

ACTA PHILOSOPHICA

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.
For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

Consiglio di redazione

RAFAEL A. MARTÍNEZ (*Direttore*), ARIBERTO ACERBI, ELENA COLOMBETTI,
GENNARO LUISE, ANTONIO PETAGINE

Consiglio scientifico

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA (*Presidente*, Pont. Univ. della Santa Croce, Italia), SERGIO BELARDINELLI (Univ. di Bologna, Italia), MARTA BERTOLASO (Univ. Campus Bio-Medico di Roma, Italia), STEPHEN L. BROCK (Univ. of Chicago, United States of America), ROSA MARIA CALCATERRA (Univ. degli Studi Roma Tre, Italia), ANGELO CAMPODONICO (Univ. degli Studi di Genova, Italia), RICCARDO CHIARADONNA (Univ. degli Studi Roma Tre, Italia), LLUÍS CLAVELL (Pont. Univ. della Santa Croce, Italia), MARIO DE CARO (Univ. degli Studi Roma Tre, Italia), COSTANTINO ESPOSITO (Univ. degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia), BENEDETTA GIOVANOLA (Univ. degli Studi di Macerata, Italia), DANIELE GUASTINI (Univ. degli Studi di Roma La Sapienza, Italia), MONTSERRAT HERRERO (Univ. de Navarra, Pamplona, España), MARCO IVALDO (Univ. degli Studi di Napoli Federico II, Italia), LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT (Univ. Panamericana, Città del Messico, Messico), ANTONIO MALO (Pont. Univ. della Santa Croce, Italia), MARGARITA MAURI (Univ. de Barcelona, España), JUAN ANDRÉS MERCADO (Pont. Univ. della Santa Croce, Italia), CARLO NATALI (Univ. Ca' Foscari, Venezia, Italia), PAOLO PAGANI (Univ. Ca' Foscari, Venezia, Italia), MARTIN RHONHEIMER (Austrian Institute for Economics and Social Philosophy, Vienna, Austria), ANDREA ALDO ROBIGLIO (Katholieke Univ. Leuven, Belgien), LUIS ROMERA (Pont. Univ. della Santa Croce, Italia), FRANCESCO RUSSO (Pont. Univ. della Santa Croce, Italia), ELEONORE STUMP (St. Louis Univ., United States of America), MARIA SILVIA VACCAREZZA (Univ. degli Studi di Genova, Italia), CANDACE VOGLER (Univ. of Chicago, United States of America), IDOYA ZORROZA (Univ. Pont. de Salamanca, España)

Segreteria di redazione

MARIA VELTRI

★

Redazione

Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma,
tel. 06 68164500, fax 06 68164600
actaphil@pusc.it
www.actaphilosophica.it

Direttore responsabile

FRANCESCO RUSSO

Autorizzazione del Tribunale di Pisa, n. 5 in data 17.02.2005.

Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, n. 3873, del 29.11.1992.

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Gli articoli sono indicizzati da Academic Accelerator, Arts and Humanities Citation Index, ATLA CPLI, «Current Contents/ Arts and Humanities», Dialnet-Universidad de la Rioja, European Reference Index for the Humanities (ERIHPLUS), Google Scholar, GVK-Gemeinsamer Verbundkatalog, JournalTOCs, MLA International Bibliography, Philosophy Documentation Center, Répertoire Bibliographique de la Philosophie, Scientific Indexing Services, Scopus, The Philosopher's Index, Web of Science (WoS), Zeitschriftendatenbank (ZDB).

Le collaborazioni, scambi, libri in saggio vanno indirizzati alla Redazione.

Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista
rispecchiano unicamente il pensiero degli autori.

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,
Pisa · Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit.,
è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

<https://actaphilosophica.libraweb.net>

★

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site www.libraweb.net

Amministrazione

FABRIZIO SERRA EDITORE

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma

fse@libraweb.net

★

Rivista semestrale · *A Semiannual Journal*

★

Proprietà riservata · *All rights reserved*

© Copyright 2025 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale, Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa, Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Stampato in Italia · *Printed in Italy*

SOMMARIO

QUADERNO MONOGRAFICO

Esperienza e metafisica. In dialogo con Enrico Berti

A cura di Fulvio Longato, Gennaro Luise, Matteo Negro

FULVIO LONGATO, GENNARO LUISE, MATTEO NEGRO, <i>Introduzione</i>	231
ELVIO ANCONA, <i>Incontrovertibilità e storicità del discorso metafisico nel pensiero di Enrico Berti</i>	237
STEPHEN L. BROCK, <i>Aristotle's Act and Potency as Relative Concepts, Neoplatonism, and Aquinas's Pure Act</i>	245
FEDERICO CASA, <i>Enrico Berti, il principio di causalità e il dialogo con la filosofia giuridica padovana</i>	261
GABRIELE DE ANNA, <i>Il bene comune alla fine della modernità. Enrico Berti e la nuova società politica</i>	277
SILVIA GULLINO, <i>La metafora in Aristotele e le sue potenzialità emotive</i>	289
GENNARO LUISE, <i>La Trascendenza del Principio. Alternativa all'Analitica o confutazione della Dialettica trascendentale?</i>	305
PAOLO MORO, <i>Problematicità dell'esperienza e processualità del diritto. Interpretazione ed esiti della concezione aristotelica del divenire</i>	319
LINDA M. NAPOLITANO, <i>La problematicità integrale dell'esperienza interna: autoconsapevolezza da Socrate all'Intelligenza Artificiale?</i>	333
MATTEO NEGRO, <i>La via negativa: storicità, dialettica e metafisica</i>	349
VALENTINO PELLEGRINO, <i>La priorità dell'atto: una valutazione pratica</i>	359
GIOVANNI TURCO, <i>Problematicità radicale e propedeutica filosofica. Prospettive teoretiche alla luce della riflessione di Enrico Berti</i>	367
SHABAN ZANELLI, <i>La concezione problematica della verità tra limite e opportunità. Seguendo l'itinerario dell'Introduzione alla metafisica di Enrico Berti</i>	385

RECENSIONI

THOMAS A. SZLEZÁK, <i>Platone. L'invenzione della filosofia in Occidente</i> (Giovanni Citrigno)	397
IGOR AGOSTINI, <i>Descartes</i> (Francesco Paolo Gallotta)	399
KRISTJÁN KRISTJÁNSSON, BLAINE FOWERS, <i>Phronesis: Retrieving Practical Wisdom in Psychology, Philosophy, and Education</i> (Juan Andrés Mercado)	402
LUCIO CORTELLA, <i>L'ethos del riconoscimento</i> (Francesco Maria Civili)	405
CLAUDIA BARACCHI, <i>Aristotele. Il pensiero e l'animale</i> (Lorenzo Miozzo)	407
JACQUES DERRIDA, <i>Lo spergiuro e il perdono. Volume 1. Seminario (1997-1998)</i> (Miriam Savarese)	410
ROBERTO DI Ceglie, <i>God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology</i> (Francesco Luigi Gallo)	412

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.
For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

ALEXANDRE KOYRÉ, <i>La quinta colonna</i> (Giovanni Citrigno)	419
LUCA GHISLERI, <i>Essere, analogia, libertà</i> (Gianluca De Candia)	420
GIAMBATTISTA FORMICA, <i>Pensiero assiomatico. I teoremi di Gödel, la riflessione di Hilbert e la metodologia di von Neumann</i> (Valeria Ascheri)	421
<i>Pubblicazioni ricevute</i>	425
<i>Indice del volume 34 (2025)</i>	427

THOMAS A. SZLEZÁK, *Platone. L'invenzione della filosofia in Occidente*, pref. di Franco Ferrari, Hoepli, Milano 2025, pp. xvii + 605.

IL titolo originale di questo volume, tradotto in italiano da Caterina Centrone, è *Platon. Meisterdenker der Antike* (Beck, München 2021) ed è l'ultima opera di Thomas Alexander Szlezák. Potremmo considerare questo testo una *summa* della riflessione intellettuale pluridecennale del filologo e storico della filosofia tedesco, già noto per i suoi numerosi studi su Platone e, nello specifico, sull'ermeneutica dei dialoghi del filosofo greco. Si pensi, solo per fare un esempio, all'ormai classico e maneggevole volume *Come leggere Platone*, ampiamente conosciuto anche da un pubblico di non specialisti.

Preceduto da una chiara e sintetica nota introduttiva di Franco Ferrari, il testo si articola in tre sezioni in cui l'Autore indaga in modo preciso, analitico e ragionato la vita, l'opera e il pensiero di Platone, presentandosi non solo come una mappatura concettuale generale di una riflessione filosofica più o meno astratta, ma soprattutto come un approfondimento di una testimonianza di pensiero storicamente e culturalmente determinata e con la quale il lettore contemporaneo è a più riprese invitato a misurarsi partendo dalla sua inattualità. È inattuale infatti la finalità stessa dello strumento con cui Platone tratta di filosofia, il dialogo, oggetto di preziose e raffinate letture filologiche da parte di Szlezák (nello specifico, la seconda sezione di questa opera potrebbe essere definita "teoria del dialogo platonico"). Il dialogo è «l'immagine scritta, costitutivamente incapace di tacere e di difendersi da sé e dunque volutamente incompleta, di un processo di argomentazione dialettica al quale l'Autore stesso potrà in futuro venire in soccorso oralmente e nel cui svolgimento un sapiente [...] accompagna e guida un discente» (p. 175). Ciò in realtà instaura una distanza con il lettore contemporaneo, abituato a concepire il testo scritto come un dispositivo autarchico, in grado cioè di veicolare autonomamente idee e opinioni. All'interno di questa definizione, trovo davvero interessante l'impiego della parola 'immagine' nonché la relativa motivazione data dallo stesso Szlezák: come nell'ontologia platonica la copia è qualitativamente inferiore e meno vera del paradigma, così lo scritto non è una mera trasposizione di conversazioni reali e quindi delle opinioni più importanti (τιμιωτέρα) che si discutevano solo oralmente. L'impiego di tale nozione in questo contesto, quindi, portando con sé tutta la profondità concettuale della razionalità platonica, implica imparare a mettersi in dialogo con una forma di pensiero che decentra (senza annullare) il valore del testo scritto in favore dell'oralità.

La cifra di questo volume risiede, a mio avviso, proprio nell'esposizione della testimonianza filosofica di Platone nel segno dell'inattualità o, se si vuole, dell'antimodernità, con cui la critica stessa dovrebbe fare i conti, evitando ogni tentativo di normalizzazione e adattamento alla mentalità contemporanea (cfr. p. 180). Questo elemento emerge in filigrana anche nei capitoli che strutturano la corposa sezione dedicata al pensiero del filosofo, dalla ricostruzione dei caratteri generali della 'visione del mondo' e dell'uomo di Platone (altro gran bel merito che si deve a questo volume), all'antropologia, all'etica e alla riflessione politica, alla cosmologia, e ancora, all'ontologia alla protologia, fino alla religione e alla teologia. Il volume si chiude con due appendici dedicate rispettivamente alla *Settima Lettera* e all'Ironia di Platone. Al termine, troviamo un ricco e dettagliato apparato di note, seguito dall'indice delle abbreviazioni delle fonti, delle opere e dei passi citati, nonché dei temi e dei nomi. Anche grazie alla buona traduzione di Centrone, il volume, nonostante la mole, si legge senza particolari difficoltà e risulta ampiamente accessibile anche ai non addetti ai lavori.

In questa breve nota non è possibile riassumere neppure parzialmente il contenuto dell'opera in questione. Nondimeno, sempre tenendo sullo sfondo tale nesso, individuato più sopra tra inattualità e testimonianza filosofica, vorrei considerare un solo esempio, ovvero la presenza in

© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.
For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.

questo volume di un esame del valore della religione e dell'aspetto teologico della riflessione filosofica di Platone. Più precisamente, vorrei osservare da vicino la posizione che Szlezák assume rispetto al dibattito storiografico concernente la figura del Demiurgo, mettendola in relazione con la dottrina dell'assimilazione al dio (ὁμοίωσις θεῷ).

Anzitutto, come suggerisce già la definizione del dialogo, uno dei presupposti dell'ermeneutica dei testi platonici risiede in una costante dialettica tra detto e non detto e il problema religioso e teologico di Platone dovrebbe tener conto di questa dicotomia. In ogni caso, se la presenza della religione e il richiamo alla divinità possono costituire un motivo di spaesamento per il lettore contemporaneo, occorre ricordare, come osserva l'Autore, che «Platone aveva rafforzato come mai prima d'allora il forte legame tra il pensiero filosofico e la questione sul divino» (p. 458). La *philosophia* non rende affatto superflua la religione; tutto il mondo, infatti, è pieno di dei e lo stesso filosofo sembrerebbe non escludere una sua forma di fede negli dei tradizionali, che possono prendersi cura degli uomini (cfr. 478-481). Emblematico è però il fatto che lo stesso uomo sia destinato ad assimilarsi alla divinità, trasformando se stesso mediante un lungo tirocinio che permette l'accesso a una via che condurrà al fine e che «porterà il candidato adatto a modificare il suo intero modo di vita, cosa di cui non sarà capace se non sarà disposto a un rivolgimento totale della sua anima» (p. 141). Di questa esperienza, riconducibile a un evento interiore, non discorsivo, non verbale e «di altro genere» (p. 145), non è possibile parlarne in forma scritta. Szlezák, commentando la *Settima Lettera*, suggerisce di leggere il divieto di divulgazione della teoria dei Principi alla luce dell'associazione dell'Idea di Bene alla divinità espressa nella *Repubblica* (cfr. *Respublica* 508a), così «il vero filosofo tratterà con timore religioso i suoi ragionamenti più seri ed importanti» (p. 140). Orbene, nell'ambito di questa dottrina, che pure sarebbe da leggersi in termini non necessariamente religiosi, ma che bisogna 'trattare con timore religioso', ci si chiede dunque di quale natura sia il dio di Platone al quale assimilarsi; detto altrimenti, occorre comprendere come articolare il nesso tra discorso religioso e la teologia di Platone.

A tal riguardo, ritengo interessante osservare la posizione di Szlezák riguardo al ruolo della figura del Demiurgo nel sistema platonico, segnalando da subito che, con questo esame, l'Autore consegna un autorevole contributo da collocarsi in un dibattito complesso e diversificato che, in modo particolare si interroga sulla personalità o impersonalità del dio.

In breve, la discriminante tra le due fazioni dipende anzitutto da un'interpretazione letterale o metaforica del *Timeo*. Tra i sostenitori del Demiurgo come entità metafisica autonoma e quindi personale si possono citare Alfred E. Taylor, Thomas M. Robinson e Giovanni Reale. Nella monumentale monografia di Reale su Platone leggiamo «Dio è colui che realizza la Misura e l'Uno in maniera perfetta, e, in questo senso, Egli pure è Misura, in dimensione (diremmo noi) "personale"» (G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 1999, p. 711). Sul versante opposto, tra gli altri, si collocano invece Hans J. Krämer, Konrad Gaiser e lo stesso Szlezák che, come Aristotele in tempi antichi, vedono il Demiurgo come una figura meramente simbolica, introdotta da Platone nel *Timeo* (che, si ricordi, è un mito verosimile) per spiegare la causalità efficiente propria dell'intelligibile. Ad avvalorare questa tesi, tra le altre cose, vi sarebbe proprio la stessa testualità del *Timeo*, in cui il filosofo, dopo aver narrato e descritto i caratteri dell'artefice (cfr. *Timaeus*, 28b-32a), sembrerebbe invece identificare tale figura con lo stesso paradigma nel prosieguo del testo (cfr. *Timaeus*, 92c7). Ciò «porta a concludere che l'attività di costruzione del mondo e la funzione di modello dell'intelligibile sono due facce della stessa medaglia» (p. 364). Diviene allora più chiaro il carattere eminentemente noetico della assimilazione, ovvero quella trasformazione che consiste nel perfezionamento della parte razionale dell'anima che si modella al divino, ovvero all'intelligibile stesso (cfr. pp. 484-485). Date tali premesse, va da sé che, dal punto di vista onto-teologico, non ci sarebbe posto per un dio personale nella filosofia di Platone. Di conseguenza, la divinità in quanto figura personale potrebbe al massimo essere relegata alla dimensione della fede religiosa propria dell'Autore, senza alcuna implicazione filosofica, ma che, come segnalavamo più sopra, rimane comunque essenziale per comprendere l'uomo Platone storicamente determinato.

Rispetto a tale dibattito, qui solo sintetizzato, vale però la pena chiedersi se sia anche il caso di accettare una stimolante sfida ermeneutica interrogandosi, cioè, sul seguente quesito: fino a che punto è davvero possibile fare a meno del ruolo del Demiurgo inteso nella sua accezione personale nella filosofia di Platone? Se dal punto di vista strettamente onto-teologico, come mostra giustamente l'Autore, tale quesito non risulta cogente, penso che possa esserlo invece – non senza le dovute valutazioni e cautele ermeneutiche – quando in gioco vi è la possibilità di considerare tale figura come paradigma della vita buona, e quindi della realizzazione concreta del Bene, che pure risulta essenziale per il nostro filosofo. È vero che l'assimilazione dell'uomo «è un nuovo modo di vivere come cittadino nel suo modo abituale, ma anche, contemporaneamente, una nuova esperienza per la sua anima razionale, uno stato qualitativamente nuovo del proprio Sé» (p. 230). È anche vero che la disposizione e la purificazione etica, pur non costituendo il fine, sono comunque il presupposto per la realizzazione del Bene nella vita. Si pensi all'esercizio della virtù secondo il giusto mezzo e quindi secondo la Misura, alla vita equilibrata di piacere e conoscenza esaminata nel *Filebo*. Come osserva l'Autore, siamo di fronte a un quesito fondamentale che, rievocando un'espressione della *Repubblica*, concerne la 'realizzazione più perfetta' della Misura (cfr. *Repubblica*, 504d4-8). Orbene, solo da questo punto di vista, ritengo che non costituisca un problema considerare tale realizzazione come una delle manifestazioni concrete della *δμοίωσις*, qui intesa, proprio come sosteneva Reale, come imitazione di un dio personale che realizza in modo perfetto la Misura, fermo restando che la premessa è la sua conoscenza più piena. Nondimeno, se sul piano etico, il tirocinio che conduce all'ascesi e alla trasformazione dell'uomo non è altro che una realizzazione del Bene nella sua stessa vita, allora la figura personale del Demiurgo, in quanto espressione della causalità efficiente dell'intelligibile, svolgerebbe icasticamente il ruolo di paradigma dello stesso uomo divino. Non è possibile sviluppare questi discorsi in questa sede, ma a tal proposito mi sembra indicativo il parallelismo instaurato nel *Filebo* (cfr. *Philebus*, 64b) tra la realizzazione della vita buona e il *νοῦς* divino come causa efficiente che realizza la buona mescolanza cosmica. In ogni caso, non è qui in gioco il discorso teologico, ma, tutt'al più, etico.

A ogni modo, si tratta solo di uno dei molteplici e possibili spunti di riflessione scaturiti dalla lettura di questo monumentale studio di Szlezák. In questo caso specifico, si è voluto osservare il valore essenziale della religione e della teologia in Platone, aspetti non affatto secondari che permettono di gettare luce su elementi di primo piano per la comprensione del suo pensiero, e che ancora oggi ci permettono di interrogarci sul senso della stessa pratica filosofica. Per concludere, riconosciamo dunque l'invito di Szlezák alla lettura dei dialoghi in cui «vi si vedrà un modello opposto a quello odierno, inattuale e perciò intellettualmente stimolante» (p. 180).

GIOVANNI CITRIGNO

giovanni.citrigno@unical.it

ISSR "San Francesco di Sales", Università della Calabria, Italia

IGOR AGOSTINI, *Descartes*, Morcelliana, Brescia 2024, pp. 496.

IL destino del mondo moderno è inseparabile dal suo inizio cartesiano: il pensatore francese ha segnato, più di ogni altro, l'intero corso della modernità, imprimendole il suo sigillo – quello di una ragione fondativa, sovrana e autonoma. Né la centralità della sua impresa si esaurisce in questo. Onde l'intento del presente volume di "offrire un'esposizione generale della filosofia cartesiana" tanto al grande pubblico quanto allo studioso professionista.

Il primo capitolo ricostruisce la formazione del giovane Descartes, di cui Agostini sottolinea l'impronta umanistica. Il collegio gesuita di La Flèche, seguendo la *Ratio studiorum* del 1598, si caratterizzava «per la centralità ascritta alla formazione grammaticale e letteraria, tanto latina quanto greca». Di questa formazione restano tracce non solo nell'amicizia di Descartes con Jean Guez de Balzac, «il grande riformatore della prosa francese», ma anche nelle citazioni di poeti e

nella presenza, all'interno dei testi filosofici cartesiani, di «strutture poetiche quali liriche, elegie, anagrammi ed enigmi». Nonostante l'insegnamento filosofico si svolgesse «in conformità ad Aristotele», i commentari adottati a La Flèche (Toledo, Rubio, Conimbricenses) testimoniano un orientamento dottrinale aperto a idee nuove. È probabile, peraltro, che già in quegli anni ci fosse l'influenza delle *Disputationes metaphysicae* di Suárez, il più importante trattato di metafisica dell'Ordine, in cui la dichiarata fedeltà a Tommaso si accompagna a scelte teoriche autonome, spesso di ispirazione scotista, anche nel quadro di una crisi del tomismo penetrata nel cuore dell'Ordine domenicano con Cajetano.

Vi è poi «l'incontro decisivo della sua vita» con Isaac Beeckman, autore della «prima filosofia meccanica della natura mai elaborata», al quale forse Descartes deve anche – a dispetto della sua stessa testimonianza – il principio della conservazione del moto. Segue poi l'analisi dei tre sogni del 1619, documentati negli *Olympica*, in cui Descartes intravede l'ideale di una scienza mirabile e unitaria, poi perseguito nello *Studium bonae mentis*, che l'autore considera – in linea con la lettura di Vincent Carraud e Gilles Olivo – un testo chiave per la genesi del metodo cartesiano e, in particolare, delle *Regulae ad directionem ingenii*, «il più problematico scritto di Descartes». L'analisi filologica ricostruisce la complessa tradizione testuale dell'opera (i tre testimoni A, G e H, e il manoscritto di Cambridge ritrovato nel 2011), mentre quella concettuale, seguendone la tripartizione in proposizioni semplici, questioni perfettamente intese e imperfettamente intese, si configura come un commento delle principali problematiche del testo, anche in relazione allo sviluppo successivo del pensiero cartesiano, soprattutto in relazione alla nozione di *intuitus*. Di rilievo anche la lettura della Regola iv e della *mathesis universalis*, intesa come scienza generale dell'ordine e della misura, con attenzione alla distinzione tra le due sezioni del testo denominate ivA e ivB, ma, forse più di ogni altra cosa, l'individuazione, quale motivo trasversale a tutta l'opera, di una polemica contro l'ipostatizzazione delle entità astratte.

L'autore ricostruisce poi la genesi del *Monde* e dell'*Homme* e, anche tramite la corrispondenza, quella del *Discours de la méthode*, pubblicato in forma anonima in francese nel 1637 insieme ai saggi *Dioptrique*, *Météores* e *Géométrie*. Vengono analizzate le quattro regole del metodo, che per l'autore condensano «il nucleo della metodologia delle *Regulae*», ma viene anche evidenziato il punto di rottura rispetto all'opera giovanile: mentre nelle *Regulae* il metodo costituisce il fondamento del sapere, nel *Discours* esso «viene a richiedere una fondazione di ordine superiore» nella metafisica. Grande attenzione è dedicata alla «morale per provvigione»: l'autore chiarisce che «non è la morale ad essere provvisoria [...] ma la sua formazione, in attesa di fondazione» e analizza dettagliatamente le tre massime, mostrando come esse compenetrino «l'ideale aristotelico della virtù come giusto mezzo», il tema montaigneano della «fedeltà ai costumi e alla religione del proprio paese» e il «probabiliorismo gesuita».

La sezione curata da S. Maronne analizza la *Géométrie*, unica opera matematica pubblicata in vita da Descartes, ma anche lettere, edizioni di van Schooten e manoscritti. Maronne evidenzia una pluralità di geometrie cartesiane da cui risulta una posizione intermedia tra l'approccio algebrico e quello classico, con al centro l'uso dell'algebra per classificare i problemi geometrici in base al grado delle equazioni.

La sezione curata da Franco A. Meschini mostra come la medicina sia centrale nel progetto cartesiano di riforma del sapere. Descartes la concepisce come una disciplina che libera lo studio del vivente dalle forze occulte, pur mantenendo il nesso anima-corpo. Al centro vi è il «corpo che ha vita», concepito come macchina. Meschini distingue tre tipi di macchina (artificiale, naturale, umana) per chiarire il meccanicismo cartesiano, che non è né semplicistico né riduttivo. La medicina quindi assume anche un ruolo morale, legato alla conoscenza di sé.

Si giunge così alle *Meditationes de prima philosophia*. Agostini ricostruisce con grande accuratezza la storia della composizione e della pubblicazione dell'opera, dalla sua genesi nel novembre del 1639 fino alla seconda edizione del 1642, passando per le varie fasi di revisione e per l'integrazione delle *Objectiones* e delle *Responsiones*. L'analisi della I Meditazione chiarisce, tra l'altro, la figura del dio ingannatore, collegandola da un lato alla sua origine teologica di estrazione occamista e, dall'altro, mostrandone il suo uso all'interno del dubbio. L'analisi della II Meditazione

mostra la complessa articolazione del *cogito*, discutendone le principali interpretazioni (inferenziale, normativa, performativa) e proponendone una lettura integrata. Inoltre, evidenzia come la parte centrale della meditazione, tradizionalmente letta come un'indagine sulla natura della mente mediante la formazione della sua idea chiara e distinta, si risolva in realtà, data l'indisponibilità di tale idea, nella prova performativa della possibilità della metafisica quale pensare senza immagini. Ampio spazio è dedicato all'esempio del pezzo di cera, che chiarisce la teoria cartesiana della percezione, ma che avvia altresì all'idea chiara e distinta del corpo come estensione. La prova dell'esistenza di Dio della III Meditazione viene letta anzitutto come un'indagine sull'esistenza di una realtà esterna al soggetto: Dio risulta l'unica ammissibile in questo stadio. Particolarmente significativa è la ricostruzione della dottrina della *sui causa*, integrata con lo studio delle *Responsiones* (I e IV), che, secondo Agostini, è implicitamente all'opera già nella III Meditazione.

Agostini analizza la dottrina delle essenze eterne della V Meditazione, offrendone una lettura originale, anche in relazione alla teoria della creazione delle verità eterne, e al suo statuto di fondamento rispetto alla fisica. Approfondisce inoltre la prova *a priori* dell'esistenza divina, inserendola nel contesto della tradizione anselmiana e scolastica, rispetto alla quale Descartes innoverebbe formulandola, per la prima volta, quale dimostrazione *a priori simpliciter* e non *secundum quid* (già in parte elaborata da Suárez). Originale è anche la soluzione proposta alla questione del circolo vizioso, fondata sull'idea di una continuità con le *Regulae* nel riconoscimento dell'indubitabilità dell'*intuitus* (coincidente con il *lumen naturae*) e di una discontinuità data dall'emergere della dottrina delle essenze (neppure intravista nella polemica avanzata dalle *Regulae* contro le entità ipostatizzate), da cui deriverebbe lo statuto sempre scientifico, e dunque mai intuitivo, della matematica, che per questo motivo ha sempre bisogno della veracità divina.

Si passa poi ai *Principia philosophiae*, pubblicati nel 1644 e dedicati alla Principessa Elisabetta. L'autore ricostruisce dettagliatamente la genesi dell'opera e ne analizza la struttura, conforme alla divisione della filosofia esposta nella *Lettre-préface*: la prima parte è dedicata ai principi della conoscenza (metafisica), le altre tre alla fisica. Centrale, secondo Agostini, è la sezione sulla percezione chiara e distinta, presentata come fulcro della I parte, poiché mostra come si possano percepire separatamente le nozioni fondamentali. Di qui l'ampio spazio dedicato alla dottrina delle distinzioni, in cui Agostini individua il risultato dell'evoluzione della metafisica cartesiana dal 1641 al 1644 attraverso le *Responsiones*, soprattutto per la genesi della nozione, assente nelle *Meditationes*, di attributo principale. L'analisi della II Parte evidenzia che nell'opera del 1644 si realizza, su base metafisica, l'ideale di una scienza *a priori* della natura, formulato da Descartes, ma non ancora realizzato, a causa dell'assenza di una dottrina delle essenze, nel *Monde* (ulteriori differenze rispetto alla fisica del *Monde* risultano dall'analisi delle Parti III e IV).

Segue il capitolo su *Les Passions de l'âme*, di cui è ricostruita la genesi a partire dal carteggio con Elisabetta, Cristina di Svezia e Chanut. La morale di Descartes, secondo l'autore, non è una scienza esatta ma una «scienza mediocre delle cose più necessarie», ma pur coincide con la «perfetta morale» della *Lettre-préface*, i cui fondamenti metafisici e fisici sono l'esistenza di Dio, la natura dell'anima, l'infinità dell'universo e il riconoscersi parte di un tutto.

L'ultima parte del volume, dopo un glossario cartesiano, ricostruisce la storia della ricezione del pensiero cartesiano. Nei Paesi Bassi si formò presto un primo «cartesianismo», ma anche una decisa opposizione, come mostra lo *Judicium* dell'Università di Utrecht (1642), che accusava Descartes di minare la vecchia filosofia. La sua influenza sui grandi sistemi successivi è evidente: Spinoza parte da principi cartesiani per giungere a esiti opposti, specie sulla trascendenza divina e al dualismo mente-corpo, mentre Leibniz lo considera un alleato contro il materialismo. Ampio rilievo è dato alle letture di Fichte e, soprattutto, di Schelling e Hegel, ma anche alle interpretazioni di Husserl e Heidegger: il primo salutava Descartes come iniziatore di «una filosofia soggettivamente orientata [...] di tipo completamente nuovo», che anticipa il soggettivismo trascendentale attraverso il metodo del dubbio. Quanto a Heidegger, viene messa in luce l'evoluzione della sua interpretazione, che da una valutazione ambivalente si trasforma, dopo la «svolta», in una critica radicale: Descartes diventa così il rappresentante del «pensiero oggettivante e calcolante della scienza contemporanea». L'autore conclude esaminando le in-

terpretazioni più recenti, evidenziando il contributo della storiografia novecentesca, da Étienne Gilson fino a Jean-Luc Marion, considerato «lo studioso più influente degli ultimi quarant'anni» per il suo tentativo di «ripensare la metafisica cartesiana al di fuori delle categorie dell'ontologia tradizionale». Emerge così l'immagine di un Descartes unanimemente riconosciuto quale padre della filosofia moderna, sebbene per ragioni di volta in volta diverse.

Il presente volume rappresenta un contributo di straordinario valore alla letteratura cartesiana contemporanea, offrendo un ampio sguardo su un pensiero la cui complessità ne fa, ancora oggi, il privilegiato terreno di esplorazione per i commentatori più audaci.

FRANCESCO PAOLO GALLOTTA
gallottf@bc.edu
Boston College, USA

KRISTJÁN KRISTJÁNSSON, BLAINE FOWERS, *Phronesis: Retrieving Practical Wisdom in Psychology, Philosophy, and Education*, Oxford University Press, Oxford 2024, pp. 352.

KRISTJÁNSSON and Fowers take on the task of weaving together four decades of research while adding their own influential voice to the revitalised debate on *phronesis*. They present this Aristotelian concept not merely as a historical curiosity but as a cornerstone for understanding moral philosophy and psychology today.

Their argument consistently moves within two interrelated domains – the philosophical and the psychological – on the grounds that this dual approach is essential for productive inquiry. From a neo-Aristotelian perspective, they note that Aristotle and his school were the first to articulate a philosophical psychology, a field that only fragmented into separate disciplines in the nineteenth century.

Given their expertise, the authors place particular emphasis on educational initiatives aimed at fostering *phronesis* among young people. In this regard, they identify the most pronounced limitations in Aristotle's treatment of the topic, which remains insufficiently specific. As the authors explain, Aristotle is taken as having the first word on *phronesis*, but not the last. They argue that certain gaps and tensions in his account require supplementation and revision in light of contemporary philosophical, psychological, and educational scholarship. They thus take the 'neo' in neo-Aristotelian thought seriously.

Although the majority of the bibliography is drawn from psychology and education, the authors also engage with key figures in traditional philosophical discourse, such as Kraut, and the influential framework proposed by MacIntyre. At the same time, they reveal an abundance of resources that enable scholars of philosophy to uncover practical insights and to appreciate how classical concepts are examined through the lens of psychological experimentation.

The text's structural clarity and its frequent cross-references underscore its unity and assist readers in situating individual sections within the whole. This strategy also serves those readers with selective interests, providing clear signposts for tracing the internal connections of the work (e.g., §§ 1.5 and 12.1).

The authors set out five principal aims for this book. The first was to situate the recent surge of interest in *phronesis* within Psychology, Philosophy, and Professional Ethics in an historical and theoretical context. This contextualisation was primarily undertaken in Chapters 1 and 2.

In the opening chapter, the authors investigate the philosophical and historical foundations of *phronesis* scholarship, concentrating on recent theoretical discussions and, in particular, the so-called standard neo-Aristotelian model. Within this framework, they advance 'thick' definitions of character and virtue: the first one "is meant to denote the morally evaluable, reason-responsive, and educable part of human personhood, consisting, inter alia, of stable and robust (if necessarily context-sensitive and flexible) multi-componential traits called 'virtues' or 'vices'". Virtues on their part are bundles "of interrelated components (e.g., beliefs, values, emotions, perceptions, and motivations) relevant to a discrete sphere of life that are collectively conducive

to both the agent's wellbeing and the wellbeing of other people." This perspective aligns with the emerging science of virtue, which regards virtues as habitual traits enabling individuals to lead a good or flourishing (*eudaimonic*) life. On this view, *phronesis* represents the practical wisdom required to discern which virtues are most fitting in a given context so that action promotes such flourishing. Thus, *phronesis* is presented as central to moral life (see notes on Chapter 4), since *eudaimonia* has traditionally been understood to entail both the realisation of virtues of character and their appropriate integration within a well-rounded life.

Several alternative conceptions and approaches to *phronesis* – including MacIntyrean and postmodern perspectives – are discussed, though these are largely set aside for reasons outlined in the text (with the exception of Chapter 7). The discussion led to a working definition of *phronesis* as an intellectual meta-virtue that orchestrates moral and civic virtues and ultimately guides mature moral decision-making. The Authors carefully distinguished *phronesis* from *sophia* (theoretical wisdom) and *deinotes* (mere instrumental calculation).

Chapter 2 develops the philosophical foundation by discussing the standard neo-Aristotelian model and its relevance to current research in Psychology and Philosophy. Here, the authors propose a four-componential neo-Aristotelian Phronesis Model (APM), integrating Aristotelian philosophy with contemporary moral psychology. The four components or functions are described as:

1. the *constitutive*: the ability to perceive the ethically relevant elements of a situation;
2. the *integrative*: enables to choose the best action when conflicting demands arise;
3. the *blueprint*: the person's general understanding of how actions conduce to a flourishing life that motivates and guides a person's actions
4. the *emotional regulative*: the ability to integrate one's emotional experience with reason to appropriately shape those emotional responses in wise action.

This model, they contend, needs theoretical and empirical testing. The chapter concludes by engaging with alternative philosophical accounts of *phronesis* (e.g., De Caro, Vaccarezza, 2021; Wright *et al.*, 2021) and addressing scepticism (e.g., Miller, 2021) regarding the necessity of such a model.

Chapter 3 turns to the history of wisdom research in Psychology, culminating in the 'common (consensual) wisdom model' (cwm: Grossmann, Westrate, Ardelt *et al.*, 2020), which has drawn the concept of wisdom closer to *phronesis*. Wisdom is briefly defined within this framework as the 'morally grounded application of metacognition to reasoning and problem-solving'. While the cwm integrates diverse aspects of wisdom research, critics point to two main shortcomings: its neglect of emotionality and motivation, and the vagueness of its moral dimension. Consequently, the cwm is presented as a step in the evolution of wisdom theory rather than a definitive account.

In Chapter 4, the authors compare the APM with the cwm, thus achieving their third aim: to situate the APM within the current state of psychological wisdom research. They argue that the APM's strengths lie in its systematic philosophical basis, psychological applicability, and integration of emotion, motivation, and cognition. The APM identifies two sources of moral motivation – specific virtues and the blueprint function of *phronesis* – and emphasises how experiential knowledge progressively refines this blueprint. While the cwm advances psychological understandings of wisdom, its conception of morality lacks substantive content. The APM, by contrast, offers a richer account of moral aims, emotions, and actions, granting it greater explanatory power. The chapter concludes by rejecting the notion that constructs such as metacognition render *phronesis* redundant and addresses scepticism (e.g., Lapsley, 2021).

Chapter 5 extends this comparison by tackling two objectives: evaluating whether single-component approaches (moral identity and moral emotions) can resolve the well-known gap between moral knowledge and moral action, and examining whether a neo-Aristotelian framework can bridge this gap. The authors conclude that single-component solutions fall short, whereas the APM's multicomponent approach, incorporating moral identity and emotions, is more promising. They note parallels between the APM and the four-component neo-Kohlbergian model

but argue that the latter's reliance on self-control raises questions about full moral commitment. They therefore present the APM as the most plausible solution to the 'gappiness problem'.

Chapter 6 reports the first empirical assessment of the APM through two 'proof of concept' studies with adolescents and adults. Using a *phronesis* assessment battery approximating its four components, the authors find strong empirical support for the model: a second-order latent *phronesis* factor explains the four components and correlates significantly with prosocial behaviour.

The fourth aim – drawing practical implications for education and professional practice – is addressed mainly in Chapter 7. Here, the authors explore the growing prominence of *phronesis* in Professional Ethics, noting philosophical divergences regarding its interpretation: universalist versus relativist, generalist versus particularist, and natural versus painful. These distinctions are examined concretely through the lens of Medical Ethics, contrasting Aristotelian and MacIntyrean positions.

The fifth and final aim – exploring underdeveloped domains of *phronesis* – is pursued in Chapters 8–11. Chapter 8 extends the educational discussion to civic virtues, clarifying their relationship to moral virtues. The analysis suggests that while civic virtues are teleologically prior to moral ones, they are developmentally secondary. The authors argue that *phronesis* plays a central role in both moral and civic domains, though its orientation differs: personal and interpersonal in the former, the common good in the latter.

Chapter 9 widens the scope to collective *phronesis*, drawing on Aristotle's *Politics* and suggesting directions for conceptual development, particularly regarding Professional Ethics Education. Chapter 10 challenges the orthodox Aristotelian assumption that fully *phronetic* decisions eliminate emotional conflict, introducing the notion of '*postphronetic* pain' (PPP). The authors argue that ambivalent emotions can persist after such decisions, framing PPP as an unavoidable, and perhaps beneficial, aspect of human moral life.

Chapter 11 addresses the challenge of educating *phronesis*, critiquing Aristotle's developmental account and updating it in light of empirical moral development research. The authors propose testable hypotheses for future work and reflect on lessons from practical training initiatives, such as in policing. They conclude by revisiting civic *phronesis* and its educational prospects.

Finally, Chapter 12 examines the relationship between *phronesis* and flourishing (*eudaimonia*), conceived as a way of life rather than a transient state. The authors argue that their model privileges the activities of the *phronimos* (the virtuous man) over attitudes such as compassion or knowledge. They acknowledge the difficulty of measuring *phronesis* and advocate interdisciplinary collaboration, despite scepticism from some quarters. The book closes with a call for empirical research into educational interventions, stressing that the future of humanity depends, in significant measure, on wise decisions and actions. The authors express optimism that their model and its associated pedagogy may help achieve this vital goal.

A task that remains outstanding is the systematic clarification of the relationship between *sophia* and *phronesis*. While the effort to preserve the primacy of prudence is commendable, such an undertaking ultimately necessitates a comprehensive examination of its connection to wisdom understood in a global sense. Wisdom must articulate an overarching strategy rather than mere tactical management of ordinary affairs. The Platonic and Aristotelian conception of life as mirroring the order of the city presupposes a comprehensive plan oriented toward the ultimate end of life, as articulated in the opening discussion of the *Nicomachean Ethics*, and is at the very basis of the *blueprint* or third element of the APM proposal.

JUAN ANDRÉS MERCADO

mercado@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce, Italy

LUCIO CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Bari-Roma 2023, pp. 170.

SE uno studioso o un appassionato di filosofia sentisse parlare della Scuola di Francoforte, non potrebbe fare a meno di pensare alla cosiddetta *teoria critica della società*, la cui origine potremmo collocare tranquillamente attorno al 1923, quando viene fondato presso la Johann Wolfgang Goethe-Universität di Francoforte il noto Institut für Sozialforschung (Istituto per la Ricerca Sociale). L'Istituto coinvolge accademici di diverse discipline, accomunati dalla critica della società: infatti, il loro obiettivo è di individuare le contraddizioni presenti nella società capitalistica del loro tempo, ricorrendo a elementi del pensiero marxista coniugati con le metodologie delle scienze umane e sociali. Tuttavia, la teoria critica della società assume connotati diversi nelle tre generazioni della Scuola di Francoforte. Il manifesto della cosiddetta 'Prima Scuola di Francoforte' è, senza dubbio, il saggio di Max Horkheimer e di Theodor Adorno, ossia *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), in cui l'oggetto della teoria critica è la razionalità che, da sempre, domina la società occidentale, ossia la ragione strumentale, da cui è possibile emanciparsi attraverso un processo autoriflessivo *immanente* ad essa stessa. Ben diversa è la teoria critica presentata da Jürgen Habermas, esponente di spicco della 'Seconda Scuola di Francoforte', in *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), in quanto fondata sulla comunicazione intersoggettiva. Il suo scopo è duplice: da un lato, mira a criticare le degenerazioni della logica sistemica (tipica del mondo finanziario e burocratico), quando questa pretende di controllare il mondo vitale, e, dall'altro, a difendere la nostra forma comunicativa di vita. In *Lotta per il riconoscimento* (1992), Axel Honneth, esponente della 'Terza Scuola di Francoforte', rielabora la teoria critica attraverso il riconoscimento nelle relazioni intersoggettive, con l'obiettivo di individuare i casi di misconoscimento di determinati gruppi sociali. È in quest'ultimo contesto che s'inserisce il libro di Lucio Cortella, professore emerito di Storia della Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, nonché presidente della Società Italiana di Teoria Critica fino al 2023: il titolo *L'ethos del riconoscimento* è, infatti, un palese richiamo alla teoria critica honnethiana, seppur reinterpretata in modo diverso.

Non stupisce la vicinanza dell'Autore alla Scuola di Francoforte: Cortella ha dedicato tutta la sua vita accademica allo studio e alla ricerca della tradizione dialettica, che affonda le sue radici nella filosofia di Hegel, passando per Marx fino a culminare nella Scuola di Francoforte. È nota anche la sua partecipazione ai seminari di Karl-Otto Apel o di Jürgen Habermas presso la Johann Wolfgang Goethe-Universität, agli inizi degli anni Ottanta.

Se ci si immerge nella lettura di questo saggio, si percepisce immediatamente l'orizzonte filosofico a cui appartiene l'Autore: il libro si articola, infatti, in ventuno capitoli, di cui i primi otto e il sedicesimo sono incentrati sulla filosofia di Hegel. Cortella è ovviamente obbligato a partire dall'ultimo grande esponente della filosofia classica tedesca, perché è in lui che troviamo per la prima volta tematizzato il 'riconoscimento' nel significato che interessa all'Autore. Naturalmente, com'è precisato nel nono capitolo, il tema del 'riconoscimento' non è una novità esclusivamente hegeliana: esso è già ben presente in Fichte, soprattutto nelle due opere successive alla *Dottrina della scienza* (1795), *Diritto naturale* (1796) e *Sistema di etica* (1798). In Fichte, il riconoscimento è l'interazione tra due soggetti che permette a entrambi di essere consapevoli della propria libertà; ciò che, però, differenzia Fichte da Hegel è la descrizione astratta dei soggetti e della loro relazione.

Nell'Introduzione, viene subito spiegato che cosa s'intende per riconoscimento: «l'*apporto* che un individuo, un gruppo di individui, un'istituzione giuridica, sociale o politica possono dare ad altri individui, conferendo loro un certo *status* o attribuendo proprietà, diritti e una collocazione sociale» (p. 7). Senza il riconoscimento, non solo non saremmo in grado di conoscere il mondo circostante, che esiste grazie al riconoscimento dell'altro, ma non saremmo neanche autonomi: la nostra libertà, infatti, «è il risultato di reiterati e progressivi rapporti di riconoscimento» (*ibidem*). Inoltre, il riconoscimento è fondato su una relazione reciproca: noi non possiamo essere riconosciuti se non riconosciamo come degno di riguardo morale l'altro soggetto riconoscente. Emerge

immediatamente la matrice hegeliana di queste affermazioni: per Hegel, infatti, il fondamento della conoscenza e della morale non è l'oggetto, come nella tradizione classica, né il soggetto, come nella tradizione moderna, ma la *relazione* di soggetto e oggetto. Nei primi otto capitoli del suo saggio, l'Autore si concentra soprattutto sul iv e v capitolo della *Fenomenologia dello spirito* (1807), poiché, in essi, Hegel mette in discussione il fondamento del soggetto, affermandone la dipendenza da altro (non c'è un Io senza un Tu); il iv capitolo è quello a cui Cortella dedica maggiore attenzione, poiché, dopo aver introdotto il tema dell'autocoscienza nel capitolo precedente, esso indaga più a fondo l'autocoscienza attraverso la lotta tra servo e signore, la dialettica tra stoicismo e scetticismo e la coscienza infelice. La lotta tra servo e signore è l'argomento che più interessa all'Autore, poiché è in essa che emerge potentemente il riconoscimento in termini hegeliani: le due autocoscienze sono mosse dal *desiderio dell'altro* [Begierde], che racchiude due dimensioni, il *bisogno dell'altro* e il *dominio sull'altro*; esso si traduce nel conflitto tra le due autocoscienze per il riconoscimento, che si conclude con la resa di una all'altra per la propria autoconservazione. Chi si arrende diventa servo del vincitore, che invece diventa signore, ma si dimostra la vera autocoscienza autonoma, per due motivi: il servo si riconosce come soggetto, se si sottomette per tutelare la propria esistenza, e, lavorando la terra o, in generale, l'ambiente a lui circostante per servire il proprio signore, prende piena coscienza del proprio lavoro grazie al riconoscimento del signore. Tuttavia, il servo non raggiungerà mai una piena autocoscienza indipendente, perché rimarrà sempre assoggettato al suo signore in un rapporto gerarchico. Da questi presupposti, Hegel giunge alla *coscienza stoica*, che, come ci spiega l'Autore, è «quella particolare concezione filosofica per la quale la libertà è essenzialmente una proprietà interiore, che si sa libera solo nel pensare [...], cioè indipendentemente da condizioni storiche e sociali» (p. 35). Si può ben notare, però, che, in questo modo, la libertà non è concretamente realizzata, ma rimane la consapevolezza interiore di un'autocoscienza sottomessa e dipendente. Questo risultato, a cui approda Hegel nel iv capitolo, è indirizzato verso il fine ultimo del processo formativo della *Fenomenologia dello spirito*, ossia il *sapere assoluto*, ma chiaramente questo non è più accettabile per una contemporanea etica del riconoscimento: Cortella, infatti, sostiene che, a riguardo, è necessaria «un'opera di *decostruzione del sapere assoluto hegeliano*» (p. 120).

L'etica del riconoscimento che ha in mente l'Autore, non è però da intendere come 'moralità' (*Moralität*), ma come 'eticità' (*Sittlichkeit*), che corrisponde al concetto greco di *ethos*, esposto da Aristotele nel I libro della *Politica*. Esiste, tuttavia, una lieve differenza tra *ethos* e *Sittlichkeit*, poiché quest'ultima passa attraverso il concetto moderno di libertà individuale, che rompe con la tradizione classica. Per un greco come Aristotele, l'*ethos* è «la nostra stessa dimora, la condizione abituale del vivere, la "casa" che ci fa diventare compiutamente umani, cioè animali dotati di *logos*» (p. 5), quindi si tratta di un concetto che presuppone la concezione dell'essere umano come animale sociale. Per il pensiero moderno, invece, l'individuo è di per sé libero e la sua libertà anticipa i rapporti sociali. Tuttavia, Hegel è il primo a cogliere il legame stretto che intercorre tra libertà individuale e relazione sociale: la *Sittlichkeit* è dunque il luogo normativo (costumi, usanze e istituzioni) in cui gli individui realizzano pienamente la propria libertà. Da queste ultime osservazioni, capiamo che cosa intenda Cortella con 'ethos del riconoscimento': si tratta del terreno normativo *primario*, attraverso cui si costruisce la nostra soggettività e la nostra libertà nelle relazioni con gli altri, e le regole che lo compongono sono trascendentali, perché senza di esse non è possibile alcuna convivenza tra individui.

Come già detto prima, l'Autore intende realizzare tutto questo senza ricorrere all'impianto metafisico hegeliano e, in questo, si colloca sulla linea di Honneth, al quale attinge per il concetto di riconoscimento, dedicandogli circa cinque capitoli del suo saggio. Tuttavia, Cortella prende le distanze da Honneth su alcuni punti: in particolare, egli gli rimprovera di non aver sviluppato una vera e propria teoria morale del riconoscimento; ciò, secondo Cortella, sarebbe dovuto al fatto che Honneth chiude completamente le porte alla metafisica. Se Hegel afferma il peso oggettivo delle istituzioni e considera la libertà il *fondamento ontologico* che precede «l'oggettivarsi dello spirito, giustificandone così le differenti realizzazioni etiche» (pp. 140-141), Honneth «vede nella libertà il *risultato storico* dell'operare delle istituzioni» (p. 141). L'allievo di Habermas

cade così in una grande aporia: «la libertà è il prodotto delle istituzioni e in esse va individuata la sua legittimità, ma tra queste istituzioni appaiono giustificate quelle che veicolano quel medesimo valore» (p. 142). L'Autore sostiene che per uscire da questa circolarità è necessaria una rinnovata apertura alla metafisica, affermando però una «ricostruzione trascendentale, che sveli l'inaggrirabilità del riconoscimento e lo sfondo etico in esso implicito» (*ibidem*). Per raggiungere questo obiettivo, Cortella ricorre alla fittizia *comunità della comunicazione* di Apel e alla *Diskursethik* di Habermas, dimostrando la trascendentale «struttura etica delle nostre relazioni comunicative» (p. 120) attraverso un'ermeneutica originale delle teorie dei due filosofi.

Per concludere, vale la pena sottolineare che il libro di Cortella diventa anche un ottimo strumento per mettere sotto la lente critica alcune teorie contrattualiste e/o liberali (come quelle di Thomas Hobbes, di John Locke o di John Stuart Mill), che si fondano sulla libertà negativa e affermano la libertà naturale dell'essere umano, poiché la sua tesi afferma la concezione della libertà conquistata grazie al riconoscimento da parte degli altri. Inoltre, l'ultimo capitolo illustra come la teoria critica del riconoscimento entri in pieno contrasto con altri paradigmi del 'pensiero critico' come l'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre, il marxismo strutturale di Louis Althusser, la biopolitica di Michel Foucault o il femminismo *queer* di Judith Butler, poiché questi modelli tendono a considerare il riconoscimento in sé come dannoso e assoggettante, confondendolo con le cosiddette «patologie del riconoscimento» (p. 157). Nel complesso, si tratta di un saggio affascinante e originale, accessibile anche a chi non è uno specialista di questi argomenti: è una lettura senza dubbio consigliata soprattutto per coloro che sono interessati alla tradizione dialettica e alla teoria critica della società della Scuola di Francoforte.

FRANCESCO MARIA CIVILI
francescom.civili@unive.it
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

CLAUDIA BARACCHI, *Aristotele. Il pensiero e l'animale*, Feltrinelli, Milano 2023, pp. 256.

SCRITTA CON uno stile accessibile anche al grande pubblico – ma senza rinunciare alla profondità dell'analisi specialistica –, l'opera riflette su che cosa significhi ereditare un pensiero dal passato, e in particolare quello di Aristotele, a sua volta custode e innovatore della tradizione a lui precedente.

Ereditare, spiega l'Autrice, non vuol dire né commemorare né rinnegare, ma comprendere che il passato è un compito sempre aperto che ci continua ad interpellare anche nel presente. Ne è un esempio significativo proprio il pensiero di Aristotele, che ancora oggi ci offre degli spunti di riflessione utili a risolvere i problemi della contemporaneità e, allo stesso tempo, ci lascia in eredità questioni irrisolte: quest'ultimo aspetto non testimonia un fallimento della sua filosofia, bensì la gravità delle domande fondamentali dell'esistenza e la serietà richiesta nell'affrontarle ieri come oggi.

Ereditare Aristotele, perciò, significa entrare in contatto diretto con il suo pensiero, sottrarlo dall'edificio della trasmissione tradizionale e, così facendo, tentare di cogliere nella parola antica ciò che deve essere ancora udito e che, forse, resta da venire. Da questo procedimento emerge un Aristotele non scontato che, pur riconoscendo l'importanza fondamentale del *logos* (la razionalità), è consapevole che la vita da esso attraversata resta pur sempre nei suoi confronti eccedente e non del tutto definibile.

Le conclusioni a cui giunge il libro, dunque, sono frutto di una ricostruzione del pensiero aristotelico che si basa principalmente sul confronto diretto con le parole dello Stagirita, continuamente evocate nel testo, nella ricerca di interpretare la sua filosofia senza farsi influenzare dai filtri della tradizione interpretativa, che viene comunque presa in considerazione e richiamata, seppur brevemente, in modo costante.

Per Baracchi, da questo procedimento emerge che, a differenza di quanto pensano diversi interpreti contemporanei, dagli scritti di Aristotele non risulta nessuna superiorità della razio-

nalità e dell'essere umano, nessun umanesimo dogmatico e idealizzante; in essi, piuttosto se ne trova l'antidoto: la sua riflessione sull'umano viene accostata da prospettive molteplici che non sfociano mai in una definizione univoca e complessiva, ma che lo descrivono in molti modi. È proprio a queste varie modalità con cui lo Stagirita si dedica alla riflessione sull'uomo, oltre che al tema dell'ereditarietà, che guarda il volume di Claudia Baracchi.

All'interno di questo quadro, *Aristotele* si rivela anche capace di rivolgersi al futuro, offrendo spunti di riflessione particolarmente interessanti che potranno dar adito ad ulteriori approfondimenti – è il caso, ad esempio, del rapporto tra Aristotele e Tommaso d'Aquino che meriterebbe in altra sede, come riconosce l'Autrice, uno studio ancora più complesso.

Il libro si divide in otto capitoli: i primi tre si concentrano sulla questione dell'eredità in rapporto ad Aristotele, i successivi quattro riflettono sulla sua concezione dell'essere umano e l'ultimo presenta un *excursus* delle altre modalità con cui il suo pensiero è stato ereditato in culture diverse dalla nostra.

Nonostante Baracchi si riferisca a diverse opere aristoteliche nelle sue pagine, i luoghi principali possono essere fatti coincidere con quei passaggi in cui Aristotele fornisce le sue diverse definizioni dell'animale umano, che egli intende come sommamente imitativo (*Poetica* 1448b7), naturalmente politico (*Politica* 1253a3, *Etica Nicomachea* 1097b11) e portatore di *logos* (*Pol.* 1253a10, *EN* 1098a5).

Dalla ricostruzione dell'opera aristotelica condotta dall'Autrice emerge innanzitutto che già la struttura del sistema filosofico di Aristotele porta ad escludere una certa staticità del suo pensiero: l'insieme degli scritti che ci sono pervenuti si presenta, infatti, come un sistema aperto che tenta di raccordare le differenze lasciandole essere tali e preferisce all'imposizione di dogmi una serie di continui aggiustamenti che seguono l'andamento delle variazioni concrete dell'esistenza. Baracchi sottolinea come già questa particolarità del *modus operandi* di Aristotele costituisca un importante insegnamento per l'umanità di oggi, in un'epoca caratterizzata da uno smarrimento causato dalla mancanza di certezze e dall'ossessione per la ricerca di un'assicurazione, oltre che da una particolare difficoltà nel dare vita a visioni d'insieme.

Nella struttura aperta del sistema di Aristotele riecheggia poi quella naturale apertura dell'essere umano all'ulteriorità che emerge dal contenuto delle sue riflessioni. Nel suo percorso filosofico, Aristotele analizza, infatti, tre principali aspetti dell'umano, ma questi sono tutti attraversati dalla consapevolezza che egli è sempre pervaso dall'incommensurabilità del non umano, del divino a cui è aperto e da cui è costituito e abitato, come testimonia la presenza del *nous*, cifra del divino nell'umano eccedente la semplice razionalità.

Come spiega Baracchi, ne risulta una filosofia tutt'altro che antropocentrica, che identifica il compito ultimo e l'orientamento umano con la trascendenza verso il non-umano, verso la possibilità della vita divina.

La prima dimensione analizzata da Baracchi è quella dell'animale umano come sommamente imitativo, come capace di *mimesis*, che è pratica dell'evocare l'altro, in cui il proprio essere diventa uno strumento attraverso il quale quest'ultimo può affiorare. La *mimesis*, allo stesso tempo, si offre come strumento per il riconoscimento della propria appartenenza a una comunità, alla moltitudine interconnessa dei mortali, e di questi con gli immortali, nella visione di sé all'interno del cosmo: diventare altro tramite imitazione è l'occasione per il riconoscimento di un'appartenenza a ciò che ci circonda e per poter mettere a fuoco la condizione umana.

Si tratta, perciò, di un movimento aperto alla trascendenza che, inoltre, si esplicita in varie forme d'arte, coinvolgendo sia chi le esegue che chi le osserva. Anche in questo caso, l'Autrice sottolinea l'importanza dell'insegnamento aristotelico per la nostra attualità, in cui è necessario sensibilizzare nuovamente spettatori spesso troppo passivi, storditi dal continuo assalto di diversi sempre nuovi, mancanti di quella partecipazione attiva necessaria al trascendimento di sé.

Un altro insegnamento utile alla contemporaneità che, per Baracchi, possiamo ereditare dalla trattazione aristotelica della *mimesis* è l'importanza di esercitare l'intelligenza delle emozioni, che lo Stagirita ci presenta non come movimenti che la ragione deve sottomettere, bensì come forze moventi in grado di configurare il desiderio attraverso un dialogo con la facoltà di giudizio

in una complessiva armonia dell'intero individuo. Secondo Aristotele, infatti, l'eccellenza non è sinonimo di un contenimento razionale degli aspetti desiderativi del soggetto, ma di una reciproca capacità di ascolto e influenza tra desiderio e ragione, affinché l'uomo possa essere un tutto armonico, nella scoperta che le emozioni e le sensazioni sono già dotate di una propria capacità di muovere in direzione di ciò che crediamo essere meglio.

Il secondo aspetto analizzato è quello che riguarda l'uomo come animale naturalmente politico. Va sottolineato come sia proprio nel contesto della *polis* che, per natura, si esaltano le potenzialità dell'essere umano, a cui viene data la possibilità di crescere e diventare ciò che è. Il *logos*, fondamentale per la completa realizzazione dell'essere umano, non può infatti essere acquisito né esercitarsi al di fuori dell'ambito comunitario, dove si profila la differenza tra vivere e 'vivere bene', mettendo a fuoco l'anelito alla felicità. Da ciò consegue che l'etica è politica, perché contempla l'essere umano nelle sue inscindibili dinamiche sia individuali sia collettive.

Aristotele ritiene poi evidente che esista una guida orientativa dell'azione identificabile con il bene, anche se esso non è facilmente declinabile in ogni singola situazione. Ciò, tuttavia, non comporta una battuta d'arresto per il filosofo, che mantiene la capacità di procedere anche in assenza di certezze. L'Autrice evidenzia come anche la Modernità dovrebbe trarre molto sollievo da queste considerazioni, perché è nell'incertezza che si affina la capacità di ascolto, liberandosi dall'illusione che la ragione e il calcolo siano in grado di assicurarci contro le incognite della vita e che grazie alla razionalità si possa piegare il mistero della natura: bisogna affidarsi ad altri riferimenti, tanto che Aristotele afferma che la fondamentale postura nei confronti dei fini non è determinata da considerazioni razionali, ma dal desiderio. La percezione del bene, infatti, non è immune da errori e, per volgersi a ciò che è veramente buono, non risulta centrale la sola ragione, ma l'eccellenza complessiva dell'essere umano, armonizzato nell'insieme delle sue componenti.

La Modernità, sottolinea ancora Baracchi, deve tornare a confidare nel desiderio, in un periodo in cui spesso conosce solo le sue derive negative, ne è prigioniera oppure non riesce ad ascoltarlo e a tradurlo nella vita. Oggigiorno il desiderio non è più messo al bando e anzi si deve desiderare necessariamente e sotto gli occhi di tutti, il desiderio sembra smarrito e, di conseguenza, paradossalmente frustrato. Il desiderio senza limiti, invece di liberare, sottopone ad un altro obbligo, quello di dover essere sfrenati perché tutto ciò che è possibile va provato. Tutto è possibile e quindi nulla importa, perché tutto è indiscriminato: l'individuo cade nell'anestesia del non sentire e non sentirsi più. Senza discernimento, il campo del desiderio in cui l'uomo diventa se stesso si perverte in una discarica che cancella i contorni della persona. Il desiderio, che così si rapporta solo con oggetti insoddisfacenti perché consumabili, deve tornare a nutrirsi di ciò da cui è realmente chiamato, ciò che permane inconsumabile e non del tutto assimilabile.

Il terzo e ultimo aspetto dell'essere umano, quello di animale portatore di *logos*, esprime perciò al contempo un'importanza fondamentale della razionalità umana e una consapevolezza che, però, da sola essa non può darsi misura e orientarsi senza la guida di quel bene che la supera e che non può essere circoscritto discorsivamente. Quando Aristotele parla delle modalità eccellenti in cui si esprime il *logos*, infatti, conferisce massimo risalto alla *sophia* (la sapienza) che, accompagnata dal *nous*, è scienza, esercizio rigoroso del *logos*, consapevole però di non contare su delle basi scientifiche e di non darsi automaticamente i principi da cui muovere.

Anche lungo questa via si giunge in prossimità del silenzio, dove non può esserci argomentazione e la ragione va incontro ai suoi confini: il fondamento del *nous* nutre infatti una fiducia fondamentale verso l'indicibile e fonda una verità che è completamente altra rispetto alla certezza, oltre che più autorevole, anche se incerta perché priva della conferma dimostrativa. Anche in questo caso, viene evidenziata l'irriducibilità dell'umano a se stesso, a una chiusa determinazione. L'altro dall'umano, dunque, è nell'umano ed è umano: in esso, spiega l'Autrice, l'uomo si risolverebbe se si ricordasse di sé.

Quest'immagine non scontata di un Aristotele che riconduce le sue riflessioni a un autotrascendimento dell'essere umano si potrebbe considerare, in definitiva, il tema centrale del libro di Claudia Baracchi.

In conclusione, si è di fronte ad un volume che, capace di far dialogare fruttuosamente il pensiero dello Stagirita con la contemporaneità, può essere consigliato sia al semplice lettore curioso di conoscere la figura del filosofo sia allo specialista che voglia cogliere gli spunti forniti dall'Autrice in merito alla ricostruzione filologica e filosofica del *corpus aristotelico* e dei suoi contenuti.

LORENZO MIOZZO

lorenzomiozzo0709@gmail.com

JACQUES DERRIDA, *Lo spergiuro e il perdono. Volume 1. Seminario (1997-1998)*, traduzione italiana e cura di Vittorio Perego, Filosofia, Jaca Book, Santarcangelo di Romagna (RN) 2023, pp. 456.

IL perdono e la possibilità del perdono sono temi su cui Jacques Derrida ha lasciato un'impronta di tutto rispetto nella storia della filosofia e nella ricerca filosofica stessa, proponendone una concezione originale – il perdono è *possibilità dell'impossibile*, ricade in un'*etica iperbolica* – maturata affrontando la tradizione filosofica e teologico-religiosa a riguardo, in particolare quella giudaico-cristiana, con un approccio di tipo decostruttivista e attento alle sfumature della lingua e dell'etimologia. La discussione sul perdono si accompagna a quella sullo spergiuro perché il concetto del primo è inseparabile da quello di *infedeltà*, di «una certa esperienza del male, della malignità o della mala fede quando questa negatività assume la forma del rinnegamento» (p. 13).

L'opera offre l'edizione italiana dei testi delle lezioni del primo anno (a.a. 1997/1998) del seminario di Derrida dedicato al perdono, svoltosi nell'arco di due anni accademici consecutivi presso l'*École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), pubblicati originariamente come *Le parjure et le pardon. Volume 1, Séminaire (1997-1998)* (a cura di Ginette Michaud e Nicholas Cotton, Seuil, Paris 2019). Ciò permette anche al lettore italiano colto di approfondire in modo sistematico la ricerca intellettuale di Derrida nel suo sviluppo. L'edizione francese (Seuil 2019), tradotta per la prima volta in italiano per Jaca Book da Vittorio Perego (docente di Storia della Filosofia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano), è parte del progetto di pubblicazione integrale dei seminari derridiani, pubblicati a ritroso rispettandone la cronologia interna e la sequenza tematica (scelta liberamente da Derrida stesso). I testi proposti sono quelli preparati dall'Autore in prima persona – ma non pubblicati – per le lezioni (da lui dattiloscritte quasi integralmente e quindi lette in aula), corredati di riferimenti ai testi analizzati. Nell'edizione francese sono stati ricostruiti con interventi editoriali minimi, anche tramite l'ausilio di registrazioni ove disponibili, da Ginette Michaud e Nicholas Cotton. I testi sono di particolare interesse anche perché molte lezioni sono state oggetto di pubblicazione scientifica dopo essere state riviste ed integrate da Derrida, ad esempio nel noto *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (prima lezione), in *Qu'est-ce qu'une traduction "rélevante?"* (seconda lezione), in *Donner la mort* (quarta lezione) e in *Papier Machine* (le lezioni dalla settima alla decima costituiscono il capitolo *Le ruban de machine à écrire. Limited Ink II*). La prosa è strutturata da una retorica in grado di condurre il lettore passo dopo passo nella direzione voluta, per quanto costantemente interrogata da un susseguirsi a volte quasi vertiginoso di considerazioni e domande. L'*incipit* della prima lezione è già un esempio significativo di questo modo di procedere: Derrida esordisce rivolgendosi all'aula la parola 'Perdono', a partire dalla quale struttura una riflessione sul termine, sul suo equivalente in altre lingue e sul rapporto con il dono. Uno dei momenti culminanti è il seguente: «Si deve, dunque, *a priori* domandare perdono per il dono stesso, si deve farsi perdonare il dono, la sovranità o il desiderio di sovranità del dono. E moltiplicando irresistibilmente la cosa al quadrato, si dovrebbe persino farsi perdonare il dono [...] Questi sono gli abissi che ci attendono e < che > ci minacceranno sempre, non come degli accidenti da evitare ma come il fondo stesso, il fondo senza fondo della cosa stessa chiamata dono o perdono»

(pp. 47-48). Tra i tanti ulteriori esempi, si possono citare: il perdono collettivo, sul quale Derrida si interroga sin a partire da *chi* perdona e da *chi* o *che cosa* si perdona (cfr. ad es. p. 50); l'abisso o regressione all'infinito della vergogna e del doversi far perdonare di non perdonare il perdono, tanto da determinare una *macchina*, il fatto che la colpevolezza è automatica (cfr. pp. 189-190); il rapporto tra perdonare e guarire, tra perdono, guarigione, riconciliazione e salvezza (cfr. ad es. p. 291). La traduzione italiana ha cercato di mantenere l'integrità del testo, conservando il più possibile la complessa costruzione derridiana (le frasi particolarmente lunghe e articolate) e la quasi integralità dei numerosi segni diacritici.

Il volume, aperto dalla traduzione italiana della *Introduzione generale*, firmata da Katie Che-noveth e dal resto del comitato editoriale, e dalla *Nota dei curatori* Ginette Michaud e Nicholas Cotton, è arricchito da un saggio di Vittorio Perego, *Il perdono ovvero la prova dell'impossibile*, ed è diviso in capitoli corrispondenti alle dieci lezioni originali, intitolati semplicemente *Prima Lezione*, *Seconda lezione* ecc. (distinti in base al numero ordinale ed alla data di svolgimento) e a due *Annessi* che riportano delle sessioni aggiuntive (*Annesso. Seduta di discussione 4 febbraio 1998*; *Annesso. Seduta del seminario ristretto. 3 giugno 1998*). La *Sesta lezione. 11 febbraio 1998* è l'unica ad incorporare al suo interno due paragrafi, *Annesso 1* e *Annesso 2*. È interessante notare che nel dattiloscritto e nei file del primo anno prevale il titolo «PARJ/D (Spergiuro/Perdono)», mentre in quelli del secondo è adottato sistematicamente «Perdono/spergiuro».

Il saggio di Perego sottolinea la tesi derridiana dell'impossibilità di essere perfettamente fedeli a una tradizione o a un'eredità e come uno spergiuro sia in atto ogni volta che ci si rivolge all'altro, anche scrivendo: ciò pone sempre tutti noi in un'esperienza di perdono e sempre in condizione di chiedere perdono. Spiega in breve il metodo adottato da Derrida: «l'individuazione di un'eidetica è funzionale a portare alla luce l'identità di un concetto per delimitarlo dal suo opposto, per poi risalire al diffire originario che produce queste stesse distinzioni concettuali e che le contamina, rendendole aporeticamente impraticabili, come se il pur necessario concetto sia sempre inadeguato a delimitare l'esperienza» (p. 29). Inoltre, si sofferma su tre delle aporie del perdono evidenziate nel seminario, sulla cultura abramitica del perdono, sulla differenza con quella greca e sull'impossibilità del perdono umano.

Il perdono è distinto da scusa, oblio, amnistia, prescrizione, grazia politica, assoluzione e pentimento ed è studiato seguendo più o meno approfonditamente tesi e passi scelti da un'ampia bibliografia, ricca di autori antichi, moderni e contemporanei, tra cui: Jankélévitch (con particolare attenzione al suo confronto epistolare con Raveling), Lévinas, Arendt, ma anche Blanchot, De Man, Kierkegaard, Rousseau (ampio spazio è dedicato alle sue *Confessioni*), Baudelaire (specialmente *I fiori del male*), Kafka, Shakespeare (in particolare, le figure di Porzia e di Shylock ne *Il mercante di Venezia*, quelle di Claudio e di Amleto nell'*Amleto*), Platone, Aristotele e Agostino (*Le Confessioni*). Vi si aggiungono passi biblici scelti, tra cui spicca il sacrificio di Isacco (poi considerato più estesamente in *Donner la mort* e affrontato in dialogo con Kierkegaard).

Il perdono è perfezione del *dono*, che precede e di cui condivide l'aporeticità: Derrida dichiara di voler tradire la tradizione giudaico-cristiana a riguardo, della quale si riconosce comunque erede, per esserle più fedele. La possibilità del perdono si misura in relazione all'imperdonabile ed è soltanto divina: primo, perché ciò che è 'perdonabile' nel senso di scusabile non è oggetto di perdono; secondo, perché nel momento in cui è riconosciuto come tale da chi lo compie e da chi lo riceve (o anche solo dal perdonante), il perdono è sempre inserito all'interno di un circolo economico di scambio. Esso non è mai autenticamente gratuito, porta sempre con sé una richiesta di reciprocità o comunque il desiderio di una soddisfazione personale egoistica del perdonante (anche solo in termini di amor proprio). Inoltre, fissa la colpa come tale – perché solo i colpevoli possono essere perdonati – e impone un debito di gratitudine al perdonato. È persino una nascosta pretesa di sovranità sull'altro. Derrida pretende, in sintesi, che il perdono puro o autentico – ossia pienamente gratuito – sia un perdono non riconosciuto come tale, un evento senza intenzione e senza memoria: una possibilità dell'impossibile, la quale, in quanto tale, può essere compiuta solo da un Dio. Inoltre, il perdono può avvenire solo se il male avvenuto continua ad avere effetti nel presente sulla vittima stessa: se non è stato dimenticato in

alcun modo né attenuato da un processo di elaborazione (l'irriducibilità del tempo e il legame con lo spergiuro distinguono il perdono dal dono, in modo tale che è il perdono a precedere il dono). Il perdono risulta così profondamente messo in discussione, sia sul piano dell'intenzione personale della vittima che perdona, sia su quello della struttura della gratuità propria dell'agire umano. Derrida, tuttavia, non si dichiara mai nemico del perdono e tende a non identificare il proprio *im-possibile* con una totale impossibilità nel senso stretto del termine.

In conclusione, l'opera è certamente un contributo prezioso al dibattito italiano, al quale offre testi importanti per capire più approfonditamente la concezione del perdono di Jacques Derrida e la profondità del suo studio delle fonti. Tuttavia, nonostante l'indiscutibile prestigio filosofico dell'Autore, la parola definitiva sugli studi sul perdono non è certo stata scritta: il suo studio non sembra riuscire a scardinare fino in fondo la gratuità del perdono umano.

MIRIAM SAVARESE

m.savarese@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce, Italia

ROBERTO DI CEGLIE, *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 246.

IN *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology* (Cambridge, Cambridge University Press, 2022) Roberto Di Ceglie, docente ordinario presso la Pontificia Università Lateranense, offre una riflessione approfondita e documentata sul valore, sia etico che gnoseologico, di quanto lui stesso definisce *svolta spirituale* ('spiritual turn', *st*) nell'ambito epistemologico. La struttura del libro si articola come segue. Nel primo capitolo, l'Autore considera il progetto epistemologico di Locke, in base al quale solo l'evidenza è criterio del conoscere, incluso il conoscere relativo alla fede cristiana. Prende poi in considerazione le critiche che a tale progetto sono giunte da A. Plantinga e J. H. Newman. L'influenza predominante del progetto epistemologico di Locke, con l'accento posto sull'evidenza e con l'importanza attribuita alla forza degli argomenti razionali, ha significativamente limitato la comprensione del ruolo benefico della fede cristiana nei dibattiti intellettuali. Nel secondo capitolo, l'Autore considera come T. Reid avesse superato, a suo parere più di Plantinga e Newman, le difficoltà di tale progetto epistemologico. Secondo l'Autore, Reid ha enfatizzato la peculiarità della fede rispetto alla ragione, peculiarità che si esprime nel fatto che la fede possa influire (beneficamente) sulla ragione pur senza limitarne l'autonomia. Il terzo capitolo è dedicato alla concezione tommasiana dei rapporti tra fede e ragione, laddove la convinzione che la fede supporti e promuova la ricerca della ragione viene articolata sulla base di un necessario riferimento alla dottrina teologica che Tommaso offre della fede. A partire dal quarto capitolo, l'Autore inizia a esplicitare la propria concezione della natura e degli scopi della ricerca e dei dibattiti scientifici, proponendo una prospettiva epistemologica più ampia rispetto al modello della mera epistemologia (*me*). L'Autore definisce così ogni prospettiva che dia per scontato che nel processo conoscitivo non possano svolgere un ruolo fattori extra-epistemici quali il *commitment* a Dio e al bene, e si concentri quindi esclusivamente sull'evidenza razionale e sulla forza degli argomenti. Secondo l'Autore, invece, i processi conoscitivi dovrebbero innanzitutto essere stimolati dalla ricerca del bene (e di Dio, inteso come bene sommo), di cui la mera ricerca della verità non potrebbe che avvantaggiarsi. Nei due capitoli finali, l'Autore esplora quindi la propria proposta di *st* in epistemologia. Nel quinto capitolo dimostra come l'attenzione alla fioritura spirituale (*spiritual betterment/flourishing*) possa effettivamente prevenire che credenti e non credenti si perdano in lunghe e sterili dispute intellettuali. Nel sesto e ultimo capitolo, invece, l'Autore rafforza l'idea dei benefici epistemologici derivanti dalla svolta spirituale, evidenziando come i sostenitori del modello *me* siano vittime di un'autoreferenzialità contraddittoria, in quanto cercano a-razionalmente di evitare qualsiasi impegno (*commitment*) a-razionale. L'Autore conclude mostrando come la svolta spirituale ponga il ricercatore, sia credente che non credente, nella

condizione migliore per portare avanti le proprie ricerche e partecipare in modo proficuo e conclusivo ai dibattiti intellettuali.

Per quanto concerne l'aspetto teorico-argomentativo va rilevato che attraverso un'analisi teorica lucida e rigorosa, sostenuta da un'ampia erudizione e da un confronto critico con studiosi, filosofi e teologi di vario orientamento, emerge progressivamente l'idea che il *commitment* del ricercatore – che sia un filosofo o uno scienziato – verso Dio e/o verso il Bene possa radicalmente migliorare la sua attività razionale, *ponendolo nelle condizioni ideali per il conseguimento della verità*.

Lo st segna dunque una svolta nei confronti degli approcci epistemologici dominanti basati sui criteri dell'evidenza, dell'accumulo di prove e sull'incontrovertibilità degli argomenti, nonché sul ciclo infinito di dibattiti sterili e dei reiterati tentativi di confutazione. Emerge dal libro l'idea che la vera ricerca della conoscenza non possa essere ridotta ad un semplice processo razionale ma necessiti, al contrario, di essere integrata in una prospettiva morale e spirituale, dalla quale dovrebbe ricevere influssi positivi.

Un passaggio cruciale nell'architettura argomentativa del libro è l'approfondimento della me. Come si è già detto, essa esclude a priori che fattori extra-epistemici possano giocare un ruolo nella ricerca del vero. L'Autore la definisce come la prospettiva secondo cui le credenze supportate da un numero maggiore di prove dovrebbero sempre essere preferite a quelle fondate su un numero inferiore di evidenze (cfr. p. 2). L'Autore analizza questa prospettiva, evidenziando le sue radici storico-filosofiche antiche. Un primo accenno lo si ritrova già nel pensiero di Platone, più precisamente nel *Gorgia* (cfr. p. 1) dove Socrate esprime il desiderio di essere confutato e corretto qualora sostenga qualcosa di falso. Cambiare idea, in questo scenario, è un passaggio dovuto soltanto alla forza delle argomentazioni. Il modello della mera epistemologia, che esclude le sfumature più profonde e spirituali dell'esperienza umana, si sviluppa ulteriormente con Locke, il cui pensiero l'Autore esamina in modo molto puntuale. Locke sostiene che la conoscenza derivi esclusivamente dall'esperienza sensibile, dall'osservazione empirica e dall'attività razionale, senza attribuire alcun rivelanza al fattore extrateoretico nell'acquisizione della verità.

Risulta particolarmente convincente l'approccio all'epistemologo riformato A. Plantinga e a J. H. Newman. L'Autore apprezza di entrambi, pur nella diversità delle prospettive di partenza, l'approccio critico nei confronti di Locke, che li porta a riconoscere che «l'esperienza religiosa, anche se non supportata da argomenti, possa contribuire alla riflessione razionale» (p. 21). Questa rappresenta una visione che, purtroppo, non viene sempre adeguatamente riconosciuta nella tradizione epistemologica dominata da un razionalismo che appiattisce la conoscenza umana sul solo criterio dell'evidenza. L'Autore apprezza molto l'impostazione dei pensatori sopramenzionati, ma intende andare oltre le loro prospettive, argomentando come e perché la fede cristiana (intesa come adesione personale a Dio) non soltanto mantenga una significativa tenacia di fronte alle 'controprove', ma realizzi nell'animo del ricercatore la disposizione ideale per la ricerca della verità.

Si è menzionato il *commitment* a Dio e/o al bene in se stesso. È da tale *commitment* che, secondo l'Autore, deriva la forza con cui un ricercatore credente riesce a mantenere saldi i suoi argomenti, anche di fronte a ragionamenti contrari particolarmente convincenti. La tradizione cristiana attribuisce chiaramente questo *commitment* alla grazia divina. Senza di essa, spiega l'Autore, il tentativo di rimanere fermamente ancorati a certe verità, anche in presenza di evidenze contrarie, sarebbe solo una forma degenerata di *wishful thinking*, un'illusione. Basandosi su un'attenta e convincente interpretazione della dottrina della fede di Tommaso d'Aquino, l'autore sottolinea che è l'azione perfezionante della carità ad agire come un'influenza divina sulla mente e sul cuore del credente, a renderlo incrollabile nell'adesione alle verità della fede e a renderlo capace di riprendere la ricerca, laddove si desse contraddizione con le affermazioni della ragione, a partire dai soli principi razionali. La carità, infatti, dona al credente una stabilità interiore, costituita, perlomeno nei casi paradigmatici di fede, da piena fiducia in Dio, da totale adesione alla verità della sua Rivelazione e da fiducia in ciò che Dio ha creato, ragione inclusa. Anche in assenza di evidenze razionali, ciò permette di mantenere un impegno profondo verso la verità, che il credente non riterrà mai in contraddizione con la Rivelazione divina. Questo

impegno risulta quindi radicato in un legame spirituale che trascende le capacità puramente cognitive. La fede, in questo senso, non è una convinzione irrazionale, ma una *risorsa epistemologica che promuove una forma di conoscenza più ricca e profonda*. Per l'Autore, dunque, la ricerca della verità non è un semplice processo di acquisizione di conoscenze, ma prima ancora un cammino che implica una trasformazione profonda della persona.

Conoscere, insomma, non si riduce a scoprire fatti o a risolvere problemi razionali, ma diventa un atto che ci riconnette a un ordine morale e spirituale più grande. L'atto conoscitivo si configura come un'apertura al trascendente, un'integrazione tra intellettualità e dimensioni più profonde dell'esistenza. Certo, si potrebbe obiettare che la sola ricerca della verità di per sé sia già un segno di profondità spirituale. In tal senso, però, la proposta dell'Autore non risulterebbe convincente, in quanto a suo parere la ricerca della verità è segno di tale profondità solo se innestata in un cammino più ampio, fatto di promozione del bene attraverso l'adozione di pratiche virtuose. In risposta, l'Autore non nega che la ricerca della verità sia di per sé un segno di profondità, ma chiarisce che tale profondità è possibile solo se fondata su una previa adesione a Dio e/o al bene, e che è solo tale adesione che porta a cercare la verità con onestà, docilità, pazienza e apertura intellettuale. Queste virtù intellettuali sono oggi messe a tema dalla cosiddetta epistemologia delle virtù, che l'autore confronta con *sr* nel capitolo sesto. Sebbene l'epistemologia delle virtù abbia il merito di aver messo a tema che cosa significa, per la ricerca della verità, diventare previamente una persona migliore, essa tuttavia, mostra come l'Autore, finisce per focalizzare tutta la propria attenzione su problemi squisitamente epistemologici. Si tratta, cioè, di verificare se e in che modo sia possibile promuovere il sapere attraverso l'adozione di virtù come quelle menzionate in precedenza. Secondo l'Autore invece la svolta spirituale è segno di un interesse primario per la promozione della persona dal punto di vista morale e spirituale. In base alla tradizione cristiana a cui egli si rifà, si tratta di riconoscere una gerarchia di valori, in base alla quale bisogna tendere innanzitutto alla promozione del bene, dalla quale dovrebbe poi seguire anche la promozione del sapere. La ricerca della verità dovrebbe diventare il frutto di un impegno profondo e integrato del ricercatore, che sia mosso dalla sua dedizione a Dio e/o al bene, una dedizione che possiede una priorità fondamentale rispetto alla ricerca stessa. In altre parole, la ricerca della verità non è un fine in sé, ma piuttosto un cammino che sorge da una motivazione etica e spirituale che preesiste e orienta la stessa indagine razionale.

In conclusione, il libro in esame si distingue per il coraggio e la lucidità con cui propone la *svolta spirituale* (*sr*) non come semplice appendice alla ricerca intellettuale, ma come sua condizione di possibilità più profonda. L'Autore mostra infatti come la *sr*, pur non appartenendo in senso stretto al dominio dell'epistemologia, abbia tuttavia la capacità di orientare e potenziare l'intera attività conoscitiva, innestandola in un orizzonte di senso che trascende la mera ricerca della verità per aprirsi a un impegno radicale verso Dio e verso il bene. Questa prospettiva si colloca in tensione con una certa concezione oggi dominante del sapere, che tende a subordinare la validità dell'attività intellettuale – così come di quella morale e politica – alla disponibilità del soggetto a modificare le proprie convinzioni in base a evidenze contrarie. Pur riconoscendo il valore euristico di tale apertura, l'Autore suggerisce che, in taluni casi, la fecondità del pensiero dipenda più radicalmente da un impegno personale *non negoziabile* per la propria crescita interiore e dal consolidamento di buone abitudini spirituali e morali.

Ne risulta una visione della conoscenza come attività integrata nella vita interiore dell'individuo, capace di beneficiare ogni essere umano nella misura in cui egli o ella sia disposto a coltivare il proprio miglioramento spirituale. Non si tratta, dunque, di una proposta elitaria rivolta esclusivamente a filosofi o teologi, ma di un invito universale a riconsiderare il fine ultimo dell'attività intellettuale alla luce della fioritura dell'essere umano nella sua interezza. Sebbene la *sr* emerga da una prospettiva esplicitamente religiosa, essa può riguardare anche coloro che non credono. L'Autore osserva opportunamente che sia i credenti sia i non credenti condividono la responsabilità dell'inconclusione epistemica che caratterizza i dibattiti tra le due posizioni. Il fatto che, di fronte a prove contrarie, il numero di credenti che rimane fedele alle proprie

convinzioni non differisca significativamente da quello dei non credenti che fanno lo stesso, suggerisce che la tenacia delle convinzioni non è un'esclusiva della fede religiosa. Ne consegue che l'impegno per il bene e per la prosperità umana non è prerogativa dei credenti, ma può essere condiviso anche da chi non professa alcuna fede. Nella cultura occidentale contemporanea, ad esempio, esistono valori – come la pari dignità degli esseri umani o l'inaccettabilità del razzismo – per i quali ci si attende un impegno incondizionato da parte di tutti, indipendentemente dal loro orientamento religioso o metafisico. Di fronte alla possibilità che emergano 'prove' contrarie a questi valori, molti di noi non solo si rifiuterebbero di abbandonarli, ma si impegnerebbero attivamente nella ricerca di nuove ragioni a loro sostegno. Questo atteggiamento, lungi dal contraddire il rigore intellettuale, ne rivela una dimensione più profonda: quella che riconosce l'esistenza di beni irrinunciabili come fondamento della vita umana.

In questo senso, anche chi non crede in Dio può prendere sul serio la *st*, proprio in quanto impegno radicale per il bene. Il valore del libro risiede, pertanto, nella sua capacità di articolare un *paradigma alternativo* che restituisce profondità antropologica e tensione etica alla pratica del pensiero, collocandola nel più ampio cammino di trasformazione spirituale che ogni persona è chiamata ad intraprendere. Tuttavia, proprio questa radicalità può suscitare interrogativi legittimi. Il rischio, infatti, è che l'insistenza sul primato dell'impegno personale verso il bene e Dio possa apparire, ad alcuni, come una forma di chiusura dogmatica o come un arretramento rispetto all'ideale di razionalità critica che ha animato gran parte del pensiero moderno. La proposta della *st*, in tal senso, sfida direttamente le coordinate di quel paradigma, obbligando il lettore a interrogarsi sul senso stesso del conoscere e sull'effettiva neutralità dell'intelletto. Ma è forse proprio in questa sfida che risiede la forza del testo: nel rimettere al centro del discorso filosofico la persona concreta e la sua aspirazione al bene, il libro invita a ripensare il ruolo della conoscenza non solo come strumento di verità, ma come via di trasformazione. In questo, la *st* non chiude, ma apre: non impone, ma interroga; e nel farlo, offre alla filosofia un compito rinnovato, *profondamente umano*.

FRANCESCO LUIGI GALLO
francescoluigigallo1@gmail.com
Università degli Studi della Calabria, Italia

IMPOSTAZIONE EDITORIALE DI FABRIZIO SERRA.

CURA REDAZIONALE DI VALENTINA PAGNAN.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA

FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.

STAMPATO E RILEGATO DALLA

TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Ottobre 2025

(CZ 2 · FG 3)



© COPYRIGHT BY FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA

Per uso strettamente personale dell'autore. È proibita la riproduzione e la pubblicazione in open access.
For author's personal use only. Any copy or publication in open access is forbidden.