización, pues como dice el autor «actualizar algo significa de algún modo cambiarlo, transformarlo o, por lo menos, modificarlo, y eso no está necesariamente contenido en la palabra «actualidad» en nuestro contexto», que «significa más bien algo así como ver el lugar o la importancia que la metafísica aristotélica, tal y como ella es en sí, pueda tener o cobrar en nuestra época» (p. 17). Al hacerlo, Inciarte no desprecia el diálogo con los filósofos más importantes de la tradición alemana, como Kant y Heidegger, con la filosofía alemana contemporánea (el libro muestra que conoce muy bien el ambiente intelectual en el que se mueve) o con figuras de la literatura como Tolstoi y Pasternak. Antes, en más de un punto las intuiciones de estos pensadores le sirven de apoyo y ayuda para revitalizar aspectos olvidados o menos trabajados de la metafísica de Aristóteles.

El libro presenta tres tesis filosóficas que se van repitiendo (en menor o mayor medida) en los distintos capítulos. La primera de ellas es: la sustancia es lo único que existe; los accidentes no son más que los distintos estados por los que va pasando la sustancia. En este sentido hay que entender el principio de Aristóteles «no hay accidentes de accidentes». Es decir, los accidentes no cambian, cambia la sustancia. Los accidentes son la sustancia en sus múltiples y cambiantes estados.

Inciarte busca un modo de expresar la relación sustancia–accidentes que evite el riesgo de la cosificación. Para ello, echa mano de algunas indicaciones de Aristóteles y Kant. Hay que evitar tomar la sustancia por un núcleo recóndito, intocable e inmodificable, que sostiene unos accidentes que no tienen que ver propiamente con ella y que, si de ella dependen, es porque su ser no es lo suficientemente poderoso como para hacerlo por sí solos. Por eso, Aristóteles no habla de partes sino de propiedades: las cosas no están constituidas por adición (sustancia + accidentes), como si se tratara de un aglutinado de seres. (En este sentido, no es Sócrates–blanco quien cambia, sino Sócrates.)

Según Inciarte, Kant recuperó un aspecto de la relación sustancia–accidentes que se había ido perdiendo con el pasar de los siglos: hay que mirar esa relación no solo desde el punto de vista del espacio, sino también del tiempo. Inciarte gusta decir que “desde la perspectiva del espacio, el realismo tiene razón, mientras que desde la pers-

pectiva del tiempo es el idealismo el que tiene razón” (p. 69). Kant recuperó la idea de que la distinción entre sustancia y accidentes se da sólo en la mente. En esto Kant está con Aristóteles: la distinción entre sustancia y accidentes es una distinción de razón con fundamento *in re* y no, como sostuvo Duns Scoto, una distinción formal *a parte rei* (es decir, una mera copia realizada por la mente de algo que ya se da así en la realidad). Para Kant, la sustancia está continuamente modificándose y, por eso, lo único que existe es la sustancia en uno u otro estado. Lo que surge o desaparece es el accidente; por tanto, los accidentes no se modifican, se modifica la sustancia. Es decir, mientras la sustancia se *modifica*, los accidentes *cambian*. En cambio, para Scoto, la sustancia no se ve modificada por el cambio. Los accidentes vienen y van dejando intacta la sustancia. Pero esta postura es más bien producto de una representación espacial de la relación sustancia accidentes.

Inciarte advierte también que hay indudables diferencias entre el planteo de Aristóteles y el de Kant. Además, Aristóteles va más lejos cuando, en la *Metafísica*, llega a afirmar la no-existencia de los accidentes, al compararlos con el no-ente. Este modo de presentar la sustancia permite a Inciarte poner en ella el principio de la identidad a lo largo del tiempo, precisamente porque no es algo estático, sino algo que cambia accidentalmente.

La segunda tesis del libro esta íntimamente relacionada con la anterior. Dice así: es posible establecer una analogía entre la relación que se da entre sustancia y accidentes y la que se da entre el instante y los instantes. Es decir, que *a parte rei*, solo hay un instante así como solo hay una sustancia en un determinado estado; pero así como podemos distinguir *secundum rationem* diversos accidentes, podemos distinguir (también *secundum rationem*) diversos instantes. Por tanto, comprender mejor la naturaleza del tiempo, nos da la posibilidad de captar algo de lo que es la sustancia.

Tiempo y sustancia cambian continuamente. Esto significa que ni la sucesión de estados de la materia ni del fluir del tiempo se dan por contigüidad de estados/puntos, ni por máxima vecindad de esos estados/puntos. (El error de Zenón consistía precisamente en considerar el tiempo como contiguo en vez de continuo, pues no captó que esa división no se da en la realidad sino sólo en la mente.) El tiempo es un puro presente fluyente, o, si se quiere dar una adecuada formulación metafísica a la clásica comparación del tiempo con una línea, un solo punto omnipresente. Por tanto, así como metafísicamente se ha de decir que hay un solo instante único de tiempo, lo mismo puede decirse hay una sola sustancia que perdura modificándose accidentalmente.

El tiempo concreto (no el tiempo abstracto) es el ahora presente, el único ahora, que no permanece, que no dura y que no se compone de partes. El tiempo real no es fijable, fluye. Es la conciencia quien fija el tiempo: al abstraer, lo destemporaliza y espacializa. Esta tendencia cosificante de la mente (en cuanto poder retentivo que da consistencia a lo que de por sí carece de consistencia) es necesaria para poder subsistir como hombres. Pero al mismo tiempo nos obliga a distinguir lo que va por cuenta de la realidad y lo que va por cuenta de la mente (debemos estar atentos a no proyectar sin más nuestro modo de reflexionar sobre la realidad). Por eso, una percepción metafísica de la realidad nos dice que nunca miramos dos veces la misma cosa: el tiempo como sucesión de momentos es una ficción. En realidad lo único que no cambia es la universalidad de la temporalidad. El ahora no se puede fijar: surge al desaparecer y desaparece al surgir.

Aplicando estas consideraciones a la relación sustancia-accidentes, Inciarte nos invita a distinguir entre modificación esencial y modificación de la esencia. Que algo no se modifique esencialmente no significa que la esencia no se modifique. Hay que dejar de lado la sensación de que la esencia no se puede modificar, que sólo se modifican los accidentes mientras la esencia permanece. Porque, insiste una y otra vez el autor, los accidentes no se modifican, se sustituyen unos a otros. Éstos no son más que los estados en que, en cada momento, se encuentran las cosas y sus esencias. La esencia no es un bloque que atraviese inalterado toda modificación temporal: lo que cambia es lo que permanece. Ahora bien, tampoco hay que imaginar que los estados en los que se encuentra el individuo son externos unos a otros (como si se tratara de una sucesión horizontal de cosas), ni que los estados se van modificando mutuamente. Los estados por los que la cosa pasa la siguen acompañando (como en un árbol el paso del tiempo se puede observar en los anillos anuales): los estados que primero aparecen entran en la constitución de y se funden con los siguientes; y también con la sustancia.

Inciarte no deja de señalar los límites de esta analogía. El ahora es ilimitado (y, por tanto, imperfecto) mientras que la sustancia es limitada (perfecta). Por ello, el instante nunca es del todo, cuando la sustancia, independientemente de sus modificaciones, está completa de principio a fin. Inciarte se basa, para hacer su análisis, fundamentalmente en Aristóteles, aunque no deja de señalar oportunamente, que las consideraciones hechas por Hegel y Heidegger acerca del tiempo pueden ayudar a captar potencialidades no plenamente actualizadas del pensamiento de Aristóteles. Sus pensamientos, similares en este punto, suponen, para Inciarte, una posibilidad abierta.

El tercer punto filosófico que destaca el libro se encuentra incoado en lo que acabamos de exponer. Se trata de la importancia fundamental de distinguir la cosa de que se habla y lo que se dice de la cosa. Inciarte muestra que Tomás de Aquino tuvo plena conciencia de este punto. Así, por ejemplo, cuando en la *Summa Theologiae*, a propósito de la demostración de la existencia de Dios, indica que ésta no conduce a la existencia como predicado real (esencial) de Dios, pero nos permite conocer la verdad de la proposición «Deus est». Igualmente, cuando se refiere a los nombres divinos, dice que no expresan la esencia de Dios, porque se toman de las criaturas. Es decir, Tomás distingue perfectamente entre lo que los nombres divinos significan (*res significata*) y el modo de significar (*modus significandi*). Teniendo esto en mente, los nombres divinos pueden sin más referirse a Dios, (incluso directamente, en el caso de los nombres que no implican imperfección), aunque lleven el sello de las criaturas. Esta distinción entre *res significata* y *modus significandi* es también fundamental para su doctrina trinitaria (de hecho, el fin principal del tratado, tal como está planteado en la *Summa Theologiae*, es averiguar si es correcto el uso lingüístico de las fórmulas trinitarias transmitidas por la tradición de la Iglesia). De este modo, Tomás de Aquino puede emplear «el lenguaje como una instancia fidedigna para controlar precisamente los aspectos más especulativos de su teología. No se trata de un uso del lenguaje ciegamente adoptado, sino muchas veces críticamente rectificado y distanciado» (p. 66).

El respetar la distinción antes señalada permite afirmar a Inciarte que el concepto no es un producto cultural (el fruto de una serie de juicios al que nos hemos acostumbrado), como sostiene el pragmatismo, sino el resultado de la abstracción. Para una teoría no pragmatista del conocimiento, la verdad depende de que los conceptos con que «originariamente» (es decir, «de manera inmediata», «sin mediación de jui-

cios y opiniones en curso») estamos en la realidad, se combinen de un modo acorde con ella. Esta postura parece incompatible con una cierta constatable afinidad entre los conceptos y la cultura. Sin embargo, Inciarte muestra con acierto que si los conceptos se reducen a palabras y el conocimiento a lenguaje, no hay manera de dar razón del conocimiento. Todo signo (palabra, lenguaje) llega «tarde», porque antes de interpretar el signo como otra cosa es necesario que haya habido conocimiento. El conocimiento es independiente y primero que el lenguaje. Esto se manifiesta en un estrato mínimo pero fundamental de la vida intelectual; el resto del pensamiento es dominio común del lenguaje y el conocimiento (palabra y concepto se funden). Pero esto significa también que concepto y palabra solo coinciden *de facto*, no *de iure*. El concepto no es una cosa, es un signo formal. Si se cosifica, el concepto se convierte en signo y, entonces, es imposible el conocimiento. (Esta es la opción posmoderna: abandonarse de lleno al proceso *ad infinitum* de sustituir unos signos por otros, renunciando al conocimiento.)

Inciarte detecta que el no ver la distinción entre la cosa de que se habla y lo que se dice de la cosa, se encuentra en el centro de las dificultades del positivismo para dar razón del conocimiento. Se trata de la confusión entre hecho y cosa real. El hecho no es comparable con la cosa porque es siempre y en cada caso «el hecho de que se cumpla tal o cual circunstancia». (No es lo mismo la dureza de una mesa que el hecho de que la mesa sea dura.) En cambio, Aristóteles distingue bien entre hecho y cosa cuando define lo verdadero como «decir que lo que es, es» o «que lo que no es, no es» y lo falso como «decir que lo que es, no es» o «que lo que no es, es». Esta diferenciación está a la base de la distinción escolástica entre proposiciones *de re* y *de dicto*, que es la distinción entre ser existencial y ser veritativo (es decir, la imprescindible distinción entre saber y conocer), recurso que (hemos ya señalado) Santo Tomás utiliza con frecuencia. El hecho de que esta diferenciación haya sido recuperada por cierta filosofía analítica (por ejemplo, al hablar de negación externa e interna de las proposiciones), permite a Inciarte hacer ver que hay instrumentos conceptuales de la filosofía analítica que pueden servir para aclarar cuestiones debatidas de metafísica.

La misma confusión entre la cosa de que se habla y lo que se dice de la cosa se repite en la llamada hermenéutica universal. Para esta corriente filosófica, el mundo en cuanto texto tiene la estructura de su interpretación, y, por tanto, el intérprete crea el texto. Para Inciarte nos encontramos ante una nueva edición de la lucha de Platón y Aristóteles con los Sofistas. El error básico de la hermenéutica universal consiste en trasladar la unidad de sentido del juicio a algo mayor (sea teoría, grupo lingüístico, cultura, sistema filosófico, etc.). Por eso, prohíbe la conmensuración a efectos de juicios veritativos. Pero esto es producto, precisamente, de confundir aquello de lo que se habla con lo que se dice sobre ello. Al hacerlo ya no se es capaz de distinguir apariencia y realidad. Para Inciarte la solución a la hermenéutica total está en volver al juicio como unidad primaria de significación. Solo allí se dan la verdad y la falsedad y la posibilidad de distinguir entre sujeto y predicado (si el predicado es lo mismo que el sujeto, no hay posibilidad de error ni de contradicción, porque no hablamos nunca de las mismas cosas: ahora hablamos de Teeteto-sentado, ahora de Teeteto-volador, pero nunca hablamos de Teeteto). Inciarte reconoce que hay, evidentemente, un recto uso de la hermenéutica, pero es necesario distinguir verdad y sentido.

FERNANDO INCIARTE, *First principles, substance and action. Studies in Aristotle and aristotelianism*, ed. by Lourdes Flamarique, Olms, Zürich 2005, pp. 510.

È QUESTA l'opera più articolata del filosofo Fernando Inciarte (1929-2000), nato in Spagna ma residente in Germania dai primi anni cinquanta dove svolse tutta la sua vita accademica.

L'opera si presenta come una raccolta di scritti leggermente modificati per dare unità al progetto. I capitoli 8 e 9 furono pubblicati su «Acta Philosophica» nei volumi 9 (2000) e 4 (1995): *Heidegger, Hegel and Aristotle: a straight line?* e *Aristotle and the reality of time*. L'autore, che morì quando l'edizione del volume era ormai quasi pronta, aveva preso sul serio una proposta avanzatagli nei primi anni novanta per preparare un'opera sistematica in cui potesse presentare per esteso il contenuto di una serie di lezioni impartite all'Università di Notre Dame nel 1993.

Nei quindici capitoli che compongono il volume si passa da una discussione sui modi in cui viene affrontato il principio di non contraddizione nella *Metafisica* aristotelica (cc. 1-9) alla presentazione delle sue conseguenze nell'ambito della ragione pratica (cc. 10-15), più un'appendice al capitolo 3. Così, l'esplorazione dei discorsi aristotelici sui primi principi si mostra in continuità con le basi della teoria dell'azione e della razionalità etica.

Nella prima parte, la discussione sui primi principi presenta una versione unitaria della *Metafisica*. Il "kernel" della proposta di Inciarte, è rendere evidente che nel riconoscere qualsiasi "messaggio" è implicito anche il riconoscimento del significato: un nome non può significare tutte le cose; potrebbe significarne parecchie, ma non può essere completamente indeterminato: altrimenti non potremmo neanche capire ciò che si dice, e in ultima istanza, non saremmo neanche in grado di parlare. Dalla significazione limitata (non tutto può significare tutto) Inciarte si ricollega al libro XII della *Metafisica* (p. 69). A questo nodo della filosofia aristotelica, Inciarte assegna il nome di «deduzione trascendentale delle categorie e della sostanza» (cfr. pp. 130-132), cioè lo presenta come una giustificazione che a sua volta è condizione di possibilità di tutti gli altri discorsi.

Inoltre, il linguaggio implica che "si dica qualcosa su qualcosa", ovvero che si affermi l'assegnazione di una caratteristica (accidente) a un dato soggetto (sostanza). La separazione fra "Teeteto" e "volante" non è arbitraria: se dico "Teeteto volante" voglio indicare che Teeteto vola, e se dico "Socrate seduto" affermo una situazione di Socrate in un momento determinato, non del mio pensiero e neanche di una amalgama in cui è indiscernibile il soggetto dalle sue determinazioni.

Sono queste alcune delle osservazioni tratte dalla lettura di *Metafisica* IV, a seguito delle affermazioni aristoteliche sul carattere mutevole della realtà. Se la realtà del mutamento temporale viene assolutizzata, il linguaggio è metafisicamente impossibile, e quindi tutti i discorsi che lo riguardano passano all'ambito delle mere apparenze.

Le discussioni di Aristotele sul movimento (ad es. *Fisica* V, 225 b 16) si ricollegano all'ammissione della sostanza: non c'è movimento di movimento... il movimento non è affatto un soggetto (cfr. pp. 66, 285).

È questo uno dei punti che Inciarte discute a più riprese in polemica con Quine (cfr. pp. 65, 140, 163), il quale spiega la realtà come una spirale continua (*worm*, verme),

contemplata da noi a intervalli e “fissata” arbitrariamente dalla nostra posizione: siamo noi, secondo Quine, ad assegnare un nome a qualcosa che è in flusso continuo, e a determinarne la discontinuità con il nostro punto di vista seguendo i nostri interessi (cfr. p. 147). Le categorie sono delle “etichette” applicate dall’osservatore, davanti al quale si dispiega sempre una realtà “totale” (cfr. pp. 147-148, 163). Inciarte ne tira fuori le conseguenze: “Teeteto” non è realmente separato dal volare, “Teeteto volante” è una realtà inscindibile sostanzializzata da noi osservatori. La sostanza non è qualcosa di reale. Siamo, quindi, nel mondo della nostra mente. E poi non c’è un criterio o punto di vista (principio) per cui si possa stabilire sia la differenza che la permanenza fra Teeteto volante e Teeteto in qualsiasi altra circostanza. Le circostanze si “fondono” con il soggetto, in modo tale che è impossibile dare un senso realistico alla predicazione implicita nel linguaggio. L’argomentazione di Inciarte si chiude con la spiegazione del fatto che un accidente non può essere predicato di un altro accidente: pallido e volante possono essere predicati di Teeteto come soggetto, ma non esiste un “volare pallido” o un “pallore volante”.

Curiosamente, sottolinea l’Autore, l’assolutizzazione o sostanzializzazione del movimento e dell’accidente nelle proposte come quella di Quine, portano ad una forma di relativismo radicale.

Inciarte riconosce con Aristotele che questo livello minimo dell’argomentazione del principio di non contraddizione è di tipo pragmatico: non ci può essere una vera dimostrazione di esso in quanto non sarebbe possibile andare a cercarne le premesse per una vera e propria deduzione. Questo carattere pragmatico però non esaurisce la portata del principio, anzi è un punto di partenza per la metafisica. Partire dai minimi non vuol dire restare sempre ai minimi.

Il filosofo sottolinea un interessante collegamento fra questa linea argomentativa di Aristotele e la giustificazione della sostanza di Kant nella *Critica della ragion pura* (A 1287; B 230-231: cfr. pp. 50, 113, 136).

L’interlocutore di Aristotele in *Metafisica* IV e XII, ribadisce Inciarte, è Anassagora con la sua proposta olistica, in cui tutto è tutto simultaneamente. Anche Eraclito è chiamato in causa. In entrambe le proposte, l’accettazione della contemporaneità di tutte le possibilità implicherebbe la necessità che tutto sia e non sia contemporaneamente.

Inciarte collega la discussione del principio di non contraddizione e del conseguente principio del terzo escluso alle diverse vie astrattive e alle basi dottrinali dell’analogia secondo Tommaso d’Aquino. Nella *Summa Theologiae* si presenta la distinzione di ragione con fondamento nella realtà (*distinctio rationis cum fundamento in re*) come diversa dalla *distinctio formalis a parte rei*: la prima, d’origine aristotelica, sarebbe una distinzione concettuale o razionale, ma basata sulla realtà, mentre la seconda sarebbe una distinzione di forme previa a ogni intervento astrattivo della ragione. Con la prima si può spiegare il processo astrattivo come associato alla realtà, mentre la distinzione formale supporrebbe un parallelismo totale (*isomorfismo*) fra pensiero e realtà. La prima via è stata quella praticata da San Tommaso e la seconda quella seguita da Scoto e dai razionalisti (cfr. pp. 29-30, 116, 113-118 e 389).

Le aporie sulla realtà del tempo a partire dal movimento spiegate nel capitolo 1 (cfr. pp. 64-65) sono sfruttate nel capitolo 9 per discutere l’interpretazione heideggeriana dei testi aristotelici.

Inciarte collega queste nozioni all'essere inteso univocamente secondo Scoto e Heidegger, il che presenta collegamenti profondi con la distinzione delle vie astrattive accennata in precedenza (cap. 9, soprattutto pp. 290-291).

L'Autore insiste sull'unità soggiacente ai libri 4, 7 a 9 e 12 della *Metafisica* (cfr. pp. 150-151 e tutto il capitolo 4), basata su di una comprensione unitaria della sostanza.

Si potrebbe dire che il culmine delle argomentazioni si trova nel superamento del tempo non per via della sua sostanzializzazione, ma per la comprensione dell'atto che non dipende dal tempo, cioè dell'atto puro, che è in se stesso attività al di sopra del movimento (cfr. pp. 149-158). Inciarte si limita ad accennare alle distinzioni aristoteliche che si trovano alla base delle nozioni di atto e potenza, come il collegamento fra i diversi tipi di attività (*praxis, kinesis...*), senza svilupparne le conseguenze (cfr. p. 149). I suoi chiarimenti sulla realtà del tempo potrebbero rivelarsi fruttuosi nella spiegazione della crescita delle capacità dei viventi.

Per quanto riguarda le conseguenze nella filosofia pratica, Inciarte giustifica la nozione di "verità nelle azioni" (*truth in actions*) nel capitolo 10 (cfr. pp. 297 e 317). Per lui, la spiegazione classica della scelta o deliberazione (*prohairesis*) non è banale e serve a superare prospettive naturalistiche e formalistiche in etica. Inciarte asserisce che bisogna distinguere fra prescrizioni descrittive del tipo *fac hoc* ("fai questo") e quelle "gerundive": *hoc est faciendum tibi* (devi fare questo, bisogna fare questo). Le prime sono dei comandi, ma nelle seconde c'è verità: il verbo (*est, is* in inglese) ci dà il parallelismo con la predicazione sillogistica: la verità è nel giudizio.

D'altra parte c'è il fatto che la natura è determinata *ad unum* mentre la ragione può determinarsi agli opposti. Le tendenze naturali sono rilevanti per la vita morale, ma non determinanti. La strategia di Inciarte è di nuovo "minimalista". Per lui il punto non negoziabile per affrontare il discorso etico è l'esistenza di azioni che non possono mai essere considerate buone: è questa l'unica alternativa al relativismo, così come alla base della metafisica si trova il principio di non contraddizione (cfr. pp. 303-304).

La verità pratica è intesa come il collante delle relazioni fra i mezzi e i fini della vita umana. La felicità, pur essendo il fine della vita, non è conosciuta nelle sue determinazioni in anticipo, quindi, il perseguimento del fine non è indipendente dalla scelta dei mezzi. E qui scende in campo la nozione sempre classica di saggezza (*prudence, phronesis*), nettamente distinta dalla conoscenza tecnica. Così, la retta ragione può influire sulla volontà e fomentare desideri giusti (*right reason-right desire*).

Inciarte sottolinea inoltre che l'intervento della ragione rende "possibile" l'errore nella morale, e contemporaneamente evidenzia il fatto che la *recta ratio* può essere *co-recta ratio* (l'inglese rende meglio il contrasto fra *correct* e *corrected*). La ragione agisce di nuovo per modellare una volontà corretta e sempre correggibile. È questo un versante poco studiato delle possibilità della proposta classica aristotelica e tomista: la plasticità delle virtù intese come disposizioni legate all'esercizio delle facoltà, con una capacità indeterminata di crescita e sviluppo.

Malgrado le difficoltà che presenta la lettura dell'opera di Inciarte, la domestichezza dell'autore con impostazioni così dissimili fra loro come l'analitica, l'idealismo o quella heideggeriana, accomunate in torno a discussioni radicali della metafisica tramite l'ottica aristotelica, rendono l'idea dello spessore della sua ricerca e dei frutti che se ne possono ricavare.

Il notevole sforzo della Prof.ssa Flamarique all'interno del Dipartimento di Filoso-

fia dell'Università di Navarra, dove si è recato più volte Inciarte lungo diversi anni, ha reso possibile la pubblicazione di altre opere del filosofo: *Imágenes, palabras, signos: sobre arte y filosofía* e *Tiempo, sustancia, lenguaje: ensayos de metafísica*, entrambi editi da Eunsa nel 2004. L'ultimo di questi volumi contiene alcuni saggi che affrontano gli stessi argomenti della prima parte del libro qui presentato. Pedro Cervio lo recensisce in questo stesso fascicolo di «Acta Philosophica» e perciò il lettore non avrà difficoltà a trovare alcuni dei parallelismi che presentano i due libri.

Sarebbe auspicabile che il lavoro di Inciarte avesse una più ampia diffusione su internet, in parallelo con la pubblicazione dei suoi scritti più elaborati. I contatti che promosse fra filosofi di lingua tedesca e altre aree della filosofia continentale con il mondo anglosassone – in particolare gli scambi con Peter Geach ed Elizabeth Anscombe – meritano di essere conosciuti. I riflessi di questi rapporti nella sua opera scritta (è notevole la frequenza con cui cita Quine e Kenny, per citare soltanto due nomi) non appartengono soltanto al suo studio sui libri, ma al suo interesse per il dialogo fra le diverse tradizioni filosofiche.

JUAN ANDRÉS MERCADO

ROBERTO ROSSI, *Fondamento e storia. Iniziazione alla filosofia della religione*, Leonardo da Vinci, Roma 2004, pp. 184.

PLATONE nel *Teeteto* afferma che «è tipico del filosofo l'essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo, e chi ha detto che Iride è figlia di Taumante sembra che non abbia tracciato una cattiva filosofia». Avviare allo studio della filosofia richiede, innanzitutto, stimolare la curiosità, suscitare l'interesse, risvegliare il desiderio della ricerca della verità. Prima ancora che fornire risposte, è insegnare a filosofare o, riecheggiando Heidegger, a declinare in modo radicale l'interrogazione filosofica. Davvero lodevole è pertanto l'iniziativa della casa editrice Leonardo da Vinci di dare vita a una collana di "Propedeutica filosofica", affidata alla direzione di Antonio Livi, che consta di una serie di "iniziazioni" alle varie discipline filosofiche, nell'intento di offrire al lettore, su un piano divulgativo ma rigoroso, un'essenziale griglia concettuale e alcune coordinate fondamentali, epistemologiche e metodologiche, che servano di stimolo e orientamento per i successivi e necessari approfondimenti.

Il sesto volume della collana, dedicato alla Filosofia della religione, risulta in piena sintonia con tale programma. Ne è autore Roberto Rossi, docente di questa disciplina all'Università Lateranense. È un approccio filosofico ai problemi della religione affrancato da schemi e ripartizioni manualistiche, che sia pure giustificate dalle esigenze di sistematicità e completezza proprie dell'ambito didattico-accademico, finiscono per appesantire o irrigidire il discorso. La riflessione di Rossi si sviluppa a partire dalla convinzione fondamentale che la filosofia della religione ha una funzione veritativa e valutativa, e contribuisce così a chiarire lo statuto epistemologico di questa disciplina, ancora controverso, non solo per le oscillazioni tra l'antropologia e la teologia naturale, ma anche perché, metodologicamente, si esita a passare dall'indispensabile momento fenomenologico-ermeneutico a quello metafisico, senza il quale non sembra che si possa soddisfare alla funzione fondativa e critica propria della filosofia.

Il merito principale di Rossi è a mio avviso quello di mantenere la filosofia della religione all'interno di un discorso veritativo, che è in grado di fornire alle varie scienze della religione (storia, etnologia, psicologia, sociologia) un'analisi del fenomeno religioso ben fondata sull'antropologia metafisica, sulle nozioni di trascendenza-immanenza, assoluto-relativo, lecito-illecito. La religione non si riduce alla filosofia né può essere subordinata alla filosofia, e tuttavia non può fare a meno della filosofia, cioè di una riflessione razionale che la preserva da un'evasione nell'illusorio, nell'estetico, nell'emotivo-sentimentale. Quando un autore tipicamente post-moderno come Rorty si compiace di constatare che la scienza moderna ha estromesso la religione dall'*arena epistemica*, lasciando alla religione una funzione consolatoria, di tipo estetico o musicale, è quanto mai opportuno affermare che «una teologia è possibile solo se fondata su una *logoteia*, una teo-ologia non può fondare che una ateo-logia» (p. 56).

L'analisi filosofica consente a Rossi di precisare che «davvero la scelta di fondo è Cristianesimo o Buddismo, cioè il primo, quale compimento e risposta, unica, alle domande di tutte le religioni; il secondo, vero compimento, la più coerente forma di ateismo e di un'autoliberazione dell'uomo che non può aspirare ad altro che al nulla» (p. 55). In una congiuntura storica in cui si rischia di enfatizzare lo "scontro" tra

Cristianesimo e Islam, giunge tempestivo questo richiamo di Rossi sulle divergenze metafisiche tra una religione che pone la salvezza nel dissolvimento dell'individualità personale nell'indifferenza del *nirvana* e una religione che crede nella partecipazione personale alla vita divina. È in fondo la divergenza tra una metafisica del nulla e la metafisica dell'essere, fra trascendenza e immanenza, fra tempo lineare o tempo ciclico, fra resurrezione o metempsicosi. «L'Oriente non esce dal cerchio chiuso del succedersi delle rinascite se non mediante il passaggio al nulla» (p. 75).

Rossi inoltre mette bene in luce la *hybris* logica del soggettivismo moderno, che ha il suo prodromo nel *Dio per me* luterano ed esplose filosoficamente nel razionalismo del *Cogito* e dei suoi sviluppi, e che si mostra costituzionalmente incapace di accogliere la logica della fede: «se a dettar legge resta il mondo del soggetto e le stesse norme non escono da questo soggettivismo fondativo, si è sempre, sostanzialmente, dei non credenti, uomini che fanno del proprio *ego* l'Assoluto» (p. 94). Il pensiero immanentistico, nella sua versione "forte", ha condotto alla morte di Dio, al rifiuto della Rivelazione soprannaturale e dell'Incarnazione del Verbo, alla demitizzazione. Ma anche nella sua versione sedicente "debole" interpreta la Rivelazione con la logica del soggettivismo.

Nei primi due capitoli (*Chi è l'uomo?*, *L'uomo e il cosmo*) Rossi ancora saldamente la filosofia della religione all'antropologia metafisica, rilevando che la sorgente della domanda religiosa è lo "squilibrio" di un essere che, come suggerisce Schmitz, è "eccentrico" al mondo. Il bisogno di verità, di senso, di fondamento – *inquietudo cordis* agostiniana – conduce l'uomo a cercare – e a trovare – nella religione la via per passare dal *caos* al *cosmos*, dall'informe alla forma. Nel terzo capitolo (*Sacro e profano*) si approfondisce l'idea che il sacro, come «alterità che rompe l'omogeneità del profano», mette ordine nel profano organizzando innanzitutto lo spazio e il tempo. È appunto in quanto *religiosus* che l'uomo diviene *historicus*: «caricare di significato sacrale ogni atto fondamentale della vita indica chiaramente la volontà di strappare alla morte, al non senso, alla banalità quotidiana quanto si ritiene importante... voler superare il tempo, il limite, lo spazio, la morte e il contingente naturale... è anelito a ciò che la natura non è e non dà: eternità, perennità e compimento» (p. 83).

A partire dal quarto capitolo (*Storia e verità*) il discorso entra nel vivo della questione delle proposte filosofico-religiose di liberazione e di salvezza. Pur senza offrire un confronto puntuale tra il Cristianesimo e le altre religioni, il che esorbiterebbe evidentemente dalle finalità del testo, Rossi assume l'idea che il Cristianesimo rivendica per sé una pienezza di verità, che consente di avviare un autentico dialogo con le altre religioni. Il pluralismo delle religioni è accettato come dato di partenza, ma non "invertito" teoreticamente. La ragione vuole confrontare, capire, giudicare. In risposta a certi incauti tentativi di omologare frettolosamente le diverse religioni, Rossi ribadisce che si tratta piuttosto di far emergere la specificità, le differenze, come quella, irriducibile, dell'Incarnazione, morte e resurrezione del Verbo.

I restanti quattro capitoli (*I segni dei tempi*, *Io e gli altri*, *Il parlare di Dio*, *L'alterità come valore*) offrono ulteriori spunti di riflessione sul soggettivismo moderno, considerato in rapporto alla questione della trascendenza e della verità, sul linguaggio su Dio, sul problema dell'alterità ed altri ancora. Interessante la chiave di lettura del soggettivismo come tautologia: «La tautologia è la grande proposizione culturale dove il predicato è il soggetto stesso, dove si predica, cioè, come conoscenza o prodotto o valore

ciò che il soggetto è» (p. 156). Degno di attenzione è pure l'aver sottolineato il legame metafisico tra alterità e metafisica: «L'alterità è la categoria della trascendenza, è la sua valenza, la sua struttura: l'alterità di Dio non è estraneità... è una presenza che ci fa essere, enti partecipi dell'Essere» (p. 169).

MARCO PORTA

GIACOMO SAMEK LODOVICI, *L'utilità del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 304.

L'AUTORE affronta in modo attraente e adeguato al dibattito filosofico contemporaneo il tema dell'utilitarismo e del bene. Anche il titolo è gradevole e, come si apprezzerà nelle conclusioni, non scelto solo per motivi estetici.

In realtà, il testo si propone non al lettore comune, ma piuttosto ad un pubblico ferrato, come è facile intuire dal richiamo a innumerevoli variazioni di specie e sottospecie di utilitarismi, e di relative esemplificazioni e figure che vengono chiamate in causa, a partire dall'originale fondatore: Jeremy Bentham. Notevole è l'apparato di note bibliografiche e di citazioni, in grado di conferire autorevolezza alla dimensione critica del testo.

L'autore si ripropone, innanzitutto, di esporre la dottrina etica di Bentham, imperniata sull'equivalenza tra bene e piacere, da cui la nostra propensione ad agire utilmente in vista del piacere, applicando la ragione. Dopo aver presentato in maniera chiara e calibrata le principali tesi di quella teoria, ne saggia la tenuta contro alcune qualificate critiche successive che le sono state rivolte. Il risultato è quello di ampliare il dibattito dialettico non solo all'utilitarismo in quanto tale, ma anche alle principali teorie concorrenti: il deontologismo (etica del dovere) e l'etica delle virtù, ambedue tuttora in dialogo/competizione con l'utilitarismo. In questa prima rassegna, l'autore enuclea dapprima quelle critiche che in realtà non scalfiscono (o solo superficialmente vi riescono) l'etica benthamiana, mettendone in risalto l'originalità e la capacità di misurarsi in confronto dialettico, sia con modelli etici omologhi, che non.

Spetta all'autore il merito di aver sottolineato che, a differenza di quanto si potrebbe istintivamente pensare, l'etica di Bentham non è affatto soggettivistica, difetto che attiene piuttosto a molte delle successive correzioni utilitaristiche apportate al modello originale. Al contrario, essa appare un'etica oggettiva, in cui il principio "il maggior bene(ssere) per il maggior numero", risulta, ove trasposto in una società politica, un autentico imperativo kantiano. Il dovere, opposto a quello di Kant, è ora quello di ottimizzare il piacere. Principio attuabile, secondo Bentham, a partire dall'esame razionale delle conseguenze del nostro agire.

Paradossalmente, dunque, l'oggettivismo etico di Bentham, fondato sull'iniziale individualismo, sfocia proprio in un'etica politica deontologica. Tanto è vero che nella pratica, in un sistema del genere, non è infrequente che l'individuo (insofferente alla deontologia) spesso si ribelli, dando vita ai tipici comportamenti anomici, da *freerider*. Ovvero di chi, da utilitarista, condivide il fatto che lo Stato debba applicare e far applicare quel principio universale di ottimizzazione (del benessere), ma non è però disposto a sacrificare il proprio individuale utile (piacere) all'uopo, cercando invece di eludere le leggi statali o di evadere le imposte.

Successivamente, dopo aver lasciato indenne l'edificio etico del filosofo londinese (dimostrando che la sua teoria, in certo modo, riesce a coniugare sia la prospettiva dell'agente, in prima persona, sia quella del giudice/osservatore esterno, o prospettiva di terza persona), l'autore addita finalmente nel consequenzialismo, il vero punto debole di Bentham: ne consegue, che la sua appaia un'etica deduttiva *sub specie aeternitatis*, alla Spinoza. Infatti, se non Dio, chi è capace di dedurre tutte le ripercussioni

che nella storia hanno le azioni individuali? Sarebbe che l'onere si estenda per Bentham al legislatore, ma questi dovrebbe essere Dio o poter guardare il mondo da un punto di vista assoluto (che è la stessa cosa): *panoptikòn*.

Gli utilitaristi, proprio per mantenere in vita la possibilità di calcolare le conseguenze, daranno alla luce teorie anche molto sofisticate, finendo peraltro nelle secche di quel soggettivismo che almeno Bentham evitava, a livello di teoria.

Inoltre, una tesi che spieghi la realtà dell'agire umano e sociale solo con il piacere, va incontro ad aporie logiche insolubili relative al fatto che, quando parliamo, ognuno ha intenzione di farlo di solito in un contesto, per sua natura, veritativo. Dunque, quando l'utilitarista teorizza il suo modello, lo fa perché ritiene che sia quello vero e giusto, adeguato alla realtà, o invece perché, coerentemente con i suoi presupposti, fa parte del piacere affermare quella teoria, e magari (per ottimizzarlo) vederla condivisa da altri? Altrimenti detto: dice ciò che dice per massimizzare il piacere, o perché è vero? E se ci trasferiamo in etica politica: dice ciò che dice perché è funzionale alla conservazione della società basata sulla logica della massimizzazione del piacere, o perché è vero che quel modello sia il più adeguato alla realtà sociale?

Il fatto che una persona sostenga ciò che sostiene perché le piace o è funzionale a qualcosa che massimizza il piacere, dal momento che compromette il valore veritativo delle sue parole (almeno la comunicazione non dovrebbe essere fondata sul piacere) appare un limite non indifferente. Ho delineato solo un paio di critiche, ma ovviamente ve ne sono molte di più e altrettanto argomentate. Accennerò più avanti ad una terza, che mi pare anche assai rilevante.

L'autore riesce inoltre ad evidenziare, molto bene, come solo un'etica prudenziale delle virtù sia in grado di elaborare una teoria dell'azione a duplice effetto (che include un danno collaterale), estranea sia all'etica utilitarista (che preferisce massimizzare stati di piacere ottenibili, e non valorizzare persone) che a quella deontologica kantiana (che non esita – nella sua indifferenza alle conseguenze – a sacrificare persone, in coerenza con i principi universali della ragione). Entrambe risultano basate, in fondo, su automatismi: il test di massimizzazione del benessere e quello di universalizzazione delle massime. Si tratta, infatti, di schemi riduttivisti, riconducibili a radicali *aut-aut*, che finiscono per attribuire o negare in modo assoluto, *pro semper*, un ruolo alle conseguenze; proprio quello che va invece temperato e misurato, nella realtà, con altri elementi dell'agire morale. Con il risultato, che è proprio la persona a pagare, troppo spesso, il rigorismo di queste due etiche speculari.

Samek Lodovici fa notare come l'apparente linearità del pensiero di Bentham si accosti, in fondo, a un modello simile al liberismo economico per il quale, se ciascuno persegue soggettivamente il proprio piacere (chi meglio del singolo può saperlo?), il mercato del piacere, nella società politica, troverà un punto oggettivo di equilibrio (massimizzazione). Salvo poi reclamare un legislatore statale che, controllando le conseguenze future nel medio e lungo periodo, quelle che sfuggirebbero all'individuo (solo appiattito sul "breve"), possa ottenere l'effettiva ottimizzazione dell'agire individuale complessivo nella società. Il legislatore ne sarebbe l'artefice. Ma abbiamo già visto che dovrebbe essere Dio, o guardare le cose con un unico sguardo metastorico, intuitivo e onnicomprensivo: ovvero come Provvidenza...

Dunque, uno dei moniti rilevanti che si ricavano dalla critica all'utilitarismo in genere e di Bentham in particolare (e questa è la terza critica cui sopra accennavo),

attiene anche alla cronica carenza di un limite alle responsabilità, che nella vita comune ci è indispensabile per regolare il nostro comportamento in modo sensato e ragionevole. Quando si fa riferimento alle responsabilità, lo si fa appunto, sul presupposto che vi sia un limite oggettivo che separi ciò che ragionevolmente si può prevedere e ci si può imputare, da ciò che non lo è. E lo si fa proprio per scaricarsi di responsabilità che non ci competono. Negare tale limite è una debolezza intrinseca al consequenzialismo, esponendo facilmente alla logica pragmatica del ricatto (individuale e politico) i suoi fautori ufficiali. Per tutelarsi, questi ultimi asseriscono la necessità di dissimulare – talvolta – la loro appartenenza all'utilitarismo..., con effetti per lo meno risibili sulla solidità della loro teoria.

Riepilogando, il libro si snoda a tre livelli:

- a) esposizione della dottrina di Bentham;
- b) elenco di tutte le critiche omologhe e non, cui la dottrina di Bentham è in grado di resistere con successo;
- c) individuazione del punto debole di Bentham, ravvisabile nel consequenzialismo, nel cui genere rientrano le varie specie di utilitarismo. Basterà argomentare su questo punto, per vedere che le critiche all'impianto benthamiano (e utilitaristico in generale) divengono insormontabili, rivelandone l'inadeguatezza intrinseca.

In realtà, c'è anche una parte finale che evidenzia meglio, nel conflitto dialettico che si è esposto, tra modelli utilitaristici, deontologici e di etica delle virtù, la superiorità di quest'ultimo modello, offrendo valide e interessanti motivazioni per preferirlo agli altri due.

Come Aristotele intuisce che l'amicizia autentica (fondata sulla virtù e sul bene dell'amico) è anche piacevole e utile, ma diventa un sottoprodotto quando si basi sul piacere o sull'utile, così l'autore, con ragionamento analogo, conclude il libro dando ragione del titolo: il bene autentico risulta anche utile, ma proprio e quando non si riduce all'utile.

Dunque, si tratta di un libro prezioso, documentato, sorretto da uno schema espositivo originale e interessante, capace di stimolare la riflessione sui problemi etici più attuali.

Non rinuncio, comunque, ad avanzare un desiderio personale, che forse l'autore potrà tener presente in ulteriori pubblicazioni sul tema. Ci sono varie e interessanti critiche mosse, proprio a Bentham, dal nostro Alessandro Manzoni – quello delle *Osservazioni sulla morale cattolica* –, che andrebbero – a mio parere – rivalutate e divulgate. Almeno, per arricchire il dibattito con ulteriori contributi, includendo anche chi, da artista e intellettuale, e non professionista dell'etica, appare tuttavia razionalmente ben consapevole dell'*ethos* (la tradizione morale vissuta) cui appartiene. Infine, mi permetto una critica da italiano e manzoniano: quando si ha a che fare con la letteratura anglosassone (e anglosassone è la matrice culturale dell'utilitarismo), preferirei evitare di offrire una traduzione sempre e solo letterale di termini tecnici, dall'inglese all'italiano. Proprio in un libro scritto bene e ben argomentato, mi fanno sobbalzare espressioni come “conseguenze ottimifiche” o “felicifiche”, ivi incluso “il bene equiestensionale al dovere”.

Il rischio è che ci si dimentichi della nostra elegante lingua, coniano poi termini improbabili come “arbitrarismo”, che nel lessico italiano non esiste (caso mai: arbitrario o arbitrarietà). Infine, un piccolo infortunio, da tener presente per la riedizione.

Bentham non è affatto “il filosofo di Malmesbury”, come troppo spesso viene citato. Infatti è londinese: nato e morto a Londra. Il “filosofo di Malmesbury” è Thomas Hobbes. Tutto ciò, per rimarcare – ancora una volta – l’irresistibile impulso che ci spinge, quanto più un libro è ben fatto, a desiderarlo perfetto: come un bel quadro. E che non c’è revisore, per quanto bravo e sperimentato, cui non sfugga sempre qualcosa.

GIORGIO FARO