

## ANALISI D'OPERE

CARLO CHIURCO (a cura di), *L'età dell'oro. Mito, filosofia, immaginario*, Marsilio, Venezia 2018. Un volume di pp. 302.

Il volume raccoglie gli atti del Convegno internazionale, svoltosi a Verona dal 15 al 17 dicembre 2016, in cui la figura della «Età dell'oro» è stata trattata in una prospettiva multidisciplinare, coinvolgendo filosofia teoretica, storia della filosofia (antica, medievale e moderna), psicanalisi, storia della letteratura, teologia e storia dell'arte. I contributi, in italiano e in inglese, sono divisi in tre sezioni: *Theoretica*, che indaga il senso e le aporie di questa figura teorica; *Historica*, che ricostruisce il continuo mutare di questa proposta lungo i secoli della tradizione occidentale, da Esiodo alle utopie tardo-rinascimentali; *Iconica*, che riflette sulla traduzione dell'età dell'oro nell'ideale dell'Arcadia che si afferma nella pittura veneta tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento.

Ovviamente molti interventi della prima sezione partono dalla natura mitica di questa figura per evidenziarne le conseguenze filosofiche. Ciò emerge fin dal primo denso intervento di Massimo Donà (*Violenza e salvezza. L'età dell'oro e il mito dell'unità perduta*). Il mito della caduta originaria si manifesta nella Grecia classica in forme e con esiti diversi: si va dalla scarsa lungimiranza di Epimeteo nel mito di Protagora dell'omonimo dialogo alla ribellione contro la pretesa di una unica potenza unificante che, fin da Anassimandro, si manifesta nella molteplicità di enti. Ciò porta Donà a riflettere sulla natura della distinzione e sul suo rapporto con l'unità, con un recupero della condanna nietzschiana dell'identità, che porta anche ad escludere qualsiasi ipotesi di redenzione.

Salvatore Lavecchia (*Un paradiso senza io? Dal bene come dono di libertà all'antiagatologia digitale. Dalla maieutica socratica alla dittatura postumana di The Circle*) interpreta il Socrate platonico come il filosofo che per la prima volta invita gli esseri umani a non illudersi su una vita donata dagli dei, ma a diventare adulti, cioè a generare l'armonia della comunità partendo dalla singolarità di ogni individuo che decide di 'partorire' faticosamente la propria individualità.

Il saggio di Federico Leoni (*L'età dell'innocenza. Note su Freud e il caso clinico dell'«uomo dei lupi»*) parte dall'individuazione di due scelte strategiche imposte dal pensiero contemporaneo: da una parte quella decostruzionista, per la quale non c'è nulla a cui tornare, perché l'origine è già nell'ordine dell'originato, dall'altra la strategia psicanalistica, che afferma l'esistenza ineliminabile dell'immagine dell'età dell'oro che si contrappone alla nostra età di ferro come qualcosa desiderabile non perché felice ma perché inquietante.

Il quadro storico è oggetto del saggio di Linda Napolitano (*Platone e l'oro della sapienza. Riflessioni a partire dal Fedro*) che approfondisce la figura paradigmatica dell'«oro della

sapienza» nel *Fedro*. Punto di partenza è la preghiera finale del *Fedro*, che invoca di «reputar ricco il sapiente», e di avere la quantità di oro che può interessare solo un uomo temperante (279c 4-6). Riprendendo una nota proposta di Gaiser, la studiosa interpreta l'oro come metafora della sapienza: Socrate desidera avere quanto concesso all'uomo, che non è sapiente come la divinità, ma è al massimo *philòso-phos*. Con tale immagine si recupera la icona esiodea della «stirpe aurea» configurando una «età dell'oro» sempre possibile in forza della pratica, non facile, della sapienza filosofica.

Fulvia De Luise (*The Golden Age and the Reversal of the Myth of Good Government in Plato's Statesman. A Lesson on the Use of Models*) sottolinea la lunga storia del mito dell'età dell'oro collegandolo alla condizione moderna. Platone nel *Politico* sottolinea con rimpianto la distanza tra il nostro mondo e un tempo in cui il buon governo era garantito da un dio-pastore. Questa distanza incolmabile tra dei e uomini serve tuttavia come modello per chiarire quella «tecnica regale» che è necessaria nel nostro mondo per l'istituzione del bene comune.

La riflessione sul mito dell'Eden nella Genesi è condotta da Jean-Louis Ska (*L'età dell'oro o il tempo paradigmatico nel mondo biblico*): la visione biblica del passato è tesa a fornire una serie di «paradigmi» che permettono di orientarsi meglio nel tempo presente. I racconti del Genesi 1 e 2 segnano il passaggio dall'età «infantile» dell'uomo (dove però già esiste il lavoro e la terra non produce da sola i suoi frutti) a quella «adulta», successiva alla colpa, raccontata in Genesi 3. Analoghi esempi, che hanno la stessa funzione di insegnare a gestire la propria storia, sono individuabili in Geremia, in Osea e nel racconto di Giosuè.

La riflessione cristiana viene ulteriormente approfondita nel mondo patristico, studiata da Marco Zambon («*Dio ha inviato un messaggero, perché facesse tornare quell'epoca antica*» (Div. inst. V 7, 1): *Lattanzio interprete del mito dell'età dell'oro*). Lattanzio interpreta il mito dell'età dell'oro in una prospettiva sia apologetica (per mostrare la superiorità etica del monoteismo rispetto al politeismo), sia escatologica (come profezia inconsapevole dell'instaurazione del regno di Cristo alla fine dei tempi). La condotta giusta dei cristiani anticipa la realizzazione del tempo finale praticando nel presente la *patientia* e attendendo per il futuro che sia resa loro giustizia. Tuttavia già nella seconda edizione delle *Institutiones* il quadro sembra modificarsi, in quanto si esaltano le vittorie di Costantino e si celebra l'imperatore artefice di un impero giusto.

Nel tardo Medioevo, sostiene Carlo Chiurco (*Tra ethos e politica. L'età dell'oro come sineddoche nell'Anticlaudianus di Alanus ab Insulis*), il tema dell'età dell'oro, assente a partire da Agostino, ritorna grazie al recupero di un rapporto diretto col mondo classico attuato dalla filosofia della Scuola di Chartres a partire dal XII secolo. Nel poema filosofico *Anticlaudianus* di Alanus ab Insulis l'età dell'oro indica l'alleanza fra cielo e terra, fra divino e umano, cosa che manifesta tratti di autentica dialetticità, propria solo alla metafisica (che lui chiama *theologia*). Tale dialettica, che si manifesta nell'attività creativa, nel caso dell'essere umano ha una realizzazione sia etica (il compimento delle potenzialità che sono proprie dell'uomo), sia politica (l'affermazione della giustizia sotto forma di monarchia filosofica metafisicamente fondata). Così si manifesta il possesso attuale, anche se parziale, della totalità, che è il vero e l'autentico reale.

La parte storica si conclude con il saggio di Guido Giglioli (*Tra oro e ferro. Realtà e filosofia nel Rinascimento*), che approfondisce la visione utopica che il Rinascimento ha dell'età dell'oro. Nel saggio emerge la ricchezza di elementi che questo tema coinvolge: la ragione con l'idea di una giustizia originaria, la memoria con il ricordo di un momento aureo nella storia dell'umanità, l'immaginazione con la speranza che una tale epoca di perfezione possa ritornare. In particolare, si manifesta il contrasto tra i meccanismi di una realtà naturale e sociale percepita come ferrea e l'aspirazione ad un profondo cambiamento. Questo contrasto viene messo a tema in modi diversi da pensatori del XVI secolo come Giordano Bruno, Francesco Patrizi e Tommaso Campanella.

I saggi della parte *Iconica* sottolineano soprattutto il ruolo importante che l'età dell'oro ha svolto nell'immaginario artistico moderno, grazie all'invenzione dell'Arcadia e alla nuova rappresentazione del paesaggio portata avanti dalla pittura veneta tra fine Quattrocento

e inizio Cinquecento. Nel primo saggio Paul Holberton («*S'ei piace, ei lice*» / «*As You Like It*»: *The Golden Age in the Pastoral around 1600*) discute la visione dell'Età dell'Oro che troviamo nell'*Aminta* di Tasso, nel *Pentimento Amoros* di Luigi Groto e nel *Pastore Fido* di Guarino, e i problemi che i drammi pastorali hanno determinato nella cultura di Francia, Inghilterra e Olanda, a partire dalla figura del «pastore amante» italiano che non sembra un pastore e che comunque si muove in una visione dell'amore non priva di contraddizioni.

Alessandra Zamperini (*The Representation of the Golden Age in the Renaissance Capitals of the Palazzo Ducale in Venice*) indaga sul significato politico che questa figura acquista nelle decorazioni di Palazzo Ducale e nell'autorappresentazione che Venezia dà di se stessa come stato perfettamente giusto. Le immagini mostrano una conoscenza approfondita delle questioni che agitavano i dibattiti culturali dell'epoca e intervengono anche nel merito, interpretando l'Età dell'Oro non nel modo usuale, lirico e contemplativo, ma nei termini di un impegno nella vita politica della Repubblica veneta.

Sandra Rossi («*Leonardo e [...]*, ancora che alquanto lontano, *Giorgione da Castel Franco*»). *La nascita della pittura moderna a Venezia e la nuova rappresentazione della realtà*) sottolinea come la pittura moderna a Venezia sia caratterizzata da una visione del paesaggio che è frutto di uno spirito indagatore in sintonia con gli interessi filosofici e matematici del tempo. Gli studi recenti hanno infatti permesso di cogliere lo stretto legame tra ambiente culturale, scelte stilistiche, nuovi materiali e tecniche pittoriche, correggendo alcuni impropri giudizi di Vasari.

Infine, Davide Ambrosi (*Giorgione's Classical Roots. The Role of Printing and Myth in Venetian Depictions of Arcadia*) completa questo quadro sottolineando il ruolo (poco studiato) della cultura antiquaria e della stampa tra Firenze e Venezia. L'ambiente culturale e artistico toscano interpreta l'eredità greca e romana in un modo profondamente intellettualizzato, intriso di archeologia e filosofia, sublimando sia la realtà del tempo sia in particolare la natura, nel contesto di un universo filosofico idealizzato. Invece, il classicismo ha avuto a Venezia un significato completamente diverso grazie alla presenza di un elemento non raffinato, individuabile nel collezionismo artistico, nella diffusione di certe stampe artistiche, e persino nel più grande capolavoro prodotto dalla tarda cultura veneziana del Quattrocento, l'*Hypnerotomachia Poliphili*. In questo ambiente il classicismo risulta interpretato dal punto di vista della realtà sociale, politica e culturale della città e dei suoi mecenati. Tale scelta trova in Giorgione la massima realizzazione.

Un ricco apparato iconografico completa questo volume, che certamente interesserà sia gli specialisti sia coloro che trovano necessario riproporsi alcune domande di fondo sulla natura e la storia dell'Occidente.

MAURIZIO MIGLIORI

SAMUELE IAQUINTO - GIULIANO TORRENTO, *Filosofia del Futuro. Un'introduzione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018. Un volume di pp. 171.

La filosofia del tempo è un vivace campo di indagine all'interno della filosofia analitica contemporanea. Si intrecciano al suo interno questioni di vario tipo: innanzitutto metafisiche e logico-semantiche, ma anche epistemologiche ed etiche. Le questioni metafisiche riguardano l'esistenza di entità passate e future, il privilegio che il presente avrebbe sugli altri tempi e la topologia del tempo. Le questioni logico-semantiche riguardano, invece, le condizioni di verità degli enunciati temporali e la semantica degli operatori temporali. Le questioni epistemologiche concernono l'accessibilità conoscitiva di fatti ormai passati o non ancora presenti e l'analisi della sensazione che abbiamo dello scorrere del tempo. Le questioni etiche, infine, attengono alla nostra responsabilità nei confronti delle entità future.

All'interno della filosofia del tempo, le questioni riguardanti il futuro sono particolarmente interessanti. Una delle nostre intuizioni di base è che, mentre il passato è qualcosa che non può essere cambiato, determinato o trasformato, possiamo, almeno in parte, modellare il nostro

futuro. In altri termini, mentre il passato sembra chiuso, il futuro ci pare, almeno in parte, aperto. L'asimmetria fra passato e futuro è, per esempio, alla base del detto che non vale la pena di piangere sul latte versato. Questa intuizione di base apre molti interrogativi: si tratta di una nostra illusione oppure ha un qualche genere di fondamento nella realtà? Riguarda solo l'epistemologia, cioè la nostra conoscenza del passato e del futuro, oppure anche l'ontologia del mondo? E se ha un qualche fondamento nella realtà, come deve essere configurato il mondo per fondare e rendere conto di tale intuizione? In altri termini, quale modello di realtà dobbiamo adottare se tale intuizione è vera e fondata sull'ontologia?

Il volume di Samuele Iaquinto e Giuliano Torrenge fornisce un'ottima introduzione a queste questioni e a questioni ad esse connesse. Il libro è volutamente introduttivo e quindi gli autori cercano di non dare per scontata alcuna nozione. Solo il capitolo 3, che concerne la logica e la semantica degli enunciati al futuro, presenta qualche tecnicità. Tuttavia gli autori hanno apposto alla fine del volume, a beneficio dei lettori completamente a digiuno di logica, una appendice che introduce le nozioni di base di un linguaggio logico. Nonostante il carattere introduttivo, il volume non rinuncia ad affrontare un'ampia gamma di argomenti circa la filosofia del futuro e ad addentrarsi anche in problemi complessi e avanzati. Esso conduce quindi per gradi il lettore dalle nozioni base a quelle che costituiscono gli argomenti di discussione più dibattuti nella letteratura analitica contemporanea sull'argomento.

Il primo capitolo del volume introduce le nozioni fondamentali della metafisica del tempo, che sono utili per comprendere i problemi connessi alla filosofia del futuro. In particolare, le nozioni introdotte vertono su due nuclei: il primo riguarda che cosa una ontologia assume esistere. Sono a questo proposito possibili quattro opzioni. O si afferma che esiste solo il presente (presentismo) oppure che esistono sia il passato che il presente (incrementismo) oppure che esistono sia il futuro che il presente (erosionismo) oppure che esistono il presente, il passato e il futuro (eternismo). Queste opzioni si incrociano con le opzioni del secondo nucleo di concetti, che riguardano invece lo scorrere del tempo. Queste sono essenzialmente solo due: o lo scorrere del tempo è un fatto reale, che riguarda l'ontologia del mondo, oppure è un fatto illusorio, frutto della struttura della nostra coscienza. Se si assume la prima opzione, allora si abbraccia una teoria dinamica del tempo; se si assume la seconda, una teoria statica. Le ontologie presentiste, incrementiste ed erosioniste sono naturalmente legate a una concezione dinamica del tempo: per i presentisti le cose che esistono sono quelle che presentemente esistono. Quindi, ciò che esiste cambia continuamente. Per gli incrementisti, invece, sempre più fatti passano dal presente al passato e quindi il catalogo delle cose esistenti continua ad espandersi. Viceversa, per gli erosionisti, esso continua a restringersi. Se si assume, invece, l'eternismo, si può sposare sia una teoria statica che una teoria dinamica del tempo. Se si assume quest'ultima, allora si afferma l'esistenza di tutti i fatti, passati, presenti e futuri, ma si afferma anche che uno di questi fatti è privilegiato rispetto agli altri perché ha la proprietà di essere presente. Se invece si assume la teoria statica, allora si assume una teoria del blocco secondo cui tutti i fatti della serie temporale esistono e nessuno è privilegiato rispetto agli altri: tutti sono presenti solo relativamente a sé stessi.

Il secondo capitolo del volume affronta invece più specificatamente il futuro e i modelli del futuro. Esso affronta in primo luogo problemi di topologia del futuro: l'alternativa è in questo caso fra i modelli di futuro chiusi da un lato e ramificati dall'altro. Nel primo caso, si ritiene che un solo futuro esista e che quindi la differenza fra passato e futuro sia solo apparente: entrambi sono 'chiusi'. Nel secondo caso, invece, si ritiene che esistano più futuri alternativi, incompatibili fra loro, che rappresentano le possibilità che sono aperte al presente. Essi sono i corsi che il mondo può prendere in futuro. Nel primo caso possiamo rappresentare lo sviluppo del mondo come una linea, nel secondo come un albero, il cui tronco rappresenta il passato e i cui rami, che si biforcano, rappresentano i vari corsi che il mondo può prendere in futuro.

Gli autori mostrano come questi due modelli del futuro si incrocino con le ontologie temporali illustrate nel capitolo precedente. È possibile per esempio accoppiare il modello a futuro aperto con tutte le quattro ontologie del tempo che abbiamo elencato. Nel caso eternista, per esempio, i vari rami futuri esisteranno tutti ed esisteranno nello stesso modo in cui esiste il

tronco-passato (multiuniverso); nel caso incrementista invece solo il tronco esisterà, mentre i rami saranno solo rappresentazioni di tutti i possibili corsi del mondo compatibili con lo stato presente; nel caso erosionista, esisteranno i diversi futuri, mentre il tronco sarà solo una rappresentazione del passato; nel caso presentista solo il presente esisterà e tronco e rami saranno rappresentazioni. Altre possibilità ancora derivano dall'incrocio dell'eternismo dinamico con il modello ramificato. Nell'interpretazione più naturale, la caratteristica di essere presente è una proprietà che si muove lungo i rami di un albero eternamente esistente, ma esistono anche interpretazioni secondo cui il muoversi del presente porta i rami dell'albero.

Sebbene il modello del futuro chiuso sia naturalmente accoppiabile con il modello eternista, di per sé possiamo immaginare di accoppiarlo anche con gli altri modelli. Per esempio, è possibile accettare il presentismo e abbracciare l'idea che il futuro sia chiuso perché si ritiene che lo stato presente del mondo (che è l'unico ad esistere) determinerà lo stato futuro (che non esiste, ma esisterà). Ragionamenti paralleli si possono fare con gli altri modelli. Per esempio, è possibile associare il modello incrementista con quello del futuro chiuso se si afferma che, benché il futuro non esista ancora, un solo futuro è attualmente possibile.

Un'altra questione delicata è il rapporto fra determinismo\indeterminismo da un lato e futuro chiuso\aperto dall'altro. È naturale associare il determinismo con il modello del futuro chiuso e l'indeterminismo con quello del futuro aperto. Tuttavia non si tratta di una associazione necessaria. Per esempio, si può assumere il modello eternista del blocco non ramificato e tuttavia affermare che i vari stadi del blocco non determinano gli stadi successivi. Sebbene un solo futuro esista, esso non è determinato necessariamente dal passato.

Nel terzo capitolo gli autori affrontano il tema della semantica e della logica degli enunciati al futuro. Gli aspetti più interessanti riguardano la semantica di tali enunciati quando si assumono i modelli ramificati del futuro. Se si assume infatti un futuro lineare, una formula come  $F(p)$ , traducibile come 'in futuro sarà vera la proposizione  $p$ ' è vera semplicemente se esiste un istante futuro rispetto a quello di valutazione in cui è vero  $p$ . Come comportarsi, invece, se in uno dei rami futuri  $p$  è vero, mentre in un altro ramo  $p$  è falso? Ci sono almeno tre possibilità: la prima è affermare che formule come  $F(p)$  sono vere o false solo se relativizzate a storie. In altri termini, una formula di questo tipo è vera o falsa solo a un tempo di valutazione e a una storia, e sarà verificata solo se in quella storia, in un punto successivo a quello di valutazione,  $p$  è vero (modello Occamista). Alternativamente, si può assumere il modello chiamato Peirceano secondo il quale  $F(p)$  è vera solo se in *tutte* le storie future c'è un momento successivo a quello di valutazione in cui  $p$  è vera. Altrimenti la formula è falsa. Il terzo modello è quello della sottile linea rossa: secondo tale modello, una delle storie future è privilegiata rispetto alle altre perché è la storia che si verificherà in futuro. Essa è solo contingentemente privilegiata, nel senso che è un fatto contingente che si verificherà proprio quella storia. Anche le altre avrebbero potuto verificarsi. Tuttavia una storia è, per così dire, segnata in rosso perché è l'attuale storia futura del mondo. Una formula come  $F(p)$  è allora vera se esiste un istante della storia vera futura in cui  $p$  è vero.

Il quarto capitolo si occupa di viaggi nel tempo e in particolare di viaggi nel futuro. L'interesse maggiore è qui quello di verificare a quali condizioni un viaggio nel futuro è coerente dati i vari modelli di futuro disponibili. Il quinto capitolo, infine, si occupa di questioni etiche riguardanti il futuro. In particolare, sembra che siamo in qualche modo responsabili degli esiti futuri delle nostre azioni e dell'effetto che esse avranno sui tempi a venire.

ALDO FRIGERIO

MARCO PANERO, *Ordo rationis virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, LAS, Roma 2017. Un volume di pp. 568.

L'autore di questo volume, Docente di Filosofia morale e di Metodologia della ricerca filosofica presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma, è allievo di Giuseppe Abbà, studioso giustamente rinomato dell'etica di Tommaso d'Aquino (e non solo). Nel solco delle coordi-

nate di ermeneutica tommasiana proposte appunto da Abbà, Panero offre questo ottimo studio, scritto in modo scientificamente rigoroso e insieme molto chiaro e didattico (in questo senso, forse, non già per gli studiosi, ma per gli studenti, sarebbe stato utile trascrivere non solo in latino i vari passi dell'Aquinate citati nel corso del testo, ma anche, in nota, in traduzione; d'altro canto in questo modo il volume sarebbe diventato molto più lungo e ne sarebbe anche cresciuto il costo).

La monografia che qui recensiamo è una lettura d'insieme dell'etica tommasiana, che ne focalizza un principio interpretativo globalmente strutturante, il concetto di *ordo rationis*, sul quale l'Aquinate non svolge una trattazione sistematica, pur ad esso appellandosi nella disamina dei nodi nevralgici della sua concezione morale, come nell'individuazione del fine ultimo e dei fini particolari della vita umana, nella trattazione delle virtù e della legge, nella specificazione dell'identità degli atti umani.

Panero si è dunque prefisso in particolare di chiarire non solo che cosa sia l'*ordo rationis*, ma anche la funzione che esso svolge in campo morale, a livello teorico e in concreto, nella vita buona del singolo soggetto, nonché la connessione che questo concetto intrattiene con altri temi capitali (in particolare quelli poc'anzi citati) della filosofia morale tommasiana.

Ecco di seguito la scansione del testo, preavvertendo che, per ragioni di spazio, potremo dilungarci solo sul capitolo centrale, il secondo.

Il primo capitolo raffronta le trattazioni morali tommasiane del *Commento alle Sentenze* e della *Summa Contra Gentiles* (da una parte) e (dall'altra) della posteriore *II Pars* della *Summa Theologiae*, segnalando le novità di quest'ultima, in cui è arrivata a maturazione l'etica dell'Aquinate, al termine di un'evoluzione (su cui Abbà a suo tempo ha indugiato opportunamente), che assegna viepiù alle virtù un ruolo strategico rispetto alla legge morale. Panero espone qui l'architettura e la logica della *II pars*, in cui è centrale l'individuazione del fine ultimo della vita umana, consistente nella comunione con Dio (il solo che, in quanto bene perfetto, può risultare cor-rispondente all'apertura infinita del desiderio umano; ci sono altre ragioni per questa individuazione, che qui non è possibile riportare), la *beatitudo perfecta* escatologica, di cui è possibile raggiungere una partecipazione terrena e *imperfecta*, consistente nella vita buona secondo le virtù.

Il secondo capitolo tematizza direttamente la nozione di *ordo rationis*, la sua ragion d'essere, la sua chiave di volta, che è costituita dal fine umano ultimo, gli altri fini che lo compongono, il criterio per perseguirli in modo buono, le azioni (virtuose) che lo incarnano. Al riguardo è estremamente importante il proemio di Tommaso al suo *Commento all'Etica Nicomachea*, là dove egli spiega che esiste un «*ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*» e che esso è il risultato dell'esercizio della ragion pratica del soggetto agente e costituisce l'oggetto specifico della *moralis consideratio*. C'è un *ordo* (nell'accezione qui adoperata) dove delle entità molteplici vengono appunto co-ordinate insieme tra loro, sulla base di un principio regolatore. Ora, la persona si trova immersa in una molteplicità di beni *ontologici*, il cui perseguimento non è però sempre moralmente buono e non li rende sempre e per forza beni *morali*.

Infatti, i beni ontologici non hanno lo stesso bontà-valore ontologico, sono gerarchicamente collocati in un ordine ontologico e non possono essere tutti sempre compatibili. Dunque la ragione deve comprendere non solo quale sia l'ordine ontologico dei beni ontologici (il loro diverso valore, la loro gerarchia), ma anche la loro compatibilità. La ragione, che coagisce con la volontà e che in Tommaso non è anaffettiva, deve valutare la congruenza degli atti specialmente in rapporto al fine ultimo e in rapporto a sé, in rapporto alla natura razionale dell'essere umano, alla finalità della stessa ragione.

Di seguito, la volontà, per essere moralmente buona, deve cercare di conseguire e/o rapportarsi ai vari beni ontologici in modo buono, seguendo alcuni criteri (per es. appunto quello dell'*ordo* ontologico e dell'*ordo* della prossimità/lontananza degli altri dal soggetto) e facendo leva sull'imprescindibile contributo, *hic et nunc*, nella proteiformità e a volte originalità inedita delle situazioni concrete, della *phronesis*. Insomma, affinché l'uomo consegua i beni ontologici in modo moralmente buono la sua ragione deve discernere quale sia l'ordine *morale* da realizzare negli atti della volontà (e negli atti comandati dalla volontà alle altre sorgenti opera-

tive dell'essere umano), nel conseguimento dei vari beni ontologici e/o in rapporto ad essi. La volontà deve poi realizzare appunto l'ordine morale nei propri atti (e in quelli da lei comandati): se asseconda l'ordine morale prefigurato (correttamente) dalla ragione realizza nei propri atti, ed in quelli da lei comandati, l'ordine *morale*, cioè il bene morale; altrimenti realizza il dis-ordine morale, cioè il male morale.

Ora, quando la persona, attraverso le sue molteplici azioni e relazioni interpersonali, nel perseguimento dei vari beni, persegue adeguatamente l'*ordo in finem* (ultimo), sta già anche configurando un certo *ordo partium* (tra le molteplici azioni e relazioni, tra i molteplici beni, ecc.), poiché è lo stesso ordinamento al fine ad esigere una determinata presa di posizione nei confronti degli altri fini.

Il terzo capitolo si apre spiegando la simmetria tra *ordo rationis* e *ordo virtutis* (cosa poi approfondita nel capitolo quarto) ed è dedicato specialmente alla teoria dell'azione, e perciò alle dibattute questioni relative all'identificazione degli atti (l'autore riporta le principali interpretazioni tomiste al riguardo: di Billuart, McCormick, Grisez, Pinckaers, McInerney, Rhonheimer, Rodriguez Luño, Abbà, Pilsner, Brock, Flannery, ecc.), investiga l'atto umano nella sua correlazione all'*ordo rationis* (il quale è, ribadiamo, criterio della bontà morale): il giudizio della ragione sulla bontà/malvagità di un'azione richiede imprescindibilmente l'identificazione dell'azione stessa (compito, in certi casi – si pensi alla sfera bioetica, ma non solo –, estremamente difficile anche per l'eticista particolarmente esperto).

Panero, poi, focalizza il principio genetico di ogni azione umana, cioè l'amore (di cui vengono riferite le svariate declinazioni messe in luce da Tommaso: *amor naturalis, sensitivus, intellectivus, complacentiae*, ecc., in particolare *amor concupiscentiae/amicitiae*), fino ad arrivare alla convergenza tra il concetto di *ordo rationis* e quello di *ordo amoris*: tanto per incominciare, la ragione ha il compito di comprendere quali beni siano da amare di *amor concupiscentiae* e quali di *amor amicitiae*, cioè le persone (il sé e gli altri, e in primis la Persona); d'altronde le persone vanno amate (*in ordo ad Deum e mediante Deo* – ragion per cui Panero dedica diverse pagine alla *caritas* – ma anche in sé e per sé) secondo un ordine di diversa precedenza e di diversa intensità (in aggiunta agli autori che hanno ragionato di *ordo amoris* menzionati da Panero [che richiama le fonti di Tommaso, in primis Agostino], ricordiamo qui per es. anche Scheler).

Il quarto capitolo focalizza le virtù – da quelle cardinali a quelle più particolari – come disposizioni operative che promuovono la realizzazione in concreto dell'*ordo rationis-amoris*: sono virtuosi quegli atti, e quegli affetti-appetizioni da cui gli atti scaturiscono, che risultano debitamente regolati dalla ragione, ossia ordinati ad un fine buono, che per esser tale bisogna sia conforme all'*ordo rationis*. Fine delle virtù è far sì che ogni bene-fine sia voluto e perseguito dal soggetto in modo rispettoso dell'ordine generale dei beni-fini della vita umana, perseguendo ciascuno dei beni in modo compatibile col retto amore di Dio (in tal modo la *caritas* è *motor, mater e radix virtutum*, senza però sostituirsi alle altre virtù nelle loro azioni specifiche), di sé e degli altri.

Il quinto capitolo riflette proprio sul rapporto tra legge e virtù, sulle *inclinationes* naturali (delle quali Panero riferisce non solo la celeberrima menzione in *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, ma anche in altri luoghi tommasiani), come semi di virtù e fonti (ma non in senso deterministico) della legge morale naturale. Ancora una volta, alla ragione spetta un compito essenziale, quello di discernere come assecondare le *inclinationes* in modo conforme all'*ordo rationis* (cfr. già alcuni degli interpreti sopra citati: anche in questo caso Panero ricostruisce opportunamente le principali posizioni ermeneutiche tomiste al riguardo). L'autore sottolinea che la legge morale/positiva trae (o dovrebbe trarre nel caso della legge positiva) il suo criterio di regolazione propria dalle azioni virtuose, è ordinata (in modo diretto o indiretto) proprio all'acquisizione e all'esercizio delle virtù.

Non possiamo rendere maggiormente conto dei temi del volume, fin qui riferiti solo parzialmente (come è inevitabile, visto che il testo conta ben più di 500 pagine).

Accenniamo due minime osservazioni.

La prima: l'atto della beatitudine andrebbe maggiormente presentato, come emerge da alcuni passi tommasiani, come un atto in cui è pienamente realizzata non solo la ragione (p. 183; l'affermazione è un po' smussata a p. 218), ma in cui deflagra al massimo grado anche l'amore (il sottoscritto ha provato a documentarlo, testi alla mano, altrove).

La seconda: è verissimo che per Tommaso ci sono situazioni in cui l'applicazione deduttiva del precetto al caso particolare cagiona un atto «palesamente difforme da quella che era l'intenzione del legislatore o, quanto meno, nettamente in contrasto con il *bonum rationis*» (p. 149): è per questo motivo che deve intervenire l'epicheia; ma non ne segue che – per l'Aquinate – anche precetti della legge naturale come (per es.) «non assassinare», «non «suicidarti» e simili (altra questione è comprendere che cosa sia un assassinio/suicidio e quali atti lo siano in concreto), valgano per Tommaso solo *ut in pluribus* (come pare di capire da un accenno della medesima p. 149 e a p. 486; ma forse interpretiamo male): per Tommaso «occisio suispius semper est peccatum mortale» e «nullo modo licet occidere innocentem» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 64, aa. 5 e 6) e «praecepta negativa obligant semper et ad semper» (*ibi*, II-II, q. 33 a. 2 e *Super Rom*, c. 13, l. 2 [1052]; il passo di poco seguente [1057] è citato da Panero in nota alle pp. 245 e 247).

Ciò detto, questo studio manifesta una vastissima conoscenza delle trattazioni etiche di Tommaso e una davvero notevole padronanza della letteratura tommista fondamentale sulle tematiche sopra menzionate e costituisce un lavoro eccellente (a maggior ragione considerando che l'autore è relativamente giovane, classe 1982).

GIACOMO SAMEK LODOVICI

GREGORIO PIAIA, *Tra Clio e Sophia. La storia della filosofia fra racconto e problema*, CLEUP, Padova 2017. Un volume di pp. 143.

Concepito come strumento per la didattica della storia della filosofia, il volume è diviso in due parti. La prima parte (*Dalla narrazione al problema*) è dedicata a una presentazione della questione della storia della filosofia come disciplina. In essa, l'autore prende le mosse da una domanda preliminare e dal sapore provocatorio: «A che serve la storia della filosofia?». Piaia ricorda che una risposta molto articolata a tale domanda era già stata data, nel primo Settecento, da Johann Jacob Brucker, autore della monumentale *Historia critica philosophiae*, tuttavia il quesito si presenta e ripresenta in forme nuove con il mutare dei contesti culturali e del modo d'intendere il «far filosofia». Il contesto culturale odierno, caratterizzato da un globalismo critico verso il tradizionale impianto eurocentrico della storiografia filosofica, tende a privilegiare la dimensione orizzontale e geografico-comparatistica più che quella storica; la questione del senso della storia della filosofia come disciplina si pone pertanto oggi con particolare urgenza. La risposta di Piaia alla domanda circa l'«utilità» della storia sfida la marginalizzazione di cui questa è oggetto sottolineandone precisamente il ruolo essenziale nell'apertura della mente all'alterità. Lo studio dei pensatori del passato, colti nella loro lontananza e diversità, «serve a prendere coscienza che la nostra visione del mondo [...] è certamente *nostra* o più in generale del nostro tempo, ma non è l'unica e non ha un valore assoluto». Serve, in ultima analisi, a fronteggiare «il conformismo intellettuale, ovvero l'attrattiva (e la minaccia) della omologazione e del pensiero unico quale corrispettivo della globalizzazione» (p. 19). Alla luce di questa premessa, Piaia traccia con efficace sintesi il lungo cammino della storiografia filosofica: un cammino che parte da Aristotele, dalla letteratura dossografica e delle «vite dei filosofi», per giungere alla piena autonomia di questa disciplina fra Sei e Settecento, fino all'estremo dell'identificazione hegeliana di filosofia e di storia della filosofia, per poi articolarsi nei diversi orientamenti che caratterizzano il secondo Ottocento e alcuni autori novecenteschi.

La seconda parte del volume (*Testi*) presenta una serie di testi, tradotti in italiano e preceduti ognuno da una breve ma nitida introduzione, di otto autori che hanno esercitato un influsso profondo sulla nascita e l'evoluzione della storia della filosofia: Aristotele (*Metafisi-*



ca, I), Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, I), Agostino d'Ipbona (*La città di Dio*, VIII), Johann Jacob Brucker (*Storia critica della filosofia*, «Dissertazione preliminare»), Immanuel Kant (*Critica della ragion pura*, «La storia della ragion pura»), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (dalla *Introduzione alla storia della filosofia*), Victor Cousin («Prefazione» alla traduzione francese del *Manuale della storia della filosofia* di Wilhelm Gottlieb Tennemann) e Wilhelm Dilthey (dall'*Essenza della filosofia*).

Lo scorrevole volume di Gregorio Piaia ha il merito di affrontare alcune questioni di fondo dell'indagine storico-filosofica in modo sintetico senza con ciò cadere nella tentazione di fornire risposte facili e già pronte all'uso. La domanda circa i rapporti tra il «fare filosofia» e il «fare storia della filosofia», analizzata nella sua genesi storica e nella sua intrinseca problematicità teorica, riceve una soluzione «aperta», al di là delle sirene (che pure talvolta si affacciano sulla superficie del testo) che, a fronte della miopia di settori significativi della filosofia contemporanea, vorrebbero abbandonare questi ultimi al proprio destino di cecità scendendo il legame fra approccio storico e approccio speculativo. Nata come supporto e complemento del «far filosofia», la storiografia filosofica parrebbe in effetti aver acquisito una configurazione disciplinare pienamente autonoma, tale da permetterle di emanciparsi dal tradizionale ruolo di ancella della riflessione teoretica. Eppure, osserva lo stesso Piaia, lo sforzo di contestualizzare e comprendere un testo filosofico del passato muovendo da una lettura filologicamente corretta dello stesso ha pur sempre a che vedere con il «far filosofia»: «una *philosophia minor*, se si vuole, giacché questo far rivivere in noi un pensiero altrui parrebbe escludere la produzione di teorie nuove o comunque limitarne la produzione [...], ma pur sempre un'operazione di natura filosofica» (p. 61). Qui Piaia cita, assieme ad altri notevoli testi, il celebre richiamo di Vico al legame tra filosofia e filologia: un legame che Piaia ritiene problematico e tuttavia vitale, poiché tale da proteggere la storiografia filosofica dal rischio di decadere in una semplice galleria di ritratti e la teoresi dal rischio di svaporare in un'ermeneutica fatua. In definitiva, il volume offre, sotto una veste agile, una riflessione accurata e la possibilità di cogliere dal vivo alcune posizioni particolarmente significative del modo d'intendere e di «fare» la storia della filosofia; un approccio utile sia come introduzione allo studio della storia della filosofia sia come approfondimento, in vista dell'insegnamento nelle scuole medie superiori, della didattica di tale disciplina.

MARCO FORLIVESI

CAMIL UNGUREANU - PAOLO MONTI, *Contemporary Political Philosophy and Religion. Between Public Reason and Pluralism*, Routledge, London & New York 2018.  
Un volume di pp. 349.

Quale posto occupa la religione in una democrazia plurale? La questione attraversa ormai da tempo la riflessione filosofico-politica contemporanea, coinvolgendo una complessità di angolature teoriche impressionante, che talvolta si fa fatica padroneggiare, data anche la vastità della letteratura. *Contemporary Political Philosophy and Religion* è innanzitutto prezioso come un manuale, in grado di offrire una panoramica convincente e aggiornata dei principali protagonisti del dibattito internazionale, seppur con qualche scelta o omissione che può lasciare perplessi: perché Vattimo, che forse è un po' datato e decisamente marginale, e non invece Benhabib, visto che in *Dignity in Adversity* (2013) ha contribuito in maniera sostanziale al dibattito sul ritorno della «teologia politica»? Peccato poi tagliar corto su Žižek, archiviato come nichilista e apocalittico (p. 292): a Liberty Plaza, nel 2011, tuonava contro Wall Street citando San Paolo, reinventandosi in dieci minuti la lotta di classe.

Ma il libro di Ungureanu e Monti ha anche la non piccola ambizione di presentare e discutere gli argomenti che giustificano o contestano la rilevanza del ruolo pubblico messo in capo ai cittadini credenti. Utilissime, a tal proposito, le sezioni in cui vengono analizzati alcuni *landmark cases*, su cui poi la filosofia politica soprattutto in ambiente anglosassone, si è venuta via via costruendo. Anche in questo caso però con qualche perplessità: perché non

affrontare, ad esempio, il dibattito pubblico recente sul *same-sex marriage*, così rilevante rispetto al *topic* di riferimento del libro?

Perplessità a parte, questo lavoro risulta sempre informativo e, al contempo, critico, due qualità che non è mai facile bilanciare. Nove i capitoli e si comincia, *ça va sans dire*, con Rawls. Del resto, è a lui che si deve il recupero dell'idea di «public reason», che di fatto è a tutt'oggi discussa, e la tesi secondo cui nessuna sfera pubblica può reggersi senza un background plurale di culture in perenne tensione vitale. Insomma, nessuna politica senza società civile, si potrebbe dire, in un modo che punta già verso Habermas. Certo, Rawls è subito pronto a delineare una clausola: non possiamo pensare che culture e fedi accedano al dibattito pubblico così come sono, soprattutto se stiamo parlando di quei forum dibattimentali da cui ci si attende una legittima produzione giuridica. Un giudice della Corte Suprema, tanto per fare l'esempio rawlsiano preferito, deve necessariamente tralasciare argomenti religiosi, e adottare un uso pubblico della ragione, cioè deve giustificare le proprie decisioni con argomenti che non si basano su linguaggi tipici della dogmatica interna di una fede, quale che sia, proprio perché ha a che fare con i «constitutional essentials». Una buona teoria, forse. Ma qui sarebbe stato interessante chiedersi come mai, ad esempio, gli Stati Uniti sono il Paese occidentale che è rimasto più attaccato alla repressione penale dell'omosessualità e della sodomia. Il caso emblematico è *Bowers v. Hardwick* 478 U.S. 186 (1986), in cui la Corte Suprema dichiara legittimo reprimere penalmente la sodomia consensuale, con una giustificazione che Rawls faticherebbe a ritenere pubblica. Famosa, in tal senso, la dichiarazione del giudice Burger: «non c'è nessun diritto fondamentale a praticare comportamenti omosessuali. [...] La condanna di tali pratiche è fermamente radicata negli standard etici e morali della tradizione giudaico-cristiana». E dunque?

Forse Rawls, come giustamente notano Ungureanu e Monti, ha un'idea troppo intellettuale di religione, e la sua idea di ragione pubblica finisce per essere troppo esclusiva e troppo inclusiva allo stesso tempo (p. 45): è troppo esclusiva perché non tiene conto del ruolo dei valori e delle pratiche nel dar forma agli atteggiamenti dei cittadini e alla diversità dei progetti costituzionali o delle ideologie; ed è troppo inclusiva, col rischio di sottovalutare il potenziale discriminatorio della religione, dando per scontato che basti il requisito della «ragionevolezza» a renderla automaticamente adatta alle pratiche deliberative sui cui la democrazia si regge.

Difficile valutare l'impatto di Rawls. Bisognerebbe mappare l'intera filosofia politica occidentale degli ultimi quarant'anni. Più modestamente, ma in modo assai puntuale, il secondo capitolo ci porta dentro la *culture war* americana, mostrando come la visione di un consenso «per intersezione», basato sul comune impegno verso la ragione pubblica, non poteva che risultare decisamente troppo ottimista (p. 51). Audi è senz'altro uno di quelli che ha provato a sfidare la separazione troppo netta tra dottrine comprensive e il dominio del politico. Ma anche Audi, in maniera analoga ad altri approcci consensualisti, tende ultimamente a separare l'area dell'accordo basato su ragioni «indipendenti» (*secular moral reason*) da un'area di disaccordo basata invece su ragioni religiose. Questa separazione artificiale, come è facile intuire, finisce per sovraccaricare i cittadini credenti di un peso maggiore, in termini di oneri giustificativi, rispetto ai cittadini *secular*. Un caso come quello di Martin Luther King è emblematico di quanto possa essere troppo pesante, e forse insopportabile, la richiesta di Audi: è possibile, di fatto, separare la visione religiosa di King dal suo impegno politico (p. 60)? Separare in questo modo il piano della giustificazione da quella della deliberazione, concludono Ungureanu e Monti, rischia di impoverire sensibilmente l'interazione sociale, fino al punto di impedire lo scambio con visioni religiose altrui, e, di conseguenza, la messa in discussione delle proprie (p. 71).

A sfidare il trend secolarista, ostile alla rilevanza del ruolo pubblico delle religioni, si è senza dubbio impegnato Habermas, almeno a partire dalla metà degli anni Novanta. La sua idea di *translation proviso*, che viene presentata e discussa nel capitolo 3, dovrebbe correggere i difetti della clausola rawlsiana: in primo luogo, perché la traduzione dei linguaggi particolaristici nel

linguaggio secolare-razionale è un *duty of civility* messo in capo a tutti, e non solo ai cittadini credenti; in secondo luogo, perché Habermas si spinge ben oltre Rawls, fino ad ammettere la possibilità di enunciazioni religiose non tradotte nella sfera pubblica politica: un'ammissione che si giustifica normativamente, per via della non imponibilità della riserva rawlsiana sui cittadini credenti, ma anche per ragioni funzionali, dal momento che non è possibile sapere se, bloccando i contenuti religiosi alle soglie della sfera politica, la società liberale laica si stia privando di risorse di senso preziose per la tenuta dell'assetto democratico. Quello che Habermas fatica a comprendere, da illuminista quale è, è il fatto che ci sono *insight* religiosi che contano non tanto per il contenuto argomentativo che possono aggiungere al processo deliberativo, quanto piuttosto per la loro valenza narrativa, non-argomentativa e non-linguistica, che possono veicolare (p. 93). Il che ovviamente implicherebbe uno *shift* radicale, o quantomeno una revisione sostanziale dell'idea stessa di ragione pubblica.

Uno *shift* e una revisione che forse è possibile trovare nella tradizione repubblicana, di cui si occupa il capitolo 4. Qui è senz'altro Sandel a dominare la scena, soprattutto a partire dalla critica alla teoria liberale rawlsiana di giustizia. Sandel ha indubbiamente ragione nel mostrare la cecità di una certa concezione *liberal* rispetto ai fondamentali dibattiti sul bene comune, cui i cittadini credenti e non credenti contribuiscono in maniera sostanziale e rilevante; basti pensare all'argomento teleologico che Sandel ha sostenuto a favore del matrimonio ugualitario: negare il diritto al *same-sex marriage*, scrive Sandel, significherebbe neutralizzare il contributo (in termini di arricchimento relazionale, civile e politico) che le coppie omosessuali sono in grado di offrire al bene comune della società. Chiaramente, come si vede dall'esempio, Sandel tende a sottovalutare il potenziale *clash* che certi contenuti sostanziali cruciali tendono a generare nelle società plurali.

Taylor è un capitolo a parte, per la precisione il 5. Il suo tentativo di rivedere la rigida neutralità liberale, così come l'obiettivo di contestare e superare una concezione astratta di ragione, sono i motivi di fondo della sua lunga riflessione filosofico-politica su questi temi. Orientamento alla trascendenza, desiderio d'eternità, dice Taylor, non vanno mai sottovalutati, per quanto sepolti e mascherati. Ne va di un pieno *human flourishing*, preoccupazione che sposta decisamente l'assetto filosofico tayloriano verso una concezione antica di polis, a scapito della tipica enfasi sul diritto al *pursuit of happiness*, quale che sia l'idea di felicità perseguita, ovviamente entro i limiti del rispetto delle regole democratiche. Per Taylor è in gioco un *perpetual human potential* (p. 150), che un certo secolarismo aggressivo e anti-umanista tende a inibire. Su questo aspetto di ermeneutica della modernità secolarista, forse, Taylor è alla fine un po' sommario, e vale la pena farlo notare: rubricare come anti-umanisti Nietzsche, Bataille, Derrida e Foucault è già solo storiograficamente inconsistente. Dire poi che questo presunto anti-umanismo non è altro che il *dark side* della ragione ridotta calcolo, che politicamente si rovescia in fascismo (p. 152), è un giro interpretativo quantomeno veloce, che forse nemmeno la *Dialettica dell'Illuminismo* ha sostenuto in questi termini. Certo è che Taylor, e Ungureanu e Monti lo vanno ben vedere, oscilla tra concetti *fuzzy* come «desiderio di eternità» e caratterizzazioni forti e *Western-Christian* di trascendenza, andando inevitabilmente a confliggere con l'apertura e il pluralismo che si vorrebbero giustamente mantenere (p. 159).

Il sesto capitolo, vasto e complesso, è dedicato al multiculturalismo. Campeggia la figura di Kymlicka, uno tra i più noti sostenitori del modello, anche dopo il generale *backlash* del 2008. Le questioni sono quelle note: a quali condizioni riconoscere protezioni giuridiche a gruppi minoritari, evitando ad un tempo derive paternalistiche o *endorsement* indiretti a pratiche contrarie ai diritti umani? Riguardo a quest'ultimo rischio, è ovvio che le versioni *strong* del modello tendono a minimizzare i meccanismi di dominio intraculturale a danno di membri vulnerabili della società, come ad esempio le donne. Proprio il caso della *gender inequality* è il punto che la Okin rimprovera al meccanismo della protezione esterna previsto da Kymlicka, soprattutto quando ad essere in gioco sono le comunità religiose, nelle quali vi sono spesso sostanziali differenze di potere e privilegi tra donne e uomini (p. 195). Kymlicka è naturalmente convinto che multiculturalismo e femminismo siano modelli di

lotta politica complementari. Ma un appello generico ai diritti umani non toglie il fatto, per la Okin strutturale, che tra un buon numero di paradigmi religiosi e l'uguaglianza di genere non vi sia particolare feeling (p. 196). Per contro, la Okin tende a generalizzare il nesso tra religione e derivate patriarcali, il che, fanno notare Ungureanu e Monti, offre una visione assai parziale e semplificata di che cosa sia una religione. È tuttavia il caso di dire, come argomenta poi il capitolo 7, che dal punto di vista dell'uguaglianza di genere (p. 206), la religione è profondamente divisiva, sebbene sia vero che la religione non è per forza generatrice di discriminazioni sessuali (p. 212). Da questa angolatura, un profilo femminista inclusivo come quello della Nussbaum sembrerebbe bilanciare la visione troppo univoca e secolarista della Okin: la Nussbaum è in effetti convinta che, a certe condizioni, la religione possa essere di aiuto nell'articolare e sostenere la *agency* di alcune donne, tanto privatamente che a livello pubblico (p. 222). Ovviamente ci sono dei limiti precisi che non possono essere valicati, e uno sguardo al contributo della Nussbaum al dibattito sul *same-sex marriage* lo fa capire immediatamente. Poco chiara, forse perché troppo veloce, l'interpretazione che Ungureanu e Monti offrono della lettura che la Nussbaum costruisce sull'*Antigone* di Sofocle: simpatia a parte per la figlia di Edipo, cosa che quasi chiunque sviluppa, la Nussbaum dice chiaramente che Antigone non può certo essere un modello di ragione pratica, sorda com'è alle ragioni dell'altro, esattamente come Creonte, sebbene per ragioni opposte. Converrebbe piuttosto guardare ad Emone, lui sì pieno di dubbi e capace di mettersi in discussione, modello e speranza di democrazia, che già Rossana Rossanda aveva notato negli anni Ottanta, in una famosa introduzione all'edizione Feltrinelli della tragedia sofoclea. Strano allora leggere che il progetto della Nussbaum si muoverebbe all'ombra di Creonte (p. 243).

Il capitolo 8 è dedicato a democrazia e postmodernismo. Rorty, come noto, non va certo per il sottile: il problema con la religione è che danneggia la conversazione, dal momento che fa appello a verità assolute, autorità ultime e fede cieca. Il discorso religioso, per Rorty, è fondamentalmente non-conversazionale e, perciò stesso, anti-democratico (p. 252). Più chiaramente, Ungureanu e Monti mostrano come il punto critico, per Rorty, sia non tanto la religione in quanto tale, che – se privatizzata – non pone alcun problema, quanto piuttosto la sua clericalizzazione (p. 255). In tempi di fondamentalismi religiosi, l'idea di depoliticizzare la religione non è certo da sottovalutare. Ma Rorty sembra mantenere una posizione da illuminismo settecentesco, francamente improponibile oggi, per la maggior parte dei cittadini credenti. Un fenomeno così complesso e articolato come l'Islam europeo difficilmente potrebbe sottostare a questo processo di privatizzazione/neutralizzazione. Come Rorty, anche Vattimo appare preoccupato del potenziale fondamentalista insito in rivendicazione assolute tipicamente religiose. Ma la sua proposta per un Cristianesimo debole e secolarizzato rimane un esercizio filosofico ben lontano dall'esperienza religiosa della maggioranza dei credenti (p. 269).

Il libro si chiude, con il capitolo 9, articolando alcune considerazioni finali sul dato, perennemente sfidante, del ruolo pubblico del fenomeno religioso, nel contesto della globalizzazione contemporanea (p. 277). Molto opportunamente, gli autori ricordano a conclusione del lungo percorso, che la relazione tra democrazia e religione resta strutturalmente ambivalente (p. 290): non tutte le forme religiose includono un chiaro orientamento al bene comune e non sempre risultano sufficientemente permeabili al ragionamento morale e alla deliberazione (p. 291). Il merito indiscutibile di questo lavoro è quello di suggerire un metodo di analisi, necessariamente plurale e complesso, che non si ferma ai comodi filtri di selezione delle dottrine religiose 'ragionevoli', ma si spinge a considerare in maniera critica e trasformativa anche quei fenomeni religiosi di discriminazione e dominio, che giustamente occorre identificare e provare a disinnescare. Tutto ciò nella difficile speranza che si possa sostenere e promuovere uno scambio comunicativo non-violento tra credenti e non-credenti, di cui le democrazie del futuro non potranno fare più a meno (p. 292).

THOMAS ARNE WINTER, *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 (Philosophische Untersuchungen 42). Un volume di pp. 327.

Le acquisizioni maturate nel secolo scorso sia nell'ambito dell'epistemologia contemporanea che nelle ontologie di matrice esistenzialistica ed ermeneutica hanno contribuito al superamento del pregiudizio illuministico che indicava nel sapere 'de-tradizionalizzato' il fine di ogni perseguimento intellettuale. Alla tradizione è da tempo riconosciuto lo statuto di fondamentale veicolo di mediazione socio-storica di sistemi culturali nonché quello di ineliminabile precondizione cognitiva. Ciò nonostante, il progetto di un sistematico inquadramento teoretico del fenomeno tradizionale, sia nelle sue strutture sincroniche che diacroniche, in grado di dar conto della prassi, dell'ermeneutica e delle norme sottese alle tradizioni fattuali non è stato per molto tempo intrapreso. Alla necessità di colmare questa lacuna, specialmente nell'età della globalizzazione caratterizzata da un serrato confronto tra diverse culture, rinvia l'importante collana *Studien zur Traditionstheorie* ideata da Siegfried Wiedenhofer il quale, nel saggio introduttivo al recente volume *Interdisziplinäre Traditionstheorie. Motive und Dimensionen* (hrsg. von B. Fajmon und J. Vokoun, Bd. 12, Lit, Zürich 2016), ha ancora una volta ribadito l'urgenza di una teoria generale della tradizione che ne avvicini l'essenza, estremamente articolata e stratificata, nei termini di un sistema semiotico, distinguendone e analizzandone la prammatica, la semantica e la grammatica. Tale sollecitazione discende da uno stato dell'arte nel quale alla notevole qualità degli studi finora prodotti sul concetto di tradizione (con poche eccezioni, generalmente inerenti agli ambiti della teologia e della sociologia politica) fa da contraltare la parzialità delle prospettive di indagine. Ancorati ad aspetti del fenomeno tradizionale rilevanti per specifici ambiti disciplinari, gli studi sul tema si risolvono in descrizioni di particolari tradizioni fattuali o in indagini storiche relative a eminenti concezioni della tradizione o, ancora, nell'indicazione di accessi esplicativi interdisciplinari sulla base delle analogie che la tradizione intrattiene, per esempio, con i processi riproduttivi biogenetici e con i già citati sistemi semiotici.

Segnalandosi come la più compiuta teoria generale della tradizione nell'attuale panorama di studi, il volume *Traditionstheorie* di Thomas Arne Winter ha idealmente risposto alla sollecitazione di Wiedenhofer. Al di là degli importanti spunti offerti dal dibattito epistemologico post-popperiano, Winter sceglie come punto di osservazione privilegiato la profonda rivisitazione del fenomeno tradizionale compiuta dall'esistenzialismo di Martin Heidegger e dall'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer, dai quali mutua anche il metodo fenomenologico in quanto più idoneo a compiere una riduzione formale di strutture ontologiche fondamentali. Utilizzando come chiave di volta la nozione di pattern (*Muster*), Winter definisce la struttura formale della tradizione come un «nesso di correlazioni (*Korrelationsgefüge*)», in cui si intrecciano, costituendosi e definendosi a vicenda, comportamenti pratici, atti ermeneutici e codici normativi, i quali ripetono nella propria essenza la medesima struttura di pattern che descrive la tradizione nella sua interezza. Se la struttura della tradizione è intesa come un nesso di correlazioni, l'essenza della tradizione è definita alla luce della funzione in vista della quale essa è innanzitutto prodotta: «tradizione» è l'articolazione storica di uno spazio d'azione guidato dalla freccia ermeneutica di un senso unitario e preminente. La tradizione è *Sinngabe*, «conferimento di senso».

La prima parte del volume è dedicata alla disamina delle concezioni della tradizione elaborate da Martin Heidegger (pp. 23-87) e da Hans-Georg Gadamer (pp. 88-148). All'esposizione della teoria generale della tradizione è, invece, dedicata la seconda parte del saggio (pp. 149-295) che, per densità e originalità, permette di considerare il volume di Winter come l'attuale *Standardwerk* sul tema della tradizione. È opportuno segnalare come già l'analisi delle premesse filosofiche mostri un'apprezzabile misura di originalità, suggerendo letture inedite di teorie ormai divenute classiche. Winter avvicina l'ontologia fondamentale di Heidegger e l'ontologia ermeneutica di Gadamer sotto i titoli, rispettivamente, di «logica dell'autenticità» e di «logica speculativa», le quali sono accomunate da una visione della tradizione come esito degli sforzi interpretativi dispiegati dall'Esserci per appropriarsi della storicità che lo costituisce. Nella

misura in cui «ha la storia», l'uomo accede alla verità della propria struttura ontologica e, sul piano della fatticità, «avere la storia» si traduce inevitabilmente nell'«essere in una tradizione», la cui significatività viene per questo assorbita nella più inclusiva nozione di verità. Da tale presupposto, sottolinea Winter, Heidegger e Gadamer traggono conclusioni antitetiche. Per il primo il disvelamento della verità dell'Esserci richiede la distruzione delle maglie deiettive dell'ufficialità interpretativa, alla cui dinamica di addomesticamento del senso originario dell'esistenza la tradizione offre strumenti poderosi. La tradizione è la forma futuribile della chiacchiera, volta a neutralizzare – secondo le dinamiche oppostive, già messe in luce da Max Weber, tra la legittimazione tradizionale dello status quo come «quotidianità» e l'innovazione carismatica come «straordinarietà» – il potere destabilizzante dell'eccezionalità critica (*Jemelnigkeit*) a favore delle nuove generazioni (pp. 41-58). Per Gadamer la tradizione è l'opposto della legittimazione deiettiva di una visione del mondo falsificante; essa è l'unica via d'accesso alla verità che, essendo essa stessa storica e per questo non riassumibile in un originario nucleo di senso, deve ritenersi coestensiva al totale dispiegamento delle *Wirkungsgeschichten* di ciascun evento significativo. L'immagine della «fusione degli orizzonti» esprime la determinazione esercitata sugli uomini dalla Storia per il tramite della tradizione: essa è la «storia appropriata» che, in virtù della partecipazione dei suoi interpreti, subisce un incremento ontologico, accedendo a una più compiuta trasmutazione in forma (pp. 88-103). Winter guadagna i punti fermi della propria teoria della tradizione in dialettica con Gadamer, con ciò investendo anche la tesi del primato della significatività del mondo vitale rispetto al costituirsi del fenomeno tradizionale fatta valere da Habermas. Secondo l'autore, i rapporti di inclusione tra verità e «senso tradizionale» devono essere ribaltati in quanto è l'articolazione significativa della tradizione a determinare la prospettiva di senso nella quale l'idea di verità si costituisce. Del resto, nella consimile ottica di Wittgenstein, non si può scegliere una tradizione più di quanto si possa scegliere un linguaggio: le ragioni e il potere vincolante del loro universo significativo sono immanenti alla comunità dei partecipanti. Il fenomeno tradizionale ha, secondo Winter, il carattere ambivalente segnalato da Heidegger del disvelamento e dell'oscuramento, il cui senso complessivo consiste nella costante oscillazione tra tali polarità. In coerenza con tale assunto, Winter rivendica la pluralità e la storicità delle tradizioni a fronte dell'indeterminabile, unitaria estensione della storia, il cui «senso di riferimento» è irriducibile tanto a quello della tradizione quanto a quello della trasmissione erudita (pp. 152-155).

A fondamento e a calibratura delle prospettive sul fenomeno tradizionale fin qui considerate la teoria della tradizione di Winter offre una sistematica scomposizione analitica, inedita per complessità e coerenza, della struttura della tradizione intesa sia nei suoi elementi sincronici che nei suoi meccanismi di evoluzione e adattamento storico. Secondo Winter, la struttura della tradizione consiste nell'intreccio di cinque correlazioni fondamentali: il tramandamento (*Weitergabe*), imperniato sulle nozioni di dazione (*Gabe*) e di consegna (*Übergabe*); la ripetizione (*Wiederholung*); il pattern (*Muster*), la comprensione (*Verstehen*), il senso (*Sinn*). A eccezione della nozione cruciale di pattern, nessuno degli altri termini è nuovo nell'ambito degli studi sul concetto di tradizione (già nell'esegesi dell'apostolo paolino J.A. Moehler, insieme ad altri esponenti della Scuola cattolica di Tubinga, riconosceva negli atti del trasmettere, ricevere e custodire, relativi sia a dottrine che a comportamenti, i principi fondativi della tradizione cristiana). Il contributo del volume di Winter consiste nell'eshaustività e nella sistematicità con cui i principi costitutivi del fenomeno tradizionale vengono analizzati e armonizzati in modo da rendere conto sia della struttura che dei meccanismi vitali di ogni tradizione in quanto tale. Seguendo l'ordine del volume, la «consegna» è intesa come una triade di elementi (tradente, accipiente, *traditum* nel senso della dazione ovvero *tradendum* nel senso della ricezione), la cui costellazione preannuncia quella del tramandamento con l'unica asimmetria indotta dal diverso indice temporale (pp. 170-171). La correlazione della *Weitergabe* evidenzia la natura specificamente unidirezionale della dazione tradizionale che, a differenza delle transazioni ordinarie, è irreversibile nello stesso senso e nel medesimo rispetto. La restituzione del *traditum* al tradente da parte dell'accipiente

avviene soltanto attraverso il tramandamento ad altro accipiente di un *traditum* preservato nel suo pieno potenziale significativo.

La correlazione della *Wiederholung* assume un'inedita sporgenza nella teoria di Winter e, non a caso, è nell'ambito della sua trattazione che le intuizioni più originali vengono espresse. La «ripetizione» eccede, in quanto sincronica e diacronica, il concetto di *Weitergabe*, declinandosi in una correlazione di cinque elementi: l'oggetto della ripetizione, considerato nella sua struttura formale; il correlato della ripetizione, inteso come l'oggetto della ripetizione nella sua concreta attuazione storica; le modalità attuative del processo ripetitivo; l'artefice della ripetizione; il potenziale di ripetizione, che include la totalità delle attuazioni storiche di cui l'oggetto della ripetizione risulta suscettibile. Il senso di riferimento all'oggetto della ripetizione esprime il senso della ripetizione stessa, ossia la finalità perseguita dall'artefice della ripetizione con l'atto ripetitivo. È importante notare come, secondo Winter, le strutture diacroniche della tradizione trovino il proprio perno nella costellazione della *Wiederholung* in quanto questa rappresenta il momento in cui le teleologie dell'oggetto della ripetizione e dell'artefice dell'atto ripetitivo si sovrappongono (pp. 177 ss.). La distanza tra l'oggetto della ripetizione e il suo correlato storico genera cinque diverse specie di ripetizione: la «ripetizione assoluta», la «ripetizione identica», la «ripetizione isomorfa», la «ripetizione variante» e la «ripetizione trasformativa». La storicità della tradizione, con le sue continuità e discontinuità nonché nella sua dialettica di conservazione e innovazione, si articola come sequenza di ripetizioni isomorfe e di ripetizioni varianti, mentre la normalità e la crisi della tradizione devono essere rispettivamente ricondotte alle prime due specie di ripetizione e all'ultima (pp. 179-186). Il perno della teoria della tradizione di Winter si incontra nell'ambito della disamina della «ripetizione», allorché si tratta di definire il concetto di *traditum*. L'atto ripetitivo implica essenzialmente la riproducibilità del proprio oggetto, il quale deve essere logicamente accessibile e praticamente eseguibile. Tale oggetto sporge sulla mera «cosa» trasmessa, che nella sua consistenza esteriore esprime il solo pattern testuale (*Textmuster*). Il *traditum* è, invece, la relazione che vincola la «cosa» ripetuta tanto al pattern di riferimento (*Bezugsmuster*), il quale esprime il contesto ermeneutico relativo all'interpretazione dell'oggetto ripetuto, quanto alle regole attuative della ripetizione testuale e interpretativa (*Vollzugsmuster*). Il *traditum* è, allora, definito come la correlazione di «pattern testuali» e «pattern contestuali» (pp. 222-232). La chiave di volta della teoria di Winter risiede nella riconduzione sistematica della struttura e della funzionalità della tradizione alla riproducibilità e all'effettivo meccanismo di riproduzione del pattern, la cui fecondità concettuale era stata implicitamente colta dalle disamine del fenomeno tradizionale che ne enfatizzavano le analogie con i meccanismi riproduttivi biogenetici e con la plasticità dei sistemi linguistici. Per la sua natura binaria di *ratio* (*Sich-Ordnen*) e di elementi ordinati secondo tale *ratio* (*Anordnungen*), il pattern contiene già in sé la legge della propria messa in opera, svelando al tempo stesso le regole attuative di pattern affini. L'imitabilità del *traditum* deriva dal fatto che tutti gli elementi che lo costituiscono, sia considerati in se stessi che nella correlazione cui danno vita, hanno natura di pattern, la quale esprime la più pura condizione di possibilità della *tradibilitas* del *traditum*. Nessuna opera originale nel senso del «classico» e del «capolavoro» può essere ripetuta per il fatto che la sua *ratio* non è funzione di un dato contesto significativo e attuativo, ma inerisce alla soggettività del creatore. L'unica riproduzione possibile dei «classici» è quella del pattern testuale, che consente l'allestimento di mere copie della materialità delle opere e non delle opere nella loro totalità. Rinvenendo nella natura di pattern propria del *traditum* il fondamento ontologico dell'atto tradizionale, Winter è riuscito a dar conto delle strutture diacroniche della tradizione attraverso le mutazioni subite dall'accessibilità della *ratio* del *traditum* (pp. 195-213). L'autenticità dell'atto ripetitivo tradizionale implica che l'attore non si limiti all'adozione di vuoti schemi di pensiero e d'azione, ma che la prescrizione (*Vorgabe*) contenuta negli atti tradizionali si trovi da lui recepita nei termini di un compito (*Aufgabe*) di ulteriore appropriazione e diffusione del significato autentico dei *tradita*. In quanto fenomeno eminentemente significativo, la tradizione richiede ai propri attori sia dedizione (*Hingabe*), che è al tempo stesso donazione e riserva di sé, sia integrazione

(*Zugabe*) a opera delle irriducibili individualità dei partecipanti (pp. 248-253). Alla polarità «dedizione-integrazione» corrisponde la struttura diacronica «conservazione-progresso» che, ancora una volta, si manifesta nella sequenza delle ripetizioni isomorfe e varianti. Le ripetizioni tradizionali prevedono sei specifiche modalità, la cui disamina costituisce l'ultimo tassello della teoria della tradizione di Winter ossia la prassi ripetitiva tradizionale, la quale esprime il «senso catagogico» di una tradizione. Collocata nell'orizzonte del mondo, la tradizione trova il proprio significato ultimativo nel «senso anagogico», il quale consente a chi vi partecipa di generare un senso universale dell'esistenza (pp. 265-290).

Ordinando la complessità della struttura e dei meccanismi vitali del fenomeno tradizionale in un quadro organico ed esaustivo, il volume di Winter mette a disposizione degli studiosi un modello esplicativo di riferimento, a lungo atteso, dotato di efficacia tanto descrittiva quanto prescrittiva ed euristica. Sulla scorta di tale modello potranno essere elaborate teorie differenziali della tradizione come pure una tassonomia delle tradizioni secondo diversi criteri di complessità e completezza. Il contributo offerto da questo studio in termini di novità e accuratezza è tale da far attribuire rilevanza solo secondaria all'essenzialità del repertorio bibliografico consultato e alla concisione della discussione della letteratura scientifica. Ugualmente, il focus sulle filosofie di Heidegger e Gadamer avrebbe potuto essere in parte distribuito anche su altri pensatori di simile rilievo, la cui influenza si lascia del resto implicitamente cogliere, così da rendere più evidente il filo conduttore che lega le due parti del volume, che tuttavia non tarda a svelarsi a una lettura attenta.

FRANCESCA FILIPPI