



Recensioni

Mario Sina, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 2006, 210 pp.

Un libro come questa *Introduzione a Locke* di Mario Sina che ha raggiunto la nona edizione, è senz'altro un imprescindibile punto di riferimento per coloro che nell'ambito italiano intendono avviarsi allo studio di John Locke.

Il volume presentato qui è una ristampa della nona edizione, uscita nel 2003. Le ultime varianti introdotte nell'opera risalgono all'edizione del 1999 e sono due *Aggiornamenti*, uno alla "Storia della critica" (pp. 154-158), e un altro alla "Bibliografia" (pp. 203-210), che avevano conto delle pubblicazioni uscite fino al dicembre 1998.

Seguendo l'ordine cronologico del fitto intrecciarsi di vita, pensiero e opere di Locke, il prof. Sina presenta l'articolazione fondamentale dell'opera in cinque capitoli: *La formazione ad Oxford e i primi studi* (capitolo primo, pp. 3-19); *A Londra e in Francia: la maturazione del pensiero lockiano* (capitolo secondo, pp. 20-34); *I due trattati sul governo, l'esilio olandese e l'epistola sulla tolleranza* (capitolo terzo, pp. 35-60); *Il saggio sull'intelletto umano* (capitolo quarto, pp. 61-106); e finalmente, *Il rientro in Inghilterra e il ritorno a Oakes: gli ultimi scritti* (capitolo quinto, pp. 106-125).

Oltre a questi capitoli, il libro mette a disposizione del lettore una *cronologia della vita e delle opere* (pp. 127-129); una pregevole *storia della critica*, cioè un ampio resoconto della ricezione dell'opera di Locke nei diversi paesi (pp. 131-158), e una ricca e dettagliata *bibliografia* (pp. 161-210).

Una tra le più salienti note di questo studio è il particolare interesse che si dedica alle opere di contenuto religioso e morale (nelle quali Sina si trova tra i maggiori esperti). In questo senso sono da

annoverare specialmente: l'ampio riferimento all'ancor poco conosciuto opuscolo di Locke *Saggi sulla legge naturale* (*Essays on the Law of Nature*) (pp. 14-19); le considerazioni consegnate da Locke nel suo giornale sul rapporto di fede e ragione risalenti l'anno 1676 (pp. 29-33); le indicazioni sull'opera di Locke intitolata *Sulla condotta dell'intelletto* (*Of the Conduct of the Understanding*) (pp. 112-114); e la dottrina teologica lockiana, contenuta soprattutto (ma non solo) nella *Ragionevolezza del Cristianesimo* (*Reasonableness of Christianity*) (pp. 114-125). È in questo campo, infatti, dove va riconosciuta innanzitutto la particolare competenza su Locke del prof. Sina^[1]. Come dice lo stesso Sina: "Chi scrive, poi, convintosi dopo l'esame dell'ampia produzione edita ed inedita lockiana della centralità del problema teologico nella speculazione del filosofo inglese come pure nella cultura anglo-olandese del tempo, ha seguito le varie tappe della maturazione del pensiero filosofico e religioso lockiano e lo ha visto profondamente radicato nel più vasto contesto della ricerca teologica latitudinaria ed arminiana del secondo Seicento" (p. 153). Su queste precise opere, e alla luce delle informazioni che ci fornisce l'autore di questa *Introduzione a Locke*, si fanno ora alcuni commenti.

I *Saggi sulla legge naturale* furono scritti in latino in un periodo compreso tra il 1660 ed il 1664 e non furono mai pub-

[1] Fra altri scritti di questo autore si trovano sull'argomento: *L'avvento della ragione. "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976; *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli 1978; *J. Locke: Scritti filosofici e religiosi* (a cura di M. Sina), Rusconi, Milano 1979; *J. Le Clerc: Epistolario* (a cura di M. Sina e M.G. Zaccone), Olschki, Firenze 1987-1997 (4 voll.), *J. Locke, Scritti etico-religiosi* (a cura di M. Sina), UTET, Torino 2000.

blicati da Locke. Essi furono conservati nella *Lovelace Collection*, dalla quale W. Von Leyden attinse il materiale che annotò criticamente e pubblicò nel 1954^[2]. L'opera si suddivide in otto questioni (esposte a modo scolastico) riguardanti l'esistenza della legge naturale (prima questione), la sua conoscibilità (dalla seconda alla quinta questione), l'obbligatorietà (sesta e settima questione) e il suo fondamento (questione ottava)^[3]. Si deve dire anche che, nell'opinione di Locke, tanto l'obbligatorietà come il fondamento di questa legge di natura, riposano sulla volontà divina.

Anche nel suo *Giornale*, Locke consegnò importanti riferimenti alla questione riguardante il rapporto tra fede e ragione, particolarmente lungo l'anno 1676, durante il suo soggiorno a Montpellier. L'occasione alla quale si dovette l'interessamento di Locke sul rapporto tra fede e ragione gli fu fornita – ci assicura Sina (p. 29) – da parecchi atteggiamenti religiosi osservati nell'ambiente della Francia cattolica e ritenuti da Locke fideistici, perché pronti a giustificare qualsiasi credenza col semplice ricorso all'*above Reason* della fede. “Infatti, ogni setta adopera volentieri la ragione nella misura in cui essa viene in suo aiuto, ma quando questo aiuto manca, essi allora gridano forte che tale asseverazione è materia di fede e *above Reason*” (*for every sect, as far as reason will help them, makes use of it gladly, and where it fails them, they cry out that it is matter of*

faith and above reason). Procedendo poi sulla scia aperta dal suo amico Boyle un anno prima (nel 1675) con l'opera *Reconcilableness of Reason and Faith*, Locke si propone di distinguere “le province della fede e della ragione”, nella sicurezza che, senza questa distinzione, il pericolo di degenerazione in “entusiasmo” (vale a dire, in fanatismo religioso) è sempre in agguato.

Un'altra opera di Locke poco conosciuta, della quale Sina ci procura una pregevole sintesi, è *The Conduct of the Understanding*. Pubblicata dopo la morte da Anthony Collins e Sir Peter King nel 1706 nelle *Posthumous Works of Mr. John Locke*, l'opera affronta molte delle tematiche già considerate nel *Saggio sull'intelletto umano*, ma con la differenza che invece di presentare una *fisiologia* dell'intelletto umano, come faceva nel *Saggio*, egli intraprende, in quest'altra opera, uno studio sulle *patologie* e le deviazioni dell'intelletto e i rimedi per correggerli.

Ma lo scritto di Locke, sul quale Sina ci può informare con la maggiore autorità, è la *Ragionevolezza del Cristianesimo*, “il più noto tentativo lockiano di attenta lettura e meditazione dei testi sacri”, con il quale il filosofo inglese si accosta alla divina rivelazione (in particolare ai Vangeli e agli Atti degli apostoli) per studiare il messaggio della salvezza umana. Locke accetta l'insegnamento di questi scritti, e “non mette in dubbio la rivelazione e l'ispirazione divina dei libri del Nuovo Testamento”, avvicinandosi ad essi con il solo desiderio di, come dice la *Prefazione*, “comprendere la religione cristiana”. Tuttavia, come ci ricorda Sina, è chiaro che “l'influsso della teologia *latitudinaria* e *razionalistica* inglese del Seicento e dell'insegnamento dei pastori rimostranti olandesi è assai forte nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*” (p. 114).

Locke parte dall'idea protestante della Scrittura come unica regola di fede, idea comune tra la maggior parte dei teologi inglesi ed olandesi ai quali Locke rivolse il suo interesse. Allo stesso modo, dalle medesime fonti protestanti inglesi ed olandesi procede la dottrina della distinzione tra verità di fede fondamentali e non

^[2] *Essays on the Law of Nature*. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal for 1676, edited by W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford 1954.

^[3] La struttura dei capitoli dei *Saggi sulla legge naturale* è questa: I. An detur morum regula sive lex naturae? Affirmatur; II. An Lex Naturae sit Lumine Naturae cognoscibilis? Affirmatur; III. An Lex Naturae Hominum Animis inscribatur? Negatur; IV. An Ratio per Res a Sensibus haustas pervenire potest in Cognitionem Legis Naturae? Affirmatur; V. An Lex Naturae cognosci potest ex Hominum Consensu? Negatur; VI. An Lex Naturae Homines obligat? Affirmatur; VII. An Obligatio Legis Naturae sit Perpetua et Universalis? Affirmatur; VIII. An Privata cujusque Utilitas sit Fundamentum Legis Naturae? Negatur.

fondamentali, base sulla quale Locke fonda l'affermazione che l'unico articolo di fede richiesto necessariamente per la salvezza è la confessione della messianicità di Gesù di Nazareth. L'idea, come osserva Sina, non era nuova. Anche tra i teologi inglesi, Chillingworth, nella *Religion of Protestants*, già affermava questa stessa opinione. Tale distinzione inoltre era comune anche presso i teologi rimostranti olandesi, come Episcopio (*Institutiones theologicae*, Amsterdam 1650) e van Limborch (*Theologia christiana*). Anche Ugo Grozio, aderente alle idee arminiane, credeva che accanto a verità di fede, richieste nei primi tempi del cristianesimo per accedere al battesimo, vi erano anche "altre questioni più intricate, come quella della distinzione e dell'unità del Padre, del Verbo e dello Spirito Santo, quella delle due nature in Cristo e delle loro proprietà, circa le quali anche se non si ha una perfetta conoscenza non c'è impedimento ad essere cristiano" (*De Dogmatis utilibus et gubernatione Ecclesiae Christianae*, Amsterdam 1652). Lo scopo di queste distinzioni era, naturalmente, di ristabilire l'unità dei cristiani e di raggiungere la *pax christiana*.

Questa peculiare interpretazione della Scrittura porta Locke alla convinzione che l'unico dogma essenziale per la salvezza, contenuto nella Scrittura in modo indubitabile, è, come abbiamo detto, che Gesù di Nazareth sia il Messia inviato da Dio e promesso nell'Antico testamento. L'accettazione di questo solo dogma è sufficiente per potersi dire cristiani. Accanto e come condizione essenziale di questa fede, si richiede sempre il pentimento e la conversione. "Fede e pentimento, cioè credere che Gesù è il Messia, e una vita dedicata al bene, sono le condizioni indispensabili per il nuovo Patto" (p.118). Nei Vangeli Locke scopre soprattutto "la sublimità della predicazione morale di Gesù", mettendo in evidenza la perfetta concordanza di questa con i dettami della pura etica razionale. In questo, si mostra il più perfetto accordo tra la legge di natura, "rivelata da Dio per mezzo della luce della ragione a tutta l'umanità che volesse far uso di essa", e la legge rivelata da Gesù Cristo, l'inviato da quello stesso Dio.

Ora, l'insistenza di Locke nell'asserire la perfetta conformità di *legge di natura* e *legge rivelata*, insieme al considerevole taglio del numero delle verità fondamentali di fede compiuto da Locke, fece scattare la reazione degli autori ortodossi, tra i quali si contarono soprattutto il calvinista John Edwards e il vescovo anglicano di Worcester, il rev. Edward Stillingfleet, i quali accusarono Locke di razionalismo estremo, di socinianismo e addirittura di ateismo. Sina, invece, ci assicura a questo riguardo che la "sincerità dell'atteggiamento di fede e di rispetto di Locke nei confronti della Scrittura, ribadito nelle varie *Vindications*, è fuori dubbio" (pp. 119-120) e che gli atteggiamenti caratteristici della *Reasonableness* non indicano un "tentativo di costringere la rivelazione entro le categorie razionali, quando vengano considerati nel loro preciso contesto storico, che [...] è quello della teologia latitudinaria e rimostrante del secondo Seicento" (p. 120).

Insomma, l'*Introduzione a Locke*, di Mario Sina, è un'opera piacevole, la cui lettura, sia per il suo contenuto sintetico come per l'abbondanza di dettagli su aspetti di Locke meno conosciuti dal pubblico in generale (specialmente di quelli riguardanti il campo religioso e morale), sarà certamente proficua. Sarebbe stato desiderabile tuttavia una maggior chiarezza da parte dell'editore nell'indicare che il presente volume non è una nuova edizione, ma una ristampa di quella del 2003 o forse di quella del 1999.

Leopoldo Prieto López, L.C.

Réal Tremblay, «Ma io vi dico...». L'agire eccellente specifico della morale cristiana, EDB, Bologna 2006, 214 pp.

El autor reúne en esta obra escritos presentados en diversas ocasiones, bajo el hilo conductor de lo específico y propio de la moral cristiana. Vista la mala fama de la moral, como su fuera un conjunto de normas negativas, de prohibiciones minimalistas, hay que resaltar el enfoque tan positivo –tan auténticamente cristiano– del autor. Éste insiste en que la moral

cristiana se encuentra fuertemente concentrada en Cristo crucificado y resucitado. Tremblay propone una moral cristiana que es consecuencia de una antropología filial. Esta filiación divina nuestra por la gracia se convierte en matriz del obrar moral. De aquí la exigencia tan elevada, expresada de forma directa en el subtítulo del libro: el obrar del cristiano debe ser, a ejemplo de Cristo, un obrar excelente que muestre en las obras su condición de hijo del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. Es un obrar “filializado” –es el término que inventa Tremblay–, a ejemplo de Cristo, para la gloria de Dios al servicio de los hermanos. Éste es, en síntesis, el contenido de la presente obra.

La primera parte consta de un solo capítulo, donde se reflexiona sobre la relación entre verdad y libertad, sobre todo en la teología joánica (pp. 19-29). Se pasa luego a la segunda parte cristológica (cap. 2-3), que se inspira, fundamentalmente, en la cristología de San Juan y de la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II (pp. 33-64). El Cristo crucificado y el Cristo pascual se nos revelan en su amor por nosotros como una síntesis de la libertad perfecta para la Iglesia y el mundo, y también como el camino para llegar a la intimidad en la Trinidad.

En la tercera parte se estudia la antropología que emerge del Cristo crucificado y resucitado, cuyos trazos son filiales (pp. 67-92). Tras examinar los títulos cristológicos (cap. 4), se concluye que el de “Hijo” ocupa el puesto principal. Luego se estudia (cap. 5) cómo en la antropología filial de Cristo el *pro Deo* y el *pro nobis* sirven de paradigma, de matriz de nuestro obrar moral –somos hombres “filializados”–, el cual debe ser “alabanza de Dios” y “servicio fraterno”. A la luz del misterio de Cristo se revela la nobleza y grandeza de la moral cristiana.

En esta relación de Cristo-antropología-moral no es posible dejar los sacramentos de la Iglesia (pp. 93-120), actos del “Crucificado Resucitado” mediante los cuales nos hace partícipes de su misma vida divina (el bautismo) hasta convertirnos en “una carne” con Él (la eucaristía). Este tema abarca los capítulos sexto a octavo de la cuarta parte. La moral

cristiana es siempre un don, antes de ser un compromiso. La gracia precede siempre nuestro esfuerzo.

Con los capítulos noveno a decimosegundo se pasa al obrar moral propiamente dicho (pp. 121-184). En esta quinta parte se inicia con el tema de la oración como manifestación del ser hijos (cap. 9). Sigue la idea del “más” en la reflexión moral de San Ireneo de Lión, que resalta la grandeza de la moral de la Nueva Alianza (cap. 10). La “hora” del Hijo genera una moral “del máximo” (cap. 11). El exceso de amor de los últimos acontecimientos de la vida terrena de Jesús determina la moral cristiana que de ahí se deriva: debe llegar también, a ejemplo de Jesucristo, «a amar hasta el extremo». Se aplica esto al ejercicio de la autoridad y a la promoción de la paz. Finalmente se presenta el martirio en su fundamento cristológico y como garante de una moral de la excelencia, mostrando el ejemplo de Edith Stein (cap. 12).

El capítulo trece sobre la moral y la evangelización cubre la sexta y última parte (pp. 185-205). La moral cristiana no oprime lo humano, sino que lo dilata. Esto la hace atractiva y fascinante para el hombre de hoy, confiriéndole la característica de “buena nueva”.

Réal Tremblay es sacerdote redentorista, profesor de teología moral fundamental en la Academia Alfonsiana y de teología dogmática con orientación cristológica en la Pontificia Universidad Lateranense, en Roma.

José María Antón, L.C.

Istituto di Spiritualità di Münster (ed.),
Corso fondamentale di spiritualità, Queriniana, Brescia 2006, 624 pp.

Esta obra, preparada por el Instituto para la Espiritualidad de la Universidad de Münster, en Alemania, parte del presupuesto que la teología y la espiritualidad –la vida espiritual, la experiencia y la praxis– están íntimamente ligadas. Por ello, la espiritualidad no es una ocupación devota, dirigida a la sola interioridad del hombre, sino que debe entrar en diálogo con el espíritu de los tiempos –y frecuen-

temente ponerlo en discusión– y bajar a la vida concreta para ayudar al hombre a determinar su futuro y el del mundo. El presente libro quiere, pues, tender un puente para superar los fosos que separan a una teología sin espiritualidad –árida, intelectualista– y a una espiritualidad sin teología –vaga, sin fundamento.

La obra se divide en cinco partes o capítulos, escritas por diversos autores con un estilo sencillo y asequible. El primer capítulo (pp. 13-101), “vivir la vida espiritualmente”, define la vida espiritual como “transformación permanente de un hombre que responde a la llamada de Dios” y explica cómo debe abrazar la vida humana entera con todas sus vivencias, las felices y las tristes, las cotidianas y las excepcionales. Por ello se consideran algunas expresiones artísticas de la experiencia espiritual a través de la palabra, la música y la representación figurativa. Experiencia, transformación y conversión son los conceptos claves.

La segunda parte (pp. 102-211) está dedicada a la “espiritualidad de las relaciones”, señalando cómo éstas, si vemos en el rostro de nuestro prójimo la imagen de Dios, pueden acercarnos a Él y hacernos entrar en aquello para lo que hemos sido creados: el amor. Nuestra relación con Dios crece en la medida en que crecen nuestras relaciones humanas mediante la caridad. Se distinguen tres tipos de relaciones: las binarias (entre dos personas, como el matrimonio y la asistencia a los enfermos), las relaciones con un grupo y las relaciones con una “multitud” (las relaciones con la sociedad y la superación de los conflictos nacionales –según el modelo de la “Comisión para la verdad” de Desmond Tutu– e internacionales). Una sección trata del “acompañamiento” pastoral, terapéutico, espiritual y pedagógico. Alguna frase habría que matizarla, pues queda muy ambigua: «En todo eso [el acompañante espiritual] debe respetar su libertad [del “acompañado”] de orientar la propia vida según las propias ideas» (p. 139). Son interesantes las páginas dedicadas a los aspectos psicológicos y psicoterapéuticos de la personalidad y de las relaciones, en especial según el “modelo transcaccional” de Eric Berne, aunque

quizás, en un manual de espiritualidad –de teología espiritual–, se les ha dado demasiado espacio (pp. 111-119, 157-167, 169-176, 179-188). Se podría haber desarrollado con una mayor profundidad la virtud teologal de la caridad.

En el siguiente capítulo (pp. 212-298) se encuentra la espiritualidad de la liturgia y de la oración, dando mucha importancia a la primera. Se exponen bien las enseñanzas de la Sagrada Escritura, del Maestro Eckart, de San Juan de la Cruz y del libro anónimo: *Relatos de un peregrino ruso*.

La cuarta parte (pp. 299-381), “guiados por el Espíritu de Dios” explica ampliamente “el acompañamiento espiritual y el discernimiento de espíritus”. Sobre el primer tema muestra las líneas de fondo del monaquismo antiguo, las enseñanzas de San Juan de la Cruz y las de San Ignacio de Loyola. Sobre el discernimiento se presentan los criterios de la *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*, de San Benito, de Santa Catalina de Siena y de San Francisco de Sales. Al final se presentan ampliamente los ejercicios espirituales de San Ignacio y su actualidad.

El tema de “la existencia cristiana en el mundo” ocupa el último capítulo (pp. 382-485). No somos del mundo, pero hemos sido enviados al mundo para proclamar la buena noticia del evangelio. Se reflexiona sobre la relación entre la espiritualidad y el trabajo, el ambiente y el diálogo interreligioso. Al hablar del trabajo se exponen sin ninguna crítica las ideas de Matthew Fox sobre “una espiritualidad ecológica y cosmológica”: el universo como un organismo viviente, el trabajo como “sacramento” y los trabajadores como “donadores de gracia”, etc. Se le presenta como dominico (pp. 412-415), pero en realidad este teólogo, una vez que, debidos a sus ideas, se le retiró en 1989 el permiso para enseñar, dejó algo más tarde la Orden de los Dominicos y la Iglesia Católica para pasar a ser ministro de la Iglesia Episcopaliana. Por el contrario se ofrece una buena síntesis de las enseñanzas de Juan Pablo II sobre el trabajo (pp. 415-419).

Al hablar del ambiente se expone bien la doctrina de la Sagrada Escritura acerca

del “dominio de la tierra” (pp. 430-432), pero se toman o se presentan sin ninguna reflexión crítica las ideas de Leonardo Boff (pp. 433-436), muy negativas hacia el “cristianismo oficial que pacta con la cultura de la opresión” y proponiendo un “nuevo cristianismo”, “una democracia cósmico-social”, etc. Al tratar el tema de “la defensa de la naturaleza en las comunidades cristianas” se exponen las ideas de Markus van Berlo, que, sin estar equivocadas, pueden ser exageradas en algunos puntos, al menos para mentalidades y culturas diversas. Por ejemplo, se aconseja la colocación de nidos artificiales en los campanarios para los halcones, mochuelos, golondrinas, etc., y de cajas en los muros externos de las iglesias para los murciélagos (pp. 444-445).

En la última sección del cuarto capítulo se presenta una síntesis de la espiritualidad vivida en otras religiones: hinduismo, budismo e Islam, y unas pistas para una teología de las religiones. Extrañamente el autor de esta parte critica la “clara pretensión de universalidad” del cristianismo manifestada en el documento de la Comisión Teológica internacional, *El cristianismo y las religiones* (de 1996), considerando a las otras religiones como dependientes del cristianismo a nivel soteriológico. No se menciona la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (del 6 de agosto de 2000), porque en su lengua original esta obra se publicó unos meses antes. El autor propone, más bien ambiguamente, que se encuentre una vía de diálogo orientándose a la *kénosis* de Cristo. Erróneamente se interpreta la afirmación acerca de la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia como si fuera una pretensión de dominio por parte de ésta (pp. 482-484).

Con buen criterio pedagógico se van ofreciendo resúmenes al final de cada pequeño apartado. En general ofrece un buen fundamento bíblico de los temas tratados y numerosas referencias al Magisterio de la Iglesia, a los santos y a obras de teólogos. Al final se ofrece una amplia antología de textos, a los que se va haciendo referencia a lo largo de la obra (pp. 487-586), una bibliografía bastante completa

de obras –en su mayoría en alemán– (pp. 587-611) y un breve glosario (pp. 612-616).

José María Antón, L.C.

Pier Paolo Ottonello (a cura di), *I valori dell'Europa e dell'Occidente nel pensiero di Sciacca*, Atti dell'undicesimo Corso della “Cattedra Sciacca”, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2006, 86 pp.

Michele Federico Sciacca, filósofo espiritualista –nato a Giarre (Catania) nel 1908 e scomparso nel 1975 a Genova– è stato maestro di molti studiosi e docenti italiani; all'Università di Genova è stato attivato un Dipartimento di Studi sulla storia del pensiero europeo “M.F. Sciacca” e il presente volume ne costituisce una pubblicazione, quella appunto dell'undicesimo Corso della “Cattedra Sciacca” che ha assunto a proprio tema il delicato rapporto tra i valori dell'Europa e il pensiero di Sciacca.

Va ricordato che all'interno della ampia produzione del Filosofo, dagli studi su Reid, Platone, Rosmini a quelli su Pascal, S. Agostino, Martinetti e Unamuno, l'esplicito interesse verso il rapporto tra la filosofia cristiana e la dimensione europea è stato un elemento costante e di certo non tangenziale; in tal senso è più che appropriato il rinvio che il suo allievo Pier Paolo Ottonello fa, nell'Apertura al Corso, al volume *L'oscuramento dell'intelligenza*, che Sciacca pubblicò nel 1975. Inutile, credo, sia giustificare che per il nostro tempo, “appreso con il pensiero”, sia di decisiva importanza la questione del rapporto tra Occidente ed Oriente.

Il primo dei saggi che costituiscono il Volume in questione è di Massimo Barale, *Etica e morale*, dove il tema che viene fin dall'inizio presentato è quello dell'etica della ragione e della moralità dell'intelletto, alla luce del quale si rivolgono a Sciacca stesso, nella sua potenziale presenza data dal suo ancora attuale pensiero, alcune domande fondamentali riguardanti, principalmente il delicato rapporto tra la ragione e la fede.

Il secondo saggio è di Carlo Lupi ed è

intitolato: *Metafisica e Trascendenza*, egli ben consapevole che tale rapporto tocca l'intero pensiero del Filosofo, muove dalla relazione tra opinione e fondamento e affronta, da ultimo, quella tra teologia e filosofia.

Alessandra Modugno, autrice del terzo saggio: *La persona*, assume quale questione “prima e primaria per ciascuno: chi è l'uomo e chi sono io in quanto uomo”, dimensione che le permette di declinare l'identità della persona chiamandola “creaturalità, trascendenza metafisica, storicità escatologica”.

Il saggio successivo, di Tomaso Bugossi, prende le mosse dal fondamentale lavoro di Sciacca del 1965, intitolato *La libertà e il tempo*, tale “partenza” consente di impostare da un punto di vista metafisico e spirituale ad un tempo il tema della Libertà.

A questi primi quattro saggi che costituiscono le Relazioni tenutesi a Genova il 20 maggio del 2005 seguono quelle svoltesi a Buenos Aires il 31 maggio. Il primo di questa seconda serie di saggi è quello di Alberto Caturelli che, come indica il Titolo stesso, tematizza l'ultimo articolo di Sciacca: *Satana tra noi*. Tomaso Bugossi, che abbiamo già visto poco più su, in questa sua ulteriore relazione, quasi a prosecuzione della precedente, discute della nozione ontologica e teologica di “dipendenza creaturale” essenziale per una filosofia dell'integralità.

Il terzo saggio, della sezione argentina, è di Carlos Daniel Lasa, intitolato: *Sciacca, Ortega e il soggettivismo moderno*; del successivo, *La Filosofia dell'arte negli scritti giovanili di Sciacca*, è autore Calixto Camilloni.

Il volume chiude con il testo del suo Curatore, Pier Paolo Ottonello: *Occidente e occidentalismo*, distinzione questa che risale allo stesso Sciacca e che indica “la dinamica e dialettica di riduzione e sostituzione è dunque propria del decadere dell'Occidente in Occidentalismo: ed è la dialettica stessa della corruzione, la quale sostituisce l'essere a immagine e somiglianza di Dio con le miriadi delle sue simulazioni”.

Guido Traversa

Wolfgang Kluxen, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 2005, XXIV-348 pp.

Questo volume è la traduzione italiana, ad opera di Marco Cassisa e a cura di Carmelo Vigna, della terza edizione di *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (1963, 1998³) del noto medievalista Wolfgang Kluxen (1922), professore di filosofia all'Università di Köln, di Bochum ed, infine, all'Università di Bonn, di cui è emerito dal 1988. Autore di altri noti lavori, *Ethik des Ethos* (1974) e *Moral, Vernunft, Natur. Beiträge zur Ethik* (1997), è stato presidente della “Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale”.

Nelle decadi passate, questo libro è diventato un classico per l'interpretazione del pensiero morale dell'Aquinate, grazie all'originalità del suo approccio. Esistono numerose trattazioni di aspetti particolari e determinanti dell'etica dell'Aquinate oppure pregevoli opere collettive di sintesi. Kluxen non offre una ricostruzione analitica dell'etica tomista, bensì uno studio sulla fondazione dell'etica considerata nel suo complesso, e più in particolare sulla possibilità ed il senso di un'etica filosofica in Tommaso d'Aquino. Le parti centrali dell'etica tomista vengono espone dallo studioso tedesco solo per mostrare la sua coerenza interna e far emergere gli aspetti fondativi dell'etica. Kluxen vuole evitare le interpretazioni estreme di chi nega l'esistenza in Tommaso di un'etica razionale o di chi non coglie il fatto che il contesto della riflessione filosofico-morale dell'Aquinate è teologico. Non a caso, la presentazione più elaborata dell'etica tomista si trova nella *Summa Theologiae*, e su questo testo si concentra l'indagine di Kluxen.

Il volume è diviso in quattro parti. Da ciò che abbiamo indicato, si può dedurre che la più originale sia la prima: “L'etica come disciplina filosofica”. In essa si cerca di chiarire il rapporto tra filosofia e teologia. Kluxen mostra come Tommaso sviluppi un'etica filosofica autonoma, benché collocata nell'ambito teologico. L'opera di Kluxen accentua – e ripete fino all'eccesso – che l'etica filosofica di Tommaso, pur avendo la sua validità ra-

zionale, viene radicata nel suo sistema teologico. Kluxen insiste sulla funzione centrale svolta dall'etica nella *Summa Theologiae*, sul radicale mutamento rappresentato dalla *prima secundae* rispetto alle opere precedenti di altri autori scolastici. Se la teologia si occupa di conoscenze che hanno un qualche rapporto con la salvezza, allora si dovrà occupare per intero dell'oggetto dell'etica filosofica, perché, nel ambito pratico "l'agire morale è sempre significativo per la salvezza" (p. 72). Kluxen, nel primo capitolo, ricorda che la filosofia è *ancilla theologiae*. La teologia si serve della filosofia per i propri scopi: per dimostrare i presupposti dell'atto di fede, per chiarire i contenuti della fede mediante l'uso di analogie naturali e per difendere la fede dagli infedeli. D'altra parte, ci sono verità fondamentali per la salvezza che sono state rivelate e che sono in sé accessibili alla ragione, "perché senza la rivelazione esse sarebbero conosciute solo da pochi, e solo dopo lungo tempo e non senza la commistione di errori" (p. 59). Poi, per quanto riguarda i rapporti fondativi di filosofia e teologia in Tommaso, Kluxen distingue fra tre diverse dimensioni in relazione fra loro: l'etica, la metafisica dell'azione e la teologia. Questa svolge il ruolo unificante sistematico. Ciò non vuol dire che la razionalità venga trascurata. Kluxen nota che ovunque sia possibile argomentare in modo filosofico, il teologo Tommaso lo fa. Ciò è dovuto anche al fatto che per Tommaso quasi tutta la filosofia è ordinata alla conoscenza di Dio: "*Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur*" (CG I, c. 4 n. 3). Da tutto ciò, Kluxen conclude che anche gli scritti puramente filosofici dell'Aquinate, e in particolare ogni conoscenza morale, anche quella accessibile razionalmente, acquisisce la sua posizione e la sua significazione ultime solo nel quadro teologico. Ciò implica che deve escludersi la pretesa di una validità definitiva della scienza morale, che questa deve mantenersi aperta al compimento teologico, e che non si deve cercare una fondazione metafisica ultima della morale. Kluxen non nega un

valore alla ragione, anzi sottolinea il primato della ragione, giacché il principio generale della moralità consiste, secondo lui, proprio nell'*esse secundum rationem* (cfr. cap. XI).

Pregevole, quindi, la preoccupazione di Kluxen di considerare il rapporto tra filosofia e teologia e la sua insistenza sul fatto che ci sia un'autentica filosofia morale nell'opera teologica di Tommaso. Lo studioso può rivolgere la sua attenzione alla dinamica teologica complessiva del pensiero morale di Tommaso o focalizzarla su tematiche filosofiche, ma sempre essendo consapevole della decontestualizzazione operata.

Dalla forte valorizzazione del contesto speculativo teologico dell'etica filosofica dell'Aquinate ne segue un'affermazione centrale di quest'opera: nella visione kluxeniana, l'etica, come scienza pratica, non dipende né richiede la metafisica (cfr. p. 121 e ss). È proprio in questo contesto, come risposta, che si colloca l'insistenza di Jan A. Aertsen, nel rivendicare la *founding function* della metafisica rispetto all'etica. Aertsen approfondisce il rapporto tra metafisica ed etica rilevando il nesso fondativo dell'etica nella metafisica tramite il trascendentale *bonum* (J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996, 330ss). La proposta di Aertsen, senza voler qui prendere posizione, sembra in consonanza con la volontà di elaborare una filosofia di portata autenticamente metafisica che si può credere propria di Tommaso-filosofo (cfr. *Fides et Ratio*, n. 83). Ci sembra che l'eccessiva accentuazione della dimensione pratica della ragione e del contesto teologico dell'etica filosofica, abbiano condotto Kluxen a sottovalutare l'importanza di una fondazione speculativa dell'etica filosofica nella metafisica. In parte ciò può essere dovuto anche all'interpretazione della fondazione diffusa tra alcuni scolastici – a dire il vero pochi – secondo la quale la dipendenza dell'etica dalla metafisica implicherebbe che la regola della moralità debba essere dedotta a partire della conoscenza della natura umana. A mio avviso, questo rapporto etica-metafisica-teologia è il punto più ori-

ginale e, insieme, più discutibile di questo volume.

Nelle parti successive, alla luce di queste concezioni dell'etica filosofica, sono studiati in modo più sistematico gli aspetti centrali dell'etica di san Tommaso. La parte II, "La determinazione dell'estremo poter-essere", tratta del fine ultimo e della beatitudine, perché il metro di giudizio dell'atto umano è la massima perfezione che l'uomo può conseguire, cioè la *beatitudo*. La parte III, "Bene e male", consiste in una spiegazione del concetto di bene come ciò cui ogni cosa tende, fine, compimento e pienezza dell'essere, oltreché nell'esame della questione del principio generale della moralità (*esse secundum rationem*) e dei fattori che la costituiscono. Nella parte IV, "I concreti principi dell'agire etico: la virtù e la legge", si trova la disamina dell'etica tomista come dottrina della virtù, quale principio interno, e il suo primato rispetto ai principi esteriori della legge e della grazia.

Ci soffermiamo solo su di un particolare sollevato da Angelo Campodonico nell'introduzione al volume. Kluxen interpreta giustamente i fattori della moralità degli atti umani, vale a dire l'oggetto, il fine e le circostanze. Tuttavia, egli non prende nella dovuta considerazione il ruolo dell'amore e dell'amicizia nella vita morale (cfr. p. xix). Per certi versi, l'interpretazione di Kluxen sembra peccare di un intellettualismo eccessivo, nel quale non si ritrova un'adeguata accentuazione del ruolo fondamentale delle passioni e dell'affettività nella vita morale. Nello stesso senso, anche l'intellettualismo della beatitudine di Tommaso andrebbe sfumato, perché come si mostra in *Q.D. De malo* q. 6, nell'unitario atto umano si dà una compenetrazione reciproca di intelletto e volontà, realmente distinti, ma rinvianti l'uno all'altro. Nell'atto della beatitudine è l'intelletto che rende presente l'oggetto, affinché la volontà vi possa aderire, però nel conseguimento del fine ultimo l'amore ha una parte importante. Si dovrebbe precisare che l'intelletto non è l'unico artefice della conquista del fine ultimo, bensì l'apertura iniziale al bene, al quale la volontà aderisce "amorosamente" (cf. *S. Th.* I-II, q. 1, a. 8: "*homo et aliae rationales crea-*

turae consequuntur ultimum finem conoscendo et amando Deum").

Il curatore informa che "la traduzione ha privilegiato fortemente la fedeltà all'originale tedesco, a volte piuttosto arduo, anche a costo di indurire un po' l'italiano" (p. 4). I lettori lamenteranno questa scelta perché, in generale, il testo italiano è di difficile intelligibilità: per esempio, la sostanziale differenza sintattica tra tedesco ed italiano provoca l'abbondanza di pronomi diversi (dimostrativi, relativi, personali) in uno stesso paragrafo, rendendolo di senso non chiaro. Forse per venire incontro alla difficoltà menzionata, i curatori della traduzione hanno suddiviso i capitoli in paragrafi con titoli non presenti nell'originale.

Si deve riconoscere a Kluxen l'originalità di una ricerca, per molti motivi, fondamentale. Molti autori, sulla scia di Kluxen, hanno sottolineato giustamente il carattere pratico della conoscenza morale. Kluxen, attento alla coerenza interna della *Summa Theologiae*, ha dato nuovo slancio agli studiosi che vogliono confrontarsi con il pensiero filosofico morale dell'Aquinate. Ci sembra, comunque, che si debba approfondire ulteriormente la fondazione metafisica dell'etica dell'Aquinate.

Jesús Villagrasa, L.C.

Franco Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005, 179 pp.

Franco Trabattoni, docente di Storia della filosofia antica nell'Università Statale di Milano, riprende in questo volume una sua precedente pubblicazione, *Oralità e scrittura in Platone*, integrandola con importanti modifiche e con l'aggiunta di due capitoli (il primo e l'ultimo) che arricchiscono il lavoro originale.

Il primo capitolo, *Oralità e scrittura nel V e IV secolo a.C.*, fa un agile resoconto delle testimonianze greche circa l'uso della scrittura in quell'epoca, delle interpretazioni date (specialmente quella di Havelock), e, soprattutto, degli atteggiamenti

menti di alcuni autori dell'Antichità greca di fronte all'uso sempre più comune di testi scritti.

Il secondo capitolo è dedicato al *problema delle cosiddette «dottrine non scritte» in Platone*. Trabattoni presenta inizialmente la questione su come leggere i Dialoghi, testi scritti che non forniscono indicazioni precise sul pensiero di Platone per quanto riguarda gli argomenti ivi discussi (pp. 31-33). Il problema si fa più vivo se confrontiamo le argomentazioni presentate nei Dialoghi con le testimonianze sulle dottrine platoniche contenute in diverse testimonianze antiche circa le cosiddette «dottrine non scritte», quando la legittimità di fare tale confronto ha suscitato un vivace dibattito fra gli studiosi. Secondo Trabattoni, questo dibattito avrebbe bisogno di centrare bene il problema da discutere: «se l'atteggiamento di Platone nei confronti della scrittura abbia un significato storico/contingente o teoretico/filosofico» (p. 39).

Dopo un breve resoconto dei principali momenti della recente discussione, l'Autore tenta di evidenziare alcuni dei possibili motivi di fondo che hanno spinto gli studiosi della scuola di Tubinga-Milano a dare tanta importanza alle dottrine non scritte (cf. soprattutto pp. 47-53). Trabattoni crede che ci siano, nella loro lettura platonica, motivi di natura filosofico-religiosa, specialmente il desiderio di autori di matrice cristiana (come Reale e Migliori, per quanto riguarda l'Italia) di avvicinare l'interpretazione platonica alle posizioni della filosofia fatta propria da molti secoli di pensiero cristiano (pp. 49-53).

Seguono, sempre nel secondo capitolo, un riassunto dei contenuti delle dottrine non scritte e una riflessione sul modo aristotelico di presentare il pensiero platonico. Il capitolo finisce con la tesi secondo la quale Platone sarebbe lontano dal dogmatismo, in quanto avrebbe capito l'impossibilità di plasmare in formule fisse la conoscenza della verità (p. 66).

Il terzo capitolo è dedicato al *Fedro*, un dialogo dove si afferma che i rapporti fra oralità e scrittura sono comprensibili soltanto «alla luce dell'insieme» dell'opera (p. 67). Trabattoni sottolinea l'unità del

testo, facendo notare che per Platone la filosofia non arriva a delle conoscenze definitive, ma si colloca in un ambito di perfeffibilità dove la retorica può avere un ruolo d'importanza. Ma, senza voler fare polemica con l'Autore, penso non sia da escludere un aspetto pedagogico (basato sull'*eros*) per scoprire il valore della retorica anche quando si tratta di comunicare contenuti filosofici, senza dover fondare, come pensa (mi sembra) Trabattoni, tale aspetto in una filosofia incapace di essere portatrice di alcuni contenuti forti (cf. p. 75). Allo stesso tempo, le analisi offerte sul modo di parlare della retorica nel *Fedro* hanno delle forzature, per il fatto che il *Fedro* distingue diversi tipi di retorica; non si può parlare della retorica come se fosse un'unica *techne*, e rimane chiaro per Platone che la retorica può servire sia per diffondere la verità sia per diffondere ciò che verità non è (cf. pp. 84-85).

Nelle conclusioni sul *Fedro*, Trabattoni pensa che Platone parli di psicagogia per mostrare quanto essa sia decisiva per capire la filosofia (p. 98), quando in realtà si potrebbe dire proprio l'opposto: quanto sia importante la filosofia per capire la psicagogia. E osservazioni simili si possono fare sulle affermazioni circa il rapporto fra il *Parmenide* e il *Fedro* offerte nella fine di questo terzo capitolo.

Il quarto capitolo è dedicato alla *VII Lettera*, un testo che, al di là delle polemiche sulla sua autenticità, offre importanti spunti per capire il pensiero platonico e mostra, secondo Trabattoni, quanto sia «antiplatonico» voler scrivere su ciò che sta più a cuore al vero Platone; cioè, la *VII Lettera* sarebbe un testo che andrebbe contro i tentativi della scuola di Tubinga-Milano di scrivere le verità centrali del platonismo, quando proprio questa *Lettera* gli sconfesserebbe (cf. pp. 112-113). Il capitolo conclude riaffermando che la nozione di filosofia e il suo rapporto con la retorica fanno sì che Platone sia non dogmatico, lontano da qualsiasi pretesa di fare della filosofia una «scienza rigorosa» (p. 138).

Il quinto capitolo (nuovo, come il primo capitolo, rispetto alla vecchia edizione) vuole mostrare come sia stato il discepolo di Platone, Aristotele, a voler fare

della filosofia una «scienza rigorosa». Con l'impostazione aristotelica si sarebbe persa, secondo Trabattoni, la «feconda ambiguità del *logos*» che sarebbe propria di Platone: con lo Stagirita «la *philosophia* perde per strada il prefisso e diviene semplicemente *sophia*» (p. 149).

L'insieme porta verso una conclusione che non è facilmente condivisibile: l'idea dell'esistenza di una epistemologia platonica molto attenta ai condizionamenti soggettivi, il che la renderebbe debitrice delle idee di Protagora (cf. p. 120). Penserei invece che il pensiero platonico vuole mostrare quanto sia necessario trovare sbocchi per uscire dalla soggettività (individuale e comunitaria) per arrivare, nella misura del possibile, verso verità che siano in grado di condurci nelle scelte pratiche e nelle riflessioni filosofiche più elevate.

Ammettendo, ed è necessario farlo, le critiche di Platone alla scrittura (e a quelle forme di comunicazione orale insufficienti), non crediamo sia possibile dire che per Platone «l'unico modo possibile per istruirsi è in ogni caso quello orale» (p. 142), perché anche il testo, con i suoi difetti, può essere portatore di saperi quando arriva al lettore giusto. Neanche crediamo sia accettabile dire che «la necessità che la filosofia, viceversa, conservi i caratteri dell'oralità, è adeguata a un quadro di riferimento in cui l'indagine è strutturalmente incompiuta, e deve obbligatoriamente restare aperta la possibilità che lo stato della conoscenza si aggiorni risolvendo nuove obiezioni e rispondendo a nuove domande» (p. 146, cf. pp. 150-151, dove viene citato Derrida). L'ideazione di una retorica scientifica nel *Fedro* suppone, invece, un sapere vero su ciò di cui si parla oppure si scrive (cf. *Fedro* 277bc), il che implica non negare allo scritto la possibilità di avere dei contenuti «forti», senza però considerarlo atto per una proficua comunicazione filosofica.

Alla fine del volume viene offerta la bibliografia, l'indice dei nomi antichi e l'indice dei nomi moderni. L'insieme mostra la fecondità della pubblicazione iniziale di Trabattoni, che meritava questa riedizione arricchita in ordine a mantenere aperto il perenne dibattito sul pensiero

platonico.

Fernando Pascual, L.C.