

Questa lettura trova elementi d'appoggio nella seconda parte del volume, quando viene analizzata la figura del re spartano Cleomene (pp. 277-284, 371-386). In questa parte, imperniata su un serrato confronto interpretativo con *D II*, 10, l'autore si propone di comprendere perché si sostiene che il denaro non è il nervo della guerra: il suo interesse non è tanto esaminare i costi della guerra, quanto individuare le strategie per mutare un ordine sociale. L'appello ad armare il popolo assume, come rileverà Antonio Gramsci, un valore giacobino e rivoluzionario, indispensabile in quel contesto di crisi finanziaria e di scontro sociale, nonché per rimodellare il rapporto fra città e contado mediante il reclutamento delle milizie (pp. 169ss., 417). In alternativa all'interpretazione di Chabod, è strategico in tutto il testo di Barthes il richiamo a quel Gramsci che «identificava nel movimento della Rivoluzione francese un momento particolarmente significativo nella realizzazione del concetto machiavelliano e del suo *telos*» (p. 172), passando per un machiavellismo giacobino nutrito di Spinoza, Sidney e Rousseau.

Barthes con il suo lavoro non solo traccia una nuova frontiera nella metodologia interpretativa di Machiavelli, ma coglie anche un parallelismo tra la sua epoca e la nostra, mostrando le alternative critiche a quel pensiero unico che subordina, oggi come ieri, la vita della repubblica e del popolo alla logica finanziaria e ai ceti che ne traggono potere.

Tania Rispoli  
Scuola Superiore di Studi in Filosofia  
Università di Roma «Tor Vergata»  
via Columbia 1  
00133 Roma  
tanize84@yahoo.it

Angelo Campodonico e Maria Silvia Vaccarezza, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Napoli, Orthotes, 2012, pp. 222.

Con una scrittura molto efficace per chiarezza di esposizione, densità di informazione e rigore argomentativo, questo volume di Angelo Campodonico e Maria Silvia Vaccarezza risponde brillantemente al compito che si è proposto: offrire al lettore anche principiante una sintesi non troppo ampia eppure completa del pensiero etico di Tommaso d'Aquino, un autore di primaria grandezza la cui riflessione morale meriterebbe di circolare non soltanto tra gli specialisti. Come affermano i due autori del volume, infatti, l'etica tommasiana è molto complessa ma perfettamente coerente e contiene elementi che potrebbero fecondamente interagire con fondamentali istanze della filosofia morale attuale. Si tratta, perciò, da una parte di ricostruire ciò che Tommaso «ha veramente detto» e, dall'altra, di mostrare quanto siano attualizzabili alcune sue prospettive, con la mira forse ambiziosa ma per nulla fuori luogo di ottenere che gli si riconosca la dignità storica che gli spetta, ossia la posizione mediana tra i due massimi filosofi morali della tradizione occidentale: Aristotele e Kant.

Naturalmente si tratta di un'impresa che, per quanto condotta con sicura competenza, non è priva di ostacoli e pericoli. Già dal titolo, con quella «pretesa del bene» il cui significato non viene spiegato: l'espressione compare solo nella quarta di copertina, ove si dice che il bene «esercita un'attrazione e una pretesa sulla nostra vita», quindi il genitivo del titolo va inteso come soggetto. Ma questo solleva qualche perplessità, perché nessun sinonimo del termine «pretesa» (rivendicazione di un diritto, richiesta di riconoscimento etico-sociale o storico-politico) pare congruente con l'intero discorso e adeguato a cogliere il senso del bene, che implica la gratuità dell'amore: in amore non ci sono «pretese». Gli autori lo sanno bene e forse intendevano dire che, sulla base del pensiero di Tommaso,

nella categoria del bene dobbiamo vedere non soltanto un oggetto degno di contemplazione, ma anche una forza che ci interpella e che si rivolge all'intera umanità che è in noi: razionale e sensibile insieme. Infatti, uno dei pregi principali di questo lavoro consiste nell'aver messo in chiaro che l'etica, in prospettiva tommasiana, ha per oggetto l'*integritas* dell'essere umano: anima e corpo, intelletto e volontà, ragione e passioni.

Il lavoro è scandito in quattro capitoli (dei primi tre è autore Campodonico, del quarto Vaccarezza): brevi i primi due, dedicati a illustrare l'opera tommasiana maggiormente utilizzata, la *Summa Theologiae*, nonché a precisare il tema principale del libro, ossia la struttura e il senso dell'azione tra antropologia e metafisica; ben più lunghi gli altri due, dedicati all'analisi rigorosa della formidabile fenomenologia ontologica dell'azione, svolta da Tommaso e valida ancora oggi, tra conformità alla legge ed esercizio delle virtù. Inoltre, le efficaci e sintetiche conclusioni del volume evidenziano in modo chiaro i risultati più rilevanti dell'intera indagine, in vista soprattutto dell'intento di mostrare la possibile attualizzazione del pensiero tommasiano. Il tutto è poi completato da una bibliografia selezionata, essenziale ma certamente adeguata ad approfondire tutti i temi trattati nel testo. Si tratta di una ricostruzione avvincente e convincente nelle opportune valutazioni e nei ponderati giudizi, con alcune osservazioni su cui tuttavia si può discutere. In questa sede, ci limitiamo a sottolineare solo alcuni punti essenziali.

Il primo punto importante riguarda la questione, oggi assai controversa, del *finalismo*. Per un aristotelico come Tommaso, il finalismo è evidente: *omne agens agit propter finem*. Applicato all'essere umano, ciò comporta una fondamentale differenza tra l'antropologia di Tommaso e quella oggi prevalente: mentre questa risolve il soggetto nelle sue operazioni e quindi sembra esaltare ma in realtà deprime la soggettività, quella di Tommaso conferisce all'essere umano un posto centrale nell'ordine cosmico quale mediatore tra materia e spirito, finito e infinito (pp. 34-36). Di conseguenza, cambia la domanda etica di fondo: non si tratta di chiedersi «Che cosa debbo fare?», ma piuttosto «Che cosa amare veramente?», senza opposizione tra finalismo e normatività. Ma poiché siamo enti finiti, sappiamo che questo «che cosa» deve stare al di là della nostra finitezza. Secondo Campodonico, esso dev'essere non *qualcosa* ma *qualcuno*, da cui la conclusione suggestiva ma problematica: «La nostra carenza in quanto esseri umani non può essere riempita da uno sforzo, ma solo da una persona» (p. 63). Si tratta, evidentemente, solo di un sentire personale cui si può aderire per libera scelta.

Un altro punto importante riguarda la *vexata quaestio* del rapporto, in Tommaso, tra filosofia e teologia e quindi la valutazione della possibile *autonomia* della sua filosofia morale. Campodonico parla con prudenza di una «relativa autonomia» (p. 65) che mi sembra però insostenibile sia in sé (l'espressione è ossimorica, se non contraddittoria) sia di fatto: come a suo tempo aveva ben spiegato l'eccellente Sofia Vanni Rovighi, l'etica di Tommaso è perfettamente razionale e autonoma, non condizionata da uno sfondo teologico da cui riceve senso, ma non valore. Dio è principio degli atti umani solo in quanto ha creato l'essere umano, ma in se stessi questi atti sono regolati da una causalità intrinseca e autonoma, poiché Dio ha dato l'essere agli esseri umani non solo affinché siano, ma anche affinché siano responsabili di ciò che fanno: *non solum quod sint, sed etiam quod causae sint* (*De ver.*, q. 11, a. 1).

Nei nostri due autori, invece, affiora talvolta la tendenza a enfatizzare la dipendenza teologica. Per esempio, quando citano con approvazione O.H. Pesch, secondo cui «soltanto la natura dell'uomo considerata teologicamente [...] permette di dedurre indicazioni etiche concrete» (p. 197), come se fuori dall'orizzonte teologico si potessero dare solo etiche *astratte*. Così, nelle conclusioni del volume, si viene a sostenere che «è difficile, se non impossibile, concepire un autentico e fecondo rinnovamento della riflessione sulla morale senza radici e senza compimento nella dimensione religiosa» (pp. 200-201), ossia che la riflessione etica «non può non aprirsi», cioè *deve* aprirsi, alla «dimensione religiosa»

(p. 202). A mio avviso, ciò non rende onore al valore filosofico dell'etica tommasiana e non apporta il minimo contributo al dibattito etico attuale. Nella medesima direzione, per contrasto, si muove anche il sobrio ma pur fastidioso cenno al presunto «relativismo» dell'etica attuale (pp. 138, 187).

Invece, mi sembrano decisamente più stimolanti e opportune le osservazioni circa l'intreccio, nell'etica tommasiana, di elementi apparentemente contrastanti: da una parte attuali, dall'altra inattuali e dissonanti. Per esempio, la citazione di G. Wieland secondo cui per Tommaso «l'autorealizzazione non può mai essere il fine ultimo della persona» (p. 72) appare in assoluto contrasto con una istanza che oggi appare irrinunciabile, così come l'idea che sia *nobilior conditio* quella di chi può raggiungere un fine superiore grazie a un aiuto esterno rispetto a chi raggiunge un fine inferiore con le sue sole forze (pp. 76-77). Ancor più, è stimolante pensare alla possibilità di correggere il paradigma utilitaristico oggi prevalente osservando come, seguendo Tommaso, si possa intendere il concetto di «virtù» non in quanto «conformità al dovere di massimizzazione», ma come «realizzazione dell'*ordo amoris*» (p. 124): è infatti particolarmente urgente e salutare, oggi, ricordare che dovremmo agire in vista dell'*optimum* e non del *maximum*.

*Italo Sciuto*  
Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia  
Università di Verona  
Via San Francesco 22  
37129 Verona  
[italo.sciuto@univr.it](mailto:italo.sciuto@univr.it)

Arnold I. Davidson e Frédéric Worms (a cura di), *Pierre Hadot. L'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, Pisa, Ets, 2012, pp. 124.

Tornare a riflettere sulle idee di Pierre Hadot, sui suoi metodi di ricerca, sul suo originale contributo al lavoro filosofico contemporaneo, non è certo esercizio vano, ma neppure compito facile. Un'occasione per farlo è ora offerta da questo piccolo, ma denso volume, frutto di un convegno tenutosi nel giugno 2007 presso l'*École normale supérieure* di Parigi e pubblicato nell'edizione originale francese poco prima della sua morte (avvenuta il 24 aprile 2010). Esso, come si legge in copertina, riporta l'ultima conversazione con Pierre Hadot e – attraverso l'introduzione «a due voci» di Arnold I. Davidson e di Frédéric Worms, nonché grazie a una serie di studi più corposi o di interventi più brevi, di cui qui si potrà dare conto solo per cenni – mette in luce aspetti rilevanti di ciò che Hadot ci ha lasciato, tanto nel confronto con gli oggetti privilegiati dei suoi studi antichistici, quanto nell'intelligente assimilazione di ciò che i moderni o i contemporanei potevano offrire, a suo avviso, sul versante della proficua attualità di un modo del tutto particolare di intendere e di *fare* filosofia.

Sì, perché proprio di questo si tratta, qualora si voglia andare al cuore della proposta storico-teorica che Hadot ha costantemente difeso come pure della prassi interpretativa che egli ha messo in atto sin dai suoi primi lavori, forse sin dalla sua dissertazione di dottorato decisamente «scolistica», dedicata alla distinzione fra essenza ed esistenza, ma già segnata da un tentativo senz'altro «spiazzante» di conciliare tomismo ed esistenzialismo. Il fulcro della riflessione di Hadot sembra essere ancorato all'idea di una profonda presenza ed esperienza nel/del mondo, di una genuina apertura all'altro nonché alla volontà di promuovere un'idea di filosofia come trasformazione di sé. Lo sfondo solido dello sforzo di Hadot, insomma, appare proprio quello di dare un nuovo senso alla lettura del passato, perché – per usare le parole con cui egli chiude l'intervista, l'ultima, a Davidson – non