

## Recensioni

politico a partire dalla proclamazione dell'autocefalia nel 1448. La legittimità canonica di tale autocefalia non fu riconosciuta dai patriarchi orientali, ma l'intera cristianità fu costretta circa un secolo dopo (1589) a prendere atto dell'istituzione di un nuovo patriarcato, «un evento di particolare importanza, voluto dal potere civile più che dalla gerarchia ecclesiastica, giacché accrescendo il ruolo e l'autorità della Chiesa russa nel Paese e di fronte agli altri Patriarcati, consolida nel contempo il prestigio dello zar sul piano interno e su quello internazionale, in contrapposizione a Roma e al mondo cattolico» (53). Gli zar s'investirono quindi del compito di tutelare la Tradizione cristiana in Russia, sullo scia di quel mondo bizantino di cui si ritengono legittimi e unici eredi, «ponendo in tal modo le basi della teoria politica di Mosca quale la Terza Roma e della *translatio imperii ad Russos*» (26). E mentre riecheggiava nel mandato di Ivan «zar voluto da Dio, strumento di salvezza delle anime» (47) la consapevolezza dell'imperatore Isaurico Leone III dell'essere stato investito della missione di «imperatore e prete», si tracciò quella nuova e peculiare declinazione del rapporto tra Stato e Chiesa, dove il potere politico spesso provò ad affermare la propria superiorità sul *Sacerdotium*. Tale intreccio fu ovviamente spesso motivato da intenti meramente profani, legati a interessi di supremazia e controllo, ma sempre mascherato dai sovrani dalla volontà di farsi garanti della Tradizione cristiano-ortodossa anche a costo di scavalcare e distruggere la struttura gerarchica. Questo si evince dalle scelte di Pietro il Grande che abolì il patriarcato di Mosca sostituendolo con un Collegio ecclesiastico ed emanò il Manifesto del 1721 sancendo in tal modo «la fine dell'autonomia della Chiesa e del suo potere spirituale» (125), mosso dall'intento di correggere gli errori del ceto ecclesiastico. Il raffronto con la Chiesa Russa fu inevitabile anche per quelle ideologie che intesero eliminarla dal ricordo della popolazione e dalla struttura civile: il bolscevismo tentò di «spezzare per sempre l'identificazione tra ortodossia e Nazione» (281), ma in seguito il medesimo Stalin fu costretto, a fronte dell'inarrestabile avanzata tedesca, ad ammettere che «per resuscitare lo spirito patriottico è necessario ristabilire l'unità nazionale russa, radicata nella storia della *Santa Rus'*» (410). Senza forzare la lettura di tali avvenimenti, che certamente furono influenzati da questioni di ordine politico e sociale, fu inevitabile per tutte le

forme di potere istituzionale che si alternarono al governo della Russia ammettere l'esistenza di una Chiesa che si attestò, secolo dopo secolo, quale autentica garante di quell'identità della Rus' che troppe volte l'*Imperium* aveva provato a incarnare senza riuscire a raggiungere risultati pieni e specialmente duraturi.

«La posizione di privilegio assegnata alla Chiesa ortodossa russa legittima l'affermazione, pienamente suffragata dalla storia, che l'ortodossia può e deve essere considerata, in senso lato, la religione ufficiale» (620). L'Ortodossia quindi, pur non configurandosi quale religione di Stato, ha sempre goduto di quel favore che nella fase contemporanea si è consolidato, confermando «un rapporto di crescente cooperazione tra il trono e l'altare che ripropone l'esperienza dell'Assolutismo» (638). Una protezione che peraltro ha contribuito a acuire tensioni nella gestione dei rapporti statali con confessioni religiose differenti da quella ortodossa. L'ufficiale neutralità che sembrerebbe presiedere i rapporti Stato-Chiesa si coniuga nella concretezza in una sostanziale agevolazione nei confronti dell'Ortodossia, orientandosi a un rapporto di collaborazione sinergica, richiamandosi a quel «principio sinfonico» di bizantina memoria che, pur nel suo evolversi anche contraddittorio, ha caratterizzato e tuttora identifica le relazioni tra i due poteri nel mondo russo. Comprendere i dinamismi di tale interazione è un compito imprescindibile per le confessioni cristiane latine che vogliono confrontarsi con il cristianesimo d'Oriente. Una minimizzazione del peso della collaborazione secolare istauratasi tra questi poteri significherebbe al contrario perdere il contatto con un'insigne realtà ecclesiastica che non solo ha sempre interagito mediante rapporti istituzionali con lo Stato, ma ha permesso che il confronto serrato con il potere civile-politico contribuisse a modellare la propria struttura. Il saggio di G. Codevilla risulta in tal senso un prezioso contributo, avvalorato da una ricostruzione dettagliata e da una lettura non pregiudizialmente orientata.

EMANUELA FOGLIADINI

G. CUSINATO, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 338, €28,50.

Chi è la persona? Quale concetto ne riprende il suo essere così sfuggente?

309

## Recensioni

L'autore scava intorno all'intuizione, essenzialmente schlereriana, di persona come «totalità incompiuta che metabolizza atti» e il cui atto non è accidentale ma ne definisce il movimento in termini di «identità compartecipativa».

Guido Cusinato insegna Antropologia filosofica all'Università di Verona e dal 2001 è membro della Commissione Scientifica Internazionale della «Max-Scheler-Gesellschaft». È autore di *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler* (1999) e di *Scheler. Il Dio in divenire* (2002). Per i tipi della **Francis & Taylor** ha curato la traduzione italiana di *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Max Scheler e il volume *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia* (2007).

Il testo in esame è un ottimo studio su Scheler imperniato sul concetto di riduzione fenomenologica come purificazione dell'ego. Mentre in Husserl c'è la purificazione dell'ego ma per riportare tutto all'ego, ad una ideazione intesa come condizione della esperienza pura, quella che corrisponde alla struttura essenziale dei contenuti mentali dell'esperienza, in Cusinato si oppone questo antidoto: la riduzione fenomenologica è importante, ma il suo lavoro è il contrario, il suo lavoro è l'ascesi dell'ego perché se si vuole scoprire la realtà, se si vuole realizzare un'apertura del mondo, bisogna lavorare contro la tendenza dell'ego a considerare la realtà come effetto di rispecchiamento.

Avvio del ragionamento è l'assunzione della categoria di «eccedenza», interpretata secondo la prospettiva di Friedrich Nietzsche, per la quale l'uomo, mentre è in grado di compiere il gesto di portarsi *über sich hinaus*, si colloca al proprio grado della scala oggettiva del *Grad der Macht*, cui è legata quella stessa «potenza pura che trascende, eccede, si diffonde oltre se stessa» (20). Non si tratta di un arbitrio aperto a ogni relatività ma l'idea di un uomo globale (*Allmensch*) (49-50), la cui «eccedenza non richiede più il sacrificio dell'uomo, perché al contrario è la struttura aperta che dà vita all'uomo» (51).

Il secondo avvio riguarda il rapporto uomo-mondo. Interessanti sono le osservazioni, sulla scorta della riflessione di Schelling, della dinamica propriamente umana. A differenza dell'animale l'uomo non si proietta nell'ambiente ma «affettivamente» lo ospita e lo trasforma.

Negli atti compartecipativi dell'alterità si realizza il rovesciamento (*Umkehrung*) della logica percettiva vitale a fa-

vore della profondità personale che è portatrice (Scheler insegna) dei diversi livelli di valori.

Cusinato propone un ripensamento del dualismo, in ogni caso riduttivo, fisico e psicologico come tra psichico e spirituale, attraverso l'elaborazione di un originale «principio di espressività».

La persona è capace di autotrascendersi nella misura in cui si apre all'azione compartecipativa degli altri. Questo evento permette alla persona di essere capace di novità diversamente dai sistemi biologici che, nel loro sviluppo, ripetono indefinitamente se stessi. L'uomo «accresce» se stesso mantenendo le sue caratteristiche organiche (si vedano i §§ 5 e 6) ma realizzando la sua peculiarità. L'organismo è «schema della libertà» perché nell'uomo si dà una effettualità irriducibile al meccanicismo.

Il superamento della posizione moderna (egocentrica) avviene attraverso la messa fra parentesi del punto di vista egologico, l'inversione del processo di centricità e la conversione verso la rottura ontologica rappresentata dalla persona nella sua dimensione agapica. Cusinato interpreta l'esperienza agapica non in modo romantico-effusivo ma come una (socratica) trasformazione di se stessi nella generazione di nuove forme di vita secondo la *pronesis*. Si tratta del rovesciamento, esclusivamente umano, tra ordine vitale e ordine spirituale. Non è sufficiente, come fa Marion, aumentare la datità per produrre una vera esperienza ma la datità deve trasformarsi in autodatità e questo è compito prettamente etico (eliminazione delle proiezioni, passaggio dalla immaginazione alla compartecipazione, passaggio dalla ideazione alla intenzionalità controfattuale). L'altro è esempio, decentra l'ego, è ragion d'essere della dinamica della solidarietà, possibilità di rinascere a se stessi continuamente.

In conclusione Cusinato propone una distinzione tra un'etica materiale il cui fine è la «cura di sé» e una morale normativa il cui fine è la protezione del consenso sociale. Discrimine della distinzione è l'interessante legame che nella prima forma di etica ricopre l'inscindibile nesso tra *Wissen* e *Bildung*, tra un sapere che produce e mostra senso e il senso indispensabile affinché uno possa veramente vivere e la società stessa riprodurre nuovamente il senso ricevuto. Ecco infine la tesi fondamentale del testo: «In ogni atto è la totalità della persona a premere, ma in questa espressione è la totalità stessa a divenire e cioè a rivelarsi *ontologicamente incompiuta*.

## Recensioni

L'incompiutezza significa che il divenire e il processo di formazione dell'identità della persona non è concludibile, ma costitutivamente aperto. Tale incompiutezza salva la persona: è lo spazio in cui può iscriversi la libertà creativa quale momentanea e intermittente connessione a una rete partecipativa» (294). La persona risulta così non solo una realtà ontologicamente innovativa ma anche radicalmente innovativa.

PAOLO REZZONICO

A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 184, €18,00.

«Analisi, spiegazione, controllo: in virtù di questo triplice sforzo preliminare l'individuo guadagna la possibilità che tutto il suo agire, purché risulti costruttivo, sia coronato da successo e s'illude, seguendo correttamente una tale procedura, di poter vivere al riparo da ogni imprevisto. Ma questo sfondo di rassicurazione è qualcosa di precario [...]. E, non appena avvertiamo questa precarietà, subito emerge una sensazione di *disagio*» (6).

Quale spazio si offre per la riflessione morale nell'epoca del controllo analitico che non ha evitato l'esplosione di una crisi incontrollata facendo fallire molti assunti non solo dell'odierna scienza economica ma anche di una modalità di pensiero molto estesa nell'opinione pubblica? A domande di tal fatta cerca di rispondere la riflessione di Adriano Fabris, in un testo che si offre come spunto di riflessione per una rivoluzione costruttiva del pensiero filosofico. Il tentativo messo in atto appare degno di nota *ad intra* del dibattito etico-morale, in relazione al rapporto tra etica generale ed etiche applicate, come *ad extra* del dibattito stesso, in rapporto al ruolo del filosofico nel contesto attuale. Non mancherebbero le implicazioni anche in sede teologica, in cui l'agire coinvolgente, che si fa ecclesiale e sacramentale nel riferimento cristologico e trinitario, permetterebbe un superamento non secondario delle difficoltà contestuali ed insieme fondative in cui si è dibattuto il sapere teologico-morale nel secolo scorso.

Se l'individualismo ha costruito il mondo della «micrologia» (5), della scienza del particolare da dover per forza dominare, vengono lasciate però irrisolte le grandi questioni dell'esistenza. Per ovviare a questa sorta di schizofrenia esistenziale ed insieme conoscitiva, l'Auto-

re indica, sin dall'*Introduzione* (5-15), la strada della solidarietà profonda, da scoprire, tra *teoria ed etica*, espressa con la parola *TeorEtica*. Non si tratta di rimettere in gioco ed in relazione categorie già in passato connesse, ma «di comprendere, svolgere, esporre *l'agire come relazione*, e come *relazione di coinvolgimento*» (10). In questo tentativo sarà centrale l'idea di un coinvolgimento nel modo stesso di filosofare che si fa *testimonianza*.

Proprio dalla necessità del coinvolgimento per il pensiero prende spunto il primo capitolo, *Se la teoria è in grado di coinvolgere* (17-74), che cerca, attraverso un'approfondita analisi storica, di superare l'alternativa tra *coinvolgimento senza ragione e ragione senza coinvolgimento* (23), sentieri che portano entrambi ad occultare il rapporto specifico tra coinvolgimento e ragione, dimenticando come spesso fatto dal pensiero occidentale il senso della relazione. Il coinvolgimento classico del pensiero coincide con il fare della teoria il tutto, mettendo tra parentesi tutto ciò che non rientra nella stessa teoria. Aristotele è l'iniziatore di questo percorso: *l'elenchos* dimostra che nella «messa in opera di ciò che viene espresso dal principio [...] si ha l'esibizione del potere di coinvolgimento che di tale principio è proprio» (33), fin nelle parole dell'oppositore. Si realizza così un nesso inscindibile tra elemento logico ed elemento ontologico, che Anselmo riprende paradossalmente solo per Dio, di contro all'abbandono cusaniano del principio di non-contraddizione proprio di fronte al discorso teologico. Insieme però il pensiero che parla di Dio e ne può parlare manifesta un'eccedenza inevitabile, dentro cui si inserisce la relazione con Dio originariamente esistenziale e quindi non solamente teorica. Questa eccedenza è assolutamente assente nella terza tappa, che Fabris dedica al *cogito* cartesiano, dove il soggetto non è più nella relazione ma è condizione della relazione. Tale radicalizzazione prenderà formalmente corpo nella riflessione kantiana. Sarà compito di Hegel raffinare il ragionamento kantiano dalla sua aporia implicita, e cioè dall'assolutezza di un io che è insieme origine ma è posto. Scontati gli esiti contraddittori di tanta Modernità, spetta al pensiero di Heidegger rendere conto infine di un essere pensato non come pura necessità ma come possibilità includente, riaprendo la strada verso la comprensione di un principio che coinvolge. Anche l'immediatezza come intesa da Husserl si dà ultimamente come tentativo di autoimposizione,