

RECENSIONI E SCHEDE

AA. VV., *Antipgmalione. Gruppoanalisi e rivoluzione formativa*, Franco Angeli, Milano 2003 (Con note critiche al lavoro di recensione)

Il titolo di un testo è la sua pelle. E come i lineamenti di un corpo in movimento, la sua scrittura si espone e si propone.

La percezione del titolo circoscrive il luogo di un incontro: uno spazio e un tempo, mentale e fisico, in cui gravitano risorse e aspettative, proposte e disponibilità, protese a tradursi in una particolare storia di interazione, tanto invisibile quanto irriducibile.

Nell'accogliere e assumere operativamente la funzione di recensore non posso non riconoscere come originario tale luogo per dispormi a costruire all'interno di esso la mia proposta espositiva: una comunicazione tesa più a mobilitare le curiosità conoscitive dei suoi interlocutori che ad appagarle. Mi dispongo, in altri termini, a spostare l'obiettivo discorsivo del mio intervento dal piano descrittivo - esclusivamente orientato a ricalcare gli aspetti più rilevanti del tessuto informativo, concettuale e prospettico del testo - al piano più complesso e dinamico del rapporto testo-lettore. Facendo leva sulla mia esperienza di lettura e di formazione mi faccio carico, come recensore, di recuperare e valorizzare le condizioni di possibilità che ogni lettore può far proprie affinché si attivi in lui un atteggiamento di lettura adeguato alla portata di novità inscritta nel testo: dalla tensione comunicativa del primo contatto percettivo alla costruzione di una particolare esperienza di pensiero.

Oltre a rispondere ad una istanza di revisione metodologica, una tale riformulazione del lavoro di recensione è vivacemente incoraggiata dalla novità epistemica vibrante in opere la cui portata rivoluzionaria non può essere sinteticamente imbrigliata nella trama enunciativa di un tradizionale discorso di presentazione senza perdere, perciò stesso, proprio ciò che le rende straordinarie. Ed è con un'espressione scientifica di tale portata che in questa specifica circostanza ho l'opportunità di confrontarmi.

Sensibilmente rivolta a tutti gli operatori implicati nelle relazioni di aiuto, formative e terapeutiche, la ricchezza rivoluzionaria del volume di Leonardo Ancona, Maria Giordano, Giovanni Guerra, Alberto Patella, Alice von Platten, dal titolo *Antipgmalione. Gruppoanalisi e rivoluzione formativa*, edito dalla Franco Angeli, può essere partecipata con altrettanta risonanza provando ad esplorare nuove posture del pensare-con: un modo di condurre il lavoro della lettura che sappia prendere le distanze dalla più diffusa tendenza a procedere per decodifica ed accumulazione informativa, prevenendo, in tal modo, il rischio di rafforzare il ricorso alla costruzione di schematismi concettuali, tanto elaborati quanto poco utili alla crescita di consapevolezza e di identità di ruolo del cui bisogno gli stessi operatori si fanno portavoce.

È innegabile che la rivoluzione epistemologica e metodologica introdotta dalla gruppoanalisi nei processi di formazione non possa essere colta pienamente arrestando il proprio interesse a livello di una conoscenza esclusivamen-

te teorica di tale novità. Tuttavia, costruendo le premesse per un lavoro di lettura in cui sia messa in gioco la ricchezza emozionale della propria implicazione esperienziale - come operatore in formazione al servizio della formazione di altri - può prendere avvio un iniziale percorso di interrogazione e riconoscimento critico.

Su queste precondizioni metodologiche, la lettura dell'Antipigmalione, può tradursi in una significativa operazione di ri-scrittura del testo: quella, cioè, di rendere rappresentabile e comunicabile il proprio disagio professionale nello sfondo di un vitale e rinnovato bisogno di formazione.

A facilitare questa riorganizzazione metodologica del lavoro di lettura interviene l'originale stile linguistico con cui i cinque autori, tutti gruppoanalisti membri della Group Analytic Society di Londra, danno rilievo comunicativo alla loro ricerca e pratica clinico-formativa, offrendolo come frammento di una pluriennale e feconda collaborazione scientifica, che ha dato vita al Centro Interdipartimentale di ricerca "Laboratorio di Gruppoanalisi ed Epistemologia", costituitosi presso l'Università di Bari.

Se la scrittura degli autori del testo coinvolge non è certo perché si limita ad offrire una serie di informazioni sulla realtà dei processi formativi. Una carica dialogante l'attraversa e consente ai cinque contributi di proporsi come contesti vivi e propulsivi di ricerca e pratica formativa. In essi il rigore metodologico e scientifico non è mai espressione di una regola procedurale priva di radicamento emozionale, ma è prima di tutto e soprattutto un vissuto rilevante, costantemente attraversato da una criticità creativa capace di promuovere e confrontarsi con il nuovo. In questa coniugazione è riposta una prima e fondamentale condizione perché sia reso possibile e praticabile l'esercizio straordinariamente formativo del **disapprendimento**.

La scoperta e valorizzazione costruttiva del processo di disapprendimento rappresenta l'orizzonte più rivoluzionario della pratica e ricerca formativa gruppoanalitica. La gruppoanalisi - da Wilfred Bion a Siegmund Foulkes, da Jane Abercrombie ad Alberto Patella, Maria Giordano, Leonardo Ancona, Alice von Platen, Giovanni Guerra - non è solo il nome di una tra le più feconde avanguardie dello sviluppo del pensiero psicanalitico a cui ascrivere tale successo scientifico e clinico. Molto più, essa descrive nella sua essenziale denominazione le condizioni metodologiche e contestuali entro cui sperimentare, praticare e esercitare, **la portata formativa del disapprendimento**. È il lavoro interattivo di gruppo, attivato a partire da una accurata costruzione del contesto analitico, a rendere possibile lo sviluppo di una esperienza singolare che promuove il cambiamento e l'apprendimento formativo attraverso il processo del disapprendimento.

Può risultare sorprendente quest'insolito avvicinamento. L'accostamento formazione-disapprendimento esula, senza dubbio, dall'ordinaria e abituale considerazione e prefigurazione del lavoro formativo.

Non si è forse chiamati ad apprendere quando si fa formazione?

In che modo il disapprendimento può tradursi in formazione, ossia in un apprendimento efficace e pregnante sul piano del suo investimento operativo?

Il titolo del volume amplifica la risonanza disorientativa che tali domande esprimono.

Quale relazione unisce, simbolicamente e problematicamente, l'esercizio del disapprendimento al nome scelto quale icona del volume?

Che cosa vuole dire, e chi è, l'Antipigmalione?

Questa è forse la prima e più urgente domanda, che il lettore è portato ad esplicitare. Come recensore sono vivamente intenzionato ad accoglierla al fine di restituire ai lettori interessati la possibilità di scoprire e costruire in modo più attivo il percorso di una rilevante risposta.

L'espressione emblematica del titolo non solo intende dire qualcosa, in quanto iconografia dell'intenzionalità comunicativa degli autori. Essa riesce, altresì, a far dire qualcosa al lettore, implicato in una rete di relazioni interpersonali, della propria intenzionalità professionale.

Che cosa riesce, dunque, a far dire, e ancor prima, a far percepire del proprio modo di entrare in rapporto con l'altro o con gli altri nell'esercizio del proprio ruolo professionale?

Antipigmalione. Nella parola risuona un nome noto in uno spazio semantico rivoluzionato dal prefisso 'anti'. La componente nota corrisponde al nome di Pigmalione, che nella mitologia greca e latina appartiene al re-scultore cipriota il quale - come racconta Ovidio nelle *Metamorfosi* - incide sulla pietra informe i tratti antropomorfi dell'altro desiderato e si attiva affinché la statua da lui stesso creata acquisti vita. La figura di Pigmalione viene ripresa e utilizzata, a partire dal XVII secolo, per rappresentare ed esaltare il grande potere di cui dispone il formatore: plasmare ad immagine del proprio desiderio ed ideale professionale l'utente.

Attraverso il ricorso al prefisso, semanticamente ricco, dell' 'anti', la fantasia relazionale contenuta nella scena mitologica, appare massimamente evidenziata e al tempo stesso, scompigliata: la sua reiterazione è sospesa, resa inoperante dal segmento che introduce il prodursi di una contrapposizione attiva.

Dinnanzi all'inefficace tentativo di rifarsi al già noto e al comune senso interpretativo, il lettore è sollecitato a far leva su aspetti più profondi, emozionali, della propria intenzionalità relazionale. Egli è portato, pertanto, ad interrogarsi sulla fantasia relazionale che attraversa ed orienta il proprio lavoro formativo.

Quanto è attuale e operante, oggi, nella propria pratica formativa, nello spessore dinamico della propria intenzionalità relazionale, a livello dell'organizzazione e istituzionalizzazione del proprio agire professionale, l'illusione contenuta nella scena mitologica di colui che preferisce imprimere sulla pietra

i tratti dell'altro, desiderato in quanto analogo a sé, piuttosto che accettare di farsi carico di apprendere ad entrare in relazione con l'altro in carne e ossa che si rivolge attraverso i tratti peculiare della propria domanda di attenzione, di aiuto, di riconoscimento, di cura?

Non è forse questa la condizione relazionale che contraddistingue l'intervento professionale degli operatori delle *helping profession*, dal cui terreno, magmatico e conflittuale, emerge con forza l'esigenza di una nuova prospettiva formativa?

È innegabile quanto sia impellente il bisogno di una dimensione formativa che consenta all'operatore di non soccombere sotto le rovine dell'illusione di possedere il potere di Pigmalione, o quel che è peggio, di dover continuare a perseverare in essa difendendola sino a ignorare i danni irreparabili che produce in se stesso e negli utenti affidatigli.

Apprendere ad entrare in relazione è decisamente altro dall'esercitare un potere monovalente sull'altro, l'utente. Apprendere a costruire la relazione di aiuto, e a garantire ad essa un contenitore spazio-temporale, mentale e fisico, perché la relazione stesa possa tradursi in una storia interattiva di cambiamento e sviluppo per ciascuno dei soggetti implicati, richiede - come è più volte riconosciuto dagli autori del testo - che sia attivato il faticoso e profondo esercizio del disapprendimento. Di esso i cinque contributi offrono, all'interno di una rigorosa cornice contestuale costruita sulle premesse metodologiche gruppoanalitiche, altrettanti scenari di radicamento operativo e di traduzione esperienziale.

Può essere utile fornire a riguardo qualche frammento descrittivo, senza tuttavia consentire alla note espositive di valicare il confine di una visione insaturata. Sono offerti al lettore come indizi con l'auspicio che possano contribuire ad attivare un più ampio percorso personale di esplorazione conoscitiva.

I profili dinamici dell'Antipigmalione. *Trasgredendo per la gruppoanalisi* è il titolo dell'intervento con cui Leonardo Ancona inaugura il volume. Egli offre al processo di disapprendimento il rilievo operativo ed esperienziale della trasgressione. Proposta come vissuto personale, non riconducibile all'atto istantaneo, episodico, reattivo perpetrato nei riguardi di una regola, di un canone, di una posizione, la trasgressione di cui parla Ancona coincide con la capacità di riappropriarsi della domanda di cambiamento formativo oltre la fissità paradigmatica e difensivistica delle conoscenze teoriche acquisite. Il disapprendimento per trasgressione si dispiega, pertanto, come processo lento e doloroso di "avvicinamento al cuore più profondo delle cose". Esso è, contemporaneamente e parallelamente, la rottura e la perdita di un paradigma di riferimento, e la rottura "del proprio modo di leggersi, la rottura di un schema interpretativo di se stessi" (p. 32). 'Inconscio', 'gruppalità' e 'transpersonalità' esprimono a livello categoriale le trasgressioni compiute in un lungo e propulsivo itinerario formativo, partito da premesse di tipo organicistico in conformità

ai canoni del modello scientifico galileiano. Esse rilanciano e reinvestono operativamente, sul piano formativo, individuale e interpersonale, la capacità di pensare e rapportarsi a se stessi, all'altro, agli altri, e ai tanti del "gruppo analitico allargato". È quanto emerge con singolare chiarezza e ricchezza i particolari storici, culturali ed esperienziali nell'intervento di Alice von Platen dal titolo *Gruppoanalisi e gruppo allargato nel lavoro e nelle istituzioni*.

Se la dimensione di gruppo intrama costitutivamente la temporalità evolutiva umana, dalla micro- alla macro-storia, il "processo di gruppo" richiede una intenzionalità più complessa. Esso attiene, infatti, alla possibilità e alla capacità di elaborare grovigli emozionali, conflittuali e talvolta distruttivi, nei quali tendono a cristallizzarsi fantasie inconsce e forme di difesa collettive che impediscono al gruppo di confrontarsi in modo funzionale e creativo con le novità situazionali via via emergenti. A tale capacità di lega la promozione di cambiamenti operativi efficaci in grado di implementare la consapevolezza e la gestione di responsabilità comunitarie di grande ricaduta sociale e umanitaria. Il "processo di gruppo" può riattivarsi solo in particolari situazioni contestuali che l'acutezza metodologica di W. R. Bion e S. H. Fulkes ha cominciato a tracciare. Lo *Small*, il *Median* e *Large Group*, grazie ad una rigorosa conduzione, consentono il costituirsi di una rete dinamica di relazioni e implicazioni reciproche tra i componenti che liberamente e motivatamente vi partecipano, nella quale si alternano momenti di frammentazione multipla, propri del livello di funzionamento primitivo della mente, a momenti di integrazione, di coesione interna ed interpersonale, promotrici di creatività e capacità nuove di pensiero.

L'esercizio formativo del disapprendimento è delineato come orizzonte di possibilità a cui possono aprirsi le realtà istituzionali complesse nel contributo di Giovanni Guerra, dal titolo *Formazione e istituzione*. È di grande efficacia sospendere il ricorso immediato e irriflesso all'azione abituale e ripetitiva del proprio ruolo operativo, al fine di promuovere nel setting dell'analisi istituzionale le condizioni per esplorare le componenti dinamiche, fantasmatiche e collusive, del proprio agire professionale. Si può disapprendere ad agire le proprie emozioni e le proprie fantasie per restituire ad esse la possibilità di un riconoscimento e di uno sviluppo, mediante l'esercizio della sospensione. Il loro attraversamento riflessivo ed elaborativo è restitutivo della possibilità di promuovere creativamente una "progettazione organizzativa" in sintonia con le finalità fatte proprie dall'istituzione in cui i diversi operatori realizzano e vivono la dimensione gruppale, interna ed esterna, del proprio intervento professionale. Essa è costantemente avvolta da un alone comunicativo che contribuisce a costituire.

Anche i livelli più profondi, emozionali, non necessariamente verbali della comunicazione interpersonale rivelano la presenza di configurazioni e schemi

relazionali, che il lavoro dinamico può aiutare a riconoscere, modulare ed elaborare opportunamente.

In questa prospettiva, l'intervento di Maria Giordano, *Il contagio empatico. Coinvolgimento individuale e risonanza gruppale*, si offre come un itinerario di ricerca che, avvalendosi delle risorse interne al lavoro seminariale di cui si fa espressione, intesse un reticolo di rimandi teoretici (da Cartesio a Husserl), epistemologici e psicodinamici, psicoanalitici e gruppoanalitici, nel quale la fecondità del disapprendere si manifesta come disponibilità a riappropriarsi criticamente della propria oscillante, transitoria, flessibile capacità empatica. Per effetto di una diffusa e pervasiva manipolazione linguistica la conoscenza e consapevolezza del processo empatico, avviata grazie al prezioso contributo della ricerca fenomenologica - miniera inesauribile di strumenti esplorativi - ha via via smarrito l'esigenza del riferimento al radicamento contestuale che avvolge ogni atto empatico. Sul piano categoriale, il suo profilo teorico appare schiacciato entro i confini predicativi e prescrittivi di schemi concettuali che oscurano, sino ad ignorarle, proprio quelle componenti dinamiche più profonde a cui deve la sua instabile configurazione, l'idiosincrasia del suo sviluppo, come pure la natura ambivalente e spesso conflittuale del suo investimento operativo all'interno della relazione formativa. Non tutte le forme di empatia agiscono a favore dello sviluppo della comunicazione interpersonale deputata ad accogliere la domanda di formazione e di cambiamento.

È la situazione analitica di gruppo a consentire la visibilità di tali componenti, proponendosi al tempo stesso come occasione per "apprendere a sviluppare una comunicazione che non tema di andare e tornare dai livelli primari della relazione empatica, propri del contagio, dell'empatia fusionale, della ricerca di contatto, ai livelli espressi attraverso la parola simbolica" (p. 119) e che sappia porsi al servizio di un autentico processo di individuazione e di crescita relazionale interpersonale. Diviene così possibile riconoscere, tanto sul piano epistemologico quanto su quello ancora più rilevante, per le profonde ricadute che ha sul piano operativo, della percezione di sé nella costruzione della relazione con l'altro o con gli altri, la molteplicità dei livelli e delle forme entro le quali oscilla dinamicamente la relazione empatica, e la ricorrente necessità di una sua elaborazione.

Si fa pertanto strada l'esigenza di raccordare l'attraversamento del processo di disapprendimento all'analisi della struttura dinamica e intenzionale della percezione, a partire dalla genesi del suo originario manifestarsi.

Tale coniugazione tematica e metodologica è operativamente esplorata nelle sessioni del lavoro seminariale, costruito sulle premesse metodologiche della didattica interattiva gruppoanalitica, nella parte del volume riservata all'intervento di Alberto Patella dal titolo *Gruppoanalisi del processo percettivo di disapprendimento - Unlearning*. Il processo di disapprendimento raggiunge, pertanto, una centralità focale, tematica e metodologica. Guadagna, altresì, la con-

sapevolezza della sua stretta inerenza al processo percettivo, a sua volta indugiabile da quello più propriamente inconscio e difensivo di natura proiettiva. Ciò raddoppia i piani di riferimento orientando l'attenzione investigativa sul rapporto tra "percezione di apprendimento e percezione di disapprendimento" (p. 162). Si fa perentorio il riconoscimento della profondità emozionale del processo di disapprendimento che investe e smuove le concrezioni e cristallizzazioni schematiche difensive che appartengono tanto alla mente individuale, quanto a quella gruppale della propria appartenenza culturale, operanti all'interno di ogni relazione percettiva. Il cambiamento formativo introdotto attraverso il lavoro del disapprendimento manifesta in tal modo l'irriducibile componente di sofferenza che comporta l'attraversarlo. Esso rende tuttavia non meno visibile e sperimentabile la portata delle capacità innovative e creative che promuove nella mente individuale e gruppale degli operatori alla prese con il difficile ma vitale compito del prendersi cura degli altri e di sé.

(Marilena Di Bari)

CASTELLANA M., *Razionalismi senza dogmi. Per una epistemologia della fisica-matematica*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2004, pp. 225.

Il presente libro di Mario Castellana tratta delle riflessioni di alcuni filosofi e scienziati italiani e francesi di inizio Novecento accomunati da prospettive razionaliste rivolte, in particolar modo, alle coeve scoperte scientifiche, soprattutto nel settore di fisica-matematica. Sono analizzate le figure di Federigo Enriques e di Annibale Pastore per ciò che riguarda l'epistemologia italiana e Léon Brunschvicg, Simone Weil, Suzanne Bachelard ed altri scienziati e filosofi francesi come Alain Connes e Gilles Chatelet. Questo capitolo poco noto della storia della filosofia della scienza, analizzato in questo testo, ha lo scopo di mostrare le ricerche razionaliste di questi pensatori che non si riferiscono a forme di indagine positivistiche, anche se, ad esempio, lo stesso Enriques sarà uno degli ispiratori del manifesto del Circolo di Vienna. L'autore svolge un'analisi della filosofia della scienza francese post-convenzionalistica che in Meyerson, Brunschvicg e Bachelard troverà i suoi principali corifei. Caratteristica peculiare di queste riflessioni razionalistiche sulla scienza è il continuo rimando alla storia della scienza e alle ricerche scientifiche contemporanee, in particolar modo quelle di fisica-matematica. In questi pensatori non si pone il problema dell'applicabilità della matematica alla fisica come, ad esempio, Wigner (il quale tra l'altro parlava di un rapporto mistico), ma la matematica è intesa come una forma costitutiva delle ricerche fisiche e, quindi, interrogarsi sulle ragioni della sua applicabilità non avrebbe senso.

Il problema dei rapporti tra fisica e matematica diventa di particolare rilevanza, come nota Enriques, dopo la "svolta delle geometrie non-euclidee". Il

problema era quello di stabilire le modalità conoscitive del reale, una volta che si era passati dalla *geometria* alle *geometrie*. Da questo sorge il problema di cercare di porre una nozione qualificata di conoscenza scientifica che riesca a rendere conto dello sviluppo delle discipline scientifiche. Questa riflessione sulla scienza sarà appunto l'“epistemologia”, termine che Annibale Pastore usa, molto probabilmente, per primo in Italia. Il filosofo torinese è tra i primi ad indagare il carattere conoscitivo delle scienze, notando come la gnoseologia classica debba fare i conti con la nuova riflessione epistemologica che indaga le fonti, la validità, i limiti e i metodi delle scienze. Inoltre, «la teoria della scienza deve così essere in grado di superare le contraddizioni e le degenerazioni della metodologia positivista, caratterizzata da una visione cumulativa e continuista dell'impresa scientifica, grazie alla comprensione delle più significative modificazioni introdotte dalle nuove teorie vagliate criticamente sul piano filosofico generale» (p. 57).

La discussione sulla fisica matematica viene ripresa in Francia da Léon Brunschvicg per il quale «la scienza non è altro che un *va-e-vieni* fra una ragione e una esperienza ugualmente inesauribili, un sistema di cifre con nessun riferimento ad una intuizione preliminare, che non conduce a nessuna rappresentazione diretta, ma che implica, nel collegamento necessario dell'espressione astratta e del significato concreto, la connessione dell'intelligibile e del reale» (p. 99). Questo implica che «non c'è da una parte la rivoluzione della fisica e dall'altra una rivoluzione della matematica, ma una rivoluzione della fisica-matematica» (p. 98).

Segue un capitolo dedicato a Simone Weil, secondo la quale, la matematica ha un ruolo di *mediazione* con il reale ed è considerata come «un pensiero con una sua autonomia concettuale che rimanda al reale nel suo complesso; la contraddizione è proprio in questo che quanto più essa si allontana dal reale sensibile per costruirsi ed articolarsi, tanto più “pensa il reale” e si rivela feconda mettendo in crisi l'ideale di una ragione filosofico-scientifica unificata e assoluta» (p. 133).

Nel seguito del testo è analizzato il ruolo del metodo fenomenologico nel pensiero di Suzanne Bachelard, il quale viene accettato in modo critico ed è modificato a seguito della ricezione del concetto di “razionalismo applicato” del padre. Ella nota che «a partire dallo studio della fisica matematica si può dunque, crediamo, delineare una fenomenologia della conoscenza discorsiva e della coscienza di razionalità» (p. 147) e definisce la fisica matematica come una disciplina in cui è evidente il rimando tra *astratto* e *concreto*. Chiude il testo una ricognizione dell'evoluzione del problema dell'analisi della fisica-matematica da Bachelard e Lautman fino agli sviluppi recenti nella cultura filosofica e scientifica francese.

Il paradigma ermeneutico adottato dall'autore ha come punto di riferimento il pensiero di Gaston Bachelard ed ha il fine teoretico l'affermazione di razio-

nalismi 'regionali' insiti nelle diverse discipline scientifiche. Come afferma Bachelard, «il razionalismo ricomincia ad ogni scoperta tutto il suo pensiero; non rigetta la sua storia, ma la riscrive, la riorganizza per scoprirne la vera consistenza» (p. 213) e questo comporta un ritardo della riflessione epistemologica nei confronti dei risultati della scienza, anche perché «la scienza non ha la filosofia che si merita».

Il libro si presenta sia come una accurata ricostruzione storica delle tappe e dei personaggi principali della riflessione sulla fisica-matematica di inizio secolo scorso in Italia e Francia e pone come proposta teoretica un'epistemologia della fisica-matematica, al cui interno la matematica è considerata nella sua dimensione concettuale e in cui il rapporto con la fisica ricopre un ruolo primario. Castellana scrive che «storia e filosofia della fisica-matematica sono strettamente intrecciate per vagliarne le implicazioni epistemologiche e le valenze metodologiche, con l'analisi delle strutture e degli strumenti che in essa hanno svolto un ruolo predominante e, di conseguenza, dei vari orientamenti di pensiero a cui ha dato luogo all'interno delle riflessioni elaborate dagli stessi scienziati» (p. 151). Gli scienziati di fine Ottocento e inizio Novecento cominciano a porsi i problemi epistemologici insiti nelle proprie ricerche evidenziando l'urgenza della riflessione filosofica tra le "pieghe" del discorso scientifico. Una filosofia quella degli scienziati, talvolta, considerata "implicita", in quanto non sempre evidente nello sviluppo dei percorsi di ricerca scientifica e tesa ad evidenziare "il pensiero della scienza". Invece, le filosofie positiviste insisteranno, in particolar modo, sui linguaggi, le strutture e i criteri di giustificazione logica ed empirica delle scienze.

Sovente, l'epistemologia neoempirista è stata considerata, correttamente, come antitetica a quella di stampo razionalista, anche se entrambi i filoni di ricerca hanno cercato di elaborare un sapere autonomo in cui la filosofia della scienza comincia ad essere studiata, come osserva l'autore, *iuxta propria principia*, anche se attraverso metodi e prospettive sostanzialmente differenti per i due indirizzi.

(Daniele Chiffi)

FERRARIS M., *Il mondo esterno*, "Studi Bompiani", 121, Bompiani, Milano 2001, pp.209.

Oggi in filosofia tutto è analisi o interpretazione, e la colpa di questo dissidio va attribuita a Kant. Per risolvere il problema basta capirsi bene sul senso della crisi della ragione formulata da Heidegger e Husserl: la filosofia non analizza nulla, ricostruisce quello che già "è"; non interpreta, ma lascia emergere la verità dal mondo per come essa è stata impressa nel mondo. Questo, in due parole, il succo del nuovo libro di Maurizio Ferraris, tipico esempio di una tendenza tutt'altro che atipica della recente produzione filosofica internaziona-

le la quale, sulla base di un'innegabile crisi della "soggettività", ossia di una identità umana autonoma, vorrebbe favorire il ritorno a formule tradizionali, più o meno ammodernate, di realismo ontologico. Trascurando il fatto, pur importante, che l'idealismo postkantiano non è nato in sede gnoseologica come filosofia trascendentale ma piuttosto in sede deontologica, tradotta da Hegel in termini di dialettica storica trionfante di un certo modello culturale, quello cristiano-borghese, è necessario osservare che il dualismo tra analitici e continentali su cui tutto il discorso di Ferraris si regge appare chiaramente come la *questio* malposta (e sospetta) di un problema del tutto apparente. Che l'ontologia sia autonoma rispetto all'epistemologia non è certo tesi nuova o tesi "forte", come chiosa con vezzo ossimorico un fido recensore del filosofo "ex-debolista". Che l'ontologia sia autonoma rispetto all'epistemologia è, semmai, tesi ovvia: ontologicamente non c'è differenza tra la "verità" espressa da un asserto degli *Analitici* di Aristotele e quella di un messaggio promozionale che raccomanda di lavarsi i denti dopo mangiato; epistemologicamente sì. Ontologicamente non ha senso discutere di un mondo "esterno" e di uno "interno", di un mondo dei valori (irreale ma vero ed eterno) inconciliabile con quello della natura (reale ma caduco e falso); epistemologicamente sì. Questo tuttavia non credo ci autorizzi a concludere che l'epistemologia debba senz'altro subordinarsi all'ontologia. Ma dunque, è realmente cambiata la prospettiva filosofica di Ferraris? Non è semplicemente ritornata al proprio ovile originario, quello ontocentrico? Questa rivendicazione di un presunto primato tradito dell'oggettualità metafisica rispetto all'arbitrio del pensiero trascendentale, è realmente qualcosa di diverso dall'essentialismo pseudo-esistenzialistico di Heidegger, un venir meno dell'esigenza ermeneutica che in quell'essentialismo ha avuto luogo? E ancora, e anzi soprattutto, è prospettiva nuova e di effettivo avanzamento culturale rispetto alle precedenti?

Nessun filosofo negherebbe oggi, dopo la crisi delle grandi ideologie collettive e lo scontro furioso di civiltà dei due ultimi conflitti mondiali, che esista una realtà oggettiva, totalmente separata dalla mente, e che questa realtà sia autonoma rispetto alla mente che la pensa. Il punto è che questa realtà è, in quanto tale, del tutto estranea alla filosofia, non costituisce in alcun modo *il* problema della filosofia, il quale è sempre stato l'uomo e la dimensione propria di ogni aspetto che segna la vita naturale e sociale dell'uomo. Se di una "realtà" il filosofo vorrà discutere, se di una "verità" sottesa a quella realtà intenderà occuparsi, dovrà farlo sempre dal suo punto di vista. L'ontologia, allora, come autori quali Carnap, Russell, e, in Italia, Abbagnano e Geymonat hanno compreso, diverrà non problema a sé, primo fra tutti, ma un problema filosofico insieme a tanti altri. Comprenderne il senso non è difficile. Se davvero, come crede Ferraris, è "ontologico" tutto ciò che avviene *prima* del pensiero e indipendentemente dagli strumenti tecnici di cui esso si avvale, allora esso dovrebbe valere solo come "ontos" o solo come "logos", solo come verità

apodittica o solo come autorapporto, perdendo in entrambe i casi il proprio valore conoscitivo. Se l'“evento” pre o trans-logico detiene valore sovrano in ogni esperienza gnoseologica, il più lieve raffreddore dovrebbe convincerci dell'inutilità di tutta la ricerca medica. Il fatto naturalissimo che gli uomini muoiono dovrebbe convincerci che l'unica filosofia praticabile è una teodicea, anzi una teodicea profetica, e che tutto il resto non serve. Per conseguenza, l'ascolto di un quartetto beethoveniano (per rifarci a un esempio dello stesso Ferraris) dovrebbe rendere superfluo il problema della notazione che Beethoven ha adottato per fermarne i suoni sulla carta. E la sua essenza potrebbe prescindere del tutto dalla prassi esecutivo-strumentale che la trasmette alle nostre orecchie. Il problema epistemologico, in realtà, non riguarda esclusivamente il “mondo esterno”, ma un aspetto fra gli altri dello stesso atto interpretativo della realtà che è proprio della mente umana. Questo atto interpretativo, tutt'altro che “debole” e tutt'altro che passivamente “ermeneutico”, è attività metodologica e costruttrice. Dunque, daccapo, un atto creativo della mente trascendentale. Se essa non interviene con la determinazione e consapevolezza di questa propria ineludibile responsabilità, ogni “oggetto” e ogni “verità” dell'oggetto saranno inutili. Il mondo, esterno o interno che sia, resterà comunque muto e vuoto.

(*Silvio Paolini Merlo*)

NIRO L., *Giuseppe Semerari. Il problema morale*, “Oxenford - Universale Atheneum”, 123, Firenze Atheneum, Firenze 2002, pp.84.

Questo lucidissimo studio di Luciano Niro sul pensiero di Giuseppe Semerari è degno di nota per almeno due motivi: intanto, per la scelta della questione morale, che resta senza dubbio fra le componenti più originali del pensiero di Semerari, e poi per il forte legame che vi si stabilisce tra riflessione filosofica, scienza e politica. Ciò che traspare è l'immagine di un filosofo fortemente consapevole di sé, del proprio ruolo d'intellettuale e del compito di riflettere sulle valenze pre e metarazionali (appunto, la scienza e la politica) che da sempre si innestano e condizionano il ragionamento filosofico. Pur dando il giusto rilievo alle condizioni politiche che condussero Semerari a confrontare le esigenze esistenzialistiche con quelle fornite dal marxismo, Niro sa restituire al ruolo civile dell'intellettuale impegnato la sua dimensione autenticamente filosofica. Traendo spunto dagli scritti fondamentali degli anni Sessanta, e in particolare da *Responsabilità e comunità umana* del 1966, per giungere a quel *Filosofia e potere* del 1973, che costituisce in certo modo una sintesi della concezione morale di Semerari, Niro scandisce in modo ineludibile i termini di un filosofare laico e antidogmatico, lontano da ogni forma di assolutismo della ragione o di trascendenza fideistica.

Compito primario della filosofia, ricorda Niro, non può che essere per Semerari quello di proporre un modello di razionalità che permetta all'uomo di rendersi libero e autonomo, dunque di rivendicare alla filosofia una sua dignità di scienza dell'uomo e, in opposizione a certa corrente contemporanea che vorrebbe interamente esaurita la filosofia nella storiografia, una specifica e creativa teoreticità del pensiero (p.16). Chiarito questo, appare subito evidente come il problema morale si ponga in questo pensiero come reazione ad alcune tendenze della filosofia contemporanea: l'irrazionalismo, e la conseguente rivendicazione della soggettività in opposizione alla presunta disumanità della scienza e della tecnica. Al contrario, Semerari ritiene indispensabile superare la spaccatura oggi esistente fra scienza e morale. Nell'alternativa fra una soluzione scientifica e una religiosa dei problemi morali dell'uomo, Semerari non ha dubbi nel privilegiare la prima. Centrale è, per la comprensione di questo punto del pensiero semerariano, il concetto di *responsabilità*. Questo non ha valore semplicemente etico-pragmatico, non coincide banalmente a un'aderenza o coerenza fattuale rispetto a criteri comportamentali prestabiliti, ma al contrario è una categoria logica che riguarda l'intera disciplina interna del pensare, e che come tale prescinde dalla validità di quei criteri. La responsabilità dell'uomo è quella per cui l'uomo deve sforzarsi di cercare e consolidare da sé le proprie certezze esistenziali, senza illudersi di trovarne di belle e pronte in sfere presuntamente garantite. La sfera religiosa è, come tale, una sfera contraria alla responsabilità. La scienza, ossia la dimensione razionale dell'uomo, rimanda alla sola ragione l'indirizzo morale delle proprie azioni. Viceversa, ravvisa Niro, esistono nel mondo moderno processi diversi, anche laici, che delegando la responsabilità del singolo a forme di potere estranee al suo volere, tali cioè da impedire ogni contestazione o giudizio, favoriscono forme di irresponsabilità morale, ovvero di moralità eteronoma. Forze extraumane e sovraesistenziali, quali Dio, la Natura, la Storia, la Chiesa, la Classe, la Nazione, il Partito, inghiottono la libertà e l'autodeterminazione delle azioni dell'uomo, e dunque tolgono ad esse ogni valore autonomo, ogni possibilità di relazione autentica con se stessi, con gli altri e col mondo. Il problema morale è, insomma, un problema filosofico-scientifico. Il suo obiettivo è quello di tradurre una "civiltà dei mezzi", sempre più alienante nei confronti dell'uomo individuo, in una "civiltà dei fini". Per ottenere questo, Semerari ritiene necessario procedere da una considerazione della scienza come processo produttivo autoreferente, dunque come strumento di potere, fonte di *insecuritas* e di sopraffazione, a una scienza inserita in un processo di conquista della ragione umana che abbia nella filosofia il suo naturale completamento. Tra le conclusioni cui lo studio di Niro perviene, vorrei indicarne perciò due che mi sembrano importanti: quella per cui «l'essere di ciascuno è l'essere che egli sceglie di essere» (p.79), un valore che nasce dal cercare se stessi senza approdi predefiniti e senza garanzie assolute. L'altra, non meno importante, è quella per cui

«i problemi metafisici si chiariscono, in grandissima parte, come problemi etici» (p.80), propri di un'antropologia radicalmente problematica e di una filosofia eretta a partire da un'*etica della responsabilità*.

Nel suo rigore analitico, il lavoro di Niro lascia un poco a desiderare sul piano della contestualizzazione storica, che sarebbe stata invece opportuna. A parte un rapido riferimento alla polemica sorta fra Giuseppe Semerari e Paolo Rossi negli anni Settanta, lo studio praticamente non si occupa del dibattito italiano contemporaneo sulla filosofia, e anzi sembra regolarmente evitare di inscrivere il discorso di Semerari nell'ambito del panorama filosofico italiano del Novecento. Paci è solo accennato, Abbagnano indicato in un paio di casi, il riferimento polemico alla filosofia cattolica, per quanto implicito in ogni pagina, rimane estremamente sfumato. Peccato, o forse meglio così. Il discorso di Niro è in ogni caso chiarissimo: quello di sottoporre alla nostra attenzione il profilo di un pensiero realmente, radicalmente alternativo.

(Silvio Paolini Merlo)

WUST P., *Ungewissheit und Wagnis*, (a cura di W. Schüßler/F. W. Veauthier), LIT Verlag Münster-Hamburg-London 2002, pp. 224.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale, periodo di massimo splendore per l'esistenzialismo europeo, Peter Wust (1884-1940) risuonava come uno dei più significativi filosofi dell'Esistenzialismo che estendeva la sua influenza anche in Francia. Non a caso M. F. Sciacca inserisce il suo nome nella corrente dell'esistenzialismo teistico, accostandolo a Gabriel Marcel (M. F. SCIACCA, *L'“incertezza” dell'esistenza e la “securitas” della fede secondo Peter Wust*, in: - *La filosofia, oggi*, vol. I, Marzorati editore, Como 1973, pp. 359-363).

Ungewissheit und Wagnis, pubblicata nel 1937, è la sua opera principale, in quanto rappresenta il frutto della sua più matura riflessione esistenzialistica e metafisica (l'unica opera esistente in lingua italiana, tradotta da E. da Ascoli e B. Belletti, *Incertezza e rischio*, Morcelliana, Brescia 1985³).

Su richiesta della *Peter-Wust-Gesellschaft* Werner Schüssler e F. Werner Veauthier hanno curato la nuova edizione di tale opera con l'intento di dimostrare l'attualità del pensiero wustiano; in particolare, di dar voce al filosofo scozzese nel dibattito attuale sui valori fondamentali e sull'identità culturale della società e di presentare le opere come fonte da cui attingere punti di riferimento e di orientamento. Considerando l'instabile situazione mondiale, la “minaccia esistenziale”, (dall'11 settembre 2001) a cui oggi tutti siamo esposti, troviamo la conferma che l'*incertezza* e il *rischio* sono sempre più le categorie costitutive della vita dell'uomo moderno, così come intese da Peter Wust.

Punto principale di quest'opera è proprio il tema dell'*insecuritas*, dell'insicurezza umana, intesa come ambito del rischio e della decisione.

Un'opinione condivisa anche da A. Lohner, secondo cui il pensatore cattolico, nella sua stretta relazione con i problemi esistenziali del presente, può senz'altro rivolgere la parola all'uomo moderno: «In realtà l'importanza dell'opera di Wust va oltre l'ambito teologico o filosofico nel senso stretto; egli può anche contribuire all'irrinunciabile ricerca della definizione dell'uomo del presente e della descrizione della sua posizione nel mondo, ed evitare i molteplici disorientamenti e fenomeni di disfacimento a cui oggi l'immagine dell'uomo è consegnata, con tutti i problemi sociali ed etici che possono delinearsi. Infatti, all'opera di Wust gli si confà una forza spirituale, da cui sono da togliere solo pochi aspetti e appendici legati al suo tempo, per scoprire la sua attuale e duratura importanza» (A. LOHNER, *Peter Wust: Gewissheit und Wagnis. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Paderborn, München 1995).

L'ampia introduzione di Werner Schüssler, all'opera in questione, contiene notizie bibliografiche del filosofo, arricchita da note e indicazioni utili alla scoperta e allo studio non solo di *Ungewissheit und Wagnis*, ma dell'intera produzione, raccolta nelle *Peter Wust-Gesammelte Werke* (in 10 voll., curata da W. Vernekohl, Regensburg-Verlag, Münster 1963-69). Nella parte conclusiva è presente anche un ricco indice bibliografico, una lista di concetti in latino (molto usati da Wust) con la corrispondente traduzione in tedesco, un registro delle persone citate e degli argomenti trattati che facilitano l'interpretazione.

In particolare Schlüßler sviluppa un punto centrale della concezione wustiana: la significativa relazione tra uomo e filosofia. «Divenivo filosofo per diventare uomo. Ma un giorno scoprivo, che si dovrebbe diventare prima uomo per poter poi diventare filosofo» (parole tratte da un saggio di Wust: *Menschwerdung und Menschheitsentwicklung*, in: *GW*, vol. VI, p. 558). Sono parole che hanno colmato e dominato l'intera vita di Wust; esse esprimono l'ansia e il desiderio profondo di diventare uomo (*die Sehnsucht nach Menschwerdung*), di realizzare, prima nello spirito, poi nell'anima, nella morale e nella religione, nel pensiero e nell'azione, nel dolore e nella preghiera, ciò che nell'uomo giace come sua possibilità fondamentale. Sembra, quindi, che la filosofia non avvii al vero essere dell'uomo, ma al contrario: si deve diventare prima uomo per poter diventare filosofo.

Il nome di Peter Wust negli ultimi anni non è stato molto menzionato per la diversa natura che oggi ha assunto la filosofia. La filosofia moderna è sempre più scientifica, servita dal metodo matematico-sperimentale. René Decartes, il fondatore della filosofia moderna, con l'intento di porre fine alle discussioni fra i vari filosofi, ha voluto portare la filosofia su fondamenti sicuri e sviluppare verità certe. Così pure il Neokantismo, il Positivismo logico e la Fenomenologia, hanno tentato di fondare la cosiddetta filosofia "scientifica".

Queste le sagge parole di Wust a tal proposito: «Per chi considera da una certa altezza queste molteplici fughe, è uno spettacolo singolare constatare l'inutilità di tutti questi sforzi per la sicurezza, con i quali gli uomini cercavano di difendersi contro la duplice incalcolabilità della vita. Poiché di fronte a questi sforzi la vita stessa è infinitamente in vantaggio e conserva ostinatamente la sua natura capricciosa di incalcolabilità» (p. 33). La certezza filosofica rimane, quindi, in ogni caso nella sfera della *insecuritas humana*.

La posizione del filosofo scozzese, contro il pericolo di una filosofia "scientifica", può essere considerata del tutto attuale. Rifacendosi agli scritti di Jaspers, Wust ha esaminato l'essere dell'uomo degli anni Venti-Trenta del secolo scorso e definito come *ungeborgener Mensch*: l'insicurezza è una caratteristica non solo dell'uomo di questo periodo, ma dell'essere dell'uomo in generale. L'instabilità della filosofia trova, quindi, le sue motivazioni nella situazione dell'uomo come tale, ossia insicura.

Nella sua concezione antropologica, Wust tenta di collegare il pensiero moderno con le posizioni della metafisica classica. Il concetto di insicurezza e incertezza è inteso in senso molto ampio; raccoglie vari contributi sull'essenza dell'uomo, da Platone, Sant'Agostino a San Tommaso, Pascal.

L'uomo di Wust è uno *Zwischenwesen*, un essere che vive sospeso tra due mondi diversi tra il mondo divino e quello animale, tra il mondo della natura e il mondo dello spirito, tra *biòs* e *logos*. L'uomo appartiene ad entrambe le sfere ma non ne abita nessuna.

Penetrando il profondo simbolismo della parabola evangelica del figliol prodigo, Wust ci richiama a questo duplice cammino dell'uomo nella vita, "alla reciproca relazione dialettica che sembra esistere tra i due momenti della sicurezza e della insicurezza". L'uomo aspira alla sicurezza per difendersi contro le incertezze della vita, «ma la stessa [...] sembra essere intimamente legata molto più con l'incertezza che con la sicurezza [...] forse proprio perché l'insicurezza conduce a quella sicurezza particolare che spinge l'uomo, in quanto uomo, fuori di sé stesso, e soltanto così lo eleva al di sopra di sé» (p. 31). L'insicurezza sembra così conferire alla sicurezza un rilievo metafisico che fa risaltare più chiaramente il senso più profondo della vita. Per questo Wust punta la sua attenzione e simpatia sul fratello minore della parabola; è sulle sue vicende che si può riflettere la totalità della vita. «La vita nella completezza del suo significato esige l'insopprimibile dialettica della sicurezza e della insicurezza» (p. 31)

Questi sono dunque i due abissi che continuamente minacciano l'uomo: il razionalismo della *securitas* e l'irrazionalismo dell'*insecuritas*; il dogmatismo, che richiama il fratello maggiore, la scelta del terreno sicuro dei possedimenti paterni, il cerchio protettivo di una ben definita razionalità, nel cui formalismo si irrigidisce perdendo il senso dell'infinità della vita e il pirronismo che richiama il fratello minore, l'abbandono della sicurezza della casa paterna, di

ogni definitezza razionale e il gettarsi nel rischio di un mondo sconosciuto compiacendosi dell'assoluto vagabondaggio dello spirito, perché avverte come insopportabile la determinatezza inesorabile della verità. In questo modo l'uomo non risulta legato all'ambiente come l'animale, ma un cosmopolita; ecco l'indefinitezza (*Indefiniheit*) della natura umana. Questa apertura al mondo ha due significati: l'innalzamento dal predeterminato allo spazio della libertà e la connessione al rischio della libertà

Già Nietzsche, nella genealogia della morale, aveva notato che "l'uomo è l'animale non ancora fissato"; così anche l'*unfertiger Mensch* di Gehlen, è un essere tentato, arrischiato, incompiuto che deve farsi da sé. Ma, mentre in quest'ultimo l'incompiutezza dell'uomo è di natura fisico-biologica, in Wust l'*insecuritas* è soprattutto correlata alla natura intrinsecamente rischiosa della libertà. La situazione di decisione e rischio diviene più profonda e più aperta quanto più penetriamo l'umano, la domanda sul senso della vita, sul mondo, sulla salvezza, quindi sulla filosofia e sulla religione.

L'instabilità della filosofia ha il suo fondamento nella situazione dell'uomo come tale. Questo non veniva visto da Wust in senso negativo, al contrario diventa per lui un postulato. Non vi è certezza nella questione sull'essere dell'uomo, come non vi è certezza nella filosofia. Ciò che Decartes e Spinoza cercavano di poter superare con un presunto metodo giusto (*richtig*), Wust lo considera come l'essenza della filosofia. La filosofia non può portare alla certezza cogente, ma deve lasciare spazio alla libertà dell'uomo, e ciò significa al rischio e alla decisione.

Il limite di fondo di entrambe le prospettive è costituito dal fatto di non considerare ed accettare il *rischio della sapienza*, senza la quale l'uomo non può mai raggiungere la verità della vita.

Il rischio della sapienza getta un ponte sopra l'abisso di *insecuritas* e ciò che prima sembrava insicurezza completa si rivela all'*homo religiosus* quale ultima sicurezza. Questo rischio è possibile solo per quel uomo che, nella penombra della via mistica, abbandona l'inquietudine della propria volontà e del proprio egoismo e lotta fino a conseguire la profonda quiete dell'anima, in cui la voce dell'amore diviene percettibile.

Il problema del fondamento della filosofia è un problema metafisico di primissimo ordine (p. 98). Decartes è in verità il padre di tutta quella tendenza che nella questione della prima certezza filosofica incomincia in filosofia a correr dietro all'ideale del metodo matematico e prepara così quel crollo della metafisica a cui abbiamo assistito specialmente nel secolo XIX: «La fede del tempo moderno nel mondo visibile [...] sembra respingere sempre di più questa consapevolezza dell'*insecuritas* sia degli antichi come dell'uomo cristiano medioevale. Un certo sentimento di sicurezza borghese, che si appoggia sulla forza illimitata della *ratio*, va acquistando sempre più terreno. [...] Alcuni personaggi, come Montaigne e Pascal, esulano dalla tendenza generale della men-

talità moderna riguardo alla sicurezza. Specialmente dal secolo XVIII in poi quando incomincia a propagarsi l'idea del progresso e della civilizzazione, la coscienza della sicurezza umana in questa vita diviene sempre più la fede specifica dell'uomo moderno. La rivoluzione francese [...] porta in questo campo un contraccolpo, ma esso è solo passeggero. Poiché il secolo XIX riprende il concetto di sicurezza immanente al mondo, e proprio in questo periodo raggiunge il suo colmo, specialmente nella filosofia di Auguste Comte» (pp. 65-66). Tutti questi sforzi sono un indizio del fatto che la moderna abitudine del pensiero criticista fallisce davanti al problema del fondamento della filosofia. «Questo problema è un problema metafisico, ragion per cui non può mai trovare la sua soluzione nello spazio vuoto di quella assoluta assenza di presupposti in cui l'ha posto il criticismo moderno» (p. 101).

Questa visione estremamente ottimistica, si è rivelata nel XX secolo, secondo Wust, un'*illusione ottica* che, e questo è il suo lato buono, ci fa acquistare di nuovo una capacità di comprendere la vera situazione esistenziale dell'uomo. E' nell'antropologia, sia filosofica che teologica, che si può osservare passo per passo come la coscienza di insicurezza dell'uomo vada sempre più crescendo.

Il notevole contributo di Peter Wust, che Schüssler tenta di dar luce in questo testo, è l'aver messo in intima relazione l'uomo e la filosofia e di aver richiamato l'attenzione su due punti principali: la filosofia non può scivolare nella nuda obiettività di un sapere oggettivo, in un pensiero slegato, esistenzialmente opaco; un tale pensiero smette di essere filosofia. Legittimo, invece, è filosofare su fondamenti di valori definiti, come quelli della religione cristiana.

La filosofia è, dunque, questo è il messaggio di Wust, sempre e soltanto una cosa che riguarda la persona nella sua totalità (*die Philosophie ist immer eine Sache des ganzen Menschen*).

(*Maria Antonietta Colluto*)