

mediato. Inoltre, sebbene l'esperienza metafisica, in quanto tale, sia univoca, non è univoca la nozione di essere come valore.

L'analogia del valore, a differenza dell'*analogia entis*, pone una relazione fra i valori dell'ente e tra i valori e l'ente stesso. « Questa relazione è interna e come tale significa la co-essenzialità dei valori tra di loro e dei valori con l'ente, per cui la totalità non è una somma di enti o un ente sommo, ma è l'unità ontologico-assiologica in cui ogni ente è costituito come tale che l'analogo è il suo valore, ed esso stesso è l'analogo del suo valore. Questo significa che l'*analoghía tés axías* non esclude l'*analogia entis*, ma la rende interna all'ente stesso » (pp. 286-287).

La verità è uno dei modi del valore dell'essere. La verità è nel giudizio, nel senso che la verità si esprime *nel* pensiero, pur non essendo *del* pensiero. « La capacità del pensiero di esprimere la verità è il suo modo autentico di partecipazione all'essere, partecipazione che è possibile se l'essere è valore » (p. 239). La verità dunque è nel giudizio in quanto il giudizio esprime l'essere, non in quanto esprime se stesso. La verità come *adaequatio rei et intellectus* esprime l'attuazione della possibilità che l'ente ha di essere detto come esso è, una possibilità dell'ente per il pensiero, che non si attua senza il pensiero. Solo se l'essere è valore può aprirsi al pensiero, che « è fatto per l'essere perché è fatto per il valore » (p. 240).

È impossibile, nell'ambito di una recensione, rendere conto della ricchezza e finezza di osservazioni che questa opera presenta. Il fatto che l'esposizione teoretica non sia condotta in maniera indipendente e astratta, ma sia invece elaborata a contatto e in una fertile discussione con le più significative posizioni contemporanee nel campo dell'ontologia e dell'analisi filosofica, contribuisce in misura notevole a rendere l'opera di Campanale ancora più stimolante e persuasiva. Sebbene si possa in alcuni punti teoretici discordare dal pensiero dell'A., nessuno potrà certamente negare la serietà e il rigore della sua analisi e la generale validità delle ragioni addotte nella rivendicazione della significanza e del valore permanente della ricerca metafisica.

ALBINO BABOLIN

L. BAGOLINI, *Filosofia del lavoro*, Giuffrè, Milano 1971. Un volume di pp. 157.

I problemi che il lavoro pone nella odierna società tecnologicamente progredita sono numerosi e complessi, pure in una prospettiva non unicamente economica, giuridica o socio-psicologica. Anche da un punto di vista ideologico e — ulteriormente — filosofico, è doveroso chiedersi quale ruolo svolga l'attività lavorativa nella vita dell'uomo e della società oggi. E la domanda è tanto più urgente, quanto maggiore appare il condizionamento che il lavoro esercita, assurgendo quasi ad unica manifestazione valida delle capacità umane e funzionalizzando a sé ogni altra dimensione dell'esistenza. Tale fatto non è certo esente da scompensi: benché, attraverso l'attività lavorativa e l'organizzazione che la coordina, si siano raggiunte prospettive di benessere altrimenti inattuabili, si corre tuttavia il rischio di soffocare le altre attitudini dell'umanità, negando loro l'occasione di realizzarsi in piena autonomia.

Non solo: ma le stesse strutture create dalla società del lavoro sono scosse, specie in questi anni, da sussulti di crisi e di contestazione. Ciò avviene a causa del perdurare di situazioni di squilibrio e soprattutto per l'assenza di ideali, capaci di dare un orientamento « umano » all'enorme potere che il lavoro mette a disposizione della società.

In questa prospettiva è assai attuale il saggio che il Bagolini dedica al problema, per esaminare le basi teoriche dell'attuale concezione del lavoro e studiare la possibilità di rendere disponibile all'esistenza umana una seconda dimensione alternativa. Il discorso che l'autore conduce è « più filosofico-critico che empirico-descrittivo » (p. 15) e il pregio di questa impostazione si avverte già dalle prime pagine, dove si affronta il problema del significato delle ideologie nel loro rapporto con la filosofia. Necessaria è questa precisazione teorica, apparentemente lontana dal tema trattato, giacché una « filo-

sofia del lavoro presuppone una concezione della vita » (p. 19), in cui il lavoro abbia un determinato senso, e, inoltre, perché oggi spesso filosofia e ideologia sono identificate. Al riguardo l'autore assume una posizione equilibrata e metodologicamente aperta: da un lato, intende l'ideologia in un senso neutrale « come scelta di fini fondamentali del vivere individuale e sociale » (p. 27) e non con il significato peggiorativo di inganno o auto-inganno, perpetrato al fine di sostenere determinati sistemi. D'altro lato, sottolinea la relatività di ogni ideologia attraverso il confronto con la filosofia. Quella non può attribuire agli interessi e alle finalità pratiche, che le sono propri, il carattere di fine assoluto. Questa, invece, andando oltre il contingente e il mutevole, si pone come visione della realtà, implicante, fra l'altro « una intenzionale presa di posizione nei confronti della morte » (p. 32), non limitata ad una semplice analisi descrittiva. Se perciò c'è nesso fra la nozione di ideologia e quella di lavoro, non c'è identità, proprio per lo sporgere della riflessione sull'esistenza, al di là dei fini unicamente pratici, in un orizzonte più ampio e globale.

Che la riflessione filosofica e ideologica incida nel caratterizzare il lavoro, è provato dal fatto che la nostra società è teoricamente impostata sulle basi offerte da dottrine come « idealismo, positivismo e pensiero economico nella sua moderna e classica espressione convenzionale » (p. 41). Come il Bagolini dimostra con ampio supporto di citazioni, queste teorie, per molti aspetti diverse, concordano nell'esaltazione del lavoro come « processo totale di razionalizzazione, come continuo superamento di ogni limite che trascende le possibilità umane » (p. 41). Seguendone lo sviluppo in alcuni autori, come Kant e Croce, si nota che — partiti dall'identificazione di conoscenza e attività e di attività e lavoro — si arriva alle tesi antropocentriche e immanentistiche, per le quali il lavoro, unica dimensione dell'uomo, non lascia fuori di sé spazio alcuno: « il non lavorare è non essere e morte. L'ideale dell'*otium* è annullato. Non c'è la gioia dell'*otium* » (p. 47). Anche le moderne concezioni economiche, come quella del Galbraith, pur mirando ad attenuare la penosità del lavoro, lasciano sempre saldo l'orizzonte di fondo: l'attività lavorativa, rinnovata nelle sue forme, rimane l'espressione vera dell'uomo.

A una prospettiva di questo genere si è sottratto Heidegger e, attraverso una riflessione sul Cristianesimo, Pieper: per loro il problema essenziale è di indicare una dimensione alternativa e del tutto estranea a quella del lavoro. « È la dimensione dell'*otium* inteso come un lasciare che la coscienza si espliciti attraverso certi comportamenti, come quelli artistici, filosofici, religiosi, disinteressatamente culturali, simpatici nei confronti degli altri, ecc., che sono irriducibili in termini di lavoro intellettuale e specificamente conoscitivo » (pp. 61-62). L'*otium* ha come elemento centrale l'atteggiamento festivo, che dovrebbe essere recuperato nella nostra esistenza in tutta la sua ricchezza; l'*otium* non si caratterizza come *tempo libero*, in cui è sotteso un costante riferimento al lavoro, ma si sottrae a una determinazione puramente quantitativa e obiettivata del tempo (pp. 65-67); esso è perciò disponibilità ai valori dell'arte, che, costituendo una porta aperta sul mistero, additano sempre lo sfondo incondizionato, pronto a demitizzare tutte le nostre concettualizzazioni delimitanti e limitate (pp. 67-75).

Così concepito però, l'*otium* è solo a pochi accessibile, tanto più nella società di oggi. E il Bagolini, nei successivi capitoli, attraverso l'analisi delle condizioni del lavoro nella società odierna, cerca di suggerire possibili prospettive per un'attuazione della « seconda dimensione ». Il discorso, guadagnati i presupposti teorici, si fa concreto nel delineare i problemi che la società ha da affrontare, perché tutti i cittadini possano fruire di momenti alternativi a quelli del lavoro. Esaminati i caratteri del lavoro nella tecnostuttura, l'autore propone, come punto iniziale per attuare una complementarietà fra *otium* e lavoro, la partecipazione del lavoratore al potere politico, per equilibrare così gli scompensi presenti nella tecnostuttura. Sarà una vita politica, questa, intesa non come lavoro ma come apertura a valori più ampiamente umani e universali, che consentirà di rivitalizzare la politica odierna, concepita solo come professione e inaridita dalle lotte di potere, nell'assoluta assenza di ideali (pp. 103-105).

Infine, dopo un capitolo (pp. 109-139) dedicato all'esame delle strutture giuridiche attraverso cui la partecipazione può divenire realtà, le ultime pagine del volume sotto-

lineano le esigenze da soddisfare. Da un lato, il bisogno di una dimensione nuova, quella appunto dell'*otium*; dall'altro, l'urgenza di consentire una partecipazione più ampia alla vita politica. A che scopo però? Quale è il fine che salda queste due esigenze, soddisfacendole? E il Bagolini, richiamandosi ad Heidegger, sostiene che esso è la necessità di costituire uno Stato etico, il quale non corrisponda alle teorie del secolo scorso, ma, nel recupero dell'etimologia del termine « etica », sia il luogo dove tutti si trovano a loro agio, essendo tutti parimenti responsabili e partecipi, e dove le varie dimensioni della vita trovano spazio e possibilità di attuazione: insomma lo Stato come « casa di tutti » (pp. 147 ss.).

Il volume, come noterà il lettore accostandolo direttamente, offre molti spunti alla riflessione: solo due ne vorremmo cogliere. Una prima domanda potrebbe riguardare il modo in cui concretamente si attua la dimensione dell'*otium*. Su questo punto l'autore avrebbe potuto forse soffermarsi maggiormente, oltre i riferimenti fatti all'aspetto culturale e alla funzione dell'arte. Limitiamoci all'ambito filosofico. Accettato che si dia un pensiero non meramente tensionale, non riducibile a mero lavoro, come dovrà essere allora concepita la contemplazione e l'intuizione, cui tale pensiero perverrebbe? Non sarà certamente pura passività, mera inerzia: sarà allora ancora attività? In questo caso però sarebbe eterogenea rispetto all'attività propria del lavoro. Dovrà forse venir meno quindi il presupposto per cui ogni attività deve essere estranea alla sfera dell'*otium*? E questa nuova attività di che tipo sarà? Oppure, la contemplazione consisterà nel fatto che l'uomo riuscirà finalmente a non trattare più gli enti soltanto come utensili, ma in essi saprà lasciar essere l'Essere? E che senso si deve dare a tale espressione?

A una seconda serie di riflessioni invita il suggerimento della partecipazione alla vita politica come attuazione dell'*otium*: ora, nella società attuale, è realmente possibile una attiva partecipazione generalizzata alla vita politica, intesa come capacità di programmare decisioni e seguirne l'attuazione, senza implicare con ciò la dimensione del lavoro, senza cioè trasformare la politica in professione e senza richiamare nella vita politica l'intervento della tecnostuttura? Il Bagolini stesso riconosce che, nelle attuali condizioni di crisi, tale prospettiva può apparire utopica: ma « la filosofia non deve arrendersi: deve aspettare in attesa dell'«imprevedibile» » (p. 149). Così il presente saggio costituisce pure un richiamo alla disponibilità e un invito alla fiducia operosa.

MICHELE LENOCI

F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1971. Un volume di pp. 367.

A partire da una collocazione nel quadro dell'antropologia contemporanea, è possibile per Remotti precisare i limiti e la natura dell'indagine di Lévi-Strauss, genericamente collocabile nell'ambito di una etnologia, ma, ad analisi ultimate, raffiorante come *filosofia* strutturalista, decisamente impegnata nell'ambito delle problematiche care alle correnti più disparate.

Va subito detto che questo tipo di approccio, il quale prende in considerazione soprattutto le implicanze filosofiche, non è il solo possibile, e non sarebbe forse neppure il più gradito all'autore studiato; questi infatti preferisce essere considerato come etnologo « che ha lavorato sul terreno, e che (...) ha voluto risalire ai principi della sua scienza... », anziché come teorico di una filosofia strutturalista.

Considerare l'opera di Lévi-Strauss come opera filosofica significa prenderla nell'aspetto più debole: metterla a confronto con le altre filosofie, è sottolinearne le ombre a scapito delle luci che quasi sempre sono riportabili all'ambito della ricerca etnologica ed etnografica, piuttosto che all'antropologia filosofica.

D'altra parte i due aspetti sono a volte talmente complementari e talmente connessi l'uno all'altro che un tipo di approccio diverso da quello scelto dal Remotti presenterebbe il rischio di mortificare l'autore in limiti che non gli sono congeniali.