

ANALISI D'OPERE

P. COLONNELLO, *Fenomenologia e patografia del ricordo*, Mimesis, Milano - Udine 2017.
Un volume di pp. 152.

Nel suo stesso darsi discorsivo, la celeberrima asserzione secondo cui *il vero è l'intero* nasconde in seno, si sa, un'essenziale scissione. L'«epifania» dell'identico, l'identità dello spirito con la verità totale è nella sua ideale *manifestazione* figlia della differenza. Una differenza che il pensiero ermeneutico è chiamato a superare in un inesausto sforzo destinato a non approdare mai a quella fittizia «chiusura narrativa» (Žižek) che contraddistingue solo il racconto d'invenzione e che, nel fenomeno del ricordo, si rivela essere (forse) un inganno. *Fenomenologia e patografia del ricordo* segue le tracce di questa differenza nel corpo del vivente attraverso quella manifestazione coscienziale del negativo che è il tempo.

Ma da quale luogo occorre partire per ripensare la domanda sul tempo? si chiede Pio Colonnello negli otto saggi che compongono il suo recente volume. Se la nostra tradizione di pensiero ha sempre visto nell'*ente*, in ciò che diviene, il luogo in cui si raccoglie l'infinita distanza che separa l'essere dal niente, è forse necessario fare cominciare la stessa ricerca ontologica dall'inquietante interrogativo sul dolore: «Sin dall'alba della speculazione occidentale, la filosofia sembra essere mossa appunto dal bisogno di redimere il dolore» (p. 115). Una redenzione che secondo il linguaggio del *logos* assume, sì, i lineamenti di una ricerca metafisicamente intesa come *restitutio ad integrum*, ma che il *logos* da solo non sembra essere in grado di esaurire. Nei suoi saggi, Colonnello si affida dunque alla guida di quella che egli definisce la *pietas* del pensiero, laddove fare appello alla *pietas*, alla *Frömmigkeit* che si rivolge al non(-più) essere del passato, significa per il pensiero «tornare al suo originario compito che consiste nell'interrogare il presente, il mondo, l'uomo attraverso la memoria e la testimonianza, come pure attraverso l'oblio che della memoria e della testimonianza è insieme deriva e occulta risorsa» (p. 59). La *pietas* del pensiero diviene così, sottolinea Colonnello, il *proprium* della ragione ermeneutica, un *proprium* che chiaramente non si ritrova nella forza del *logos* che vince il negativo e la scissione grazie alla risoluzione delle differenze in identità.

L'indagine di Colonnello – che possiamo definire a piena ragione ontologica – ha il pregio così di scoprire e riportare in primo piano le sue radici squisitamente antropologiche, da cui le puntuali analisi fenomenologiche che contraddistinguono la parte prima del volume, *Percorsi e prospettive*. In questa parte, vengono ripercorse le *Zeitvorlesungen* husserliane nel tentativo di ravvisare la specificità del «ricordo di fantasia» rispetto al cosiddetto «ricordo primario», quindi di comprendere la peculiare relazione che sussiste tra il ricordo rievocato e l'oggetto

del ricordo, ciò che è stato realmente vissuto (pp. 13-42). Proprio nel cercare di rispondere alla domanda su come sia possibile *presentificare* – in carne e ossa – «ciò che si è inabissato» (un'espressione che di principio volutamente tradisce l'interesse dell'Autore per i presupposti teorici della disciplina psicoanalitica), Colonnello mette in luce come la costituzione del ricordo sia un territorio significativamente impervio. L'analisi in chiave teoretica della costituzione del ricordo non esaurisce infatti il campo delle rappresentazioni: a restare fuori sono le cosiddette *dunkle Vorstellungen*. È necessario così tener conto della distinzione operata da Freud e accentuata da Ricoeur tra «rappresentazione» (*Vorstellung*) e «rappresentanza» psichica (*Vorstellung-repräsentanz*), come viene approfondito successivamente nel prezioso saggio *La riscrittura del passato tra memoria, oblio e perdono* (pp. 43-58).

Allo scopo di ravvisare la differenza e la relazione tra ricordo rievocato e oggetto del ricordo, Colonnello si sofferma in particolare sulla seconda sezione delle lezioni husserliane di Gottinga, ove appunto si tratta della rimemorazione come di una rappresentazione, cioè un atto che non pone sott'occhio l'oggetto in se stesso (come nel caso di percezione e ritenzione) ma «lo rende presente»: «Non dare nell'originale, ma rimandare a un tempo originariamente dato è l'essenza della riproduzione, talora identificata da Husserl con la fantasia intesa come coscienza presentificante» (p. 17). *Vergegenwärtigung*, «presentificazione», dice Husserl, è così l'opposto di «atto offerente nell'originale». La fantasia – sosteneva appunto il filosofo tedesco – «non è una coscienza che possa porre una qualche obiettività; o un possibile tratto essenziale di una obiettività, come dato in se stesso. Non dare nell'originale è anzi proprio l'essenza della fantasia» (*ibidem*). Obiettivo polemico di Husserl in questo senso, ci ricorda Colonnello, era Brentano, per il quale l'origine dell'apprensione del tempo si trovava proprio nella fantasia. Per Husserl, non si può invece in alcun modo parlare di «origine dell'apprensione del tempo» in un campo non originario, ma ri-produttivo, come appunto quello della fantasia. E così torniamo all'essentialità della differenza di cui si diceva, tra ritenzione e riproduzione, ovvero tra ricordo primario (estensione della coscienza dell'ora) e secondario, o ricordo di fantasia: è vero che nella presentificazione si ottiene una volta di più una percezione con tutta la sua estensione temporale e che l'«atto presentificante», nel suo «riprodurre», ha la stessa estensione temporale del precedente atto percettivo, tuttavia la differenza non si riduce alla distinzione tra una semplice riproduzione e una riproduzione di una riproduzione. Come sottolinea Colonnello citando Husserl, vi sono delle sostanziali «differenze d'importo».

Nel menzionare tale emblematica espressione l'Autore aggiunge che una differenza notevole tra ricordo presentificato e ricordo primario concerne l'elemento chiave della fenomenologia che è l'*evidenza*, e si chiede a questo punto se tale evidenza della coscienza del tempo possa o meno conservarsi nella riproduzione, per giungere infine a concludere che l'evidenza appartiene di diritto soltanto a una *Ur-impression* e non al ricordo secondario. Le «rappresentazioni oscure» da cui eravamo partiti, quindi, risultano eccentriche rispetto alla stessa ricostruzione operata dal ricordo. Sembra sussistere insomma una sorta di angolo cieco – ma determinato piuttosto temporalmente che spazialmente – destinato a rimanere insondabile, nel quale, per dirla con Ricoeur (p. 22), «l'io sono ha la priorità sull'io penso», il piano ontico è anteriore al piano riflessivo. E qui si entra in realtà nel cuore dell'analisi portata avanti da Colonnello, che concerne la vera e propria *genesis* del ricordo cosiddetto di fantasia.

In questa direzione diviene fondamentale ed emblematico il celebre saggio freudiano del 1910, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, definito da Freud stesso una «patografia», che Colonnello utilizza nella sua dimensione strutturale, volutamente tralasciando le obiezioni di Ricoeur secondo cui esso non rappresenterebbe che la forma più deleteria della psicoanalisi dell'arte, ovvero la psicoanalisi biografica. Il saggio freudiano interessa all'Autore, infatti, come una sorta di complemento alla fenomenologia, nella direzione rilevata – questa volta giustamente – da Ricoeur, secondo cui il ricordo d'infanzia non sarebbe in realtà che la manifestazione di un'assenza. Il ricordo d'infanzia è cioè una «simbolizzabile assenza», in cui «tutte le tracce reali si smarriscono» e «l'assenza intenzionata non dissolve, anzi raddoppia l'enigma iniziale» (p. 27). Di nuovo, dunque, il tema del negativo dal quale si erano prese le mosse.

È qui inevitabile fare riferimento all'antropoanalisi binswangeriana e alle sue riflessioni sul sogno espresse soprattutto in *Sogno ed esistenza*, in cui è analizzato un sogno dello scrittore svizzero Grottfried Keller che testimonia dell'intreccio tra il ricordo di fantasia (presente anche nel «sogno» dell'arte) e il tempo. Il tempo che scandisce la dimensione appunto «patica» dell'esistenza, il tempo come «affettività radicale» o «affezione originaria» consente così di penetrare nel fondo oscuro dell'esistenza. Specularmente complementare alla speculazione di Husserl è anche il famoso racconto di Borges *Funes o della memoria*, nel quale, nota Colonnello, la fantomatica memoria di Funes si rivela, a ben vedere, una negazione di sé in quanto negazione del tempo stesso: «L'uomo dalla prodigiosa memoria, in realtà non solo non possiede affatto memoria, ma nemmeno è in grado di percepire qualcosa, perché la percezione presuppone l'orizzonte temporale che include la ritenzione e la protensione, mentre i suoi ricordi si dispongono in un "eterno presente"» (p. 36). Questi temi sono affrontati in modo suggestivo da Colonnello anche nell'orizzonte di riferimento del film di Hitchcock *Vertigo*, che l'Autore analizza avvalendosi dello stesso apporto delle riflessioni sul film proposte da Deleuze e da Žižek, per mostrare ancora una volta come nella dimensione onirica della deuteragonista del film, le tracce di una inafferrabile «vita remota» siano assonanti con i «ricordi di fantasia», essendo le rievocazioni del vissuto soltanto delle creazioni fantastiche.

Va rilevato a questo punto che uno dei meriti dei saggi di Pio Colonnello è quello di far integrare «campi» del sapere che tali si definiscono solo in virtù di delimitazioni che è la ragione a disegnare. *Fenomenologia e patografia del ricordo* è un volume che non a caso rientra in una collana che ha come nome proprio *Percorsi di confine*, ovvero dei percorsi atti a seguire ipotesi ermeneutiche in grado di scoprire «relazioni problematiche e piene di senso pur nelle loro stesse distanze speculative», essendo i confini «luoghi di passaggio che consentano l'attraversamento di ambiti teorici differenti». È in questo senso che, per tornare ai saggi presentati nel volume, Colonnello ravvisa, nello scritto omonimo, un *nesso tra misericordia e ricordo*, laddove il ricordo di fantasia dice anche di una *Stimmung* nei confronti del passato e lo stesso meccanismo psicoanalitico della rimozione è una forma di misericordia, così come il perdono – spiegava la Arendt – è un atto capace di intervenire sul passato per riscriverlo: «In fondo, interrompere, o meglio "trasformare" il *continuum* temporale pietrificato nella necessità del già stato, cioè mutare il passato svincolandoci dalle sue conseguenze, ha senso per aprire appunto nuove possibilità per il futuro» (p. 45).

A questo proposito si possono ricordare le stesse profonde riflessioni di Ricoeur sul «senso» degli avvenimenti, della storia: se è vero che i fatti sono incancellabili, se appaiono «pietrificati» nel loro essere-stato, il *senso* degli avvenimenti non è però fissato una volta per tutte, così che si può considerare il fenomeno della *reinterpretazione* come «un caso di azione retroattiva della mira del futuro sull'apprensione del passato». Da qui l'importanza di preservare le *tracce* del passato, quindi la memoria delle stesse ferite, il che rimanda alla dimensione etica dell'ingiunzione a «non dimenticare». E a questo punto, fa notare Colonnello, per Ricoeur, accanto alle categorie epistemologiche di fedeltà, esattezza ecc., è necessario introdurre anche delle categorie «patologiche» o «quasi patologiche e terapeutiche», come ferita e trauma. La patografia torna dunque in primo piano come una lente d'ingrandimento in grado di seguire la crepa della «differenza». Nel saggio *Fenomenologia e patografia in Jaspers e in James. Note per un confronto*, Colonnello avanza altresì la stimolante ipotesi di un'assonanza tra la «fenomenologia dell'esperienza religiosa» in James e la fenomenologia dell'*Erleben* patologico in Jaspers. Un altro percorso di confine, dunque.

A concludere la densissima e ricchissima raccolta di saggi, infine, è una sezione seconda, *Occasioni di lettura*, che ha come nucleo centrale l'idea dell'eterno ritorno: l'attimo eterno come il momento della decisione che torna a porre la relazione essenziale e la reciproca determinazione tra passato e futuro, nel tentativo di riconciliare l'uomo con il suo destino attraverso l'inesausta ricerca di un *senso*, meta ultima di ogni indagine – finanche ontologica.

R. CORVI, *Ritorno al pragmatismo. L'alternativa Rorty - Putnam*, Mimesis, Milano - Udine 2017. Un volume di pp. 168.

Dopo decenni di implausibile e ingiustificato silenzio, al di là dei confini statunitensi, sull'impresa filosofica rappresentata dal pragmatismo, si può propriamente parlare di un esplicito e quanto mai improcrastinabile ritorno alle tematiche e alle riflessioni di questo importante snodo teorico che dal finire del XIX Secolo giunge ai giorni nostri. I pragmatismi – ancor prima che il pragmatismo – hanno attraversato tutta la contemporaneità, in continuo dialogo o in contrapposizione con stili e correnti filosofiche, e ancora influiscono sulla storia del pensiero odierno e di quello a venire. Di tutto questo è ben consapevole Roberta Corvi, autrice di *Ritorno al pragmatismo. L'alternativa Rorty - Putnam*, un volume che ha la sua piena consapevolezza già nella scelta determinante del termine «ritorno» nel titolo, perché sarebbe altrimenti difficoltoso interpretare e affrontare il pragmatismo se non con la chiara cognizione del fatto che è di ritorni costanti nel tempo, fatti di sfumature sempre originali, che si compone l'arco riflessivo di questa impresa filosofica. Ed è proprio affondando la riflessione nella storia e nella teoria del movimento che si giunge alla domanda che motiva il volume: «Che cosa significa essere pragmatisti oggi?» (p. 9). Una domanda ritenuta urgente, in quanto non esiste per essa un'unanime risposta. Una domanda che viene preliminarmente affrontata già in fase introduttiva, dove viene mostrato l'ampio specchio di meta-riflessioni sull'oggetto filosofico in questione elaborate da autorevoli studiosi, spesso veri e propri protagonisti dell'ampio ventaglio che il pragmatismo contemporaneo può esibire. Ed è la domanda fondamentale che accompagna tutto il volume, in cui si trova il senso dei numerosi ritorni menzionati. Ma la premura più profonda del testo resta quella di comprendere che cosa significhi essere pragmatista oggi, e dunque, tradizione inclusa, che cosa significhi effettivamente potersi dire «neopragmatisti».

Per scandire – al fine di comprendere il fenomeno e la domanda – un percorso che dalle origini porta agli sviluppi più recenti, è necessario attraversare questa grande esperienza del pensiero. Il percorso scelto da Roberta Corvi è audace ma di successo, poiché il taglio storiografico, pur presente, è ridotto al necessario, in favore di un approccio che pone il lettore innanzitutto di fronte alla teoresi. Ben contestualizzando tempi e sviluppi, ciò che viene posto in rilievo è il pensiero, le determinazioni imprescindibili che certi autori hanno apportato, per poter finalmente incontrare l'articolazione essenziale costituita dalla linea teorica Rorty-Putnam. Senza dubbio, se ci si interroga su che cosa possa dirsi «pragmatista» oggi, questi due autori giocano un ruolo centrale, ed è al fine di un confronto delle loro concezioni che si giustifica e comprende il tracciato predisposto dall'autrice.

All'indagine non accessoria sulle origini del fenomeno è dedicato il capitolo iniziale, *Il contesto del pragmatismo contemporaneo*. Pur partendo dal debito intrattenuto da ogni pensatore con l'esperienza del *Metaphysical Club* e con la triade Peirce, James, Dewey, ci si ritrova subito catapultati all'interno di quello che è stato davvero un momento di «dentro/fuori» per il proseguire dell'avventura pragmatista: l'incontro con la nascente e crescente filosofia analitica. A partire dagli anni '50 del Novecento, infatti, l'entusiasmo per il pragmatismo e il suo riverbero tornano a farsi presenti, a incrociarsi necessariamente con lo stile analitico. Coloro che più di tutti hanno fatto sì che si potesse parlare di un pragmatismo capace di insediarsi nelle riflessioni del tempo furono Wilfrid Sellars, Willard Van Orman Quine e Donald Davidson, dei quali è delineato un ritratto teorico che innanzitutto deve affrontare la cruciale questione sui termini della loro collocazione nell'ambito delle due tradizioni. Fuor di dubbio è però il loro concreto contributo, senza il quale sarebbe impossibile elaborare un discorso circa un permanente pragmatismo odierno. Sono «Quine, Sellars e Davidson che con le loro critiche dell'empirismo hanno fornito a Rorty gli strumenti per la “svolta pragmatista”» (p. 31). Le note critiche che hanno minato le sicurezze della filosofia analitica e generato un indirizzo «promiscuo» sono agilmente esposte: la disamina dei *Due dogmi dell'empirismo* da parte di Quine, l'attacco al *Mito del dato* di Sellars e la critica dello schema concettuale, quale *terzo dogma dell'empirismo*, da parte di Davidson. Nella riflessione di questi autori, come già in quella manifestata dai «padri fondatori» pragmatisti, si riscontra quell'*atteggiamento* che permette di parlare ancora

di una medesima corrente: più che una dottrina condivisa infatti – ed è una chiave di lettura teorica e storiografica di grande efficacia quella qui proposta da Roberta Corvi – si deve piuttosto parlare di un atteggiamento di pensiero che ha alla sua base componenti fondamentali comuni: una tendenza al fallibilismo, all'anti-rappresentazionalismo, all'anti-fondazionalismo, al naturalismo, e soprattutto una propensione all'intersoggettività, accompagnata da una forte consapevolezza del carattere sociale (e politico) del pensiero. Partendo da tali assunti si giunge all'incontro con il primo dei due protagonisti dello studio, vero e proprio fautore di un rinnovamento pragmatista della filosofia: Richard Rorty, cui è dedicato il secondo capitolo, *Rorty: l'abbandono della filosofia analitica*.

Delineando con accuratezza il percorso che lo ha portato da un ruolo di «campione» della filosofia analitica sino a quello di suo indomito primo critico e avversario, Corvi arriva a concludere che con Rorty si può parlare di una nuova concezione della razionalità. Una concezione che fa a meno della celebre immagine rappresentazionalista dello «specchio della natura» e che considera la conoscenza «una relazione fra persone e proposizioni» e non «una relazione tra la mente e un oggetto» (p. 77). Tale parabola sembrerebbe condurre a un certo relativismo, cosa che però Rorty ha continuamente negato, interpretando la propria posizione nei termini di un etnocentrismo inevitabile, per cui solo condividendo determinate credenze sarebbe possibile la giustificazione e l'argomentazione.

Su tale questione si giunge al confronto con l'altro grande maestro contemporaneo, Hilary Putnam, cui è dedicato il terzo capitolo, *Putnam: filosofo "senza aggettivi"*, e anche in questo caso si percorre la lunga via che lo ha condotto da un ruolo essenziale nella storia della filosofia analitica tutta a una successiva rivalutazione delle posizioni pragmatiste. Ma il punto focale è ovviamente riscontrato nella trattazione dell'*hard problem* del realismo. Corvi disegna in modo attento un profilo teorico e storico delle varie posizioni sostenute da Putnam sulla questione, ripercorrendo scrupolosamente le fasi e le svolte della sua riflessione e sottolineando come questo «trasformismo» sia da intendersi come un motore continuo di pensiero che fa il pari con l'idea stessa di filosofia propria dell'autore: improntata alla «storicità della ragione» (p. 117), la filosofia di questa si nutre per proseguire, verso un'idea di oggettività che intende estendersi anche al campo dell'etica, per un definitivo annullamento della infruttuosa dicotomia tra fatto e valore.

Il capitolo conclusivo è incentrato sul raffronto tra il presunto relativismo rortyano e l'idea forte di razionalità e oggettività di Putnam. Con "*Strumenti per navigare*": *Rorty e Putnam a confronto*, l'autrice si chiede quale sia il risultato della contrapposizione tra i due, cercando di fornire una risposta alla domanda iniziale: pur tenendo conto delle numerosissime divergenze tra loro, si giunge alla conclusione che per individuare ciò che oggi può essere considerato pragmatista sono necessari entrambi e che forse la vera differenza risiede in una questione davvero «umana, troppo umana»: come già ebbe a sottolineare William James, «la storia della filosofia è per gran parte quella di un certo contrasto tra temperamenti umani» (W. JAMES, *Pragmatismo* [1907], Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 11).

Il testo di Roberta Corvi riesce egregiamente nell'intento di fornire una panoramica lucida e ben architettata della situazione presente, ponendo in risalto l'esplicita alternativa fornita dalla coppia Rorty-Putnam. Il volume presenta inoltre un ottimo apparato bibliografico, che rende conto anche degli ultimissimi studi sul tema, e spesso riporta ampi passi degli autori trattati, felice scelta che favorisce il confronto e la comprensione degli autori e dei problemi in modo chiaro e puntuale. Tutto questo non è secondario nel momento in cui ci si confronta con autori facilmente aperti a prospettive interpretative diverse. Il lavoro si pone quindi come rilevante nel contesto degli studi correnti e permette senza dubbio di esplicitare una linea teorica spesso trascurata: la sua originalità può essere di sprono per nuove ricerche a venire, stimolando alla lettura di autori ancora troppo vivi perché si possa già mettere la parola «fine» sulla loro riflessione.

D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017. Un volume di pp. 280.

Ci sono libri, nei quali la scoperta di sentieri inviolati, di camminamenti nascosti, di percorsi sconosciuti, conduce a territori inesplorati, a campi ancora da dissodare. Fuori di metafora, il recente volume di Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti*, disegna il complesso panorama di una regione finora ignorata nella nostra tradizione di pensiero, la filosofia della migrazione, che è anzitutto una *filosofia del migrante*.

«Migrare non è un dato biologico», scrive l'Autrice, «bensì un atto esistenziale e politico, il cui diritto deve essere ancora riconosciuto. Questo libro vorrebbe essere un contributo alla richiesta di uno *jus migrandi* in un'età in cui si assiste al tracollo dei diritti umani» (p. 12), in un'età in cui l'ospite potenziale, l'*hospes* non di rado continua a essere stigmatizzato come *hostis*.

In realtà, al suo arrivo il migrante incontra come deuteragonista lo Stato che, a sua volta, scorge in lui «un'anomalia intollerabile, un'anomia nello spazio interno e in quello internazionale, una sfida alla sua sovranità». Da una parte, i diritti del migrante, i suoi diritti universali, a cominciare dalla sua libertà di muoversi, dall'altra la sovranità statale che si esercita sulla nazione e sul dominio territoriale.

Di primo acchito, sembra riemergere l'antico contrasto tra *physis* e *nomos*, tra i diritti umani universali e la legge della Città; si pensi al conflitto tragico tra Antigone e Creonte. Tragico è il fatto che l'esistenza sia sempre «*monoumenos*»: sradicata e condannata all'*esilio*, e, quindi, strutturalmente dissociata e frammentaria. La colpa di Antigone è l'assoluto contraccolpo che divide, dall'interno, l'unità omogenea della sostanza etica, la continuità *autoctona* della *Polis* che sembra radicata addirittura nelle profondità oscure della *Terra*. Ma il parallelo si ferma qui, perché ci condurrebbe su un piano diverso dall'orizzonte politico-esistenziale, cui fanno capo le argomentazioni svolte nel volume. Senza dubbio, la migrazione porta con sé una carica sovversiva, perché spinge lo Stato a interrogarsi sul suo fondamento, sul suo divenire storico, smascherando così la sua presunta purezza mitica.

Nell'impossibilità di descrivere e di discutere la congerie di temi e di questioni presenti nel volume, mi limiterò a ripercorrere le due principali piste ermeneutiche: la ricostruzione dei prodromi di una filosofia della migrazione, da Kant a Hannah Arendt, cui segue l'originale proposta riflessiva dell'Autrice; quindi il cammino a ritroso, da lei percorso, nell'individuare tre tipi di cittadinanza ancora validi, risalenti a tre città simbolo: Atene, Roma, Gerusalemme.

Non che migrare e migrazione siano termini del tutto assenti dal lessico filosofico, come ella chiarisce. Basti pensare l'uso nei testi di Cicerone. Si tratta, tuttavia, di ricorrenze liminali, che restano sullo sfondo e non danno adito all'elaborazione di un concetto; o, talora, di riflessioni che scorrono nascostamente, come un fiume carsico.

Come accennavo, un forte rilievo è assegnato, invece, a due pensatori che hanno prefigurato, con profondità visionaria, il profilo teorico della filosofia della migrazione, Kant e Hannah Arendt.

Di Cesare ricorda come nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*, Kant sostenga la necessità di conciliare due esigenze tra loro dissonanti: il principio degli Stati, pronti a difendere la loro sovranità territoriale, e l'aspirazione degli stranieri di potersi spostare da un luogo all'altro senza incontrare barriere, recinti, steccati. A questo riguardo, a prescindere da compiacimenti filantropici, Kant proclama il «diritto di uno straniero», il diritto all'ospitalità, un diritto universalmente valido, con una sua coerenza politica di tutela dello straniero, che non può essere trattato «ostilmente», laddove giunga sul suolo altrui. Condizione necessaria per la «pace perpetua» è dunque il diritto cosmopolitico all'ospitalità universale. Per primo, Kant innalza l'ospitalità a categoria giuridica e politica, non dovendo il diritto essere assimilato all'etica.

Da parte sua, l'Autrice del volume rileva come, sebbene il diritto cosmopolitico sembri conciliare la proprietà territoriale degli Stati con la libertà individuale dei singoli, resta comunque un nodo problematico: che ne è dell'esigenza dello straniero di potere restare nello Stato ospite, una volta che gli è stato concesso di entrare? Qui proprio, Donatella Di Cesare individua

un punto di snodo del discorso kantiano, perché Kant, dopo avere distinto molto puntualmente tra «diritto di visita», *Besuchrecht*, e «diritto di accoglienza», *Gastrecht*, ritiene che a venire concesso sia solo il primo, non il secondo, cosicché sembra non vi sia posto per il diritto di residenza all'interno dell'universo kantiano.

D'altro canto, nell'itinerario riflessivo di Hannah Arendt, Di Cesare individua un breve saggio autobiografico del 1943, che segna una svolta, a suo parere, nella filosofia della migrazione. È il saggio dal significativo titolo *Noi profughi*. Ma la vicenda dei profughi ebrei assume contorni più precisi, dopo la tragedia della Shoah, ne *Le origini del totalitarismo*, dove Arendt ricorre a un'immagine indelebile: la definizione dei senza-patria, degli apolidi, dei rifugiati come «schiuma della terra», come corpi estranei, esseri indesiderabili. «Ecco emergere un nuovo genere umano, i "superflui"» (p. 46).

Se l'apolidia diventa, così, per Arendt la grande questione politica della modernità, la novità non consiste nel non venire espulsi, bensì non trovare più un rifugio nel mondo. A scrivere, osserva Donatella Di Cesare, è l'allieva di Heidegger che non ha dimenticato la spaesatezza già sempre al fondo dell'esistenza umana nell'età della tecnica planetaria. Nondimeno, va rimarcata la *concordia discors* riguardo all'idea di «spaesatezza». In Heidegger la *Heimatlosigkeit* è una condizione ontologica, per Arendt una condizione politico-esistenziale. Nella *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger sottolinea come appunto l'estraneamento, l'assenza di patria (la *Heimatlosigkeit*) contraddistingua la dimensione storico-epocale dell'uomo moderno. Anche il ritorno a casa (la *Heimkunft*), il ritorno al luogo da cui ha avuto inizio il peregrinare, coincide con la stessa assenza di una stabile dimora, con la stessa dimensione del peregrinare, al punto che «patria» (*Heimat*) e «assenza di patria» (*Heimatlosigkeit*) nominano il medesimo.

Per Arendt, invece, il discorso verte sul piano propriamente esistenziale-politico, più che ontologico; non a caso ella evidenzia che sono pochi quelli che, «cacciati di paese in paese», sanno di rappresentare un'avanguardia, non solo quella del popolo ebraico, ma di tutti i popoli. A questa avanguardia, continua Di Cesare, Arendt sente di appartenere, anche in suo nome prende la parola. Di qui l'accento di denuncia e il timbro fortemente politico del breve saggio del 1943. «Hannah Arendt, in definitiva, ha messo in luce quella nudità del rifugiato che richiederebbe protezione ulteriore e che invece è motivo di scandalo inammissibile» (p. 49).

Nonostante tutto, le profonde intuizioni di Hannah Arendt non hanno avuto seguito nel pensiero contemporaneo, non sono state riprese e contestualizzate in un disegno organico. Certo, avverte l'Autrice del volume, «nelle diverse correnti della filosofia continentale, da Derrida a Balibar, da Agamben a Esposito, si vengono delineando, talora in modo più netto, talaltra in modo più implicito, le coordinate per una politica dell'ospitalità, senza tuttavia che il tema passi dalla periferia al centro della riflessione» (p. 31).

Nell'intenso dialogo che l'Autrice intesse con una serie di interlocutori, da Joseph Carens, a John Rawls, a Michael Walzer, ad altri ancora, un punto focale è costituito dalla ricostruzione del dibattito molto vivace all'interno del liberalismo contemporaneo, sia nel contesto angloamericano, che in quello tedesco, tra i fautori dei confini chiusi e i sostenitori degli *open borders*. Da canto suo, Donatella Di Cesare prende ugualmente le distanze tanto da chi sostiene l'autodeterminazione sovrana, quanto da chi rivendica un'astratta libertà di movimento.

Come si è accennato, una filosofia della migrazione si configura anzitutto come una filosofia del migrante. Ma chi è il migrante? Vasto è il panorama semantico del termine migrante. Nel registrare opportunamente le varie e differenti classificazioni: il migrante, l'immigrato, il *sans-papier*, il lavoratore stagionale, lo straniero, ecc., Di Cesare conclude che «tutte le etichette restano nella sfera semantica del "migrante" e ne conservano lo stigma» (p. 128).

A ben vedere, scrive l'Autrice, «il terzo millennio è l'età della diasporizzazione del mondo» (p. 159). Una diaspora che ha un solo precedente, l'esilio ebraico, uno «scandalo effettivo per gli altri popoli». Eppure, l'esilio porta con sé una carica dirompente, un sintomatico paradosso: l'esilio ci appartiene dal fondo, ci inquieta, ci riguarda intimamente.

A questo riguardo, Donatella Di Cesare svolge una serie di riflessioni che hanno una chiara consonanza con il pensiero esistenziale. Sebbene l'etimologia sia incerta e controversa, ella

osserva, «esilio» condivide con «esistenza» il prefisso *ex-* che indica un emergere da, un passo in fuori, un'uscita. L'esilio spinge l'esistenza a recuperare questo valore, strappandola alla sua inerzia, a quella sua spensierata ovvietà. Prima dell'esilio non si sa di esistere, se esistere vuol dire protendersi fuori, oltre sé. Di qui l'assonanza con un'idea cardine dell'*Existenzphilosophie*: l'esistenza ha sempre un carattere «estatico», manifesto nel suo «stare fuori», nell'essere esposta al suo «non ancora», che esige di essere progettato e deciso.

Ad ogni modo, prima ancora di interrogarsi sull'esilio, sul ritorno, occorre interrogarsi, ella sostiene, sul significato di «abitare» e su quello di «migrare», nell'intento di svincolare l'abitare dall'aver, per accostarlo invece all'essere, per inscrivere nell'esistenza e farne un'esistenziale. Il riferimento esplicito è al celebre § 12 di *Essere e tempo*, che, a parere dell'Autrice, segna perciò una svolta nella riflessione sull'abitare, presentando l'*ex-sistere* come un «venir fuori», un «emergere da». È ben noto come nell'opera heideggeriana essere-nel-mondo non vuol dire stare dentro il mondo, occupare un posto, ma implica una relazione che si manifesta nel soggiornare presso il mondo in uno stretto nesso di intimità.

Certo non a caso, il fondamentale *Leitmotiv* dell'abitare, del soggiornare, del migrare rianoda la costellazione di temi e di problemi intorno a tre tipologie di cittadinanza, a tre modelli storici di città: l'autoctonia ateniese, la cittadinanza aperta di Roma, la primazia dell'estraneità in Gerusalemme, dove cardine della comunità è il *gher*, lo straniero residente.

Nella democratica Atene, paradossalmente, rileva l'Autrice, autoctonia e «buona nascita» risultano «le condizioni imprescindibili per una democrazia valida ed efficace» (p. 177). Un paradosso che ha la sua ragion d'essere nel fatto che l'eguaglianza è solo presupposta, è un'eguaglianza d'origine, anzi di stirpe, fondamento e terreno di coltura dell'eguaglianza giuridica e politica. Sulla base di questi presupposti, l'umanità è divisa drasticamente in due: da una parte gli Ateniesi, dall'altra il resto dei greci accomunati a tutti gli altri popoli ritenuti *tout-court* barbari. Del resto, come ricorda Di Cesare, «Platone non si fa scrupoli a pronunciare la parola "meteci" con cui vengono designati gli stranieri residenti» (p. 178).

Al modello ateniese di cittadinanza fa da contrappunto, specularmente, il modello romano. Se Atene è una città chiusa, gelosa della propria identità, dove la cittadinanza si tramanda di padre in figlio, Roma si rivela subito una città «aperta», pronta ad accogliere lo straniero nella sua già enorme popolazione. L'estensione progressiva della cittadinanza trova il suo apice nell'Editto di Caracalla, del 212 d.C., quando Roma, assecondando le sue mire espansionistiche, accorda la cittadinanza a tutti gli uomini liberi dell'impero. Nell'inaugurare la cittadinanza giuridica, Roma distingue nettamente il diritto dalla politica, l'individuo dalla comunità, la cittadinanza dalla città. In questo modo, ogni *cives* ha una duplice cittadinanza, quella romana e quella del luogo da cui proviene la sua famiglia. Forse è nel particolare patrimonio genetico dell'Urbe questa idea aperta di cittadinanza, risalendo le sue origini a uno straniero fuggito da Ilio, a Enea.

Con appassionata partecipazione, Di Cesare ricostruisce il modello ebraico di cittadinanza. Il paesaggio ebraico, ella rileva, «è abitato da figure dell'estraneità insolite, singolari e atipiche per la tradizione occidentale» (p. 187), dove il personaggio principale è il *gher*, lo straniero che bussa alla porta. Ma l'estraneità è detta anche in altri modi e, accanto a *gher*, compaiono il termine *zar* e anche *nokerí* che indica chi soggiorna provvisoriamente in terra straniera.

Il rischio più grave, fa notare la studiosa, è quello di astrarre i termini dal contesto politico, in cui si sono andati sviluppando, a prescindere dal contesto della Città biblica, un rischio frequente nell'ermeneutica più diffusa, sia cristiana sia ebraica, che, sotto la spinta dell'ispirazione religiosa, tende a cancellare la filigrana politica. Come stanno realmente le cose nella Città biblica, chi è il cittadino e chi è il *gher*, si chiede dunque Di Cesare, mossa dall'esigenza di rovesciare la visione diffusa, di attingere a un'ermeneutica che recuperi l'ebraico dei testi.

Letteralmente *gher*, che deriva il suo nome da *ghur*, abitare, vuol dire colui che abita. «Lo straniero, che nel testo biblico indica chi giunge dall'esterno, e si congiunge a Israele come ospite o come proselita, in un'accezione, dunque, molto vasta, è allo stesso tempo l'abitante» (p. 189). Ricordandosi di essere stato un tempo straniero in Egitto (Es 22, 20), Israele non deve accontentarsi di esercitare nei confronti dei «residenti» l'ospitalità che accorda ai *nokrim* (Gen

18, 2-9), ma deve amarli come se stesso (Lev 19, 34), perché Dio veglia sullo straniero (Deut 10, 18), come estende la sua protezione sugli indigenti e sui poveri. Il diritto dell'A.T., già nelle sue parti più antiche, il Levitico e il Deuteronomio, pone lo straniero sotto la protezione della legge; del resto, nella Torah è contenuta una vera e propria carta dello «straniero residente», volta a proteggerlo, assimilandolo all'orfano e alla vedova, a coloro che non hanno né beni né famiglia e richiedono quindi una particolare protezione; inoltre, il *gher* viene sempre più incorporato nel popolo sotto l'aspetto religioso, finché si assimila completamente ad esso come proselito. Nella traduzione greca della Bibbia, *gher* è tradotto con «proselito», termine che designa ogni straniero che aderisce pienamente al giudaismo (Am 9, 12).

Il *gher*, da canto suo, rinviando a un altro modo di essere al mondo, testimonia che è possibile un altro abitare, che non è possesso e appropriazione, non è il far corpo con il suolo, ma il soggiornare senza mettere radici, il risiedere restando separati dalla terra. Lo straniero ricorda all'abitante che l'estraneità non può essere reificata, ricorda all'ebreo di essere stato anch'egli uno straniero, che anch'egli è venuto da fuori: «Non ingannare né angustiare lo straniero (*gher*), perché stranieri siete stati in terra d'Egitto» (Es 22); del resto, la stessa etimologia di ebreo, *ivri*, rinvia alla sua condizione di estraneità. Così, se lo straniero è pur sempre un abitante, viceversa un abitante è pur sempre uno straniero.

Da parte sua, Israele, *gher* di Dio, è soltanto un locatario della terra promessa ad Abramo (Lev 25, 23). Questa idea contiene in germe un atteggiamento spirituale che si ritrova nei salmi. L'israelita sa di non avere alcun diritto di fronte a Dio, desidera soltanto di essere suo ospite (Sal 15); riconosce di essere uno straniero in casa sua, un passante come tutti i suoi antenati (Sal 39, 13). In definitiva, se i ruoli si scambiano e le parti si invertono, ciascuno è obbligato a vedere nell'altro la sua estraneità, ciascuno deve riconoscere di abitare come straniero.

Mi sia consentito osservare che non è senza significato che questa risematizzazione dell'ambito concettuale di straniero, che affonda le sue radici nell'A.T., protende i suoi rami nel N.T., dove lo ξένος è caratterizzato spesso come ὁ πλησίον μου, «il mio prossimo». Però Gesù non presenta questa interpretazione del massimo comandamento sotto forma di precetto, bensì 1) in forma di parabola: nel vangelo di Lc 10, 30-35, la risposta alla domanda chi fosse il prossimo doveva apparire chiara: il prossimo era lo straniero, il samaritano; 2) in Mt 25, 35, il criterio del giudizio è il contegno verso lo *Xénos*, il quale perciò anche per il N.T. è *eo ipso* un bisognoso e un infelice, posto fra l'assetato e il nudo. In Matteo, ciò che costituisce la motivazione nuova, per il criterio di giudizio, è che Gesù stesso è uno ξένος. Gesù dice: lo straniero sono io («Ero straniero e mi avete ospitato»: nel testo greco: ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με; nel testo latino: *Hospes eram et collegistis me* [Mt 25, 35-43]; ma anche in Lc 24, 18, nell'episodio dei due di Emmaus, i due discepoli non riconoscono il Cristo e così si rivolgono a lui: «Tu solo sei straniero in Gerusalemme» [nella versione greca, l'estraneità è resa con il verbo παροικεω: «οὐ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλήμ»]).

Ritorniamo, in conclusione, all'argomento principe del volume: all'affermazione e alla richiesta di una politica dell'ospitalità, fondata su un nuovo senso del coabitare, nell'età in cui riaffiorano, in Europa, i fantasmi del passato e tornano a erigersi muri, steccati, barriere. Ed è proprio lo straniero residente che «richiama l'esilio immemorabile di ciascuno, ricorda a sé e agli altri che sulla terra, inappropriabile e inalienabile, tutti sono affittuari e ospiti temporanei» (p. 259). Un'affermazione, questa, in cui a prevalere non sono il sentimento poetico e l'allusività della metafora, ma il grido di una ferita profonda e l'immagine di un dramma che vediamo scorrere ogni giorno sotto i nostri occhi, talora con preoccupazione, talora con partecipazione compassionevole. Ma tutto ciò non basta, non può bastare per sanare lacerazioni e sconfitte, mattatoi e naufragi.

G. SAMEK LODOVICI, *La socialità del bene. Riflessioni di etica fondamentale e politica su bene comune, diritti umani e virtù civili*, ETS, Pisa 2017. Un volume di pp. 341.

Samek Lodovici (docente di Storia delle dottrine morali e di Filosofia della Storia all'Università Cattolica di Milano) sviluppa da tempo una ricerca, che si articola in numerosi articoli e alcuni volumi, tra i quali il presente è il quarto a portare nel titolo la parola 'bene'. In particolare, dopo aver trattato, nell'ordine, di felicità, utilità ed emozione nella loro connessione con il bene, il presente volume è dedicato al rapporto tra bene e socialità, intesa come un connotato essenziale della natura umana, secondo quanto notato da Aristotele in poi da svariati pensatori.

Cercherò nel poco spazio a disposizione di una recensione di dar conto dei principali temi del volume, soffermandomi su alcuni spunti che ben mettono a fuoco alcune tensioni peculiari della contemporanea ricerca filosofica su temi normativi tra etica e politica.

Punto di partenza della filosofia politica contemporanea dominante, il liberalismo politico, è quello di considerare la società composta di soggetti autointeressati, tra i quali si alternano l'agire orientato alla soddisfazione dei propri interessi e la condivisione di un'ideale di giustizia regolativa, in alcuni casi alla ricerca di una forma di perfezionamento della persona sostenibile da parte delle istituzioni: in particolare su questo tema è possibile vedere un'intersezione tra aspirazione e realismo, per come recentemente è stato trattato da Matthew Kramer che instaura una contrapposizione tra perfezionismo edificatorio e perfezionismo aspirazionale, sulla quale non possiamo soffermarci in questa sede (rimando a M. KRAMER, *Liberalism with Excellence*, Oxford University Press, Oxford 2017). Nelle sue diverse declinazioni il liberalismo ha cercato dei meccanismi giuridici che consentano di fare a meno delle buone o cattive propensioni e delle virtù dei singoli. In questo trovo interessante l'elaborazione, condotta nel volume di Samek Lodovici, di alcune proposte liberali incentrate sulla necessità che i cittadini di una società ben ordinata posseggano alcune minime virtù per rendere efficace e sostenibile l'agire degli stessi *officials*, i funzionari dello stato, e per distinguere l'imposizione legale da quella derivante dalla minaccia. In questo si può osservare un recente intenso dibattito in tema di Perfezionismo Liberale e sulle sue intersezioni con il Paternalismo Liberale: mi limito a richiamare le tesi di Quong contro Raz e Gaus e la posizione di chi, come Billingham, ritiene potersi applicare la concezione di convinzione interna attribuita da Quong a chi sostiene il liberalismo politico anche al perfezionista liberale.

Riflettere sulla socialità originaria è uno degli intenti di questo libro che offre una interpretazione non rivolta semplicemente alla riconsiderazione di modelli antichi ma propositiva e aperta al confronto con le dottrine filosofiche che si sono confrontate più a fondo con i temi della secolarizzazione e del multiculturalismo e con la dottrina della legge naturale.

L'idea di fondo del volume sembra essere quella dell'analisi e della necessità di un *ethos* in grado di sorreggere le società liberali del XXI secolo, partendo dal confronto con autori come Nozick e altri portabandiera del dilagante individualismo.

Più a fondo la ricerca focalizza le possibili motivazioni che si presentano come validi motivi per l'agire volto a perseguire il bene comune, andando oltre la capacità di *pianificare*, recentemente tematizzata dalle opere di Bratman nel campo della filosofia dell'azione e di Shapiro nel campo della filosofia del diritto.

Ne consegue una valutabilità delle leggi in rapporto alla loro propiziazione o meno dell'obiettivo della fioritura (non coercitiva) dei singoli individui e della comunità nel suo complesso, che nell'analisi di Samek Lodovici, come nei grandi pensatori cui fa riferimento, si mostra superiore alla mera somma delle persone che la compongono. Questo avviene tuttavia solo in quanto la società, e le norme che la regolano, persegue il bene comune preservando la dignità dell'individuo dalla soverchiante ingerenza delle istituzioni, siano essere repubblicane o di altra forma.

La fioritura umana e sociale e le virtù civili possono essere declinate ed analizzate come portati delle comunità umanizzatrici, concetto che Samek Lodovici ci offre come un *leitmotiv* di tutto il volume. Questo è un concetto regolativo e quindi normativo, ma al tempo stesso trova un esempio nella forma famiglia, da sempre tutelata dagli ordinamenti proprio perché luogo

di socialità originaria, nonché condizione di apprendimento dello stare insieme economico e, prima ancora, affettivo e relazionale.

La famiglia viene analizzata da Samek Lodovici nel suo essere fondativa della socialità con un interessante breve *excursus* che si snoda da Aristotele, Cicerone, Locke, Hegel, giungendo fino a Rawls. È infatti interesse della contemporanea teoria dello Stato liberale promuovere questo istituto per formare individui liberi e coscienti della propria libertà, nonché della possibilità di tendere al bene inteso come fioritura collettiva e individuale. L'idea di base è che l'uomo non è un lupo, come voleva Hobbes, non è neanche un angelo, come nelle diverse forme di utopismo, ma è sostanzialmente relazione incarnata e si riconosce come tale nell'incontro con gli altri cittadini: da qui la fecondità di un'antropologia relazionale per come elaborata al meglio da Tommaso d'Aquino, per il quale la vita associata è un elemento cruciale del bene di ciascuno.

Una notazione finale merita la declinazione che Samek Lodovici fa della gnosi, trattando del messianismo politico contemporaneo che, in diverse forme, accompagna le ideologie ancora dopo la fine del comunismo e del fascismo nell'ipercapitalismo contemporaneo. In questo riprende una tematica trattata dal padre Emanuele (prematamente scomparso nel 1981) e da altri filosofi italiani come Mathieu che, alcuni decenni orsono, vedevano nella gnosi la demiurgica volontà di plasmare uomini nuovi. Tale dinamica si ripropone oggi abdicando a un'idea oggettiva e regolativa di bene per proporre concezioni di ben-essere orientate verso la soddisfazione totale delle pulsioni e quindi la soggezione graduale, e proprio per questo sempre più efficace, dei soggetti a quelli che *credono* essere i loro desideri, che però non sono i loro desideri ma sono pulsioni poco comprese e poco dominate, che sempre più li inclinano verso l'essere eterodiretti. In questo credo vada approfondito quanto Samek Lodovici afferma sulle leggi, che creano, a lungo andare, delle mentalità collettive, inclinando la condotta che, se all'inizio non vi si oppone con fermezza, piano piano vi si abituerà assumendo un costume, potremmo dire un *ethos*, ormai caratterizzante e difficile da contrastare, come nell'equilibrio sempre problematico dei costumi analizzato dal punto di vista della filosofia trascendentale. Per approfondire questo tema – aggiungo al volume di Samek Lodovici – giova ritornare ai molti contributi offerti in questi anni da alcuni tra i più importanti filosofi morali italiani, come Ivaldo, Fabris, Micheletti, Possenti, che richiamano la necessità di comprendere sempre più a fondo il nesso tra ragion pratica, agire effettivo, presupposizioni antropologiche e teleologia dell'agire stesso.

In questo vedo inoltre la fecondità che non esiterei a definire terapeutica dell'approccio perseguito da Samek Lodovici e da altri seguaci della filosofia delle virtù sviluppata soprattutto da san Tommaso: tra questi mi limito a ricordare le filosofe inglesi e americane che perseguono questa ricerca in modo sistematico e originale, quali Hursthouse, Murdoch, Snow, Zagzebski. Questa antropologia relazionale preserva efficacemente una concezione liberale e repubblicana della politica, *in quanto* preserva efficacemente la dignità degli individui *osservando* le dinamiche delle inclinazioni e la possibilità che esse diventino abiti virtuosi e quindi vie verso l'auto-realizzazione e la felicità conseguente. Molte pagine del libro sono dedicate a questo tema che fa da contraltare al normativismo che considera poco il rapporto tra i motivi dell'agire e l'ideale regolativo. In questo, a partire dalle riflessioni sviluppate da Samek Lodovici, è possibile incrociare la tematica del paternalismo liberale, moderato o meno, con la ricerca contemporanea in tema di esemplarismo morale. Quest'ultima potrebbe fornire alcune linee di condotta fondate su psicologia morale e pedagogia non oppressiva ma promozionale, che potrebbe utilmente integrare la riflessione con una concezione di *flourishing* come scopo della società repubblicana che voglia concretamente sottrarsi a logiche di dominio. Zagzebski, ad esempio nel suo ultimo volume (*Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 2017), sviluppa la sua teoria morale a partire dall'emozione dell'ammirazione usando esempi, che mostrano una linea di condotta da seguire, sfuggendo alle logiche di dominio, che permangono molto invasive anche nelle contemporanee società liberali.

M. SZATKOWSKI (ed.), *Analytically Oriented Thomism*, Editiones scholasticae, Neunkirchen-Seelschied 2015. Un volume di pp. XIX + 349.

La categoria del tomismo analitico, o analiticamente orientato, presenta, come sottolinea il curatore nella sua introduzione, alcune difficoltà. Esse dipendono, in primo luogo, dalla definizione di *analitico*, in secondo luogo dalla coniugazione della filosofia analitica con la tradizione tomista. Per quanto riguarda la prima difficoltà, gli stessi filosofi analitici non concordano sulla definizione di filosofia analitica e sul modo di distinguerla dalle altre correnti filosofiche. Szatkowski elenca alcune delle proposte che sono state fatte, che si possono dividere in due grandi categorie. La prima è, per così dire, genetica e considera analitico ciò che hanno prodotto i fondatori riconosciuti della filosofia analitica (Frege, Russell, Wittgenstein, gli esponenti del Circolo di Vienna, ecc.), gli allievi di questi fondatori, gli allievi degli allievi, e così via. Al di là del fatto che non c'è un accordo unanime su coloro che debbano essere considerati fondatori della filosofia analitica, questa prospettiva, non fornendo alcun approccio contenutistico alla definizione finisce per non fornire alcun criterio per stabilire se un allievo di un filosofo analitico è effettivamente analitico o ha abbracciato altre tradizioni e se un allievo di un filosofo non analitico ha abbracciato la filosofia analitica. La seconda famiglia di proposte cerca invece di individuare dei tratti che caratterizzerebbero tale corrente. Anche su questi tratti non c'è consenso unanime: alcuni vedono la filosofia analitica come caratterizzata dal ricorso ad argomentazioni rigorose e dalla ricerca di chiarezza nelle espressioni utilizzate; altri invece insistono sul termine con cui viene chiamata questa corrente filosofica, cioè *analisi*, e ritengono che il principale intento dei filosofi analitici sia quello di offrire una analisi logica e linguistica delle parole e delle frasi del linguaggio ordinario e filosofico; altri ancora (fra questi anche il curatore del volume) ritengono che il tratto fondamentale della filosofia analitica sia il posto centrale occupato dalla logica nelle argomentazioni dei filosofi che si identificano in questa corrente di pensiero.

Altrettanto problematico è l'accostamento fra filosofia analitica e tomismo. Nelle parole di J. Haldane, il tomismo analitico «non è un movimento di pia esegesi. Al contrario, esso cerca di utilizzare i metodi e le idee della filosofia del Novecento – di quella filosofia del Novecento dominante nei paesi anglosassoni – in relazione all'impalcatura concettuale introdotta da Tommaso d'Aquino» (p. 32). Una definizione come questa solleva, come sottolinea Szatkowski, diverse questioni. In primo luogo, non è chiaro che cosa voglia dire che il tomismo analitico non è un movimento di pia esegesi. Haldane intende escludere il pietismo e l'esegesi o solo il primo? In secondo luogo, il tomismo analitico è un approccio metodologico alla dottrina tomistica o è una reinterpretazione della dottrina alla luce delle idee della filosofia analitica? Terzo, è sufficiente discutere alcuni concetti tomistici e alcune tesi di Tommaso per essere considerati tomisti?

Il curatore sottolinea che i filosofi analitici tomisti sono spesso poco fedeli alle tesi di Tommaso o addirittura critici nei confronti di alcune di esse. Tuttavia, non c'è dubbio che il tomismo analitico abbia portato nuova linfa al tomismo contemporaneo, introducendo gli strumenti della logica e dell'analisi linguistica all'interno di questa corrente di pensiero. La conclusione del curatore è che il tomismo classico e il tomismo analitico hanno tutto da guadagnare da un loro confronto reciproco. Il tomismo analitico può aiutare il tomismo classico a discernere nuovi temi di discussione all'interno dell'opera del Dottore Angelico, a spingere il tomismo alla ricerca di nuove soluzioni, a riconoscere i punti sui quali invece il pensiero di Tommaso risulta datato, facendo entrare in tal modo il suo pensiero nella discussione filosofica contemporanea. Il rigore argomentativo e logico della filosofia analitica può rivelarsi necessario per abbandonare letture solo espositive ed encomiastiche dell'opera tomasiana, mettendola a confronto con i temi e i problemi dibattuti oggi. D'altra parte, il tomismo analitico può beneficiare in modo molteplice del confronto con il tomismo classico. I tomisti analitici sono spesso poco consapevoli degli studi tomistici classici, specie se pubblicati in lingue diverse dall'inglese, e hanno una conoscenza storica a volte mediocre degli stessi testi tomasiani. Questo dà a volte l'impressione che essi scrivano rivolgendosi solo agli altri filosofi tomisti analitici e non a un pubblico più vasto. L'incontro con il tomismo classico può portare a una maggiore conoscenza della letteratura tomista di stampo non

analitico, che ha spesso affrontato gli stessi problemi che i tomisti analitici prendono in esame, e a una maggiore familiarità con i testi tomasiani e con le dottrine teologiche del Dottore Angelico.

Il libro raccoglie, oltre all'introduzione, undici saggi di filosofi analitici che si confrontano con varie dottrine tomistiche. Il primo gruppo di saggi affronta aspetti della riflessione tomistica su Dio. Nel saggio *Is God Broadly Logically Necessary?* Petr Dvořák affronta l'obiezione secondo cui, se Dio è l'*ipsum esse subsistens*, Egli non può non esistere perché il concetto stesso di *ipsum esse subsistens* sembra implicare la sua esistenza. Questo sembra essere contrario al rifiuto tomista dell'argomento ontologico. L'autore ribatte questa obiezione affermando che l'enunciato «Dio esiste» è necessario a posteriori. Nel suo articolo *Aquinas and the Ontological Argument*, viceversa, Tomasz Kąkol discute le ragioni per le quali Tommaso rifiuta l'argomento ontologico, ne propone una versione e mostra che tale versione sfugge alle critiche tomiste. Christian Tapp nel suo *Infinity in Aquinas' Doctrine of God* discute i vari sensi in cui Tommaso utilizza il termine *infinito*, rivelando le tensioni a cui il pensiero tomistico è sottoposto dovendo, da un lato, dar conto del rifiuto aristotelico dell'infinito attuale e, dall'altro, seguire la tradizione cristiana, che ha sempre considerato Dio infinito.

Il secondo gruppo di saggi affronta invece temi di ontologia. Nel suo lungo articolo *Thomas Aquinas on the Fundamental Composition of Objects. An Axiomatic Logical Reconstruction*, Uwe Meixner tratta della composizione degli oggetti nella dottrina tomasiana, secondo la quale cinque fondamentali aspetti di un oggetto devono essere distinti: la materia, la pura forma sostanziale, il suo essere, l'essenza (forma + materia) e la forma sostanziale attuale (forma sostanziale + essere). Meixner costruisce un linguaggio formale con cui assiomaizza la dottrina tomasiana della composizione degli oggetti e mostra che i teoremi che possono essere derivati sono in accordo con l'ontologia del Dottore Angelico. Nel suo saggio *Material Things, Artifacts, and Political Community: Gradualism about Material Substance in Thomas Aquinas*, Gabriele De Anna prende in considerazione l'idea che le sostanze siano graduate sulla base della loro maggiore o minore unità e la mette in relazione all'ontologia delle società politiche viste come una sorta *sui generis* di sostanze, che possono essere giudicate in base alla loro unità, secondo le stesse indicazioni della filosofia politica di Tommaso. Nel contributo successivo, *How do Power Tend toward Their Manifestations? Three Thomistic Theories of the Prevention of Powers*, Michał Głowala, partendo dall'idea che il concetto di impedimento sia essenziale per comprendere quello di potenza, prende in considerazione tre analisi del concetto di impedimento sviluppate nel tomismo del XVI-XVII secolo e le confronta con i risultati della riflessione contemporanea, mostrando che una di esse è preferibile alle altre. Nell'articolo *Incomplete Natures* Christian Kanizian analizza il concetto di *sostanza incompleta* in Tommaso e ne mostra l'importanza per l'ontologia contemporanea delle persone umane. Roger Pouivet in *Was Thomas Aquinas a Virtue Epistemologist?* confronta l'epistemologia tomista con la corrente filosofica contemporanea dell'epistemologia della virtù, secondo la quale l'epistemologia non deve tanto chiedersi quando una credenza può giudicarsi vera e giustificata, ma piuttosto quale persona è necessario essere per condurre una buona vita epistemologica, cioè quali qualità morali bisogna avere (coraggio intellettuale, apertura mentale, sobrietà, ecc.) per essere predisposti a ricercare e accettare la verità.

Il terzo gruppo di saggi riguarda aspetti teologici. In *Grace* Thomas Chappel confronta la concezione della grazia di Tommaso con altre concezioni, sia alternative, sia compatibili con la sua. Nel suo contributo *On the Ontological Status of Moral Vice*, Piotr Lichacz cerca di delineare una ontologia del vizio morale partendo dalla concezione tomasiana e affinandola a partire dall'osservazione di alcune proprietà comuni a tutti i vizi morali e dalle relazioni che, in quanto disposizioni, essi intrattengono con oggetti, cause e ordini. Infine, nell'articolo *Why Consequence-Style Arguments in Philosophy of Religion are Useless? – A Modal Analysis*, Ruben Schneider dimostra che nessun modello logico modale riesce a rendere conto dell'argomento fatalista che, assumendo uno stato iniziale del mondo e delle leggi di natura deterministe, conclude all'inesistenza della libertà di scelta degli agenti. Egli dimostra che una simile critica può essere estesa anche agli argomenti fatalisti teologici, che partono dalla prescienza divina.