

di tutti quale conquista sociale ma dove pure si riconosca il merito di ciascuno » (p. 220).

Non a caso, si sottolinea sì il presupposto morale di ogni conoscenza, ma anche l'influsso che questa esercita su quello: « La conoscenza teoreticamente (il sapere) presuppone il mondo della pratica e con questo si condiziona reciprocamente. In questo modo il coesistere di due entità costituisce una unità: il soggetto conoscente che si estrinseca nella attività » (p. 133).

E in questo contesto di integralità, pertanto, che appare particolarmente interessante l'interpretazione data dall'autore del problema politico, interpretazione che si configura come critica di ogni concezione totalitaria, di riduzione della complessa realtà individuale alla sola componente economico-utilitaristica. A questo proposito, inappagante appare la proposta marxiana di una società che mira a realizzare la giustizia sociale attraverso l'astratto principio della « lotta di classe », la cui « innaturalità » appare evidente qualora si consideri l'uomo nell'insieme delle sue componenti. Questa integralità, d'altra parte, non ha senso se non nella prospettiva di una trascendenza, fonte di ogni valore, a cui il soggetto perviene allorché si fa « persona », vale a dire, allorché conquista e realizza se stesso.

(L. Mauro)

F. MORANDI, *La fine dell'età profana*, Ed. Bramante Urbana, Roma 1975. Un vol. di pp. 90.

*La fine dell'età profana* è il titolo di una meditazione interiore che Franco Morandi conduce con vigile attenzione su questo nostro tempo così tormentato e così tormentante. Nel capitolo primo e introduttivo « Dopo il profano », l'autore registra l'avvento della « secolarizzazione » come processo di liberazione da una tutela religiosa e metafisica di ambiti che quindi si presenterebbero finalmente liberi ed aperti all'infinito operare dell'uomo.

« *La città secolare non ha mura* — scrive emblematicamente il Morandi — e professa orgogliosamente il pluralismo. In realtà è una monorotaia che sfocia nel nulla » (p. 16).

A questo tema della « profanità » si intreccia quello della « fine dell'era costantiniana » che segna la fine di un'equivoca pretesa di una « cristianità » (in genere occidentale) che di autenticamente cristiano aveva ben poco. Con questa « fine dell'era costantiniana » e con il parallelo avvento della mitizzata « secolarizzazione » il « profano » pretende di aver espulso, definitivamente, da sé l'ambito della fede religiosa e non si accorge — come scrive il Morandi giustamente — che: « L'autosufficienza del mondo profano è un nonsenso storico, è la crisi definitiva di una pseudo-identità, è, ripetiamo, l'agonia di un falso processo di razionalizzazione che oggi esplose sotto i nostri piedi in maniera macroscopica ed irreversibile » (p. 22). « Il profano afferma di non riconoscere alcun vuoto che Dio possa colmare. La conoscenza umana progressivamente annulla ogni mistero: l'ateismo dunque come umanesimo » (p. 25).

Ora è proprio in questa presunzione di autosufficienza e di completezza totale della « profanità » fine a se stessa, che propone una prospettiva umanistica atea, che si rivela la radicale alternativa proposta dal messaggio cristiano nella sua genuinità, come ribaltamento delle categorie umane e mondane, come essenziale *metanoia* (p. 23).

« Ci accorgiamo adesso — scrive l'autore terminando il primo capitolo — che l'aver respinto Cristo nel *privato* è aver respinto l'uomo. Ciò che sgomenta non è però questa agonia del profano, ma piuttosto questo Gesù che ritroviamo intatto dopo il lungo esilio costantiniano » (p. 32). Segue quindi il capitolo secondo, « Cristo o l'antistoria », dove Cristo e il suo avvento segnano un altro tempo rispetto a quella che si è convenuto di chiamare « storia profana ». Entrano a far parte del suo regno coloro che notoriamente *non fanno storia* (cfr. pp. 34-40) e quindi Cristo può essere visto come l'*antistoria*. E di qui nasce anche la necessità e il problema di accertare realmente chi era il Gesù storico, come inviato del Padre con un suo messaggio di salvezza, indirizzato a tutti gli uomini e specialmente a coloro che « non fanno storia ».

« Cristo è dunque ancora là, sul versante opposto della storia. Forse tocca a noi raggiungerlo per la prima volta. Questa è

in fondo la parabola dell'*avventura cristiana* di cui ci ha parlato Mounier » (p. 45).

Segue un capitolo su « La parte di Maria », cioè sul valore della contemplazione, della riflessione interiore, rispetto allo sfaccendare di Marta che travolge nel lavoro ogni gerarchia di valori (cfr. p. 51). All'uomo non è chiesto di « spezzare le sue macchine », ma di collocarle sempre al loro giusto posto (p. 54).

Quello che abbiamo costruito come uomini presuntuosamente moderni è un « Cristianesimo senza qualità » (cap. IV) e quindi non un vero « cristianesimo », ma una deformazione, una caricatura di una vera concezione cristiana della vita umana e così « il fallimento delle *diverse cristianità* è giunto al suo esaurimento (...). E con questo agonizzante che oggi si è sviluppata la moda del colloquio tra marxisti e cristiani » (p. 68) e si può ben vedere a che risultati possa mai portare un colloquio di questo tipo.

Segue il capitolo conclusivo: « La terza età » (pp. 71-89), in cui ci si ritrova di fronte al confronto tra la « sapienza cristiana » e di fronte alla « creatura nuova » che S. Paolo ripropone perentoriamente nell'*Epistola ai Galati* (c. VI, 15). Gesù si pone quindi come *crisi* dell'uomo, del mondo e della storia (p. 86), e si ripropone a ciascuno di noi come nuova prospettiva di vita. « Bisogna alla fine avvertire questo *richiamo*, o rassegnarsi alla parte di coloro che avendo molti affari terreni da sbrigare non odono più nulla e segnano così il destino della loro vita » (p. 88). È l'inizio di un'altra storia, di una nuova vita.

(A. Marchesi)

L. MAURO, « *Umanità* » della passione in S. Tommaso, Le Monnier, Firenze, 1974. Un vol. di pp. 148.

L'interesse e l'attualità di uno studio sul problema della passione in S. Tommaso, tema pur così vivo e stimolante per la riflessione filosofica contemporanea, non sembra tuttavia aver trovato uno spazio adeguato nella storiografia tomistica di questi ultimi cinquant'anni; infatti, il più

recente studio monografico sull'argomento risale agli anni '30, mentre, nei decenni successivi, le ricerche si sono soprattutto incentrate su aspetti peculiari che il concetto di passione assume nelle opere e nel pensiero dell'Aquinate.

Mancava, a tutt'oggi, una monografia che affrontasse in modo esauriente il problema della passione considerato nei suoi molteplici aspetti antropologico, etico, religioso.

Ora, l'estrema importanza di un'indagine complessiva sul valore e sul significato della passione in S. Tommaso appare fin troppo evidente: tale studio, infatti, è per il filosofo sussidio fondamentale per la conoscenza dell'uomo che vive al confine di due mondi, lo spirituale ed il corporeo; la passione si situa, appunto, in questa zona di confine e allorché essa è regolata dalla ragione e santificata dalla grazia, diviene principio di unificazione ed espressione della complessa, ma armoniosa unità dell'essere umano.

La ricerca di Mauro si presenta, da un lato, come un'indagine sistematica, condotta attraverso una seria e rigorosa lettura ed analisi dei testi e delle fonti, sul significato che il tema della passione riveste nella problematica tomista; dall'altro essa costituisce un indispensabile strumento metodologico per una lettura, in chiave moderna, del pensiero di S. Tommaso.

Attraverso uno studio delle « strutture » della passione in generale e, successivamente, delle singole passioni (con particolare riguardo al trattato *De passionibus* della *Summa theologica*, di cui viene messa in evidenza la novità e la completezza rispetto ad analoghe trattazioni contenute in opere precedenti), il lavoro si estende all'esame dei rapporti tra la sfera passionale e le facoltà superiori dell'uomo, così da individuare il « peso » della passione nel prodursi dell'azione umana. Si sottolinea altresì — e ci pare che questo costituisca il punto più valido ed originale dell'intera ricerca — come la passione, proprio perché energia caratteristica dell'uomo, non possa mai essere assente dall'azione umana: essa esprime, infatti, le esigenze più vitali e « primigenie » dell'uomo, e la sua assenza non solo ne comprometterebbe la completezza, ma ne disperderebbe la specificità, giacché, tra gli esseri razionali, solo l'uomo ha per natura