

## PERCORSI CULTURALI E TEOLOGIA FONDAMENTALE

A. *Testi di aggiornamento, con qualche utile digressione, sui temi classici della teologia fondamentale*

**F. Donadio**, *Elogio della storicità. Orizzonti ermeneutici ed esperienza credente*, Paoline, Roma 1999, pp. 216, euro 12,39.

L'intreccio fra le varie dimensioni dell'esperienza credente con la dimensione della "storicità", rappresenta un'istanza fuori discussione per l'aggiornamento della coscienza cristiana riflessa (e riflessiva). Francesco Donadio, esperto di lungo corso nell'ambito della vicenda relativa all'ingresso della prospettiva storico-ermeneutica nella cultura epocale e nella teologia contemporanea offre qui una sintesi preziosa dello stato dell'arte sui modi di tale acquisizione. Utile per tutti gli studiosi e gli studenti desiderosi di aggiornarsi, il testo è particolarmente prezioso per i giovani che "non c'erano" nei decenni postconciliari in cui la prospettiva si consolidava all'interno della coscienza e dell'esperienza cristiana.

**C. Dotolo**, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero* («Diaconia alla verità», 1), Paoline, Roma 2002, pp. 205, euro 11,36.

**G. Lorizio**, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero* («Diaconia alla verità», 3), Paoline, Roma 2002, pp. 229, euro 12,50.

**P. Martinelli**, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo* («Diaconia alla verità», 9), Paoline, Roma 2002, pp. 222, euro 11,50.

Ottimi sussidi per l'aggiornamento, su tre categorie "strategiche" per la nuova teologia fondamentale, sono questi volumetti editi nella collana della Lateranense "Diaconia alla Verità", diretta da R. Fisichella. Fra i testi inseriti nelle proliferanti collane "dell'accesso" ai temi della teologia, con intento didattico-divulgativo, questi volumetti si segnalano in modo affatto speciale a motivo della riuscita combinazione fra livello della riflessione ed eleganza dell'esposizione. Non così didascalici da non potersi leggere con piacere e utilità anche al di fuori della scuola, non così specialistici da doversi riservare agli esperti. In compenso, il piano di esposizione dell'argomento rimane allineato con l'aggiornamento migliore della ricerca, senza scegliere la via facile — e sterile — della regressione all'inerzia dell'impianto manualistico convenzionale.

**E. Salman**, *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali* (I sabati dello Spirito), Paoline, Roma 2000, pp. 103, euro 7,23.

Il cristianesimo è uno. Ma si racconta *necessariamente* in molti modi. Un unico racconto costringerebbe quell'unità a congedarsi, una volta che il suo racconto sia giunto alla fine. I molti racconti non sono una semplice sequenza, dove uno succede all'altro (aggiornamento). I racconti vivono e si intrecciano nella contemporaneità che il cristianesimo accende intorno a sé, quale sorgente di racconti ciascuno dei quali ha un *blank*, un punto vuoto, sospeso, bisognoso di integrazione. L'A. esamina in modo particolare due grandi registri del racconto del cristianesimo, che non possono essere tolti, ma neppure essere sciolti dal loro intreccio. Uno è il racconto del cristianesimo sul registro della "felicità", che nutre l'ottimismo dell'umanesimo cristiano, dipingendo l'apporto decisivo del vangelo all'umanesimo solidaristico, all'apertura del desiderio, all'escatologia del compimento di ogni aspirazione. Da solo, questo racconto ha i suoi *blank*: l'inclinazione a dimenticare la contraddittorietà del desiderio umano; l'illusione di poter fare a meno del comandamento; la rimozione del conflitto che intercetta la stessa ricerca del bene; l'elusione del peccato che accumula ingiustizia irreparabile; l'ingenuità di un Dio a immagine e somiglianza di un Sé narcisistico. Il secondo racconto è quello tutto imperniato sul registro della "redenzione". Qui il racconto tende a farsi negativo, drammatico, tragico, lacerante. Anche questo racconto, che muove da un principio

di verità ineliminabile, ha i suoi sbilanciamenti: l'esaltazione dell'opposizione ad ogni inclinazione al desiderio; l'eccitazione della cieca consegna all'irrazionale della fede; la nobilitazione di ogni sofferenza come necessità dell'espiazione. Questo racconto custodisce un nucleo prezioso per la verità cristiana, ma è anch'esso insufficiente — da solo — a rendere ragione del suo baricentro di senso, inassimilabile agli antichi racconti espiatori del sacro. Tenere entrambi i racconti in gioco, senza selezionare fondamentalisticamente uno solo, è necessario: l'impazienza che ci suggerisce di semplificare, riducendoli a uno, genera sintesi distorte. L'audacia della fede, che ci impone di abitare la tensione dialettica del Mistero, insieme con la tenacia di un'umile obbedienza ai dettagli della pedagogia divina della Parola che ci guida attraverso i racconti, è la misura dell'autentica avventura in cui ciascuno scrive il proprio romanzo. A vantaggio della testimonianza dell'Unico che può aprire i sigilli del gran libro della storia. I capitoli del suggestivo volumetto: il romanzo come modello per la teologia; per una visione dialettica del cristianesimo; la pedagogia divina; il dialogo tra ebrei e cristiani.

**K. Hemmerle**, *Preludio alla teologia* (Contributi di teologia), Città Nuova, Roma 2003, pp. 153, euro 12,50.

Klaus Hemmerle (1929-1994), professore di teologia fondamentale a Bonn e a Bochum, successore di Bernard Welte sulla cattedra di filosofia della religione a Freiburg i.B., è stato anche vescovo di Aachen. Pensatore indubbiamente originale e intenso, il suo nome è soprattutto legato alla sua proposta di una "ontologia trinitaria". Questo volumetto riporta le sue lezioni del semestre invernale 1974-1975 dedicate all'idea della teologia. Il tono impegnato e insieme molto partecipe di questo testo rendono la lettura avvincente anche al di là dell'interesse specifico o specialistico. L'intuizione che descrive il nucleo generatore della prospettiva adottata in questo "racconto dell'io teologico" può essere colto in queste parole: "Fede e teologia acquistano la loro dimensione più piena solo se si fa esperienza della vita, del pensiero e del mondo come di un paesaggio in cui la fede getta la sua luce, *solo se la vita, il pensiero e il mondo sono lo sfondo storico permanente nella storia della fede*. Nelle riflessioni che seguiranno entra in gioco questo sfondo storico che precede la fede e che si può definire come una sorta di paesaggio in cui la fede diviene comprensibile e attraente" (p. 13, sottolineatura mia).

**P. Coda**, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 552, euro 34,50.

Il titolo evoca l'intenzione di riflettere dentro l'orizzonte dialettico istituito dalla "chiarezza" della rivelazione divina (del Logos di Dio, del Verbo incarnato, di Gesù Signore) e dalla "oscurità" dell'esperienza spirituale che si addentra nella *regio dissimilitudinis*, fino alla percezione della in coordinabile alterità della santità, del mistero di ogni origine e di ogni destinazione, della differenza che incenerisce ogni paragone riducendolo a balbuzie, ammutolimento, "niente". Il contesto in cui i saggi che compongono il volume sono coordinati è d'altro canto molto concreto. Da un lato, si tratta della necessità per la teologia di misurarsi in modo non reticente e non sussiegoso con i fermenti di dispersione — ma anche di ricomposizione — della questione teologica e propriamente religiosa nel nostro tempo. Il logos *sulla* religione si è certamente fatto cospicuo e articolato nella nostra cultura, abita regioni sino a ieri perfettamente silenziose sull'argomento, esprime intenzioni, attese, progetti che hanno un segno relativamente inedito: esprimono infatti un nuovo interesse per la qualità propositiva del sacro, che mette in gioco tratti irriducibili della costituzione del senso di un nuovo umanesimo occidentale. Il logos della religione deve frequentare realmente quel pensiero, non può limitarsi a sussumerlo dentro l'impianto di un pensiero plasmato da un altro mondo, che ora tramonta. Dall'altro lato, l'impulso viene dall'impegno a far lievitare in questa direzione l'istituzione e la didattica stessa del discorso teologico sui fondamentali della religione e del cristianesimo. L'A. infatti è direttamente coinvolto nel coordinamento della specializzazione in teologia fondamentale/scienze della religione nella Facoltà di Teologia della PUL. Il discorso svolto nelle sezioni dell'interessante volume (il Logos e le religioni, il Logos cristologico, la mistica del

Logos) svolgono l'impulso che scaturisce dal duplice assunto di fondo, con ampiezza di disegno teologico e istruttivo confronto di idee.

**U. Sartorio**, *Crede in dialogo. Percorsi di fede e annuncio* («Percorsi teologici», 3), Messaggero, Padova 2002, pp. 223, euro 13,00.

Nell'odierna "crisi del linguaggio della fede", intercettata a sua volta dalla paradossale condizione di una cultura in cui l'indifferenza religiosa si mescola con lo strano fenomeno del "ritorno degli dèi", la buona testimonianza della pratica cristiana non basta. L'orientamento riflessivo e la ricerca di una comunicazione adeguata sono ancora più essenziali. Il dialogo, l'annuncio, lo spirito ecumenico sono certo condizioni essenziali: però non bastano. Per non rimanere l'elemento estrinseco di un puro e semplice adattamento retorico dell'apologetica, debbono far lievitare un modo di pensare e di ricentrare il cristianesimo intorno all'essenziale. La struttura del saggio è semplice, lo svolgimento mostra però informazione accuratamente aggiornata e perspicua individuazione dei punti di applicazione essenziali per una teologia fondamentale all'altezza del compito odierno. I temi-chiave intorno ai quali si svolgono le riflessioni sono: rendere ragione della fede cristiana oggi, comunicare la fede nella dispersione dei linguaggi, 'rivelazioni private' e nuove spiritualità, missione cristiana e tolleranza pluralistica. Il libro si conclude con una sezione dedicata all'attualità della figura di San Francesco (Francesco e l'incontro con l'Islam, Francesco e il pensiero ecologico).

**A. Gesché**, *Dio per pensare. Il Cristo*, San Paolo, Cinisello B. 2003, pp. 292, euro 17,50.

Esiste l'inerzia di un pregiudizio, dal quale non è del tutto immune neppure la cultura cristiana, secondo il quale il cosiddetto Cristo della fede, destinato all'annuncio confessante, è per ciò stesso escluso dall'esercizio di un pensare radicale, capace di far lievitare una vera e propria ricerca umana intorno al mistero di Dio. Al più si tratta, ad esclusivo beneficio dei credenti, di illustrarne le formule. In compenso, il cosiddetto Gesù storico, inteso come l'esito congetturale delle evidenze più probabili per una coscienza estranea alla fede, lascerebbe il campo aperto all'avventura creativa dell'interpretazione: tanto più interessante per l'esperienza di interrogazione del senso, quanto più rimane accuratamente separata dal pensare credente. L'A. si applica alla rimozione di questo pregiudizio, che rimane tale in ogni caso, ripercorrendo i "luoghi" fondamentali per la formazione della fede cristologica, mostrando il dinamismo del pensiero in cui essi devono continuare a vivere per poter essere un'autentica esperienza pensante della fede. Esperienza che, come tale, coinvolge nel suo movimento stesso l'interlocutore riflessivo, dandogli appunto "da pensare" proprio in quanto fede: che "si comunica" nel movimento stesso della sua appropriazione e suscita corrispondente avventura del "pensare Dio".

**A. Livi**, *Verità del Pensiero. Fondamenti di logica aletica*, P.U.L., Roma 2002, pp. 282, euro 30,00.

Il testo ha l'apparenza asciutta e severa di un 'trattato' filosofico. Ma è solo un'apparenza, appunto. Non per difetto di rigore del pensiero, naturalmente, ma per qualità 'narrativa' della scrittura. La lettura sarà in realtà una felice sorpresa per tutti coloro che hanno comunque interesse (e un minimo di abitudine alla lettura di pensiero) ad accostare un serio discorso sull'insieme organico di elementi in cui si attesta, nella nostra esperienza, *il valore della verità*. L'incontro con questa sintesi vi riconcilerà con l'importanza *concreta* del pensiero e con la possibilità *contemporanea* di un'articolazione non posticcia della filosofia e del pensare religioso. Le sorprese sono molte. Dalla persuasiva scioltezza, frutto di sicuro dominio del campo, con cui sono tenuti in connessione le profondità della filosofia classica e i guadagni della contemporaneità, alla straordinaria naturalezza, senza forzature, con la quale gli elementi teorici sono tenuti in aderenza alla ricchezza del 'tema': senza ingombro di scolastiche o pregiudiziali coerenze di sistema. Il discorso, altamente innovativo, attraversa con stile recettivo le opinioni in campo, convocando con garbo e senza pedanterie gli interlocutori di volta in volta necessari

o interessanti: grande libertà di giudizio, impeccabile eleganza del confronto. Novità assai promettenti e di rilievo anche nel merito, naturalmente, che non possiamo purtroppo esaminare in questa sede. Ne citerò almeno alcune, che dovrebbero stimolare a non perdere l'occasione preziosa. La rivisitazione del tema del *senso comune* e dell'*esperienza presupposta*, come elementi di spessore decisivo per il radicamento del rapporto fra il soggetto umano e il valore di verità nella condizione costitutiva dell'umano-che-è-comune. La riabilitazione esatta del senso autentico dell'esperienza originaria (e perciò condivisa), che assicura il necessario rapporto tra filosofia e senso comune. Ne deriva una straordinaria aderenza 'fenomenologica' del rapporto fra l'esperienza di verità e il suo fondamento: oltre la deriva essenzialistica del realismo metafisico e quella formalistica del trascendentalismo coscienziale. Infine — più unica che rara — l'integrazione persuasiva della struttura del credere nell'ambito della logica complessiva del valore di verità: con indicazione della forma articolata dell'esperienza di verità che vi corrisponde, realmente capace di portarci fuori dalla condizione di stallo della scelta obbligata fra le opposte (e simmetriche) derivate del razionalismo e del fideismo.

**R. Fisichella**, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Paoline, Roma 2003, pp. 216, euro 17,00.

Collocandosi nell'odierno orizzonte della 'crisi di senso', il saggio coordina una serie di riflessioni intorno al legame fra la singolare 'pretesa cristiana' a riguardo della verità e la 'ricerca di senso' che è comune all'uomo. Il filo del discorso si dipana intorno ai temi di un essenziale *de fide*, istruito nella prospettiva cristiana-cattolica. L'intenzione di fondo si lascia guidare da una duplice consapevolezza. La prima è la necessità di giustificare quel legame senza sottrarsi all'irriducibile paradosso della novità cristologica. La seconda è quella di trarre il massimo vantaggio dal rapporto cristocentrismo della rivelazione ed ecclesialità della fede ispirato dal Vaticano II. L'immagine-guida è appunto quella di un soggetto credente che si forma nell'esperienza del "guardare fisso a Gesù" come principio della verità che porta a compimento l'umana ricerca di senso e ne anticipa il riscatto nei molti segni che l'esperienza della vita ecclesiale rende attuali e coinvolgenti per tutti.

B. *In annesso, un sintetico "focus" di letture integrative sull'orizzonte della questione antropologica nella modernità/postmodernità, con speciale riferimento al progetto culturale che ne viene sollecitato*

**W. Freund**, *Modernus e altre idee di tempo nel Medioevo* («Hermes», 2), Medusa, Milano 2001, pp. 137, euro 16,53.

Il saggio ormai classico di Freund, pubblicato per la prima volta nel 1957, giunge a retrodatare la comparsa del termine *modernus* all'epistolario di papa Gelasio, e precisamente al 494. Il neologismo di Gelasio, che allude alle condizioni del cristianesimo nei *modernis seculis*, rimane senza specifica spiegazione: come se i suoi interlocutori dovessero afferrarne facilmente la semantica. Freund, cercando la contestualizzazione del referente più probabile, individua nella coscienza del cristianesimo di aver inaugurato un nuovo ordine storico, chiudendo l'epoca antica. Il termine assume poi, dentro la percezione di questa discontinuità qualitativa, il senso di una contemporaneità cristiana e civile che legittima in questo modo l'integrazione degli elementi che appaiono coerenti con essa. L'allungamento della contemporaneità cristiana impone infine la riproposizione di un'idea di tradizione che significa continuità qualitativa con i propri fondamenti. La "modernità" cristiana rispetto all'epoca "antica", si legittima ora facendo appello alla venerabile antichità delle sue origini fondanti. In questo contesto la *modernitas* assume necessariamente un'ambivalenza potenzialmente conflittuale. Da un lato appare come la cifra della necessaria contemporaneità della nuova cultura cristiana, che ne conferma la vitalità sviluppandone creativamente l'attualità. Dall'altra, la custodia del principio innovatore cristiano, ormai depresso nella distanza delle sue antiche origini, tende a riportare il senso di discontinuità fra antico e moderno dentro l'attualità: ma appunto, in favore dell'antichità, dove risiede la genuinità del suo impulso. L'esplorazione delle tensioni semantiche che scaturiscono da questa

ambivalenza, già all'interno del Medioevo, apre anche la strada per una comprensione del suo uso all'interno della coscienza di "modernità" dell'epoca rinascimentale, in grado di fornire ulteriori elementi di revisione per la tesi di Burckhardt, che ne fissa il significato come cifra di una contrapposizione frontale al Medioevo. L'introduzione di Remo Bodei a questa prima edizione italiana ne illustra brevemente, ma efficacemente, l'utilità odierna.

**B. Tierney**, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (Collezione di Testi e Studi), a c. di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 520, euro 35,00.

La nostra è l'epoca dei "diritti dell'uomo". I contemporanei sono gelosi di questa ispirazione qualificante della modernità societaria, alla quale è associata la compiuta evoluzione del pensiero che ha sviluppato la coscienza della libertà e del valore dell'individuo. La narrazione prevalente di questo passaggio indica nella "rottura" del pensiero filosofico e giuridico con la tradizione della "metafisica" il suo atto fondatore. La conferma di questo nesso — fra il superamento della filosofia teologica dell'ordine naturale e la filosofia civile della libertà individuale — è colta nella continuità fra la crisi nominalistica del pensiero medievale e l'ingresso del principio individuale nel cristianesimo riformato, che apre la strada alla logica dei diritti umani come istanza universale di riconoscimento del desiderio individuale di autodeterminazione e di autorealizzazione. La formula dei diritti dell'uomo, intesi come tratti della *potestas* individuale nei confronti del soddisfacimento di bisogni e desideri, legittimata come *jus* vincolante per l'intero corpo sociale, non è così facile da argomentare: sia sul piano dei fondamenti giuridico-razionali, sia sul piano delle articolazioni etico-pratiche. Le tensioni che essa produce oggi sul piano filosofico e politico, a fronte della disinvoltata ovvietà del suo consenso di principio, sono ormai quotidianamente materia di dibattito. L'obiettivo del saggio di Tierney è duplice. In primo luogo quello di correggere lo stereotipo storiografico corrente, che individua nella modernità tardo-medievale e rinascimentale, il luogo di nascita del concetto di diritto individuale: in precedenza impossibilitato a formarsi, a motivo della pregiudiziale metafisica e anti individualistica dei fondamenti del diritto e dell'etica. In dialogo critico con l'esposizione migliore di questa tesi (Villey) Tierney illustra con ampiezza di documentazione materiale la presenza di un lessico e di una dottrina dei diritti individuali nell'ethos medievale antico e nella canonistica corrente del XII secolo. E argomenta altresì l'improponibilità di un regime di contrapposizione fra la metafisica aristotelico-tomista e il principio di individualità. In secondo luogo, Tierney evoca addirittura la possibilità di trarre spunti fecondo dall'impostazione concettuale della tradizione medievale a riguardo del rapporto fra individuo, diritto e giustizia, per il superamento dell'odierno regime di stallo fra retorica soggettivista del diritto individuale e istanza antropologica generale dell'etica pubblica.

**G. Lissa**, *Percorsi del moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 266, euro 18,00.

Questa interessantissima raccolta di studi di Giuseppe Lissa, ordinario di filosofia morale all'università Federico II di Napoli, provvede all'illustrazione della modernità proprio frequentando il suo lato più rimosso del racconto razionalistico che ne ha fissato il canone a proprio esclusivo uso e consumo. In questa dimensione la modernità è interpretata da un fermento di altissimo profilo, che ha plasmato la coscienza moderna: proprio in quei tratti della soggettività che essa oggi non si sente affatto restituire dalla razionalità contemporanea. Si sbaglierebbe però ad intendere che la percezione di questo mancato riconoscimento dipenda dalla riscossa della soggettività autoreferenziale contro la razionalità critica. Nella modernità post-cartesiana e non-cartesiana, l'istanza della soggettività individuale si è intrecciata con la ricerca di una nuova razionalità del mondo, con l'obiettivo di approntare lo spirito critico necessario al nuovo posizionamento della coscienza individuale in un orizzonte non più interpretabile alla luce di un'armonia prestabilita. L'estetica della coscienza e la drammatica della libertà, in questa ricerca, sono puntigliosamente assunte come il tratto necessario del rapporto fra vita della

coscienza e avventura del sapere. Il luogo della modernità appare qui proprio come il declino del progetto di un ordine ideologico del senso, che impone la ricerca di una nuova razionalità etico-politica dentro la complessità di una storia che appare l'intreccio di storie individuali più di quanto non emerga come luogo dell'applicazione di una metafisica razionale della natura. I "viandanti" che hanno percorso questo itinerario, per molto tempo indicati come resti non compiutamente civilizzati dall'affermarsi del nuovo corso della moderna metafisica della mente razionale, possono ora apparire come profeti della modernità effettiva che ora si installa nella sua effettiva evidenza. Da Montaigne a Pascal e Cartesio, da Fénelon a Fontenelle, dai Libertini agli Utopisti, fino ad Alfonso de' Liguori. Aggiungo che il pensiero cristiano avrebbe esso pure una storia assai interessante da raccontare, se potesse appassionarsi alla vitalità di una modernità "teologica" attualmente nascosta dietro il racconto-standard della sua scolastica e della sua apologetica. Rigore non convenzionale e visione di grande respiro sono ugualmente necessarie, per uscire dall'inerzia del malinconico racconto al momento più diffuso.

**G. Chiurazzi**, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione* (I fili del pensiero), Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. VI-199, euro 12,90. Il saggio, non voluminoso però succoso, fa il punto sulle componenti e sulle interpretazioni della postmodernità. È corredato da un'utile antologia di testi che integra l'esposizione dei fatti di cultura e di "pensiero" che fungono da referente per la descrizione dell'idealità postmoderna. L'esposizione è articolata in tre sezioni. Nella prima è inquadrato il tema di fondo, che incide ancora significativamente, e in termini non ancora conclusivi, sul "peso" che deve essere accordato alla denominazione della nuova epoca. "Post-moderno" indica un'alternativa, uno sviluppo, una transizione della modernità? Dipende anche dal peso e dal senso che si attribuisce alla categoria di modernità nella definizione dell'epoca. Un seconda sezione, richiama opportunamente l'originaria assunzione del concetto di "postmodernità" a qualificare una discontinuità interna alla *forma mentis* dell'espressione artistica (soprattutto a partire dall'architettura). Infine, spazio relativamente ampio e circostanziato è dedicato al postmoderno in filosofia: dalla funzione maieutica esercitata dalle tesi di Nietzsche e Heidegger sul declino della ragione metafisico-teologica, transitata anche nella modernità secolare, all'impegno sviluppato da alcuni intellettuali contemporanei nella individuazione delle specifiche evidenze della nuova costellazione del pensiero che emerge nel quadro di quel declino (Lyotard, Vattimo, Derrida, Rorty).

**R. Farneti**, *Il canone moderno. Filosofia politica e genealogia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 318, euro 24,00.

Il canone moderno, nella sua versione attuale, è un insieme di criteri di identità collettiva dell'umano che si va adattando a funzionare su scala globale, producendo — o meglio tentando di produrre — un'omologazione totale fra identità e comunicabilità. Il suo vettore principale è il grande primato della 'spazializzazione' nell'immagine odierna della comunità umana, in quanto sfera che — attraverso l'enfasi mediatica dell'informazione — rende possibile una percezione dell'umano universale in termini di contiguità comunicativa. In altri termini, l'informazione globalmente condivisa ci fa sentire appartenenti allo 'spazio umano' in termini equivalenti a quelli che anticamente intendevamo attraverso l'ausilio del concetto metafisico di 'natura umana', e più recentemente di 'società umana'. Il mutamento di immagine, naturalmente, è indicativo anche di profonde trasformazioni nella concezione dell'umano comune. Il più importante effetto di omologazione dell'immagine mediatica dello 'spazio umano' globale — che definisce in termini geografici, più che storici, l'identità collettiva e le differenze singolari — è l'assimilazione dei legami fondamentali a quelli producono identità individuale in termini di comunicazione collettiva. Vale a dire che l'umano individuale si riconosce nella misura della sua capacità di farsi totalmente permeabile e trasparente ai canoni dell'idioma liberale: dove l'enfasi dell'identità individuale è pregiudizialmente scontata dalla sua perfetta assimilazione alla generalità garantita dell'umano. In questo idioma, tutti gli individui sono essenzialmente identificati dalla loro

inclusione dentro l'idealità generale del soggetto libero, autodeterminato, disponibile all'intesa razionale con ogni altro. Tutto ciò che è comunicabile all'interno del sistema, ovvero del 'sapere' canonizzato come moderno (*sapere* che gli individui sono titolari naturali di diritti, *sapere* che possono realizzare razionalmente i loro scopi mediante la democrazia e la cooperazione, *sapere* che possono esprimere liberamente tutte le loro opinioni) prescrive anche l'abbandono dell'importanza sociale di tutti i 'saperi' che non possono essere comunicati in quel modo (ad esempio: sapere dell'importanza del tempo e della memoria per l'identità, sapere di relazioni intenzionali irriducibili al diritto dell'autorealizzazione, sapere la conflittualità del poter essere e del dover essere come il luogo proprio della libertà, sapere dell'intimità perfettamente incomunicabile di cui vivono proprio i legami sicuramente all'altezza dell'umano). La costituzione storica dell'io è insidiata dall'alternativa — apparentemente liberale — della sua trasformazione in entità geografica. L'identità storica dell'io diventa una mera congiuntura geografica, perfettamente riscattabile mediante la sua reimmissione nel flusso paritario della comunicazione globale, dove ritrova pari opportunità e pari diritti. L'idioma liberale odierno — postmoderno — indica *ogni attaccamento* all'identità storica come residuo di una soggettività condizionata, non libera, intesa a separarsi dall'umano comune e renitente agli sviluppi attuali dell'idea di cittadinanza universale. Il saggio mostra in modo originale e assai stimolante la natura selettiva dei protocolli del canone moderno: dove molti tratti, che si raccomandano precisamente in funzione di una compiuta emancipazione dei tratti naturali e spontanei dell'io libero e consapevole, sono invece comandati dal progetto della sua trasformazione in termini funzionali alla rimozione dell'ingombro che esso rappresenta per l'interesse mercantile all'anonimato globale del desiderio, che ne incrementa l'autoreferenzialità totale.

**C. Giaccardi - M. Magatti**, *L'Io globale. Dinamiche della socialità contemporanea* («Libri del tempo», 345), Laterza, Roma - Bari 2003, pp. 267, euro 24,00. Questo bel libro di Chiara Giaccardi e Mauro Magatti prende le mosse proprio dall'imperioso affermarsi di una nuova costellazione spazio-temporale nella ristrutturazione dell'esperienza soggettiva, all'interno della tendenza indicata come 'globalizzazione'. Non occorre più tempo per accedere a spazi lontani, in termini di comunicazione e di contatto funzionale alla contemporaneità del mondo con l'orizzonte temporale della propria esperienza. Vuol dire che si presenta una forma inedita di visualizzazione della nostra appartenenza al totale umano: essa non richiede più tempo di dislocazione (viaggi impegnativi, insediamenti prolungati, rituali di approssimazione e di integrazione). Possiamo altresì realizzare, in funzione di questa contemporaneità un grande risparmio sulla organizzazione antropologica, culturale, politica dello spazio: il contatto si produce entro i limiti dell'accesso mediatico, relativamente indipendente dall'organizzazione interna delle culture e dei mondi sociali. Addirittura, l'organizzazione dei contatti è in larga misura indipendente dall'organizzazione dei territori: anzi, la sua riorganizzazione dentro la mappa delle nostre gerarchie e delle nostre strategie di contatto influisce sull'autocoscienza locale dei punti di contatto. La trasformazione vale per i popoli, come per gli individui. È decisiva per l'io, perché noi siamo relazione e colloquio che si edificano nello spazio e nel tempo. Questa riformulazione del ruolo che lo spazio ha nella costituzione dell'esperienza dell'umano al quale apparteniamo, si combina con un corrispondente mutamento della funzione del tempo. Da un lato, il tempo è la cosa che ci serve di più per abitare in modo nuovo gli spazi dell'umano: star dietro a tutti i contatti e organizzare i nostri itinerari dipende più dal tempo che ci investiamo che non dalla geografia delle prossimità e delle dislocazioni già date. Al tempo stesso, la rapidità degli ausili mediatici a disposizione per le nostre connessioni, ci rende meno sensibili alla funzione che il tempo riveste per la costituzione e il consolidamento di un'identità riflessiva, collaudata da una soddisfacente durata della qualità umana dei nostri rapporti. Il saggio dei due Autori, che già ci hanno in altra sede persuasivamente istruito sul carattere non "fatale" della globalizzazione (*La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea* [Libri del tempo, 321], Laterza, Roma - Bari 2001, pp. 230, euro 20,66) si propone di elaborare una

comprensione giustamente dialettica del mutamento epocale, che consenta di sfuggire alle letture "catastrofiche o ingenuamente euforiche" della nuova condizione del soggetto nel nuovo orizzonte. L'evoluzione del modello 'societario' dell'appartenenza non significa necessariamente l'abbandono dell'io alla contiguità anarchica e individualistica di una moltitudine di sugheri nella corrente. La nuova 'spazializzazione' dell'umano condiviso non è la premessa causale di un fatale esaurimento della dimensione sociale: è anche un'opportunità per la riabilitazione di una nuova evidenza — e di un nuovo consolidamento culturale — dell'umano già universalmente condiviso, in attesa di vedere onorato il suo effettivo riconoscimento mediante istituzioni adeguate dell'umano. Non saranno più semplicemente istituzioni etniche, locali e nazionali. Non potranno essere neppure semplice estensione di una pur *alex mercatoria* con surrettizie funzioni di diritto pubblico. Saranno istituzioni dell'umano-che-è-comune: per sua stessa natura riconoscibile nella memoria effettiva — *presociale*, non virtuale — dei tratti che fanno la differenza della qualità umana *ovunque*. E della loro necessità di essere colti come i più decisivi, in tutte le differenze possibili degli umani. Bisogna volerla, naturalmente, e giocarsela. I segni della disponibile complicità degli umani alla riabilitazione dell'umano-che-è-già-comune, contro la nevrosi della condanna alla singolarità-dell'unico-irrepetibile, che diventa presentabile in pubblico soltanto come replicante di uno-che-è-semplicemente se stesso, sono molti. Liberarli dalla clandestinità ai quali li riduce la mimica coatta del salotto decostruzionista *à la page* è un'operazione ecologica.

**R. Bodei**, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 488, euro 26,00.

**P. Barcellona**, *Strategie dell'anima, Città aperta*, Roma 2003, pp. 150, euro 12,00.

**A. Touraine - F. Khosrokhavar**, *La ricerca di Sé. Dialogo sul soggetto* («La Cultura», 568), Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 285, euro 19,00. Tre testi che, in modo diverso, afferrano il tema del rapporto fra individuo e società e delle sue implicazioni antropologiche generali. Sono saggi che frequentano il tema partendo dalle analisi e dalle teorie della sociologia più avvertita ermeneuticamente, cercando di portarsi al limite di un discorso più complessivo sulla *condition humaine* che va emergendo nell'assetto contemporaneo. In questo tragitto, che mira alla comprensione dell'esperienza umana nell'odierna cultura, la riflessione accetta — giustamente — di intrecciare le dimensioni psicologiche che ne riflettono la percezione e le tensioni. Ne risulta anche, in certo modo una riabilitazione del senso comune e dell'esperienza preriflessiva dell'umano condiviso: che il discorso pubblico tende ad enfatizzare retoricamente, ma a confinare nella clandestinità il *sapere che se ne ha* rispetto al *sapere che si è tenuti ad averne*. La domanda implicitamente sottesa potrebbe essere: l'anima ha ancora diritto di pubblica cittadinanza, o dobbiamo rassegnarci alla sua perdita civile e alla sua coltivazione mistica? Remo Bodei, notissimo e penetrante filosofo della cultura, ripercorre suggestivamente la storia del moderno patto faustiano. La fede nell'anima immortale ha dato fondamento e sostegno, nella cultura occidentale classica — antica e moderna — ai processi di individuazione. L'effetto di traino dell'eredità greca, innestata sulla singolarità cristiana della dignità che il corpo individuale riceve dalla sua integrazione in quel processo, ha dato slancio alla nostra civiltà: del sapere, della tecnica, della democrazia, del diritto. Nella situazione odierna tutto il capitale simbolico accumulato da questa vicenda culturale vuole essere mantenuto intatto: anzi ulteriormente sviluppato in termini di autorealizzazione consapevole e libera del singolo. L'erosione di quel sostegno ontologico e metafisico suggerisce di cercare fondamento sostitutivo nelle tecniche di ingegneria del corpo, della psiche, della società. Il libro analizza la tradizione dell'ambivalenza che presiede gli sviluppi "moderni" del principio di individuazione, dal Seicento alle soglie del presente. Il suo scopo è il ripristino di una memoria riflessiva più ampia e articolata di quella che spesso istruisce le formule (se non gli slogan) circa il rapporto fra modernità e postmodernità. Le risorse che in tal modo si rendono disponibili, sia per



l'interpretazione del disagio accumulato nella contemporaneità, sia per la ricognizione delle virtualità che essa rende accessibili in vista di un migliore governo dei nuovi processi di individuazione, sono il migliore antidoto al vittimismo e all'euforia di maniera che colonizzano la chiacchiera mediatica sull'argomento. La riflessione che Pietro Barcellona va dedicando in questi anni alla posizione strategica del rapporto fra individuo e società, nell'orizzonte del nuovo assetto che la cultura europea deve procurare al nuovo umanesimo, è a nostro parere la più promettente istruzione del relativo *status quaestionis*. La sua qualità onora la nostra cultura nazionale, proponendo un taglio originale e di ampio respiro, tra i pochi all'altezza della letteratura di maggiore rilievo internazionale. Non esito a dire che questo saggio, insieme con quello che immediatamente precede su *Individuo e comunità* (Edizioni Lavoro, Roma 2001, pp. 216, euro 10,33) è anche la migliore introduzione divulgativa al panorama dei temi che sono *veramente* in gioco. L'A. trae spunti non marginali anche da temi e autori che sfuggono al circolo intellettuale-mediatico delle citazioni di rappresentanza (come ad esempio Castoriadis), in stretta aderenza alla "cosa" che deve essere pensata. Con molto riguardo per la specificità degli approcci, ma senza manieristiche (e autoimmunizzanti) cicisbeismi interdisciplinari. Pietro Barcellona è filosofo del diritto, con molte frequentazioni e approfondimenti dei campi limitrofi. In questo caso, la specializzazione d'origine è una garanzia ulteriore di riporto dei temi all'essenzialità e al rigore delle analisi teoriche, indirizzate senza mortificazione del pensiero al tema che sta sul campo. Personalmente ritengo che la nostra civiltà del diritto, consegnata alla tecnica dell'ingegneria sociale, invece che individuata come argomento privilegiato per la discussione del nuovo umanesimo che ci è necessario, rappresenti realmente il punto alto di intersezione fra l'odierna problematica del nesso individuo/società e l'orizzonte di trascendenza del senso che qualifica irriducibilmente l'umano: nello spessore di un *continuum* che va dall'attaccamento affettivo iniziale alla custodia del mistero sacro di ogni origine e di ogni destinazione dell'umano. La riflessione di Barcellona è oggettivamente disponibile per il ripensamento di questi intrecci, senza massimalismi fideistici o razionalistici. Alain Touraine, uno dei principali sociologi contemporanei, può essere annoverato fra i "padri fondatori" (insieme con Ch. Taylor) della sociologia critica dell'io nella postmodernità (cfr. *Critica della soggettività*, Il Saggiatore, Milano 1997; cfr. Ch. Taylor, *Le radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993). Taylor muove da uno specifico punto di osservazione sul campo, quello che ritiene illuminante la connessione fra trasformazione del lavoro e stili di vita. In questo processo, l'affermazione della soggettività odierna è specialmente marcata dalla crescente importanza della sensibilità, del gusto, della libertà individuale degli affetti e delle aggregazioni, del lavoro e del consumo. L'A. percepisce acutamente i potenziali di disgregazione sociale e di regressione esistenziale che si sviluppano insieme con l'affermarsi della moderna (o postmoderna) società degli individui. La personalizzazione dell'esistenza ha il suo doppio nel ripiegamento privatistico, l'istanza del nuovo spirito comunitario nasconde anche la paura del diverso e il progetto di una nuova frammentazione integralistica delle identità corporative. Nonostante ciò, l'ulteriore avvicinamento fra la qualità umana e la libertà individuale può essere considerata un'opportunità inedita per l'incremento di un umanesimo della persona. Analogamente, la flessibilità dei molti ruoli e appartenenze che l'odierna complessità sociale impone di interpretare, sottrae il singolo al sequestro totale della sua identità nell'ambito di una rigida compartimentazione (di casta, di classe, di cultura) che finisce per rivestire il peso di un'identità artificiale, determinata dalla sorte e generatrice di irreparabile diversità. In ultima analisi, secondo Touraine, un oggetto forte e autonomo, relativamente dislocabile rispetto all'omologazione stabilita dal quadro sociale predeterminato della sua omologazione, è virtualmente garanzia di libertà collettiva e risorsa di mutamento per gli adeguamenti necessari della politica, dell'economia e del diritto. Nei potenziali evocati da questa dialettica iscritta nell'odierna transizione, in vista dell'orientamento che è possibile/necessario conferirle in vista di nuovi equilibri della società umana, Touraine è stimolato al dialogo da Farhad Khosrokhavar, esperto islamista, docente all'*École des hautes*

*études en sciences sociales* e ricercatore presso il *Centre d'analyse et d'intervention sociologiques* fondato dallo stesso Touraine.

**A.B. Seligman**, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza* («Modernità incompiute», 1), ed. it. a c. di M. Bortolini - M. Rosati, Meltemi, Roma 2002, pp. 262, euro 18,00.

Il saggio si pone un obiettivo sicuramente ambizioso. Indipendentemente dal come l'argomentazione riesca a rimanere all'altezza di tale obiettivo, l'assunto è coraggioso e la riflessione necessaria. "Questo libro tratta dell'autorità e della necessità di prestare attenzione al suo richiamo nonostante i nostri impulsi ci spingano in direzione contraria" (p. 13). Rimane fuori discussione il fatto che ogni tentativo di "tornare a una politica fondata sull'autorità e all'esperienza del Sé costituito deve dunque tenere conto dell'esperienza della scelta individuale e della libertà di coscienza a cui pochi sarebbero oggi disposti a rinunciare". La ricomposizione, in termini non alternativi, del progetto di integrazione fra libertà e autorità avrebbe bisogno di un ritorno a una fede mediata dalla ragione e a un'idea dell'autorità capace di affrontare con successo i rigori dello scetticismo, del dubbio e dell'interrogazione razionale dell'Illuminismo. Sarebbe in altri termini necessario "affermare una forma di reintegrazione di fede e ragione, in luogo della loro assoluta incompatibilità". Dovrebbe venire meno "il contrasto insormontabile tra fede e ragione, che caratterizzava, come ha sostenuto Stephen Toulmin (1990) la ricerca della certezza seicentesca e che ha continuato a contraddistinguere la modernità" (p. 201).

Le ragioni della difficoltà stanno essenzialmente in due ordini di fattori. Il primo è che la modernità, nelle sue varie declinazioni: mercato capitalistico, epistemologia delle scienze sociali, è intrinsecamente ostile all'esperienza dell'autorità e incontra, per questa ragione, serie difficoltà a comprenderne la persistenza. Il secondo, sta nell'esperienza storica, in base alla quale il legame fra la gestione religiosa della società civile e l'assolutizzazione del principio di autorità ha impresso nella memoria l'esemplarità delle sue cattive conseguenze, bruciando il terreno per la riproposizione, su altre basi, della questione di merito. Le ragioni della necessità sono oggi, forse, altrettanto evidenti. Un modello del Sé privo di una interpretazione dell'autorità non è in grado né di spiegare né di regolare umanisticamente l'agire e l'esperienza dell'uomo nel mondo. La semplice rimozione del tema, ci espone all'incapacità di comprendere l'enorme peso che le identità etniche, tribali e religiose conservano nella nostra stessa cultura globale: nella loro versione arcaica, come anche nel loro ritorno in mille forme. L'individuo autonomo della modernità appare sempre più precario come modello di un valutatore morale sacro e inviolabile. In quanto si riconosce da sé, può anche non essere riconosciuto da nessuno (neppure da se stesso: domani sarà forse diverso). Il Sé come unico valutatore morale è il contributo della modernità all'idea di ciò che è sacro e inviolabile. Se dunque cede anche questo, perché l'autorità morale comune finisce per risolversi nell'autonomia del desiderio individuale, il fondamentalismo e il tribalismo ne godono i frutti: il "branco" dei figli di papà stupratori, come anche l'incredibile disponibilità al cosiddetto "plagio" dei gruppi totali. Da qui al dispendio anomico della pura trasgressione anti utilitaristica (fine a se stessa) e alla ricerca di conferme negli oggetti materiali (puro scarico libidico), il passo è breve. "Il mondo privo di centro prodotto dalla secolarizzazione radicale — la dottrina fondamentalista della ragione illuminata — ha prodotto la propria nemesi nella forma di una religiosità che spesso assume le vesti del fondamentalismo" (p. 27). La religione si è ritirata dalla sfera pubblica. Ne è indubbiamente scaturita maggiore tolleranza civile nei confronti della libertà e della vita individuale. Ma essa regge, nell'attuale assetto individualistico, solo fino a che la religione e il sacro rimangono nella sfera privata. In assenza di elaborazione di un referente per l'invulnerabilità della qualità umana intesa come bene comune e non solo come proprietà privata, e concepita come indipendente dall'interesse e dal bisogno, nulla può venire in soccorso per fermare il conflitto e l'anomia legati a ragioni non utilitaristiche, che — a torto o a ragione — si lasciano motivare essenzialmente da ideali di coerenza affettiva, etica, religiosa. Senza una fonte autorevole del sacro, infatti, l'idea del Sé

come valutatore morale (o, forse, etico) perde ogni cogenza. Senza il concetto parallelo di comunità-affettivamente-vincolante, l'idea di soggetto-in-relazione rimane priva di senso e di forza persuasiva. L'autorità, naturalmente, può essere interiorizzata sotto forma di coscienza. Ma può essere interiorizzata anche come semplice desiderio, trasformandosi in semplice orientamento privato. La scommessa della modernità può essere interpretata come la scommessa sulla possibilità di costruire il sacro che ci è comunque necessario sul trascendentale e non più sul trascendente. La rappresentazione della coscienza attuale è dominata dalla razionalità utilitaristica degli scopi, ossia del vantaggio dell'interesse. Nella realtà, non si può dire — ad esempio — che un ebreo o un musulmano osservante rimane fedele alle sue pratiche per massimizzare l'utilità dell'appartenenza all'ebraismo: lo fa semplicemente perché vuole essere effettivamente un ebreo e un musulmano. La volontà di questa identificazione non dovrebbe essere immediatamente e necessariamente sovrapposta a un livello inferiore della libertà o a un grado inferiore della coscienza. Dopo tutto, la qualità delle virtù civili, che noi stessi continuiamo a considerare esemplari di un umanesimo alto della persona e degne del più alto rispetto — come l'onestà, l'affidabilità, la coerenza, la comprensione umana — coincidono con il medesimo orientamento intenzionale. In realtà, sostiene Seligman, l'idea del Sé e quella dell'autorità sono inseparabili in quanto ogni modello del Sé implica una particolare concezione dell'autorità. La modernità pensa il Sé come normalmente autonomo e autoreferenziale: si può cedere quota di questo dominio solo in vista di un interesse altrimenti impossibile da soddisfare.

L'insediamento di questa *forma mentis* è tale che noi non riusciamo più neppure a immaginare la legittimazione di un simile legame senza rappresentarci gli spettri della teocrazia politica e del dispotismo totalitario. Le scienze sociali resistono ancora piuttosto saldamente a questa diversa impostazione, perché viola il principio dell'ottimizzazione libidica che — nel loro assunto prevalente — regola razionalmente l'attore sociale. Non per caso, però, motivazioni potenti come l'orgoglio, la vergogna, la lealtà e la fedeltà, l'altruismo e la donazione, la colpa e il senso di responsabilità, che vincolano azioni e stati di vita in controtendenza con il principio dell'ottimizzazione lasciano le scienze sociali balbettanti. Il caso più sintomatico è appunto la confusione della sociologia di fronte al fenomeno più significativo della globalizzazione: il ritorno della religione. Identità e legame religioso sono potenti, vitali e alla riscossa in larghissima parte del mondo. Una nuova coscienza religiosa taglia trasversalmente le forme esistenti dell'identità, dell'impegno e del senso della comunità. Sembra dunque in ogni caso necessario elaborare una riflessione sul rapporto fra dignità umana e valori non utilitaristici che coinvolga positivamente le istituzioni religiose e il sentimento del sacro. Seligman traccia un abbozzo dei modelli storici in cui la ricerca di un reciproco sostegno fra valori umanistici e fondamento religioso si è prodotto nella storia della modernità occidentale. Identifica i nodi delle derive che ne hanno accompagnato gli effetti deprecabili: sia sul versante dell'alleanza fra religione e modelli totalitari, sia su quello della collusione fra religione e individualismo autoregolato. Prospetta i nuovi termini del problema, abbozzando l'immaginazione di processi di più coerente interazione. Quest'ultima è forse la parte più acerba del saggio, anche per una obiettiva mancanza di lessico comune e di interlocutori attrezzati su questa lunghezza d'onda. La provocazione è comunque serrata. Non sottrarsi alla discussione, su questo punto preciso, è già un contributo di sicuro rilievo.

**Prof. Pierangelo Sequeri**