

LEONARDO SACCO

Temi del Taoismo.

Elementi per una sintesi concettuale storico-religiosa

(Asia Orientale 17), Aracne Editrice, Roma 2015, 157 pp.

«His principal work [Lao-tse's], however, the Tao-te-king, which represents the real scripture of his followers, the Tao-sse, consists only of about 5,000 words, and fills no more than thirty pages. But here again we find that for that very reason the text is unintelligible without copious commentaries, so that M. Julien had to consult more than sixty commentators for the purpose of his translation [...]». Così scriveva F. Max Müller, uno dei più illustri studiosi di civiltà orientali del tempo, nella sua *Introduction to the Science of Religion* (Longmans, Green, and Co., London 1873, 114-15). A distanza di oltre centoquarant'anni, ovviamente, questo giudizio va riveduto e corretto; esso, comunque, continua a mantenere un certo valore indicativo riguardo alle difficoltà connesse all'interpretazione del "diverso da noi" da parte della cultura occidentale, spesso impegnata a trasformare quel diverso, a reinventarlo o, quantomeno, a cercare di interpretarlo attraverso la lente, talora deformante, delle proprie categorie concettuali.

C'è ancora spazio, allora, per una nuova rivisitazione del Taoismo? Una sfida in questo senso è stata avanzata dal recente contributo qui recensito di Leonardo Sacco, uno studioso cui va riconosciuta vasta esperienza in materia di cose cinesi e, in particolare, di Taoismo. Egli si è ora candidato a indagare alcuni principali aspetti di esso da un punto di osservazione originale: quello della Storia delle religioni, una disciplina storico-comparativa intesa all'analisi dei fenomeni religiosi emersi nella storia, al fine di accertare analogie e differenze tra le diverse fedi e i diversi movimenti religiosi. Ciò in vista di un duplice fine: chiarire e comprendere, attraverso il confronto, problemi, significati e valori dei diversi elementi religiosi considerati; pervenire eventualmente all'individuazione e alla definizione della categoria 'religione' nella civiltà espressa dallo spirito umano.

L'opera si articola in cinque capitoli, che esaminiamo partitamente, vista la complessità, ma anche la ricchezza di dati, forniti da ciascuno di essi. Nel primo, si pongono il luce alcuni fondamentali aspetti della 'religione' cinese, compendiate nell'espressione *san-chiao i-chiao*, "tre religioni una religione", già in se stessa molto significativa che, in partenza, mette in guardia quanti, sulla scorta di visioni di tipo dogmatico e riduttivo, puntino a distinzioni lineari e geometriche riconducibili alla consuetudine occidentale.

In questo capitolo troviamo una prima definizione del Taoismo, che verrà, successivamente, declinata in maniera sempre più analitica: «un amalgama più o meno coeso di elementi tradizionali, mistici, cosmogonici, divinatori, magico-alchemici, messianici e ascetico-filosofici». Quindi, una «combinazione costante di insegnamenti fondati su rivelazioni originarie diverse» (22-23), che ben difficilmente potrebbero venire appieno apprezzati in base alle competenze di studiosi non adusi, come gli storici delle religioni, alla complessità di apporti tanto differenziati e, solo apparentemente, inconciliabili.

Una seconda specificazione segue qualche pagina più avanti: «Incommensurabile, esso trascende ogni cosa ed è anteriore alla stessa origine del cosmo, presente ovunque sotto molteplici aspetti secondo un processo ciclico di eterno ritorno» (26-27). Si parla naturalmente del *tao*, ma – aggiungiamo noi –, la stessa cosa potrebbe predicarsi per “l’Uno nei molti” (quasi i “diecimila esseri”!) della speculazione indiana: l’unità sottostante alla pluralità apparente del mondo fenomenico.

E, ancora in questa parte, compaiono utili osservazioni, che fanno giustizia di semplificazioni correnti: la parola *tao* figura negli antichi nomi delle tre grandi correnti di pensiero cinesi (29, nota 51), per cui l’affermazione di Giuseppe Tucci, lontana nel tempo, ma sempre valida, risulta giustificata: Lao-tzu, come pure Confucio, prendono le mosse da una comune speculazione anteriore. Anche qui, se si vuole, si trova un’applicazione dello stesso principio di unità nella differenza delle modalità di svolgimento. Ciò concorre ad attenuare anche la tradizionale e consolidata contrapposizione generalmente ravvisata tra Lao-tzu e Confucio, o, per dirla con il massimo storico delle religioni italiano, Raffaele Pettazoni, tra «religione dell’Uomo e religione dello Stato». Infatti, un costante riferimento al Cielo è presente anche in Confucio, che conferisce al *tao* il rilievo di principio morale, con valore normativo di “mandato del Cielo” (*Lunyü* XV, 8); una posizione che sarà ulteriormente confermata dai neoconfuciani, assertori di una trasformazione personale in ambito comunitario (39-40).

Il secondo capitolo è dedicato ai massimi maestri della tradizione taoista. Vi compare, quindi, Lao-tzu, la cui figura, storicamente incerta, verrà, nel corso del tempo, divinizzata, assumendo i connotati di un intermediario tra Cielo e mondo umano, una sorta di «ipostasi mistica del santo che tutto muove senza agire»: dunque, l’ideale del saggio/santo, a seconda della concezione taoista o buddhista (22), che incorpora e impersona il *tao* stesso (50), o la “buddhità” propria del Grande Veicolo.

Segue Chuang-tzu, la cui metodologia dialettica ricorda quella della scuola buddhista tibetana dei *dGe lugs pa*, gli aderenti alla “Setta Gialla” (Giuseppe Tucci, *Le religioni del Tibet*, Edizioni Mediterranee, Roma 1976, 59; 147-48), il cui insegnamento si fonda sul riconoscimento dell’interdipendenza di ogni antinomia (vita e morte; giorno e notte; sonno e veglia), che trova nel *tao* risoluzione e superamento. In ciò, analogamente ad Eraclito, che sosteneva che «la stessa cosa c’è dentro di noi, il vivente ed il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane ed il vecchio, perché questi mutandosi sono quelli e quelli viceversa mutandosi sono questi» (54). Una conferma, anche qui, che «il *tao* è il principio da cui tutto origina e al quale tutto ritorna» (*ivi*). Un atteggiamento di programmatica non-affermazione, una sfiducia nella possibilità umana di asserire con sicurezza quanto non si può confermare con argomenti logici, ma solo intuire, porta Chuang-tzu a evidenziare le contraddizioni delle diverse opinioni, senza esprimerne una personale, proprio come avrebbe fatto, molti secoli dopo, Nāgārjuna (II sec. d.C.), il maestro buddhista del Mādhyamika.

Infine, Lieh-tzu illustra una visione dinamica dell’esistenza, per cui nel «continuo divenire consiste l’opera del *tao*»; tutti gli esseri emanano da esso e cambiano forma l’uno nell’altro: il *tao*, quindi, è sostanza ed energia, materia e principio vitale al tempo stesso, che garantisce un assoluto equilibrio nel cosmo (56-57). Ciò spiega sia la complementarità tra *yin* e *yang*, sia la regola aurea del *wu-wei*, “non agire”, intesa ad evitare qualsiasi interferenza nell’autonomia assoluta dei ritmi cosmici.

Nel terzo capitolo, si affronta la discussione sui concetti basilari del Taoismo. Si comincia con *yin* e *yang*, in cui è possibile individuare due polarità di una stessa realtà universale costituita dal *tao*. Esse sono distinte, ma complementari, e ognuna si sostituisce e «porta in sé stessa il germe dell’altra», in un moto perpetuo di avvicendamento (60-61), che si riflette fundamentalmente «nell’idea di trasmutazione e metamorfosi, dove la progressione è anche e, soprattutto, ritorno». Anche qui ricorre un confronto con l’India nel sistema della “Non-dualità” professato dall’Advaita Vedānta (60), o, per meglio dire – aggiungiamo noi – del Viśiṣṭādvaita Vedānta (“Non-dualismo con distinzioni”), che corregge il puro monismo di Śaṅkara (VII-VIII sec. secondo la tradizione) nel “monismo differenziato” di Rāmānuja (1050-1137).

L’A. perviene così, passo dopo passo, al nucleo essenziale del Taoismo, che si sostanzia nel binomio di cui al titolo dell’opera principale di Lao-tzu. E qui torna in campo la Storia delle religioni con Pettazzoni che, nel-

la sua opera forse più celebre (*L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi, 1955, 405), considerò il *tao*, proprio alla luce della comparazione storico-religiosa, come un principio assoluto, impersonale, autoesistente, dotato di «una sorta di onniscienza trascendentale, senza analogia con l'esperienza umana», la cui bellezza, pura e vivificante, può essere percepita attraverso i sensi (63), in quanto essa si rispecchia puntualmente nei “diecimila esseri” (*wan-wu*). Accanto al *tao* (la via), il *tê* (la virtù, ma anche l'azione e la potenza), in cui diversi interpreti (64) hanno, di volta in volta, ravvisato la modalità di esteriorizzazione del *tao* (Alberto, non Giuseppe, Castellani), la sua forza spirituale (Alan Watts), ovvero, originariamente, una potenza magica (Jan Julius Lodewijk Duyvendak).

Seguono osservazioni acute e pertinenti sul carattere femminile e materno del *tao*. Il primo sembra suscettibile di un confronto con la tradizione tantrica dello Yoga, secondo la quale il meditante fa risalire l'energia spirituale, raffigurata nell'immagine di un serpente avvolto sulle sue spire alla base della colonna vertebrale; ciò in vista dell'unione in sé delle due polarità, maschile e femminile, mirata, tra l'altro, alla restaurazione dell'androginità primordiale. Nell'aspetto materno, si può rintracciare un complesso organico di simboli (oscurità, abisso, caverna, grembo, notte) relativi alla figura di una divinità come la Grande Madre (66), che in moltissime culture, e particolarmente nella civiltà indiana, si presenta in perfetta solitudine, o assume un ruolo spesso preminente rispetto alla divinità maschile con cui, con l'andar del tempo, viene associata. La gestazione che si realizza nel corpo materno costituisce così la metafora più significativa dell'opera di trasformazione procedente dalla potenza misteriosa del *tao*: il passaggio dall'invisibile al visibile, il mutamento, dall'unità del feto nel corpo della madre, alla differenziazione successiva rispetto ad essa in conseguenza della sua nascita (67-68).

Un altro aspetto saliente di questa parte del volume è offerto dall'esame del concetto di *wu-wei*, la dottrina della “non-azione”, che rappresenta un elemento fondante dell'etica taoista, da osservare nell'esistenza quotidiana da parte di quanti intendano conformare la propria vita al *tao*, così da realizzarlo entro la propria persona. Tale disciplina, tuttavia – avverte Sacco –, non va confusa con il quietismo d'ispirazione cattolica, poiché essa non esclude, di per sé, l'azione spontanea, distaccata dalla motivazione di un interesse personale. Si deve, quindi, ammettere, con sano realismo, la possibilità di un “agire senza agire” (*wei-wu-wei*), che coopera, per così dire, al processo naturale del *tao* (68-71). A nostro avviso, questa rappre-

senta una feconda intuizione, che ricorda l'insegnamento del *karma-yoga* indicato nella *Bhagavadgītā*, volto all'unione (*yoga*) con il Bhagavat, il "Glorioso Signore": una pratica assai vicina all'ideale dell'identificazione con il *tao* entro se stessi, perseguita dai più consapevoli seguaci del pensiero di Lao-tzu.

La ricerca taoista nell'arte di lunga vita forma l'oggetto del quarto capitolo, di lettura impegnativa, ma, al tempo stesso, densa di motivi di grande interesse. Qui trova ampia giustificazione quanto si è detto sopra (22-23), circa la presenza di elementi filosofici, religiosi, sciamanici, fisiologici, terapeutici e salutisti in questa tradizione.

In particolare, l'attenzione è rivolta al rapporto tra alchimia e immortalità, nella prospettiva della corrispondenza tra micro e macrocosmo. L'*opus alchemicum* sperimentato dall'alchimista, con il quale, in Oriente come in Occidente, egli lavora alla trasformazione di metalli vili in oro, corrisponde, sul piano antropologico, a una rigenerazione spirituale del praticante mediante il ritorno all'origine dell'universo, che conduce al mutamento della condizione umana (75-80). Nel nostro caso, essa si annulla, inverandosi – indiandosi, direbbe Dante (*Paradiso*, IV, 28) –, nel *tao*. In questo senso, più eloquenti di qualsiasi discorso appaiono la magnifica immagine della metamorfosi della farfalla, dalla crisalide all'insetto pienamente formato e svolazzante; il suo valore simbolico d'immortalità nella tradizione cinese; il venir meno della distinzione tra la farfalla e Chuang-tzu nel sogno che egli fa (92).

Il percorso evolutivo si realizza in una serie di passaggi, che comportano la sublimazione dell'energia vitale in energia spirituale; attraverso queste fasi emergono, in successione, il "fiore di piombo", il "fiore d'argento" e, infine, il "fiore d'oro" (89). Tra gli strumenti dell'evoluzione si annoverano: la regolazione del respiro; una serie di esercizi sessuali, tra cui la ritenzione del *semen*; la guida e la libera circolazione del "soffio vitale", ottenuta mediante la meditazione e la visualizzazione dell'alchimista, attraverso un reticolo di canali o "meridiani" mistici, che formano una vera e propria mappa fisiologica all'interno della sua persona. Gli esiti sono di varia natura: il volo estatico, l'acquisizione di poteri paranormali (ubiquità, invisibilità), l'esperienza della "luce suprema", ma, soprattutto, l'annullamento della distinzione tra "io" e "mondo" (93-95). A questo punto, il praticante «si stacca dal corpo per fondersi armonicamente con l'essenza dell'universo», poiché ha realizzato in sé un 'vuoto' che «lo inserisce nella totalità del cosmo»: è questa l'unità con il *tao*, che, secondo

noi, rivela una fondamentale analogia con varie esperienze mistiche, dal persiano al-Ḥallāj fino a Goethe (Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino, Paolo Boringhieri, 1960, 386-88).

Anche a questo proposito, non mancano le comparazioni mutuata dalla fenomenologia religiosa di varie culture. Sacco propone un confronto tra taoisti e buddhisti riguardo alla diversa importanza attribuita al corpo nelle due tradizioni per spiegare il rilievo che i primi vi annettono rispetto ai secondi (79-80). Questi ultimi, infatti, sostenitori della credenza nel ciclo di nascita-morte-rinascita, sarebbero portati a sottolineare il valore dell'anima trasmigrante, assai più del corpo, suscettibile di modificazioni nel corso delle varie rinascite (dottrina del *samsāra*). Tuttavia, l'accostamento non pare dei più felici, in quanto il Buddhismo ha costantemente negato l'esistenza di un'anima individuale (*ātman*) che assicurerebbe la continuità nel passaggio da un corpo all'altro, secondo una concezione che è sempre apparsa di difficile comprensione e accettazione psicologica, in Occidente, ma anche nella stessa India.

Molto più convincenti, invece, risultano numerosi altri paralleli tra fatti religiosi di varie culture (ma soprattutto indiani), e concezioni taoiste, che rivelano l'ampiezza di conoscenze dello storico delle religioni. Si sottolineano così le influenze indiane e tibetane riguardo alla regolazione del respiro sulla pratica alchemica del *nei-tan*; e si discutono aspetti delle tecniche erotico-meditative tantriche, come quella della congiunzione carnale (*maithuna*), attraverso cui l'esperienza sessuale può trasfigurarsi in un mezzo di realizzazione religiosa, sia in India, sia nel Taoismo. Non manca, inoltre, un accenno ad altri aspetti, rituali e fisiologici, dell'opera spirituale, poiché il "sacrificio interiore" e il calore ascetico (*tapas*) che ne deriva, sperimentati nell'India antica, dal periodo vedico a quello dei testi liturgici (*Brāhmaṇa*), si riteneva dar luogo a una "rinascita" non molto dissimile rispetto alla trasmutazione conseguita mediante la meditazione e le pratiche alchemiche nel mondo taoista (95-100).

Infine, nel quinto capitolo, l'A. considera il "problema religioso" nella Cina contemporanea, nei suoi diversi aspetti politici e sociali, di rilevanza domestica ed estera. Si esamina, quindi, lo statuto privilegiato previsto, oltre che per i "tre insegnamenti" (*san-chiao*), per alcune religioni 'altre' (Cristianesimo, Islām), nei confronti delle quali, in conseguenza delle nuove relazioni internazionali createsi con la globalizzazione, le autorità cinesi si dimostrano molto pragmatiche. Assai più cauto, invece, per ragioni storiche (105), si manifesta l'atteggiamento verso la religiosità popola-

re e l'emergenza di nuove esperienze, come il Falun Gong, e di nuovi "movimenti di salvezza", come il Falun Dafa, che ufficialmente tendono a minimizzare la propria valenza religiosa e a mascherarla con interessi di ricerca sociale per non incorrere nelle eventuali restrizioni governative su questa delicata materia (101-17).

Ma è tempo di concludere. Il taglio storico-religioso che Leonardo Sacco ha conferito alla sua ricerca appare euristicamente convincente. Il Taoismo si rivela una religione e una filosofia, i cui punti di forza si fondano sul «primato dell'*armonia* e della *natura*» (120-21). Il volume, ricchissimo di spunti comparativi, osservazioni, note a piè di pagina e riferimenti bibliografici (si contano ben 33 pagine di bibliografia), s'impone come un utile strumento di conoscenza e di aggiornamento di questa grande tradizione. C'è da augurarsi che esso venga ampiamente diffuso con una edizione in lingua inglese.

Fabio Scialpi

VINCENZO BATTAGLIA

Il profumo dell'amore. Un percorso di cristologia affettiva
EDB, Bologna 2016, 200 pp.

Un titolo di questo tipo potrebbe trarre in inganno. Io stesso avevo intitolato così, qualche anno fa, un mio libretto di meditazione per aiutare a convivere col proprio lutto delle coppie visitate dalla tragedia della morte di propri figli giovanissimi, il cui profumo restava permanente nella loro casa come una compagnia insostituibile. Col mio commento ai testi neotestamentari intendevo aiutare i rispettivi genitori – nel contesto di una associazione chiamata "Figli in cielo" – che seguivo con molto affetto e partecipazione, ad accostare la loro esperienza sconvolgente al mistero della permanenza del profumo delle tre Marie di cui parlano i vangeli.

Il libro di Vincenzo Battaglia è però molto più di un libro di consolazione.

Si tratta infatti di un *percorso cristologico*. E infatti basterebbe uno sguardo all'indice per rendersi conto che si tratta di un lavoro molto impegnativo che partendo, com'era giusto, da testi precisi del Nuovo Testamento, offre una documentazione straordinariamente ricca della storia dell'interpretazione del Nuovo Testamento per invitare il lettore a godere della ricchezza smisurata della tradizione ermeneutica patristica, medioevale e

moderna, sul coinvolgimento necessario non soltanto della mente, ma anche dei cinque sensi del corpo e dei cinque sensi dell'anima per entrare il meno superficialmente possibile nel mistero di Cristo perfettamente Dio e perfettamente uomo, morto e risuscitato dai morti, come insegnavano i Padri del Concilio di Calcedonia a proposito del Verbo fatto carne.

I testi riportati sono estremamente significativi, ma i suggerimenti chiarificatori che offre l'Autore sono una "manuductio" preziosissima non solo per la contestualizzazione necessaria ma anche per aiutare il lettore a sostare nella contemplazione di una ricchezza dei testi che potrebbe facilmente sfuggire al lettore frettoloso. Questo libro richiede infatti un tempo opportunamente lungo per sostare con calma sui testi riportati e ruminarli lentamente nel silenzio e nella solitudine, con un cuore abitato dall'amore e dalla pace, lasciandosi suggerire dall'Autore stesso i punti da focalizzare per farsi conquistare dallo stupore abbagliante che provoca una lettura accogliente e tranquilla di ciascuno di essi.

Porto come esempio, ma ce ne sono a centinaia nel testo, il commento che accompagna un testo davvero straordinario di Guglielmo di Saint Thierry in cui si legge: *Ora il luogo dove lo sposo e la sposa si sdraiano e stanno insieme è la memoria, l'intelligenza e l'amore* (citato *ibid.*, 118), eco medievale delle conosciutissime convinzioni dell'impronta trinitaria nell'uomo proposta da sant'Agostino.

A proposito di questo testo medievale l'Autore commenta: «Amore e intelligenza (*amor et intellectus*) quindi vanno di pari passo, interagiscono. Ma Guglielmo precisa più avanti che la sposa sperimenta di stare accanto allo Sposo solo quando l'intelligenza trova la propria gioia nell'amore e l'amore arriva a godere. In forza di un'esperienza così intensa in cui interagiscono l'unione e il godimento amorosi, la sposa [...] diventa protagonista nell'effondere la fragranza del nardo con cui ha profumato e abbellito la propria persona. Si intravede una relazione di causa ed effetto tra il godimento dell'amore e l'effusione del profumo. Il nardo comunque sta a significare l'umiltà, senza la quale non c'è la fecondità delle virtù».

Il commento dell'Autore suggerisce così una rilettura più attenta del testo di Guglielmo permettendo di ripercorrere le intuizioni di Agostino in modo tale da coniugare suggerimenti altamente teologici, e specificamente cristologici, con deduzioni di ordine spirituale – vedi il richiamo alla necessaria presenza dell'umiltà – nel contesto di un'esperienza chiaramente mistica in cui l'intelligenza trova la propria gioia nell'amore e l'amore arriva al godimento.

E non dimenticando mai, in tutto questo, né la valenza squisitamente ecclesiale richiamata dallo stesso Guglielmo con la citazione esplicita di *Gv* 12, 3: *E la casa si riempì della fragranza di quell'unguento*; né la legge del NT per cui “solo se la grazia portata dalla visita dello Spirito Santo investe la memoria, illumina l'intelligenza e infiamma l'amore”, possono essere prodotti profumi come il balsamo di Engaddi di cui parla il *Cantico dei Cantici* (cf. *Ct* 1, 112-14; *ibid.*, 118-120).

Leggere la tradizione patristica e medievale con una “*manuductio*” così preziosa è un augurio che vorremmo fare a tanti lettori, e auguro che siano davvero tanti, che ricevono in dono un libro come questo che abbiamo il privilegio di presentare. Non mi azzardo a fare alcun tipo di commento sul ricchissimo patrimonio successivo al periodo storico dei Padri della Chiesa e dei Padri monastici, perché non ho alcuna competenza in questo campo. Questo non significa però che non mi sia diletato, e direi addirittura commosso, dalla tenerezza che si tocca con mano nell'approccio agli stessi testi biblici dei grandi mistici dell'Europa medievale e moderna che arriva fino ai nostri giorni.

Mi permetto solo di aggiungere il riferimento a un grandissimo teologo del Novecento, Romano Guardini, con cui ho condiviso l'emozione indicibile che si prova quando si è posti di fronte alla contemplazione di un insieme poetico, mistico e religioso come quello costituito dal Duomo di Monreale in Sicilia. Guardini è stato testimone dell'immensa tragedia – quaranta milioni di morti – della seconda guerra mondiale, segnata da sofferenze atroci che solo una guerra così assurda e micidiale poteva aver creato. Di fronte a questa immane tragedia, confrontata col mistero pasquale di Cristo, egli scrive: «Il destino terreno è entrato nell'esistenza eterna. L'essere morto s'è fatto vita eterna e tale rimane [...] Tutto ciò che è avvenuto, permane nella configurazione eterna. Appena sentiamo una parola che egli allora disse, ricordiamo un avvenimento che allora si verificò, dobbiamo sapere che si tratta di una realtà che sussiste ora e sempre. Colui che siede sul trono, abbraccia tutto quanto, perché è stato realtà eterna» (R. Guardini, *Il Signore*, citato *ibid.*, 184).

E Vincenzo Battaglia commenta: «Alla luce di questa rigorosa precisazione metodologica e dottrinale...Gesù si lascia avvicinare dalla sofferenza umana, la affronta con un atteggiamento scevro di qualsiasi idealismo tipico di chi pensa di poter far scomparire il mare di sofferenza che sta nel mondo. La accoglie, la affronta, con il cuore colmo di amore e compassione e si accorge, come dice Guardini, che: *il suo cuore, il più sensibile e il*

più perspicace che abbia mai pulsato, è più forte di ogni sofferenza umana...». Un avvenimento divinamente bello che non ha nulla di sentimentale e che perciò è molto simile a quello della peccatrice di Luca (Lc 7, 36-50), perché quella peccatrice è forse una tra i pochissimi che hanno creduto veramente in Lui (*ibid.*, 184-185).

Guido Innocenzo Gargano

ELVIO ANCONA – GABRIELE DE ANNA (a cura di)

***Il tomismo giuridico del XX Secolo. Antologia di autori e testi* (Recta ratio, 123), G. Giappichelli Editore, Torino 2015, XXIII + 334 pp.**

Quando si affronta il tomismo del XX secolo, soprattutto in ambito giuridico, bisogna considerare che gli autori hanno dovuto fronteggiare tre tentazioni esiziali, che potremmo chiamare del “santino”, dell’“appropriazione indebita” e dell’“autismo”. Sulla prima, non è necessario sprecare molte parole: per qualche studioso devoto, è stato facile cedere alla lusinga di proporre un panegirico *in laudem Doctoris angelici*; gli scaffali meno frequentati delle biblioteche ecclesiastiche sono pieni di pubblicazioni di questo tipo, anche recenti. Per quanto riguarda la seconda tentazione, tra i cattolici il confronto col *Doctor communis ecclesiae* è difficilmente evitabile, ma spesso la lettura di Tommaso viene proposta in modo frammentario ed incompleto: non è difficile, infatti, estrapolare dalle opere di un autore questa o quella frase per giustificare un discorso preconstituito, operando così delle autentiche “appropriazioni indebite”; così l’Aquinates si trova sovente a giocare la parte che la Sacra Scrittura aveva in alcuni vecchi manuali di teologia: qualche versetto, al termine dell’esposizione, giustificava tesi che si erano sviluppate indipendentemente dal testo; abbiamo pertanto un Tommaso paladino dell’etica autonoma e un Tommaso assertore dell’etica della fede, un Tommaso situazionista ed uno oggettivista, un Tommaso relativista ed uno universalista, ecc. Più pericolosa è la terza tentazione: Carlos I. Massini Correas (*La ley natural y su interpretación contemporánea*, EUNSA, Pamplona 2006, 20) si è fatto portavoce di quanti temono che i tomisti, e i difensori del diritto naturale in genere, si lascino imprigionare in una condizione “autistica”, rifiutando il confronto con le istanze odierne, chiudendosi in conciliaboli da cenacolo, esponendo le

loro ragioni con linguaggio scarsamente comprensibile ai contemporanei, condannandosi pertanto alla sterilità e all'irrilevanza culturale; se tali ambienti esistono, vi sono tuttavia altri contributi che hanno di fatto riportato in auge gli elementi più significativi del pensiero tomista in spirito di autentico e fecondo dialogo con la modernità avanzata, anche in contesti che sembravano resi impermeabili a causa del positivismo giuridico, del pensiero analitico e del costruttivismo.

Gli Autori presentati in questo volume sfuggono a tutte e tre queste tentazioni e si pongono come validi interlocutori della contemporaneità, nella duplice prospettiva di un'ermeneutica attenta del pensiero giuridico dell'Aquinate e di un intervento teoretico nell'ambito della filosofia del diritto (ma anche, di riflesso, dell'etica) contemporanea. Si tratta di tredici studiosi, appartenenti a generazioni diverse e a diverse aree culturali. Di ciascuno viene presentato un testo d'antologia, preceduto da una presentazione e da una valutazione critica. Particolarmente apprezzabili sono le pagine dedicate a Giovanni Battista Biavaschi (curate da G. Turco), a Francesco Olgiati (da A. Favaro), a Giuseppe Graneris (da O. De Bertolis), a Heinrich Rommen (da A. Vernacotola Gualtieri D'Ocre), a Michel Villey (da L. Parisoli), a Guido Soaje Ramos (da G. Letelier Widow). La presentazione che L. Grion premette ad uno scritto del 1949 di Jacques Maritain, ancorché utile, indugia forse troppo sui dati biografici e manca di problematizzare adeguatamente la proposta teoretica e politica dell'Autore, soprattutto alla luce della situazione attuale. M. Krienke presenta un estratto da *Recht und Sittlichkeit* di Arthur Kaufmann, che però risulta difficilmente comprensibile a causa dei tagli e dei riferimenti a leggi e sentenze della Repubblica Federale Tedesca non sempre noti al lettore italiano. G. De Anna, per presentare il pensiero di Georges (Jerzy) Kalinowski, sceglie un testo di carattere introduttorio, troppo elementare, da cui non traspare la significativa originalità dell'Autore. Poco significativo, a nostro parere, risulta anche il testo di Juan Vallet de Goytisolo presentato da E. Ancona, che si riduce ad una "storia del pensiero" troppo rapida ed ingenua e ad una serie di citazioni dell'Aquinate sicuramente note alla più parte dei lettori. Più problematico appare l'inserimento in quest'antologia di Autori tutt'ora in attività quali John M. Finnis (a cura di F. Di Blasi), F. Russel Hittinger (di T. Scandroglio) e Martin Rhonheimer (di G. Samek Lodovici): certamente i loro contributi sono originali e significativi, ma non possono essere *sic et simpliciter* rubricati nel XX secolo: oltre tutto le pagine di Hittinger riportate in antologia sono datate 2005, quelle di Rhonheimer addirittura 2010. Forse una selezione più ristretta

avrebbe consentito di presentare i contributi di altri Autori, realmente “novecenteschi” (pensiamo a Vittorio Ambrosetti, Dario Composta, Alessandro Passerin d’Entrèves, ecc.).

Il volume risulta comunque assai interessante e costituisce uno strumento molto valido per introdurre gli studenti di filosofia alle problematiche contemporanee nella luce della tradizione tomista.

Aldo Vendemiati