

F. CH. OETINGER, *Pensieri sul sentire e sul conoscere*, a c. di T. Griffero, Palermo, Aestetica Prerint, 1999, pp. 90.

L'opera di F. Ch. Oetinger, *Pensieri sul sentire e sul conoscere*, del 1775, è qui presentata in traduzione italiana, preceduta da un'ampia introduzione, in cui il curatore, Tonino Griffero, illustra e documenta la "estetica" teosofica di Oetinger. Il pensiero di Oetinger è caratterizzato, secondo Griffero, dalla crescente consapevolezza della natura eccezionale e imperscrutabile dell'intuizione mistica e quindi dall'idea che sia possibile accedere alla verità "attraverso facoltà cognitive e teologiche e tuttavia universalmente umane quale il senso comune e, più in generale, il sentire-sentimento (insieme interno ed esterno)" (p. 7). Oetinger, teorico della "corporalità spirituale", critica apertamente autori "recenti" come Leibniz, Wolff, che avevano conferito "un primato epistemico a intelletto e ragione" (p. 15). Il Griffero pone l'accento sull'apologia della conoscenza sensibile (estetica), straordinariamente costante nel pensiero di Oetinger, "pur tra le inevitabili oscillazioni tra un'esaltazione della sensibilità *qua talis* e l'appello semignostico alla sua necessaria integrazione da parte dello spirito" (p. 24). L'estetica, così, anticipa la condizione beata "più attraverso i propri elementi corporei che non attraverso quelli logici" (p. 26).

Albino Babolin

76

A. MONTANO, *Storia e convenzione. Vico 'contra' Hobbes*, Napoli, La città del Sole, 1996, pp. 138.

Che senso ha comparare tra loro due filosofi lontani nel tempo e nello spazio con la pretesa di cogliere in essi reciproci influenze o precorriti o superamenti e svolgimenti dell'uno dall'altro? Un'operazione di tal genere, pure assai comune nella moderna storiografia filosofica, rischia di scambiare possibili assonanze verbali per consonanze concettuali.

Uno dei filosofi sul quale più che su altri si è esercitato questo tipo di ermeneutica comparativa è il nostro Giambattista Vico, messo a confronto e indagato in funzione di uomini e idee di ogni tempo e di ogni luogo. Certo, ogni autore ha i suoi autori e scavare nelle sue letture può essere utile ai fini di una ricostruzione della storia della sua formazione mentale, ma è chiaro che se non è un plagiatario o un facitore di centoni, assorbe e fa proprio l'altrui fino a farlo scomparire del tutto in un concepimento autonomo ed originale. Lo ha ribadito e provato Aniello Montano nel suo recente contributo filosofico edito per conto dell'Istituto Italiano per gli studi filosofici, per il quale inaugura una nuova collana di studi significativamente detta 'Vatolliana'.

Montano ha resistito alla seduzione di talune tematiche e di talune affinità concettuali pur esistenti ed evidenti in Vico ed in Hobbes, per imbarcarsi in una più rischiosa navigazione nella mente dei due filosofi per scoprire che cosa veramente ciascuno di loro intendeva, pur nell'apparente consonanza verbale di certe locuzioni, dal momento che l'uno e l'altro parlavano in tempi e luoghi diversi,

diversamente nutriti ed ispirati ad altra cultura e ad altri fini. Ne è risultato un Vico contra Hobbes, non assimilabili tra loro, ma altri e diversi l'uno dall'altro, perché entrambi esponenti di mondi culturali diversi e, quel che più conta, l'uno e l'altro caratterizzati da personalità umane e filosofiche ben diversamente atteggiate.

Così, a proposito dell'*erramento ferino* teorizzato da Vico e comparato allo *stato di natura* di Hobbes come guerra di tutti contro tutti, Montano sfronda le apparenti somiglianze conseguenti al comune punto di partenza per concludere, con felice intuito che scioglie storicisticamente il confronto, dicendo che, a differenza che per Hobbes, per Vico l'*erramento ferino* "non è uno *stato di natura* ma uno *stato storico*" volendo significare che "lo stadio dell'*erramento ferino* in Vico ha sempre alle spalle uno stadio di civiltà, primitivo quanto si voglia, ma pur sempre di civiltà".

E così pure, proseguendo nella sua indagine, a proposito dell'origine delle religioni, Montano smonta la tesi di una derivazione di Vico da Hobbes, ben radicando i suoi argomenti nella considerazione che "il loro universo mentale è troppo diverso per giustificare *volute* derivazioni o coincidenze".

Non diversamente si mostra Vico *contra* Hobbes nella considerazione storicistica per la quale le forme di governo non sono per Vico, al contrario che per Hobbes, occasionali, né nate ad *libitum*, esse, osserva Montano, seguono il ritmo evolutivo della mente dell'uomo e, perciò, i tempi dello sviluppo della storia. Ogni momento storico ha una forma di governo ad essa appropriata".

Ma là dove, sorvolando qui su altri temi di studio messi a fuoco, più chiaramente pare che il filosofo napoletano si avvicini e collimi con l'autore del *Leviatano*, è nella interpretazione del principio gnoseologico della conversione o, anche, della coincidenza o reciprocazione del *vero* col *fatto*.

A questo tema, poca attenzione è stata data persino dai maggiori studiosi di Vico e solo di recente la storiografia vichiana ne ha fatto tema specifico e approfondito di studio, ed è proprio a questo tema che Montano apporta il suo maggiore contributo.

Non c'è dubbio che il rapporto del *vero* col *fatto* è problema centrale tanto in Vico quanto in Hobbes, ma per lo storico il problema del problema sta nel chiarire la portata di quei principi e il modo in cui sono utilizzati da ciascuno dei due filosofi ai fini della propria indagine.

Gli interessi di Vico e di Hobbes, per quanto affini ed attinenti allo stesso campo di indagine, non sono tuttavia in tutto coincidenti, considerato che se per Hobbes fondamentale e urgente è fornire all'etica e alla politica fondamenti saldi e certi, per Vico, invece, il problema sta nel teorizzare come la civiltà e la storia, nel loro processo evolutivo, scandiscono fatti e momenti dello sviluppo della mente umana, dalla quale ripetono il ritmo e la razionalità. Questa 'disomogeneità' di impegno culturale ed ideale segna già una grande distanza tra i due filosofi e, a chiarimento andrebbero rilette tutte intere le pp. 96-99 nelle quali Montano taglia netta la supposta affinità concettuale delle dottrine di Vico e di Hobbes sul principio gnoseologico del rapporto del vero col fatto per segnalare l'assoluta improponibilità, tal che il filosofo napoletano non può considerare come un suo 'autore' il filosofo inglese o, comunque, un filosofo del quale debba considerarsi debitore.

Il fare che per Hobbes si converte nel vero è, infatti, a differenza che per Vico, un fare convenzionale, uno *statuire*, qualcosa insomma che si vuole che sia, e non ciò che storicamente si fa, laddove proprio in questo sta per Vico la reciprocazione del vero col fatto, nella verità del fatto storico o dell'evento umano che è al tempo stesso storicità della verità. Per Hobbes, il fatto è, dunque, *convenzione*, per Vico è *storia*, storia dell'uomo che fa e che in quanto fa conosce se stesso nella sua storia, ond'è che tutto il sapere è un sapere storico, in quanto storia dell'uomo e del suo sapere che è insieme la sua verità.

E, allora, che Vico ed Hobbes dicano pure cose simili o affini, trattino pure gli stessi temi, convergano pure in talune locuzioni o in certi principi, resta comunque chiaro e chiarito che Hobbes meglio si definisce come filosofo della convenzionalità, mentre Vico è e resta il filosofo della storicità, il padre dello storicismo.

Mario Montuori

G. MARINI, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 90.

78

I tre saggi qui raccolti riguardano la filosofia di Kant. Nel primo si affronta il tema della concezione kantiana di una repubblica mondiale, attraverso un esame non solo dello scritto *Per la pace perpetua*, ma anche della *Religione entro i limiti della mera ragione*. Kant giunge a teorizzare “una forma di stato mondiale che è la più vicina alla forma di una repubblica federale, pur nell'uso di una terminologia giuridicamente approssimativa” (p. 34). Al tempo stesso il pensiero di Kant si apre con ardimento e speranze “chiliastiche”, di “chiliasmo teologico” e “filosofico”, che oltrepassano la sfera empirica e mondana: in questo ambito la fondata speranza di Kant mira pur sempre a un ordinamento cosmopolitico “che assicuri nel mondo il bene di una pace non dispotica bensì repubblicana” (p. 39). Nel secondo e terzo saggio l'attenzione si concentra sul diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua e negli scritti politici. Nella seconda parte del *Conflitto delle facoltà*, dal titolo *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, è contenuta la più chiara ed energica condanna della guerra, definita come il più grande ostacolo alla moralità, come l'eterna nemica del progresso; qui Kant “respinge il *chiliasmo*, che è da intendere come chiliasmo teologico”, sostituito dalla concezione “di un miglioramento non nell'intenzione o nella virtù, ma soltanto nell'esteriorità o nel diritto, che è quanto altrove Kant aveva definito chiliasmo filosofico” (p. 86).

Il pregio di questo volume è quello di richiamare l'attenzione su quei pensieri che, con un misto di ardimento e di realismo, di sapienza e prudenza, “impegnavano la mente di Kant nell'ultimo decennio nella sua meditazione, che fu anche l'ultimo decennio del secolo dei lumi” (p. 39). È interessante l'uso della *Religione dei limiti...* nel contesto di un esame della filosofia politica kantiana.

Albino Babolin

S. ZACCHINI, *Al di là della musica. Friedrich Nietzsche nelle sue composizioni musicali*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 108.

Friedrich Nietzsche fu autore di oltre settanta composizioni musicali. E se questo fatto, come è ovvio, non autorizza a inserire il filosofo di Rocken nel novero dei musicisti, diciamo così, ufficiali, è altrettanto certo che esso non può essere sottovalutato da parte di chi voglia scandagliare a fondo la personalità e l'opera nietzscheane. È quello che –meritoriamente– ha fatto il giovane ricercatore Simone Zacchini in questo interessante volume arricchito da una bella e intelligente prefazione di Giorgio Penzo.

“L'importanza della musica composta da Friedrich Nietzsche –scrive Zacchini– è stata spesso soffocata dietro l'ombra invadente di Richard Wagner, oppure disgregata sotto fredde considerazioni storico-musicologiche. Tuttavia né i rapporti Nietzsche-Wagner esauriscono la straordinaria ricchezza e sensibilità di uno spirito intimamente musicale quale è stato Nietzsche, né le fragili pagine pianistiche e liederistiche possono sopportare i ferri acuti dell'analisi musicale”.

Dunque, è opportuno studiare la musica di Nietzsche, ma andando oltre essa, per scoprire un paesaggio umano ricco e variegato, un territorio complesso e suggestivo, capace di gettare lampi di una luce inusitata e nuova all'interno dell'universo nietzscheano: “Al di là della musica –sottolinea a questo proposito Zacchini– si trova il luogo dell'umano, dei troppo umano intrecciarsi di nostalgie, debolezze, attimi felici ed eroiche ribellioni”.

Diviso in tre capitoli ben equilibrati, sostenuto da una valida impalcatura bibliografica, il lavoro di Zacchini si presenta come un contributo originale alla comprensione del pensiero di Nietzsche, di un Nietzsche che attraverso i suoi pezzi e i suoi abbozzi per pianoforte, coro, voce, violino lancia messaggi di notevole significato e di grande suggestione.

Maurizio Schoepflin

AA. VV., *Las conversaciones de la víspera. El Noventa y ocho en la encrucijada voluntad/abulia*, a c. di J. M. Martín Morán e G. Mazzocchi, Lucca, Baroni, 2000, pp. 295.

Il volume che ci viene presentato da J. M. Martín Morán e G. Mazzocchi costituisce la raccolta degli Atti del Congresso Internazionale tenutosi a Vercelli dal 16 al 17 maggio 1997 in occasione del centenario (1898-1998) di quella che in Spagna –e non solo– è nota come la *generazione del '98*. Un Congresso svoltosi anticipatamente rispetto a quella che sarebbe dovuta essere la scadenza naturale della commemorazione, con l'intento di tracciare i solchi dei vari simposi e convegni che naturalmente si sarebbero tenuti nell'anno successivo (1998) (p. 8).

Vari gli interventi e di varia natura, ed altro non sarebbe potuto essere visto l'argomento complesso del convegno; infatti ad un primo studio di J. M. Alegre

Peyrón, *El siglo XIX ispanoamericano* dove sono considerati gli aspetti *storico-politici* del secolo XIX con gli avvenimenti che portarono alla fine della dominazione spagnola sull'Isipanoamerica con la sua indipendenza, ne segue uno di natura più propriamente *filosofico-letteraria*. È l'intervento di Ciriaco Morón Arroyo, che da anni ormai si distingue per le sue indagini di confine fra filosofia e letteratura, dando esempio di vero ispanismo, se consideriamo anche la concezione della filosofia che ha l'Autore sul quale ha tanto scritto: Miguel de Unamuno; secondo Unamuno cioè la filosofia è *sorella gemella* di materie come la *letteratura* e la *poesia* ed ancora, alla stregua di Croce, la *filosofia* è *filologia*. Questa sua linea di ricerca si esplicita una volta più nel suo intervento: *El mundo como abulia y representación*, nel quale pone in evidenza l'influenza di filosofi come Schopenhauer e Nietzsche sugli uomini della generazione del '98. In particolare termini, meglio concetti, come quelli di *abulia* e *volontà* sono tipici degli autori europei che gli spagnoli mutuano ed anzi fondono quando devono confrontarsi con il problema dell'essenza del *alma de España*. In Unamuno per esempio la caratteristica della *volontà* sta a contraddistinguere, almeno in un primo momento, il *popolo*, l'*abulia* invece è il prodotto di una crepa fra la *conoscenza* ed il *desiderio* e che troviamo espressa sia in *Nicodemo el fariseo*, sottolinea Morón Arroyo, sia nel *Diario Intimo*. La *volontà* schopenhaueriana ricomparirà ne *Del Sentimiento trágico de la vida* con la denominazione stavolta di *Sentimiento*, ma sempre con la stessa caratteristica: quella di essere il nucleo centrale della persona, sia nella sua *conoscenza*, come dei suoi *atti*. Ma oltre alla *volontà*, in don Miguel troviamo anche altri termini: *noluntad*, o affermazione della *nada*; la *gana*, il desiderio che o non si traduce in *azione*, oppure diventa un *atto irresponsabile* (pp. 49-56).

Ma l'opera di Unamuno viene anche indagata da uno studio di N. von Prellwitz (*Unamuno entre cimas y simas*, pp. 203-215) nel quale, prendendo in considerazione opere come *Rosarios de sonetos líricos*, *De Fuerteventura a París*, mostra alla stregua di Morón Arroyo, la presenza dei termini *volontà* ed *abulia* nella sua produzione poetica. Termini che immancabilmente ritornano anche nella produzione *nivolesca*, come evidenziato da J. M. Martín Morán nel suo *Niebla: cuestión de límites*, dove partendo dal contrasto *individualità/personalità*, *io/altro* come incapacità di Augusto Pérez di riconoscere i propri limiti e quindi di autodefinizione, l'Autore mostra come una tale confusione dia vita ora ad un sentimento di *abulia*, ora di slancio della *volontà* (pp. 217-256).

Su *Niebla* ritorna M. di Gennaro (*Unamuno, Svevo, Pirandello e la tragedia dell'uomo contemporaneo*, pp. 257-271) per evidenziare le affinità con opere di autori italiani, dopo aver sottolineato le affinità storiche e socio-politiche di Italia e Spagna, fra la fine dell'800 ed i primi del 900. Il primo parallelo è quello fra i due personaggi di *Niebla* (=Augusto) e *Serilità* (=Emilio) di Svevo: entrambi sono dei *paseantes*, il cui atto motorio non implica alcun imperativo della *volontà*, né porta verso alcuna meta, dando la chiara idea di un modello di vita estremamente statico, almeno fino a quando non compare per entrambi la figura di una donna. È l'incontro con la donna amata che li conduce alla vera vita da una parte; dall'altra li porta ad essere anche *creatori* perché –sottolinea M. di Gennaro– iniziano ad immaginare due donne diverse da quelle che realmente

conoscono –come dire: dall'*abulia* alla *volontà*– e dalle quali in realtà non sono amati, ma sfruttati per trarne un vantaggio. Ma per entrambi i personaggi riconoscere tale realtà avrebbe significato tornare nella *senilità* o nella *niebla*, ossia nella non-esistenza: per questo preferiscono ricrearle; una ricreazione nella quale la *parola* svolge un ruolo di primo piano. Il tema invece dell'incertezza sulla propria essenza, della spersonalizzazione dell'io a causa dei diversi giudizi ai quali possiamo essere sottoposti dagli altri, il tema della ricercata indipendenza da parte dei personaggi rispetto all'autore, è ciò che –secondo l'Autrice– accomuna *Niebla* di Unamuno a *Sei personaggi in cerca d'autore* di Pirandello; ma noi ci permetteremo di aggiungere –specie in riferimento al primo genere di tematiche– anche *¿Como se hace una novela?* ed *Uno nessuno e centomila*. tutte tematiche che esprimono comunque una condizione tipicamente epocale.

Ancora un parallelo fra una autore italiano ed Unamuno è quello che prende in considerazione E. M. Montagnoli (*La volontà della Ginestra*, pp. 273-285), questa volta per trattare l'influenza esercitata da Leopardi, cui tante volte allude o richiama nella sua opera, facendo un maggiore riferimento a *La Ginestra*, oltre ad esserne stato il traduttore. Un'influenza che si riconosce soprattutto nel contrasto *ragione/sentimento* tipicamente leopardiano, romantico più in generale, e tipico di Unamuno.

Ultimo, non certo in ordine d'importanza, intervento su don Miguel, è quello di G. Mazzocchi che sposta la sua attenzione sulla produzione teatrale: *El hermano Juan tra voluntas e noluntas* (pp. 287-295), dove don Juan non è certo la figura del seduttore, e ciò lo si vede anche per l'averne esso dei ricordi, un passato che il seduttore non ha, perché immerso sempre nel presente, ma assume una tensione distruttiva nei confronti delle opere altrui che descrivono dei matrimoni felici; inoltre Unamuno vuole colpire con la sua opera anche i seduttori che negano la possibilità procreativa, depauperando l'amore dell'elemento più profondo, e la concezione romantica di un amore assoluto chiuso in se stesso. Ma Mazzocchi evidenzia che così come per la restante sua opera, anche il teatro ed in particolare per *El hermano Juan*, si può parlare di un'*autobiografia* di don Miguel, perché nel testo teatrale oltre a chiari riferimenti alla sua autobiografia: *Recuerdos de niñez y de mocedad*, si possono distinguere tre elementi tipici di tutta la sua opera; dalla considerazione della donna come madre, al dominio sui personaggi fittizi, le loro vite e le loro decisioni, alla considerazione della fratellanza degli uomini nella morte che costituisce insieme l'unica donna che si può amare, ed in conseguenza anche la tentazione più grossa per don Miguel: quella del desiderio che la *noluntas* abbia la meglio sulla *voluntas*.

Ma Morón Arroyo indaga anche il significato che assumono *voluntad* ed *abulia* in Ganivet, al quale appartiene il termine *abulia* e nel quale designa un grave problema della *volontà* con dei chiari sintomi tutti intellettuali. Pur essendo essa studiata scientificamente da psicologi positivisti, non è stata percepita fin la sua ultima *essenza* perché *metafisica*. l'*incapacità di desiderare*, o la *mancanza di senso critico* – come la definisce Ganivet – e che si traduce nell'incapacità di associare rappresentazioni; ecco perché coltivare l'intelligenza viene a significare: coltivare la *volontà*. Un termine questo che troviamo anche –come sottolinea Morón Arroyo– in Azorín, che anzi titola una sua novella: *La voluntad*, dove si

possono individuare tre parti tematiche in cui la stessa è suddivisa e nelle quali la volontà ora si misura con l'ambiente esterno e quindi con la natura, la storia, la conoscenza, la fede; ora si contrappone all'*intelligenza*, ora si scopre la doppia identità dell'uomo come *volontà* e come *riflessione* e nel quale prevale quest'ultima identità per la doppia influenza in Azorín di Schopenhauer e di Nietzsche. Un'influenza che comunque non si ferma agli uomini del '98, giacché Morón Arroyo la individua anche nella novella di R. Carreras, *Doña Abulia* (1904), nella quale sono visibili tematiche comuni alla generazione del '98 (pp. 56-70).

Rientrano invece più nell'ambito della storia letteraria, gli interventi di J. Carlos Mainer e G. Gullón che da punti diversi svolgono un approccio alla differenza fra *modernismo* e *Novantotto* fatta dalla letteratura. Una distinzione che in realtà Mainer (pp. 93-106) giudica oziosa, anche in considerazione dell'ultima critica sull'argomento, e che impedisce di comprendere la fine del secolo spagnolo come una delle manifestazioni del decadentismo che dominava la scena culturale europea. Allo stesso modo Gullón (pp. 75-92) evidenzia come la storia della letteratura ufficiale abbia sempre visto nel *modernismo* l'espressione del lato oscuro dell'identità, cui faceva fronte invece la chiarezza, la volontà, la forza propulsiva delle idee degli uomini del 98.

Una seconda parte del convegno è tutta dedicata a delineare dei paralleli fra gli uomini della generazione del 98 ed altri autori europei. È questo il caso di R. Pondero che in *Il primo Azorín e Montagne*, traccia paralleli interessanti fra Azorín e Montagne, particolarmente espliciti nella trilogia romanzesca azoriniana: *La voluntad*, *Antonio Azorín*, *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1902-04), dove si possono rintracciare tematiche come: la limitatezza dell'uomo alle prese con la ragione e con gli ingannevoli sensi, la frammentazione del reale, l'ossessione della caducità, la ricerca del proprio ruolo d'intellettuale fra azione e contemplazione, il rapporto complesso e mai risolto con gli altri uomini... (pp. 119-134).

Quattro sono invece gli studi dedicati alla poetica del 98 con particolare riferimento a quella di Antonio Machado, del quale S. Hutchinson (*Reflexiones sobre el sentimiento y el lenguaje en la poética de Antonio Machado*, pp. 135-144) pone soprattutto in evidenza la formulazione di una *poetica* che si spinse oltre la sua stessa opera, per diventare una serie di meditazioni teoriche sul *linguaggio* e le sue relazioni con il *fatto* letterario; M. Alcalá Galán (*La antirretoriedad de la poesía como ideal estético* [...], pp. 145-155) che sottolinea lo sforzo che Machado compie attraverso la sua poetica e la sua idea del linguaggio per riuscire a comunicare in tutto il suo significato la realtà soggettiva. G. Caravaggi (*Un recuerdo infantil machadiano*, pp. 191-201) offre un'analisi testuale di poesie machadiane, mentre un'altra analisi di poetiche viene compiuta da F. L. Serrano (*Poéticas alrededor de 1898* [...], pp. 157-190) con riferimento particolare a quelle che hanno segnato la rottura estetica della fine del secolo.

Non avevamo dubbi che un convegno organizzato da un ispanista come il prof. G. Mazzocchi potesse essere così interessante e completo nella trattazione di un argomento grande e complesso com'è quello della *generación del '98*.

In un'epoca culturale –tutta italiana– in cui dell'*ispanismo* si tende a fare una materia esclusivamente *letteraria* –meglio forse *stilistica*, perché non c'è

letteratura che non esprima un *pensiero*, una concezione della vita e del mondo e quindi una *filosofia*— gli *Atti* del congresso di Vercelli hanno il merito di saper coniugare lo studio dello stile letterario alla riflessione sul *pensiero*, sulla *concezione* che l'opera esprime e quindi sulla filosofia dell'Autore. Ciò si rende tanto più necessario per gli autori spagnoli sempre impegnati —come quelli della generación del '98— in un tipo di produzione nella quale compare il tema della *morte*, della *nada*, della *voluntad/noluntad*. In assenza di una riflessione su tali concetti si rischierebbe di ridurre l'opera ad un semplice schematicismo stilistico senza carpirne i reali contenuti; sarebbe come leggere le poesie di Leopardi senza *capire* il *pessimismo* insito in esse, senza dire ciò che lo stesso Unamuno pensava del rapporto *filosofia/poesia*.

Solo a partire da queste considerazioni si può capire come in Spagna esista —ormai da anni— l'Asociación de Hispanismo filosófico, nella cui rivista si possono trovare articoli dedicati per esempio ad Oreste Macrì il cui "sforzo dinanzi agli autori non era mai quello di giudicare, ma quello di *capire*".

Carmine Luigi Ferraro

I. A. BIANCHI, *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 289.

A giudicare dalla pur ampia messe di analisi relative alla problematica etica e alla "riabilitata" filosofia pratica, l'impostazione fenomenologica husserliana sembra essere considerata assolutamente secondaria e comunque incapace di portare un proprio originale contributo. D'altra parte, all'interno di quello che è oramai un evidente rinnovato interesse per la fenomenologia trascendentale, la problematica etica sembra rimanere sullo sfondo, benché dopo la pubblicazione del volume XXVIII della *Husserliana*, (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* [1908-1914]), curato da Ullrich Melle, sia stato messo a disposizione degli studiosi un ampio e significativo materiale che per molti versi sembra richiedere un certo cambiamento di paradigma nella interpretazione tradizionale della fenomenologia di Husserl. Ci troviamo così di fronte a una duplice sottovalutazione, una di carattere squisitamente teoretico e l'altra di carattere storiografico, ma in una direzione di senso che tende comunque ad assumere una chiara valenza interpretativa nei confronti della fenomenologia trascendentale nel suo complesso, soprattutto se si pensa che ancora oggi ci si attarda spesso in discussioni intorno ad un mitico teoreticismo e logicismo di Husserl, incapace di affrontare, sulla base della sua impostazione filosofica, i problemi concreti, di riuscire a giungere alla chiarificazione delle questioni poste dalla vita, dalla storia e dunque ai problemi che più ci interessano e ci inquietano in quanto uomini che debbono agire, prendere decisioni di carattere sia personale, etico, e, in senso più ampio, in quanto membri di una comunità intersoggettiva, di carattere politico.

Proprio per queste ragioni è tanto più significativa e degna di nota l'apparizione di un testo che si intende appunto opporre a quello che viene definito "un declino quanto mai ingeneroso" dell'etica fenomenologica. Nel suo *Etica hus-*

serliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934, brillantemente prefatto da uno studioso del calibro di Franco Bosio, Irene Angela Bianchi riesce ad abbinare magistralmente un raffinato interesse storiografico e filologico, teso a ricostruire l'elaborazione e lo sviluppo della problematica etica nel pensiero del fondatore della fenomenologia, con una peculiare sensibilità teoretica che le permette di passare continuamente dal piano strettamente storiografico-ricostruttivo a quello del confronto con lo stato attuale della ricerca.

Dal punto di vista storiografico il lavoro della Bianchi si segnala per la ricchezza dei riferimenti e del materiale utilizzato. L'autrice non si limita, infatti, a prendere in considerazione il materiale pur ampio che è disponibile attraverso la pubblicazione delle lezioni sull'etica prima rammentate e attraverso gli studi critici, peraltro significativi, dedicati alla questione dell'etica nella fenomenologia husserliana, ma prende in considerazione il materiale inedito disponibile presso l'Archivio-Husserl di Lovanio, analizzando in particolare i manoscritti che vanno dal 1920 al 1934, anche se l'autrice non disdegna di prendere in considerazione anche manoscritti precedenti. In effetti, benché il sottotitolo reciti *Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, il lavoro ricostruisce lo sviluppo del problema tenendo conto dell'intera produzione husserliana, ed è proprio a partire da tale ricostruzione che il discorso si allarga per coinvolgere in un confronto critico autori fondamentali della storia della filosofia, in particolare Hume, Kant, Fichte, Hegel, Brentano e Scheler, così come autori a noi contemporanei come Gadamer. L'opera di Husserl, la specificità della sua proposta teoretica assume così un senso più acuto, risaltando attraverso un confronto critico che la rende più preziosa e filosoficamente apprezzabile.

84

La ripresa della tematica fenomenologica da parte della Bianchi intende infatti esplicitamente caratterizzarsi non semplicemente come ricostruttiva e storiografica, ma come una risposta ad una esigenza di affrontare la problematica etica sul terreno della fondazione e della giustificazione, poiché –nota la Bianchi– “è solo rivendicando l'esigenza del valore che possiamo contrastare una società che è sempre più ingabbiata nei termini del bisogno, dell'efficacia e dell'utilità ad ogni costo” (p. 19). Questa ripresa della tematica del valore deve tuttavia a suo parere avvenire senza ricadere in quel soggettivismo razionalistico, costruttivistico e universalistico che ha caratterizzato la modernità e che si è oramai consunto. Il fine che esplicitamente guida il lavoro della Bianchi consiste infatti –come l'autrice scrive senza giri di parole– nell'avviare “un ripensamento di una possibile gerarchia dei valori permettendo così all'individuo di costituirsi in quanto persona autoresponsabile” (p. 20). È in questo contesto e all'interno di questo progetto che le analisi husserliane vengono riprese e che il pensiero di Husserl viene non solo ricostruito, ma interrogato ed attualizzato, evitando di cadere in quella scolastica fenomenologia che ripetendo un certo gergo finisce per impedire che il discorso fenomenologico possa inserirsi in un più ampio dibattito culturale. È nel pensiero di Husserl che vengono cercate le risorse per rispondere a quelle impostazioni che tenderebbero a ridurre la norma morale ad epifenomeni analizzabili psicologicamente e sociologicamente, poiché la fenomenologia pone l'accento sulla sintesi *a priori* nella genesi della norma morale.

Ma si tratta di una sintesi *a priori* e di un *a priori* che intendono rompere con

l'impostazione kantiana, proprio perché la nozione di apriori viene ripreso nel senso dell'apriori materiale. In questo senso, è l'insegnamento di Brentano che –secondo la Bianchi– Husserl sviluppa, e ricollegandosi a Hume è l'importanza costitutiva e trascendentale del sentimento che viene rivalutata, senza per questo giungere ad un'etica fondata solo sul sentimento, poiché altrimenti si avrebbe soltanto una relatività fluttuante anziché una effettiva oggettività originaria della legge morale (p. 66). Il ruolo dei sentimenti non consiste nel determinare la correttezza dell'agire morale. Si tratta semplicemente di notare che “concetti come virtù e dovere verrebbero compromessi nella loro essenza se facessimo sparire dal cuore dell'uomo ogni sensibilità e sentimento” (p. 81).

Su questa base, dopo avere nel *Primo capitolo* abbozzato i caratteri generali della problematica e avere nel *Secondo* messo in luce la centralità dei sentimenti, nel *Terzo Capitolo* viene affrontata un'altra questione decisiva per la problematica etica: il problema di una *fenomenologia della volontà*. Attraverso analisi sottili e differenziate, il cui centro ci sembra risiedere nella determinazione nuova che nella fenomenologia viene operata delle nozioni classiche di spontaneità e recettività, viene messa in luce una volontà che deve affermarsi moralmente rispetto agli impulsi, alle tendenze e agli stimoli, e che “la libertà nella scelta della prospettiva fonda la libertà della persona” (p. 119), cosicché la tematica del valore si salda con quella della persona in quanto soggetto della libertà.

Ma questo tema si salda a sua volta con quello relativo al problema del valore, della loro gerarchia e della loro irriducibilità ad un utilitarismo associativistico, quindi ad un “egoismo allargato” (p. 147) all'interno del quale viene perso di vista l'autentico riferimento comunitario che sta particolarmente a cuore a Husserl all'interno della lettura che la Bianchi offre della sua opera. Ma la Bianchi è soprattutto verso lo sviluppo ulteriore che intende concentrare la sua intenzione, e cioè sul passaggio dalla fase statica della fenomenologia a quella genetica, perché vi è –secondo la Bianchi– uno sviluppo interno al pensiero husserliano che suggerisce un'interpretazione soltanto provvisoria e tattica della stessa tematica del valore, una tematica che deve subire una riconsiderazione allorché ci si rende conto che l'universalità della norma incontra in campo etico delle difficoltà che non emergevano dal punto di vista logico, cosicché la problematica etica dovrà dirigersi verso una teoria della persona e dell'intersoggettività. In questa direzione la Bianchi analizza la struttura di un soggetto etico, di un soggetto in cui la psiche e il corpo non sono separate, ma formano un tutt'uno, cosicché la questione del soggetto etico implica una discussione e una analisi della corporeità, una problematizzazione del senso dell'“io posso” e della funzione, trascendentale e costitutiva, dell'istinto. Una tematica che restava ai margini delle impostazioni trascendentali classiche e che in Husserl assume invece un valore decisivo. La Bianchi la collega giustamente con la nozione di “vita”, cercando, attraverso queste due nozioni, di giungere a “una dimensione etica in difesa della vita sin dallo stato più originario dove la coscienza è, fin dall'inizio, in quanto ‘affezione originaria’, seppure non ancora consapevole e attiva, vita, pura vita” (p. 185).

In questa direzione Husserl incontra la filosofia di Fichte, e a questo incontro la Bianchi tende a dare un peso decisivo, dato che, a partire dalla meditazione husserliana sulla filosofia di Fichte, emergerebbe un mutamento impor-

tante dell'impostazione di Husserl, ed in particolare un'accentuazione del tema della spontaneità rispetto alla passività e alla ricettività. Si tratta di un tema assai delicato, ed a seconda dall'interpretazione che di questa questione si dà emerge un'interpretazione complessiva della fenomenologia husserliana, soprattutto rispetto alla questione dell'idealismo fenomenologico-trascendentale. La Bianchi tende certamente a dare un peso considerevole alla questione della spontaneità, cosicché "la volontà è la volontà verso l'assoluto dominio della ragione, verso l'assoluta determinazione razionale del sé e la formazione del mondo" (p. 267). Emergono qui temi centrali, come quello di sacrificio, che la Bianchi prende giustamente in considerazione e che pongono la tematica etica di fronte alla questione dell'indecidibile e che collegano l'etica husserliana ad una effettiva prospettiva filosofica più ampia in cui –secondo la Bianchi– assume una posizione centrale la questione teologica.

È dunque un Husserl per molti versi "inedito" che la Bianchi ci consegna, un Husserl che si interroga sulle questioni della concretezza e spinge la fenomenologia trascendentale verso quei problemi limite che certamente rappresentano per essa un estremo pericolo, ma nello stesso una risorsa ed una possibilità per continuare a pensare con Husserl dopo Husserl, che è forse proprio ciò che l'autrice ha voluto fare con il suo lavoro rigoroso e puntuale.

Vincenzo Costa

86

M. DE UNAMUNO, *Del sentimento tragico della vita*, Casale Monferrato, ed. Piemme, 2000², pp. 309.

Con una nuova edizione italiana de *Del Sentimento trágico de la vida* (1913) del Rettore di Salamanca, Miguel de Unamuno, dotata rispetto all'edizione del 1989 (ed. SE) di un'introduzione all'autore oltre che all'opera, si conferma il grande interesse che da sempre l'intellettuale come il lettore italiani mostrano nei confronti di quest'uomo, ormai sin dagli inizi del Novecento.

F. Savater, autore di una *Presentazione* al testo, da subito descrive quelle che sono le caratteristiche della produzione di don Miguel attraverso la quale è arrivato alla gloria; una produzione che spazia dal saggio filosofico alla poesia, al teatro, alle novelle e che in Unamuno si rimandano mutualmente. Per questo motivo Savater contesta la critica quando essa divide la produzione dei vari autori in *generi*, arrivando a dimezzarli e poi a distruggerli. In contrapposizione a ciò pone in evidenza come Unamuno "è stato come persona e come personaggio uno scrittore totale, uno scrittore interamente dedito a fare il saggista, il poeta, il romanziere, il drammaturgo, il politico, il mistico, l'eretico" (p. 6). È questa una totalità alla quale arriva –come ci mostra A. Savignano, autore invece dell'*Introduzione*– dopo un'infanzia nella quale è educato alla pratica ed osservanza della religione cattolica ed una gioventù completamente trascorsa nello studio e nel vivere un clima in cui si respira una cultura razionalistica e positivista. Tutto ciò lo porterà, accortosi del potere dissolvente della ragione (pp. 110-131) specie nei confronti delle tematiche religiose, alla *crisi religiosa del 1897*,

quella crisi che determinerà tutta l'opera futura di don Miguel e quindi anche il *Sentimento trágico*, dove compare in tutta la sua forza la concezione unamuniana e della *filosofia* che è *poesia* (= *poiesis*) ossia *creazione*, e della *fede* che è *fiducia*, *creare ciò che non vediamo*. anch'essa quindi *creazione* e non semplice assuefazione ad una teologia dogmatica frutto di mera razionalità (pp. 19-27). È da qui che il supremo soggetto ed oggetto della sua filosofia viene ad essere *el hombre de carne y hueso* "quello che nasce, soffre e muore –soprattutto muore–, quello che mangia e beve, gioca e dorme, pensa e ama; l'uomo che si vede e che si ascolta, il fratello, il vero fratello" (pp. 47-61, in part. p. 47). Per la sua caratteristica antidogmatica, potremmo pensare ad Unamuno come ad un autore *moderno*, ma Savater preferisce denominarlo *post-moderno* per il suo culto nei confronti del *narcisismo trascendentale*, visto come un'attenzione particolare nei confronti dei problemi corporali e psichici dell'individuo e nell'ambito del quale si possono distinguere due inquietudini: l'ansia d'immortalità e quella di un conflitto polemico, entrambe fondate sulla volontà dell'*autoaffermazione* (pp. 7-9). Uscito infatti da quella *crisi religiosa del '97* cioè che pervade l'animo di don Miguel è l'ansia d'immortalità per la quale egli *non vuole morire e non vuole desiderarlo*, ma anzi vuole espandere il suo io fino a comprendere tutto, a comprendere Dio, ad essere lui stesso Dio (pp. 77-92 e p. 39), come si vedrà anche nella sua novella *Niebla* (1914). Unamuno pur desiderando Dio, non vuole tuttavia annullarsi in Lui, ma salvaguardare il *principium individuationis*, quindi all'*apocatastasi* preferirà l'*anacefaleusi* come ricapitolazione di tutti in Cristo (pp. 172-194 e pp. 219-253).

Savater quindi sottolinea come in realtà di Unamuno non si possa certamente dire che sia cristiano, giacché il cristiano accetta la morte ed anzi la concepisce come un mezzo per essere guarito dalle proprie imperfezioni, insufficienze ed essere quindi redento; il cristianesimo non è affatto tragico, perché davanti alla morte offre una possibilità di salvezza alla volontà di credere, mentre don Miguel preferisce restare nell'incertezza dell'immortalità e, tuttavia, una incertezza voluta perché arricchisce anche culturalmente. Ma se sotto questo aspetto don Miguel, secondo Savater, è anticristiano ed antireligioso, non lo è invece per il suo *animus disputandi* che costituirebbe invece il suo aspetto religioso e cristiano per la sua esigenza di *lotta contro l'evidente*, contro ciò che già ci viene offerto come compiuto e per il quale propugna uno sforzo vitale e morale a favore dell'insostituibilità dell'individuo (pp. 12-14).

A proposito della religione di Unamuno, Savignano cura con maggior puntualità l'aspetto delle influenze esercitate dalle letture dei protestanti liberali, soprattutto di Harnack e Ritschl e che fanno ormai da anni parlare di don Miguel come di un *ritschliano-cattolico*, anzi proprio in relazione alla problematica della *morte* e dell'*immortalità*, Savignano rileva l'esistenza di un *doppio io* in Unamuno: quello *scettico* che gli proviene dal periodo razionalistico; quello *mistico* che gli proviene dalla sua formazione religiosa e dal suo profondo *vitalismo* (pp. 28-37). È questa poi una dualità che conduce l'uomo –secondo Unamuno– nel fondo dell'abisso (pp. 132-152), là dove le due tendenze s'incontrano dando vita ad un'esistenza *terribilmente seria* perché scaturisce da una lotta continua, caratterizzata da una perenne *opposizione*. È da qui che nasce –come sottolinea Savignano– la dialettica di Unamuno; una dialettica che non arriva mai a

sintesi e tende piuttosto a mantenere distinti i contrari rispetto ai quali propone kierkegaardianamente il *salto*, più idoneo per un'esistenza che dev'essere caratterizzata dalla *guerra* (pp. 37-38). Una guerra per l'immortalità che da una parte prevede la battaglia per rendermi insostituibile contro una morte che tende ad eguagliare, mentre dall'altra –evidenzia Savater– prevede la battaglia per conformare l'altro a me, una volontà d'imposizione all'altro tale da esigere una fusione con l'altro fino a diventare un *solo ed unico io*.

Ciò sta a fondamento di un'etica che non è valutazione razionale, non è l'etica laicamente umanista che m'impone di riconoscere nell'altro il suo diritto a realizzare il suo io in maniera infinita, così com'è per me, ma è un'etica profondamente *religiosa*, una *religione* che torna –secondo Savater– *sotto forma di ragion pratica* (p. 15).

L'etica di Unamuno quindi “assume –afferma Savignano– connotati esistenziali, senza sottacere ascendenze fichtiane. L'irresistibile ansia d'immortalità simboleggiata da don Chisciotte, in lotta disperata contro il destino e la morte, sono alla base della morale eroica” (p. 41). Una morale che prevede: il *sentimento tragico* come chiamata all'azione; l'*amore-compassione* di Schopenhauer, ma interpretato in senso personalista e secondo il cattolicesimo popolare, giacché la compassione è per un verso finitezza ma anche aspirazione al trascendimento (pp. 153-194); un imperativo d'eternità “agisci in modo da meritare l'eternità a giudizio tuo e quello degli altri, in modo da renderti insostituibile, da non meritare la morte” (p. 256).

88

È questo un imperativo che impone la ricerca della felicità, oltre che del dovere; una felicità che si può ritrovare nell'espletamento del proprio *officium* quando esso consente di realizzare tutte le potenzialità dell'individuo (pp. 261-262). Savignano rileva a questo proposito l'influenza che su Unamuno esercita: il protestantesimo liberale e Ritschl in particolare, il liberalismo ed il socialismo politico *sui generis* che sfociano in una politica tragica; come pure evidenza che l'emblema del sentimento tragico è costituito dal don Chisciotte che tuttavia in quest'opera, rispetto alla *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), subisce un'evoluzione interpretativa perché diventa un'*esemplare vitalista, la cui fede si basa sull'incertezza* (pp. 143-144 e pp. 41-43).

Ma anche in quest'opera ritorna la veemente lotta di don Miguel contro l'europizzazione –come sottolinea Savignano–, contro il progresso, la scienza, il *Kulturkampf* in generale, assumendo rispetto a ciò una posizione d'agonismo, vicino all'umanesimo cui pure rimprovera l'opzione per un'economia immanente anziché trascendente (p. 43).

Ed infatti Unamuno chiude l'opera esclamando: “E che Dio non ti dia pace, bensì gloria!” (p. 309).

Carmine Luigi Ferraro

G. RAMOINO MELILLI, *Gilbert Ryle: itinerari concettuali*, Pisa, ETS, 1997, pp. 284.

Questa raccolta di saggi di Grazia Ramoino Melilli viene ad aggiungersi opportunamente ad un'altra precedente monografia di introduzione alla filosofia di Ryle

(*Filosofia e analisi in Gilbert Ryle*, Pisa, ETS, 1983). Il libro contiene cinque saggi, dedicati a temi centrali della filosofia ryleana, di cui quattro già pubblicati, mentre il quinto, di circa 70 pagine, appare qui per la prima volta. Il volume include anche un saggio originale di Ryle *Can Virtue Be Taught?* (insieme con la traduzione e un breve commento) edito nel 1977 e ristampato qui per la prima volta.

Il primo capitolo traccia l'evoluzione dei rapporti non facili di Ryle con la fenomenologia, dalla giovanile e generale attrazione verso la husserliana "active and original school of thought", al suo definitivo disincanto, trasformatosi negli ultimi anni in una crescente opposizione polemica. Lo scopo di Ramoino Melilli è non tanto storico o esegetico, quanto piuttosto metafilosofico, in quanto mette in luce certi aspetti fondamentali della concezione ryleana del compito proprio della filosofia e del metodo filosofico, come prese forma nel contesto della progressiva meditazione sui meriti e i difetti del movimento fenomenologico. La lettura di queste pagine è interessante e soddisfacente. Un tema emergente è l'ambivalenza di Ryle verso la fenomenologia almeno nei suoi primi scritti. Infatti commentando la *Review* ryleana del '29 di *Sein und Zeit* di Heidegger, l'autrice evidenzia, da un lato, la cauta accettazione da parte di Ryle della fenomenologia vista come un metodo di analisi a priori, descrittivo e privo di presupposti –una sorta di ermeneutica che, nelle parole di Ryle: "reveals and interprets what we must have already known 'in our bones all the time' " (p. 18)– e dall'altro lato, il suo simultaneo rifiuto della fenomenologia come corpo di dottrine ritenute pericolosamente inclini ad un idealismo soggettivo e ad un solipsismo, approdante infine ad una forma di platonismo di essenze intuite. Ramoino Melilli mette in dubbio la validità di questa distinzione tra "contenuti dottrinali e metodi di analisi" in quanto minaccia la reale unità della fenomenologia e vede nell'insistenza di Ryle su questo punto l'espressione del suo "spirito asistemico" (pp. 21-22). Senza dubbio ha ragione, anche se ci si può domandare se l'ambivalenza ryleana non possa anche essere spiegata come una naturale espressione del suo realismo oxfordiano ("bred in the bones"), rilevato dalla stessa autrice in pagine precedenti. Il "sano realismo" di Ryle, ad ogni modo, spiegherebbe non solo la sua crescente ostilità verso i "lofty claims" della fenomenologia ma anche la sua successiva rivalutazione della vera *novità* del metodo fenomenologico, che venne a percepire come non differente in sostanza dai metodi tradizionali dell'analisi del linguaggio ordinario così legata al *common sense*. Ci si può anche domandare, alla luce delle interpretazioni "realiste" di Husserl più recenti (cf. per esempio, D. Føllesdal), se l'ostilità di Ryle verso le "dottrine" della fenomenologia non possa essere stata il risultato sfortunato del suo aver mal-interpretato Husserl in chiave eccessivamente soggettiva-idealista (un fraintendimento non inconsueto: cfr. A. Gurwitsch).

Il capitolo 2, *Il problema dell'immaginazione* ci offre un eccellente esempio dello sforzo dell'autrice di arrivare a "leggere Ryle andando oltre Ryle", con lo sguardo volto a scoprire come si possa giungere ad una spiegazione più soddisfacente della materia in esame, in questo caso, la natura dell'immaginazione. Le origini dell'interesse ryleano verso la famiglia di concetti che cadono sotto l'*umbrella-title* di Immaginazione sono rintracciabili nei suoi primi saggi *Are There Propositions?* (1930) e *Imaginary Objects* (1933), emblematici di quel

medesimo “zelo occamizzante” che lo guidò nella battaglia contro l’oggettificazione delle proposizioni e, in seguito, contro “il fantasma nella macchina” e contro le immagini quali “copie mentali”. Non tenterò di esporre l’attenta ricostruzione analitica di questi primi saggi di Ryle che, va ricordato, culminano nella tesi che le asserzioni non asserenti fatti o che sembrano riferirsi a oggetti immaginari, vanno interpretate come “quasi-statements-of-facts” miranti a dirci a cosa quei fatti *somiglierebbero* se quelle asserzioni *fossero* vere, oppure come asserzioni contenenti “quasi-(or pseudo) designations”, la cui intellegibilità dipende dalla nostra comprensione di che cosa i simboli *designerebbero* se designassero effettivamente qualcosa. È opportuno notare a questo punto la comprensibile perplessità dell’autrice circa questo appello ai “quasi-simboli”, che la porta a chiedersi se essa ci dia una chiarificazione genuina o una mera “parafrasi” e riproposizione del problema originario, nella misura in cui “non serve ad individuare, quel che più importa, la differenza specifica tra un atto di mero opinare, intuire, immaginare X come Y, e l’atto di conoscere che X è Y” (p. 34). Questa è proprio la domanda fenomenologica che, come Ramoino Melilli mette in luce, Ryle stesso poneva nel suo saggio del 1933 a conclusione della sua analisi logica: “What is the nature of the act of imagining, the occurrence of which is vouched for by adjective ‘imaginery’ in the proposition ‘Mr. Pickwick is an imaginery being?’”. È proprio tale domanda che Ryle perde di vista nello stesso istante in cui la pone, perché mentre non nega completamente l’esistenza delle immagini mentali, in effetti le assimila ad un insieme di “*look-predicati*” che sarebbero descrittivi dell’oggetto immaginato se esso esistesse; e nel costruire tutto l’immaginare come un immaginare *che*, l’atto di immaginare risulta simile ad un atto di “internal story-telling”. Non meraviglia che l’autrice sia portata a dubitare che le giovanili analisi ryleane, pur ammettendo le immagini mentali quali veicoli di un certo tipo di attività creativa, riescano effettivamente a catturare la loro funzione specifica e la natura stessa dell’immaginazione.

È ben noto il ripudio da parte di Ryle delle immagini mentali nel capitolo 8 di *The Concept of Mind*, e la spiegazione che Ramoino Melilli ne dà nel seguito del secondo capitolo del suo libro si sviluppa nel contesto familiare dell’attacco ryleano al dogma cartesiano, in questo caso il dogma per cui l’immaginare consisterebbe nell’esercizio di una facoltà speciale di contemplazione interiore di *simulacra* interiori in un teatro interiore. L’autrice esamina criticamente alcune delle confusioni concettuali che Ryle attribuisce al fenomenalismo e al rappresentazionismo soggiacente al dogma, come pure le linee principali della sua sottile e attenta “geografia logica” della famiglia di concetti connessi all’immaginazione, e infine la spiegazione *in positivo* (essenzialmente behaviouristica) consistente nel collegare l’immaginare a varie forme di “pretending” e “make-believing”. Ciò che rende particolarmente valida la discussione di Ramoino Melilli sta nel suo allargare lo sguardo al panorama storico e alla problematica filosofica sul cui sfondo va compresa e valutata la riflessione sia critica che costruttiva di Ryle sull’immaginazione. Ella ci ricorda (pp. 48 e sgg.) che molti aspetti centrali della critica di Ryle all’*immaginismo* tradizionale si potevano scoprire (sebbene in una forma diversa) nei lavori fenomenologici di Husserl e Sartre – un fatto che non solo illustra alcune affinità importanti di metodo e contenuto tra l’analisi feno-

menologica e l'analisi linguistica, ma che anche mostra come le critiche di Ryle "non danno di per sé alcuna indicazione su quale nuova strada si debba imboccare per una spiegazione positiva dei fenomeni in questione" (p. 49). Non c'è da stupirsi che Ryle stesso in seguito, come Ramoino Melilli ci ricorda riferendosi alle riflessioni retrospettive di Ryle nel colloquio sulla filosofia analitica tenutosi a Royaumont nel 1962, abbia ammesso: "[...] dopo aver smascherato le interpretazioni false ed insidiose, ero obbligato a tentare di dare un'esposizione positiva corretta, ma in questa ricerca concettuale mi persi". I fenomeni in questione, insiste Ramoino Melilli, dovrebbero essere investigati dalla prospettiva più ampia costituita dal problema generale della *intenzionalità* della coscienza, solo così diventerà evidente che l'immaginare visivo e uditivo è un *atto* molto *simile* a quello reale, perlomeno nel suo essere un atto intenzionale *object-directed*, che pur non implicando l'esistenza di alcunché di visto o di udito, nondimeno comporta il darsi di un'esperienza fenomenica di "vivacità quasi-sensoriale". Allora siamo in grado di capire che quei filosofi che postularono le immagini mentali non erano meramente presi da smania ontologizzante, ma cercavano di affrontare, sia pure in maniera spesso mal posta, un problema che non si sarebbe, una volta riformulato, "dissolto come nebbia al sole" (p. 29).

Data la pervasività nell'opera di Ryle della nozione generale di *category-mistake* è opportuno che questo volume includa anche un saggio (cap.3) dedicato alla discussione delle riflessioni ryleane sul tema delle categorie –tema che Ryle ha sempre connesso strettamente con le proprie ricerche sui metodi dell'analisi filosofica e sulle fonti degli errori filosofici. Ramoino Melilli focalizza l'attenzione sul *paper* del 1938 *Categories* –l'unica trattazione sistematica del soggetto– tenendo anche conto sia di *The Concept of Mind* che di *Dilemmas*, dove sono discussi e diagnosticati vari tipi di errori categoriali e concettuali. L'autrice svolge un lavoro magistrale nell'esibire le difficoltà teoretiche incontrate da Ryle nella ricerca dei criteri espliciti di uguaglianza e differenze tra categorie, e nel districare i molteplici fili della rete di concetti spiegati dall'analisi ryleana.

Ryle nei suoi ultimi anni, ci ricorda l'autrice, giunse ad ammettere e deplorare la "*perfunctoriness*" con cui aveva trattato in *The Concept of Mind* la "Mind *qua* pensive", cosicché la preoccupazione di superare i limiti delle spiegazioni del '49 circa le forme di pensiero di livello superiore (pur persistendo nel suo rifiuto di interpretare il *thinking* come una attività interna, fantomatica, che precederebbe il comportamento) divenne a suo stesso dire il "long term problem" della sua vita. È proprio questo problema che Ramoino Melilli tratta nel quarto capitolo –una ristampa della sua introduzione alla edizione italiana da lei curata di *On Thinking* (1979) (*Pensare pensieri*, Armando, Roma 1990). Il capitolo ha il titolo suggestivo *Verso una fenomenologia del pensiero*: infatti la tesi dell'autrice è che pur avendo Ryle arricchito le sue analisi precedenti illuminando il carattere *polimorfo* del pensare, esemplificato in ogni forma di "toolings" e "idlings", come pure proponendone una descrizione *avverbiale* (in quanto il pensare consiste nel fare qualcosa con attenzione, intenzione, controllo, e via dicendo), egli nondimeno non raggiunge il suo obbiettivo in pieno poiché la sua analisi implica un appello a concetti intenzionali che *presuppongono* la stessa nozione da spiegare; analisi che infine andrebbe vista come il punto di parten-

za di una ricerca complementare presumibilmente fenomenologica.

Poiché il concetto ryleano di disposizione comportamentale svolge un ruolo centrale nella sua interpretazione del mentale e del connesso rifiuto del dogma dualista cartesiano, il quinto e ultimo capitolo intitolato *Discussioni critiche sul modello disposizionale* risulta di conseguenza il pezzo centrale di questa raccolta, ed è anche, come già detto, il più lungo e di nuova pubblicazione. Lo scopo specifico dell'autrice è di passare in rassegna e valutare parte della vasta letteratura critica fiorita sul *The Concept of Mind* e sul Modello disposizionale (MD), mentre il suo punto di vista personale in proposito era stato già espresso nella monografia del 1983. La strategia della Ramoino Melilli nel trattare le obiezioni standard contro il MD –come la “tautologicità” e la “circolarità”– è quella di limitarne al minimo i danni, proponendo una lettura di Ryle più fedele e simpatetica. Infatti, mentre sarebbe tautologico (o quasi?) spiegare causalmente la rottura del vetro se colpito, citando la sua fragilità, –dato che secondo il MD “x è fragile” significa proprio “x si romperà se colpito”– l'autrice ci ricorda che per Ryle la funzione dei concetti disposizionali è “prevalentemente predittiva” (p.145) piuttosto che causale-esplicativa; lo scopo delle attribuzioni disposizionali per Ryle è quello di fornire descrizioni “classificatorie-generalizzanti” che, una volta spaccettate, illustrano i modelli di comportamento tipici (e nel caso delle disposizioni mentali o “many-track”, i modelli sono complessi e multiformi) che ci possiamo *aspettare* da un individuo particolare sotto varie condizioni. Quanto all'obiezione di circolarità (rivolta al fatto che le descrizioni del comportamento associate a una disposizione psicologica sono a loro volta saturate dal riferimento a condizioni psicologiche), la risposta dell'autrice ci sembra ancora una volta del tutto appropriata: l'obiezione vale solo se interpretiamo erroneamente Ryle come se fosse un riduzionista mirante a fornire traduzioni fisicaliste di asserzioni psicologiche; ma naturalmente sarebbe un errore, data l'insistenza ryleana sul carattere “open textured” delle disposizioni psicologiche e sulla natura “olistica” del mentale (pp.146-47). Inoltre il behaviourismo logico *sui generis* di Ryle, a differenza di altre forme riduzionistiche di comportamentismo, si fonda su una ontologia irriducibile delle *persone*, non certamente delle connessioni tra eventi fisici o del tipo stimolo-risposta.

Una sezione del quinto capitolo discute l'influenza del MD ryleano sull'acceso dibattito della filosofia analitica riguardante la possibilità di estendere in modi appropriati il modello di spiegazione nomologico il c.d. “covering law model” prevalente nelle scienze naturali, anche alle scienze umane. La discussione di Ramoino Melilli è, come al solito, illuminante e ben documentata: dovendo semplificare per motivi di brevità, i risultati dell'autrice sono sintetizzabili dicendo che, mentre Hempel ha interpretato il MD come se fosse in fin dei conti compatibile con il suo famoso modello nomologico, le posizioni tra i sostenitori del modello concorrente, quello storico del *Verstehen*, variano in modi significativi: alcuni come A. Donagan e J. Watkins hanno visto nel MD ryleano una sostanziale difesa del modello del “comprendere”, mentre altri come Dray e Winch, lo ritengono al contrario “costituzionalmente inadatto” a fondare la nostra comprensione dell'azione razionale. Ramoino Melilli, pur inclinando verso l'approccio più eclettico di filosofi quali P. Gardiner, ne trae la morale che la grande varietà di interpreta-

zioni fiorita intorno agli spunti di ricerca offerti dal MD è comunque prova della sua intrinseca ricchezza, complessità e apertura.

Il resto del capitolo passa in rassegna i luoghi principali della letteratura critica che dopo il '49 ha discusso il problema del rapporto tra le disposizioni e le loro "basi" e spiega l'impatto che la soluzione "realista" ha avuto nello sviluppo delle varie tendenze materialiste della filosofia della mente recente, dal "central state materialism" di D. Armstrong al "computazionalismo" di J. Fodor. L'autrice, pur concordando con la tesi prevalente secondo cui l'analisi concettuale di Ryle sulle disposizioni mentali non è riuscita a spazzar via un'ontologia degli stati interni quali basi materiali e causali delle disposizioni, e quindi ha fallito nella difesa del behaviourismo logico, mette in rilievo giustamente l'importanza storica del lavoro di Ryle quale punto di riferimento costante nello sviluppo degli approcci contrastanti nella filosofia contemporanea della mente. Una tale concessione sull'importanza storica dell'opera di Ryle potrebbe far pensare ad un giudizio implicitamente negativo sulla sua importanza teoretica: questa impressione sarebbe infondata, perché, come l'autrice sottolinea, il MD (a dispetto della stessa opinione di Ryle in merito) non va visto come *incompatibile con*, ma piuttosto come *complementare a*, una spiegazione realista delle disposizioni nei termini delle loro basi. Infatti, pensarla diversamente significherebbe dimenticare la lezione dei primi capitoli del suo libro, in cui enfatizza lo scopo descrittivo-fenomenologico delle analisi concettuali di Ryle –uno scopo che chiaramente non entra necessariamente in conflitto con altri scopi ontologici e causali-esplicativi. "L'umanesimo anti-riduzionista incentrato sul concetto di *persona*" (p.183, n. 40) di Ryle, su cui l'autrice nuovamente insiste, è non solo la chiave principale di lettura –una volta che si sia compreso, a nostro parere, la sua compatibilità con il causalismo scientifico– ma anche la chiave per "leggere Ryle andando oltre Ryle".

Per concludere, una parola sull'*Appendice*. Il saggio originale *Can Virtue Be taught?* scritto da Ryle intorno al 1965-66, fu inviato all'autrice da Ryle nel 1969 e poi pubblicato con traduzione italiana e commento in "Studi Filosofici e Pedagogici" (1,1977); la sua ripubblicazione adesso servirà a rendere più accessibile questa piccola parte del *corpus ryleano*, aumentando l'interesse di questa raccolta di saggi anche per un pubblico di lettori di lingua inglese. E, circa i suoi meriti intrinseci, resta da aggiungere che questo saggio, oltre a fornire un esempio vivo e di prima mano –grazie ad una illuminante discussione della famosa domanda socratica– del valore ma anche dei limiti della classica metodologia ryleana di risolvere i *puzzles* filosofici disegnando la geografia logica dei concetti (in questo caso la rete intricata dei concetti della conoscenza e della prassi morale), chiude ottimamente, insieme ai commenti dell'autrice, questo bel libro.

Ausonio Marras

A. CAPITINI, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Perugia, Fondazione Centro studi A. Capitini, 1998².

"Il soggetto capitiniano –chiarisce Mario Martini nella sua *Introduzione* alla

bella raccolta di saggi del Capitini filosofo e “persuasivo religioso”– disposto all’ascolto, all’appello dell’altro, si pone non come soggetto logico ma dialogico, e pone questa modalità come propria di tutta la realtà”(p. XI). Il volume offre al lettore una panoramica assai ampia su quelli che sono i principi chiave della filosofia di Aldo Capitini, autore che finalmente oggi pare ottenere la meritata attenzione: il valore del tu, vero elemento degno di trascendenza, la nonviolenza, e con essa la noncollaborazione e la nonmenzogna, ma anche l’idea della realtà di tutti, quella della compresenza dei morti e dei viventi.

Il primo dei saggi proposti, *Elementi di un’esperienza religiosa* che è del 1937, è un testo “non di dottrina e saggezza libresca”, come diceva l’amico Walter Binni, bensì di formazione di tutta una generazione che ne assorbì “il valore fondamentale di educazione etico-politica” (p. 68). Presentando il suo scritto lo stesso Autore lancia un invito: “Aprite a caso, mentre leggete questa introduzione, il libro e troverete che in ogni periodo c’è la volontà di liberare, di dare iniziativa alla sincerità, all’affetto, al pensiero che svolge nel suo travaglio continuo la verità. [...] Era questa la mia esperienza che sorgeva dal concreto; e il mio libro era per tutti, proprio per tutti, appunto perché era dell’intimo mio [...]” (p. 6).

Di dieci anni dopo è il *Saggio sul soggetto della storia*, quasi testimonianza della originalità capitiniana nei confronti delle tesi crociane sulla storia e dichiarazione dei diritti di un individuo concreto in sostituzione del soggetto universale di matrice hegeliana. Vi troviamo, tra l’altro, un’affascinante definizione del valore come ciò che “ottiene il suo carattere di infinito dalla presenza dell’Uno-Tutti, presenza attiva, infinita; dunque il valore è in rapporto con un’infinità soggettiva”(p.243).

La compresenza dei morti e dei viventi (Premio Viareggio nel ’67), poi, è opera di grande respiro incentrata sulla tematica della condivisione che dell’esistenza mettono in atto, in crescendo, i vivi e i morti, gli uni vivendo attivamente e gli altri rimanendo presenti come modelli di incarnazione di valori. Nel soffrire il vuoto lasciato dai morti, gli individui si impegnano nella vita con il creare l’energia con cui rinnovano la vita stessa: l’eterno, allora, è *nella* gioia vitale della cooperazione tra il più e il meno forte, è nell’“aurorale” *fare insieme* che lega gli uomini, gli animali e i vegetali, gli esseri tutti, esaltandone la comune appartenenza a questo mondo. La chiusura verso la compresenza è il peccato più grave e scellerato che l’uomo possa commettere (cfr. p. 281), e perciò la più grande verità a nostra portata è quella della necessità di integrare l’amore sessuale con l’amore relazionale teso al “tu-tutti” (cfr. pp. 274-275). E l’“apertura massima” si ha soltanto con la *persuasione* –termine che Capitini mutua dal Michelstaedter–, ovvero con quella condizione per cui l’uomo, offrendo la propria attenzione all’altro, oltrepassa i limiti di individuo e si scopre sostenuto da una forza d’animo esemplare che *libera* il presente di tutti. Così l’aggiunta, libero atto della “tensione ad aggiungere alla varia esplicazione della vita atti che non sembrerebbero risultare dalle situazioni, come quelli che hanno caratteri di vitalità, di scienza, di morale, ma che si decide di eseguire perché intimamente connessi con la compresenza” (p. 299). Ecco allora che l’aprirsi alla compresenza è aggiunta: infatti, dice Capitini, se “si dovesse

premiare ognuno che operi per la vita, ogni essere prenderebbe tranquillamente il premio. Ma se si volesse premiare ognuno che aiuta la produzione di valori, l'infermo, l'inerte, il morto, avrebbero diritto al premio? Comunemente si pensa di no, ed è una chiusura" (p. 347). E questo in virtù della convinzione capitiniana di fondo, secondo la quale –ed è una “verità” di grandiosa umanità– lo stesso “aver coscienza della propria vita è già essere qualche cosa in più, almeno come inquietudine e apertura” (*ivi*). Lo stesso atto del conoscere è tratto sociale perché il “vero soggetto” ha in sé come atto distintivo la intersoggettività: anzi, Capitini –attraverso Giulio Preti– si richiama esplicitamente a Feuerbach là dove, supposta la necessità di integrare ogni idealismo con la “vita sensibile”, recupera “l'uomo come coscienza sensibile”.

Ma tante sono le pagine intense che egli ha dedicato all'antropologia del De Martino come ai classici del pensiero filosofico (Kant, Hegel, Croce...), fermo restando che “le sue ragioni –ha scritto Martini– sono più di ordine morale che non dalla parte della razionalità teoretica o dimostrativa” (p.IX). E così pure assai interessante è l'*Appendice*, ricca di un testo, quello di *Religione aperta* (1955), dalla storia travagliata, anch'esso vittima della censura ecclesiastica (l'iscrizione all'Indice avvenne ad opera di Pio XII). Pagine di coraggiosa presa di posizione e di seria riflessione sul proprio modo di intendere le questioni fondamentali dell'esistenza, *Religione aperta* testimonia dell'allontanamento del Nostro dal chiuso cattolicesimo e del suo approdo ad una dimensione religiosa tutta piena dell'amore universale e dell'attenzione a chi vive ai margini, nata da un rigore morale, da un ripensamento dei classici e da una disposizione alle “libere aggiunte” che contraddistinguono tutta una vita. “Qualsiasi posizione religiosa –leggiamo nella *Nota del curatore*– che non fa sua questa tensione all'apertura, si istituzionalizza, si “monarchizza”, finendo quindi col porre alla propria base chiusure fondamentaliste”(p. 463). L'invito fondamentale di Capitini rimane allora quello di *muovere sempre dal tu* e mai dall'io; una delle “illuminazioni” più affascinanti è quella del passo in cui Capitini trae le sue conclusioni sul significato della morte: “Ho capito che la morte è un avvenimento e una lezione all'io che voglia la sua continuazione particolare, indifferentemente dalla sorte degli altri” (p. 483). La morte, una lezione per l'io solipsista.

E poi l'amore: “supremo conforto e unico fiore”, esso è ciò che ci dà una certa “rivalsa sulla morte” e come questa “soggioga e fa ammutolire” (p. 489). Esempio, quindi, lo stesso modo in cui viene trattato l'argomento della vecchiaia, quasi una sorta di *socialismo dell'anima*. “bisogna essere migliori della vita con i vecchi. [...]”. E noi dobbiamo colmare là dove la vita toglie, compensando come possiamo, con la presenza serena, l'attenzione, la devozione, la pazienza, anzi la festevolezza, come a fugare l'amarezza e la dolente protesta” (p. 494). Lo stesso profondo senso dell'umano, forte di una mirabile religiosità laica, aveva portato il filosofo perugino a considerare l'individuo come luogo vitale del valore e l'umanità della coralità del valore stesso, il tu–tutti: “nel tu rivolto a lui io vedo altro, una sua partecipazione al dolore, ai sentimenti, alle idee, alla bellezza, all'aspettazione di una realtà migliore” (p. 347).

Giuseppe Moscati

A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Padova, Edizioni Messaggero, 1998, pagg. 139.

Questo libro rappresenta il primo profilo completo, unitario e sistematico, dell'opera filosofica, che colpisce per la singolare personalità da cui sorge. Al termine della lettura, infatti, ci si sente legati da stringente necessità a riconoscere fino a che punto in questo caso "non è possibile separare il contributo intellettuale dalla vicenda esistenziale e spirituale che l'accompagna" (*Prefazione*, p. 5). Di questa figura ci viene offerto un quadro policromo: l'ambiente familiare, gli studi, le amicizie intellettuali ed il dialogo con gli eventi dei tempi sempre più cupi, fino alla catastrofe –che ispirò a Husserl, suo maestro, quella grande sinfonia tragica che è *La Crisi delle scienze europee*.

Il percorso di vita e di pensiero di E. Stein ha una sua cifra, assolutamente singolare e sorprendente: ella è, come persona e come intellettuale, creatura delle unioni e delle lacerazioni, delle fedeltà sostanziali e delle scelte decisive. Ebraismo e cristianesimo, agostinismo e fenomenologia, concezione tomistica e soggettivismo moderno: di questi poli ella cerca con passione il filo di una congiunzione possibile, e, nella sua lucidità intellettuale, ripercorre le divergenze. Fino alla polarità più comprensiva, ove si dispiega la distanza massima: scienza –rigorosa, nel senso husserliano– e mistica. Nella reclusa solitudine del Carmelo di Colonia, la fanciulla ebrea, la brillante studiosa, se in segreto dischiude le porte del mistico *castello dell'anima* (*Seelenburg*), compone la grande opera teoretica, le millecentosessanta pagine in cui si consolida un pensiero, ricco dell'esperienza scientifica della psicologia e sociologia del Novecento, affinato nell'esercizio dell'analisi fenomenologica, che non cede d'un punto sul piano della metodica rigorosa, tuttavia incontrando l'*altro* del sapere, l'*ulteriorità* che richiede la figura dell'essere. "Nel 1936 –scrive Angela A. Bello, che coglie ed offre di ogni dato la risonanza assiologica –il manoscritto di millecentosessanta pagine era già pronto e fu intitolato *Essere finito ed Essere eterno. Tentativo di un'ascesa al senso dell'essere*" (p. 25), e noi non soltanto leggiamo il deliberato confronto con Heidegger, come Ales Bello lo sintetizza: "Heidegger [...] si chiude nella necessaria ed essenziale finitezza dell'essere di ogni ente", mentre la Stein compie una "ricerca dall'essere umano a Dio e poi di nuovo in particolare all'anima umana" (p. 26); ma siamo colpiti dalla carica simbolica che c'investe nella coincidenza cronologica: nel 1936 concludeva il suo cammino di pensiero scavando al fondo dello spirito smarrito dell'Europa le radici della sua dissoluzione, ed evocava il *telos* della ragione contro il prevalere di un "oscuro destino".

I momenti che, tra l'inizio e la fine, presentano una significativa corrispondenza, nel contenuto e nel metodo, sono due. Innanzi tutto vi è il tema antropologico, che si affaccia con lo studio su *L'empatia*: "Non è un caso –scrive Ales Bello– che E. Stein nel momento di scegliere la sua tesi di laurea si orienti verso la trattazione di questo tema"(p. 44). In questo campo, infatti, ella prosegue da un lato approfondendo le ricerche di Husserl attraverso il "lavoro di revisione da lei condotto del secondo volume delle *Idee*" (p.31), ma anche confrontandosi con Scheler, Tonnies ed altri a proposito di società e comunità, massa e stato. D'altra parte, il suo metodo, come sottolinea Ales Bello, è

orientato “ad una lettura della realtà che la coglie nella sua totalità, ma la totalità non è un cerchio che chiude tutto, individuando un punto di forza teorico unitario, che potrebbe essere la storia, l’economia, la ragione, l’inconscio, ma è una totalità che si delinea per espansione in una duplice direzione di approfondimento e progressivo sondaggio dalla parte [...] al tutto che essa rivela in se stessa e a cui rimanda per poter essere compresa”(pp. 42-43).

L’antropologia di E. Stein ha alla sua base un concetto originale, rimasto estraneo alla fenomenologia husserliana: il concetto di forza vitale, che ha la funzione d’interpretare sia il rapporto corpo-anima sia quello tra individuo e relazione, nelle diverse forme e modalità, che sono: società, comunità, Stato; e massa, popolo. La forza vitale è un elemento mobile, che attraversa gli strati ‘meccanici’ e ‘psichici’ per giungere fino al centro della persona, lo spirito. Nella sua ricostruzione fedele all’esattezza fenomenologica, che ripercorre gli strati genealogici, Ales Bello è sempre attenta al significato etico che le sorregge. Nel tema della forza vitale si conserva la fenomenologica rivalutazione della corporeità come dimensione a pieno titolo soggettiva, e nello stesso tempo si disegnano le articolazioni che connettono, dinamicamente, l’individuo agli altri in forme concrete e stabili: “la forza vitale appartiene ai singoli che contribuiscono a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa può servire da stimolo al singolo” (p.47).

L’antropologia è d’altra parte il centro vivo del confronto più intenso e drammatico che la Stein affronta, nel momento della svolta cruciale dalla fenomenologia alla metafisica. Si tratta dello studio su S. Tommaso e Husserl, che Ales Bello così commenta: “In tutto l’articolo è riscontrabile un duplice atteggiamento: desiderio di stabilire un accordo, ma anche di sottolineare la distinzione, che indica uno sforzo teoretico comprensibile sulla base del nuovo indirizzo che la sua speculazione stava assumendo. Il confronto fra le due posizioni è stabilito in relazione ad alcuni temi di fondo: il significato della filosofia, la ragione e la fede, il teocentrismo e l’egocentrismo, l’ontologia e la metafisica, il valore dell’intuizione, quindi sotto il duplice aspetto metafisico e gnoseologico”(p.60). Il razionalismo di Tommaso, che “crede nella possibilità di una scoperta razionale delle cose” è il punto di maggior vicinanza tra i due filosofi – ciò che li disgiunge è la ‘modernità stessa’, quel “punto di partenza indubitabile e contemporaneamente critico” (p.62), così lontano dallo spirito della filosofia medievale.

L’esperienza di vita di Edith Stein fu segnata da un sistematico, sempre più feroce rifiuto, che le fu inflitto in molteplici forme. Prima con la negazione della libera docenza, poi con la privazione del suo posto d’insegnante; della vita stessa, infine, con la deportazione e morte ad Auschwitz. La forza del suo spirito non fu mai spezzata, e la sua voce parla ancora della speranza di unione, di ciò che fu così tragicamente diviso.

Bianca Maria D’Ippolito

M. VIANELLO, E. CARAMAZZA, *Donne e metamorfosi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1998, p.p. 175

La tematica della presenza e della specificità femminile, della differenza ses-

suale, ha investito con intensità sempre più crescente, numerosi comparti delle scienze umane: dalla storia alla filosofia, dalle scienze sociali a quelle politiche. Oggi si parla maggiormente di “differenza sessuale”, superata la fase dell’antagonismo e della competizione che ha caratterizzato gli anni della rivendicazione femminista. Questo nuovo orientamento ha di fatto mutato la modalità di pensare le stesse scienze umane, la struttura epistemica e disciplinare di diversi campi del sapere che sono stati sottoposti a nuova lettura e a una diversa interpretazione in base anche e soprattutto ad una presenza femminile sempre più protagonista della produzione culturale, legittimata dalla società. Gli autori di questo testo vogliono mettere in luce proprio questo processo evolutivo, la conquista appunto di nuovi spazi sociali, culturali ma anche più semplicemente “fisici”. Il grande sforzo compiuto nei secoli dalle donne, secondo gli autori di questo libro, non è stato solo rappresentato dall’acquisizione del “diritto di parola” di uno “spazio d’ascolto” ma anche del più semplice ma vitale accesso ad uno “spazio fisico” e socialmente legittimato. Uno spazio che vada oltre i ruoli da secoli accreditati alla presenza femminile, compiti e ruoli già determinati e saldati da secoli nel tessuto storico e sociale ma di uno “spazio scelto”, vivo e partecipato, luogo di decisioni, relazioni ed azioni compiute in prima persona. Questo è l’oggetto di riflessione affrontato dagli autori di questo libro che, partendo dalla convinzione che la politica sia appunto uno “spazio di partecipazione alla vita pubblica” (questo almeno anche nella concezione della *polis* greca), si interrogano sui motivi sociali, culturali, storici della emarginazione delle donne da questo spazio divenuto progressivamente appannaggio maschile.

98

Ciò ha comunque implicato molteplici conseguenze proprio nella vita della società e nella sua crescita civile. L’ipotesi degli autori di questo libro è che le donne siano state intenzionalmente escluse da uno spazio di scelta e di decisione proprio per l’incapacità degli uomini di condividere spazio e potere in maniera complementare. Il mancato apporto che dalle donne sarebbe potuto venire alla vita pubblica e la distorsione con cui essa è stata organizzata dagli uomini, ha prodotto un tipo di storia caratterizzato largamente dalla violenza. A questo riguardo gli autori di questo libro hanno voluto mettere in risalto ad inizio del testo un’affermazione di Gandhi: “Se la non violenza è la legge del nostro essere, il futuro appartiene alle donne” così come nell’analisi del costume e della tradizione di gran parte dei popoli ed in ogni tempo, si può constatare un unico filo conduttore costante: il culto dell’eroe e della violenza come positiva connotazione intrinseca maschile. Così allo stesso modo anche per l’uso ed il significato attribuito allo spazio: per i maschi lo spazio è sempre in funzione delle cose, ovvero dei rapporti di potere relativamente alle cose; per le donne lo spazio non è strumentale ma è sempre rivolto verso se stesse, la propria interiorità e quella altrui, verso il mondo degli affetti e quindi dello “spazio interiore”. Spazio pubblico e potere per gli uomini, spazio interiore per le donne. Per gli autori è necessario capovolgere nell’uomo proprio la visione dello spazio, portarlo a guardare verso il dentro, abituarlo al valore del dettaglio concreto anche legato al quotidiano.

È questo il solo modo per condividere veramente lo spazio e realizzare un’effettiva parità secondo la logica della complementarietà, del “fare le stesse cose,

ma in modo diverso” che è alla base appunto dell’uguaglianza nella diversità.

Nella seconda parte di questo libro gli autori si soffermano a notare come le donne siano estranee alle discipline delle scienze sociali, non esistono quasi donne (almeno fino al Novecento) che abbiano contribuito in modo considerevole alla storia di queste discipline e ciò perché la produzione culturale è sempre stata appannaggio maschile. Di qui la difficoltà che le donne sperimentano nell’esprimere se stesse. Semplicemente, per questi autori, non esistono schemi adatti a loro. Il “come” e il “che cosa” dire costituiscono già un problema, anche solo per il fatto di non possedere nemmeno gli strumenti linguistici autonomi, di essere sempre oggetto di un “pensiero pregiudiziale” che ostacola la libera espressione. L’esperienza femminile non è formulabile, non dispone di metodi di analisi, né di teorie (almeno socialmente e culturalmente accettate).

Ecco il motivo della assenza delle donne, oggi intenzionale, dalle “scienze” già costruite dagli esperti e la decisione maturata sul piano intellettuale da parte di molti gruppi femministi di iniziare a partire da sé (basti pensare in Italia all’esperienza del gruppo di filosofe di “Diotima” a Verona).

Anche la stessa psicologia ha sempre dimostrato di non riuscire a pensare alla donna partendo dalla donna ma di farlo sempre in relazione alla identità maschile (basti pensare alla teoria freudiana della gelosia femminile per il pene e quindi della figura della donna concepita come mancanza).

In conclusione dunque, gli autori di questo libro, hanno voluto dimostrare come, l’esclusione e l’emarginazione femminile è da ricercare nel profondo delle strutture psichiche e sociali e quindi nello spazio mentale ed in quello fisico.

La soluzione proposta è di espandere lo spazio della vita pubblica e quindi della democrazia e della partecipazione sociale anche alle donne aprendo le porte ad una società che gli autori definiscono, “la società post maschilista”.

M. Camilla Briganti

G. CONTI ODORISIO, *Una famiglia nella storia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.

Scrivendo Hannah Arendt che è vano cercare un senso nella politica o un significato nella storia quando tutto ciò che è comportamento quotidiano sia stato scartato come irrilevante.

Ginevra Conti Odorisio in *Una famiglia nella storia*, seguendo netta questa indicazione arendtiana, e attingendo a un grande archivio privato fatto di diari, lettere, quotidiani conti e bilanci economici e di vita dei componenti della sua famiglia dal 1840 al 1980, ci consegna non solo una storia, una storia di una famiglia (che sia proprio la sua ha persino un’importanza relativa), ma una storia pulsante tra biografia, politica e affresco d’ambiente, che non solo ha tutto il gusto di un romanzo, ma, proprio perché rimane sulla soglia delle discipline tradizionali, apre le porte a un modo nuovo e più fecondo di fare storia. Sicché anche i contenuti vengono spesso a cambiare di segno o, almeno, ad illuminarsi di senso nuovo. E se nessun senso nuovo può illuminare la vita aspra

dell'Italia meridionale, che rimane sempre tale e faticosa per i suoi abitanti, tuttavia di senso nuovo la Storia, in questa asprezza che non è aridità, si illumina nella ricostruzione della vita di una famiglia di grandi proprietari terrieri del sud, l'origine della cui fortuna risale agli anni lontani della soppressione della feudalità e il seguente acquisto dei più importanti feudi della regione.

La terra e la proprietà sono le vere protagoniste di questo insolito volume, dove il rapporto con esse non è mai statico e notarile, fatto di accaparramento e possesso, ma descritto e vissuto con sobrietà essenziale e persino ironica, come in uno dei commenti finali dell'autrice che, ricordando il suo rapporto, da giovane, con la proprietà, conclude con lo stile asciutto di un'abile scrittrice, che sa quello che dice. "Per me la proprietà non era un furto, ma una sventura. Ogni anno le ulive avevano il verme, il prezzo del grano scendeva, e quando era la stagione della vendemmia o pioveva troppo o non abbastanza. Il risultato era sempre lo stesso: in ogni caso o la quantità o la qualità del vino ne risentiva. Solo chi ha vissuto, come me, le carenze dell'agricoltura biologica, può comprendere i benefici di quella chimica" (p. 137).

Ginevra Conti Odorisio è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche a Roma, ma in questo testo, volutamente, non utilizza nessuna parola tratta dal tradizionale lessico della politica o della sociologia politica: la famiglia non è definita borghese, aristocratica, agraria. Né Emanuele dei Conti di San Marco Argentano, suo padre e personaggio principale del volume, intorno al quale si snodano vicende che lo vedono sempre protagonista per scelta, vicende grandi come la grande guerra, la guerra d'Africa e una Napoli sotto le bombe degli alleati, viene mai definito con una connotazione politica o culturale precisa. Lui che, elegante latinista, traduceva brani dei *Promessi sposi* in latino, nutrito dei libri della biblioteca di famiglia, dove figuravano classici del sei-settecento, allevato nel gusto e nel senso della storia in un ambiente familiare dove il prozio, don Camillo, gli ricordava con la stessa naturalezza con cui avrebbe commentato la morte di un conoscente: "Lulù, ricordati, oggi è morto Teodoro Mommsen", è visto come un personaggio quasi ordinario, proprio perché capace, come tutti, di abitare la contraddizione. Dotato di grande forza di carattere, ma "né ricco, né povero", decorato con una medaglia al valor militare nel 1918, e multato dopo qualche mese per indisciplina. Con una medaglia e una multa si conclude infatti la prima guerra del giovane meridionale che "divorava" Papini e che aveva fondato, studente di ingegneria a Torino, il Gruppo Giovanile Nazionalista nel '13. Non si tratta solo di dati culturali sociali o caratteriali. Da un lato, filosoficamente, capiamo che, come diceva Renouvier, la coesistenza dei contrari nello stesso soggetto è un assioma che si impone a un pensiero veramente profondo. Dall'altro, storicamente, capiamo anche che l'idea di patria e nazione evitavano alla cultura meridionale il provincialismo e il campanilismo del sud e significavano integrazione in un nuovo ambiente, e anzi, apertura culturale all'Europa.

Un'apertura, già di fatto, vissuta dalla nonna Ginevra, che volle con fermezza e costanza la laurea del figlio in ingegneria a Torino, una donna del sud che suonava al pianoforte Mozart, Mendelssohn e Schumann, e aveva studiato il francese, in un'apertura culturale che era di casa, visto che lo zio, il Cavaliere, era stato amico personale di Alessandro Dumas, al quale egli aveva persino fatto ottenere la cittadinanza di San Marco.

Tra radicamento e apertura all'Europa, apprendiamo che il giovane Conti collabora a un periodico diretto da Curzio Malaparte, ma, finito il periodo movimentista del fascismo, disgustato profondamente dal provincialismo dei luoghi e dalla "meschinità della vita politica", va a Parigi dove passa intere giornate alla Bibliothèque St. Geneviève, segue corsi di economia, i discorsi di Léon Blum, conosce Daniel Halévy, è amico di Curzio Malaparte, sposa Renée.

Tra cose belle e altre di pessimo gusto, in tutta la loro contraddizione, si offrono alla vista della giovane moglie francese, la Calabria e la grande vecchia casa sconnessa e impolverata con galleria, biblioteca, salone, camera da letto, solottino blu e stanza rossa, i grandi quadri degli antenati appesi alle pareti della sala e i trattati di giurisprudenza, medicina, teologia nei mobili con le vetrine. La contraddizione continua nella dispensa che, di giorno, si riempie di omaggi e regalie e, di sera, resta puntualmente vuota di ogni cosa. Gli oggetti ricevuti in regalo venivano sistematicamente riregalati, offerti, dati, in un valzer senza fine che faceva apparire e sparire vivande e provviste. Scopriamo così la società meridionale con la sua elaborata e complessa economia del dono. Nel doppio senso di struttura e capacità di risparmio; persino sul dono.

Tra integrità e imparzialità, "virtù oltremodo scomode" (p. 48), aggiunge con la consueta ironia l'autrice, il capitano Conti parte per la guerra d'Africa dove tiene, in francese, un diario da inviare alla moglie in sostituzione delle lettere. Così veniva evitata la censura, ma soprattutto veniva evitato che il pensiero fosse modificato, perché esposto a letture inquisitorie.

È un diario che rappresenta un documento storico di straordinario interesse sulla guerra africana vissuta da un soldato italiano impegnato nella guerra coloniale.

Anche qui il rapporto con la terra conquistata è fondamentale. Si trasforma in scoperta di un territorio che diventa quasi un "prolungamento di sé". È lo stesso modo di vivere la conquista coloniale come veniva vissuto il rapporto con la proprietà privata, rapporto che si dispone sullo stesso ordine di quei concetti espressi qualche anno dopo da Simone Weil a Londra, quando la giovane francese definiva la proprietà privata "un bisogno vitale dell'anima". L'anima, scriveva la Weil, è isolata, perduta se non è circondata da oggetti che siano per essa "come un prolungamento delle membra del corpo". Per Conti padre, come per la Weil, la proprietà della terra era ben diversa dal capitale; essa rappresentava solo la certezza che ciò che veniva usato per il lavoro, per il piacere o per le necessità della vita non era estraneo, ossia non apparteneva ad altri. È assolutamente non estranea doveva apparire a questo energico uomo del sud la terra sulla quale il piede affondava ogni giorno la sua orma.

Inserita nella grande Storia, non solo per la ricostruzione fatta nel volume, ma perché ogni nostra storia lo è, quella di Emanuele Conti lo era un po' di più. Dal Sud era passato al Nord, dagli studi di ingegneria era passato alla politica, agli studi di storia e di economia alla guerra, alla Francia, all'Africa, alla seconda guerra. Ma, "sempre volontario, sempre di complemento. La sua gli sembrava un'intera vita di complemento", commenta la figlia, e continua: "era stato incapace di quella 'lunga pazienza' di cui parlava Buffon, necessaria per tutte quelle cose che richiedono costanza e tenacia" (p.139).

Una 'lunga pazienza' che, invece, dimostra di possedere l'autrice, non solo per questa ricostruzione tra storia e memoria, dove finalmente la storia vive perché la memoria le dà corpo e membra, ma soprattutto perché anche in questo lavoro, lei sa di non essere 'volontaria' o 'di complemento', avendo assunto su di sé la necessità della vita, e, soprattutto, quella intelligente ironia che le ha permesso un fare storia, oltre ogni disciplina, compresa quella paterna che, per anni, le aveva vietato di parlare per non dire sciocchezze. Ora sa che "il mondo era più tollerante di quanto potessi immaginare e che, anzi, anche di fronte a palesi sciocchezze non accadeva nulla" (p.141). Come suo padre, che aveva abitato la proprietà con atteggiamento completamente diverso dall'avidità esclusivista borghese, abita il sapere disciplinato con la stessa differenza che è frutto della consapevolezza di chi è in grado di percepire, anche con coscienza ironica, la pluralità e anche la contraddizione con cui la vita e la storia sempre si esprimono.

Marisa Forcina

F. TOCCAFONDI, *L'essere e i suoi significati*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 264.

102

Un'espressione enunciativa di questo tipo, *L'essere e i suoi significati*, presa alla lettera, risulterebbe magari solenne e maliosa, ma, in definitiva, sarebbe oscura e persino ossimorica se vi fossero pre-giudizi neopositivistici a guidare i nostri intenti critici. Sono note, infatti, le tonitruanti pagine di Carnap del 1932 (*Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*), nelle quali l'intera tradizione (pseudo)semantica della metafisica (occidentale) è sottoposta a radicale e stringente critica al lume del principio-assioma di verifica-zione. "Le cosiddette proposizioni della metafisica –scrive Carnap– sono prive di senso"; non, dunque, contraddittorie, ma semplicemente insensate in quanto mero *semeion*. La riduzione al protocollo conferisce –secondo tale prospettiva– significato al morfema ed al successivo costruito proposizionale. L'isomorfismo tra la struttura logica del linguaggio e l'evento suscettibile di significazione compie la definitiva deliberazione di ostracismo della metafisica dall'area di un linguaggio sostenuto da una sintassi logica rigorosa, così l'oggetto di questa millenaria disciplina, l'essere, si dimostra "una circostanza inopportuna", un termine incapace di generare alcun gesto semantico e di veicolare alcun significato, fatta salva la voce verbale "essere", intesa al modo di semplice predicato d'esistenza rispetto ad un soggetto in generale. Ne consegue che associare il termine essere a quello di significato, al di fuori del solco dei tradizionali vagolamenti metafisici, equivarrebbe esattamente all'accostamento di costruzioni semanti-che non in grado di interagire, visto che dell'essere, a rigore, non sarebbe predicabile alcunché se non il suo non esserci linguistico. Empirismo e trascen-dentalismo, in tale prospettiva, volgono a coalescersi muovendo dall'identità definita ed immiscibile della rispettiva fisionomia gnoseologica. Ed anche dinanzi alle circesche seduzioni volte a solcare il cielo dell'intelligibile puro, superando i kantiani confini del fenomeno, la nozione di essere non sarebbe identifica-bile con nulla in grado di elaborare la reciprocità di *Sinn e Bedeutung*.

Con la scure iconoclasta della critica antimetafisica dell'esperienza teoretica circolista giunge comunque a confrontarsi l'intera valutazione successiva della tematica dell'essere, all'altezza di quella suddivisione epocale per cui la correlatività costitutiva di logica ed ontologia, sancita da Aristotele e variamente viva nella cultura occidentale fino all'idealismo classico tedesco e giù sino a Husserl, volge a decretarsi con sanzione di inesorabilità.

La presa di posizione logico-linguistica dei circolisti non interferisce, tuttavia, con le significazioni storicamente determinate assunte dal termine "essere" attraverso gli autori che lo hanno meditato, e così, offertasi la possibilità di parlarne, ci si imbatte in una serie di de-finizioni del concetto stesso di essere, in una "plurivocità dei significati del termine" (p. 23), come scrive l'autrice del libro che si sta analizzando. La costitutiva polisemia del concetto ne configura anche la complessità in quanto funzione morfo-sintattica, collocata sul crinale linguistico del proprio ruolo di sostantivo e di quello di voce verbale, divisa tra il costituirsi come una funzione connotativa e l'intendersi al modo di una decretazione d'esistenza. In quest'ultima prospettiva l'esistenza *sub specie aeternitatis*, elevata su un solenne piano assiologico, fonda la tradizione metafisica dell'infinità del principio primo.

La trattazione storico-critica di Fiorenza Toccafondi, però, non trae le mosse dai sistemi classici dell'essere (Parmenide, Eraclito, Platone, Aristotele), ma avvia la propria ricerca dalla proposta kantiana di una critica della ragione in virtù del riconoscimento delle sue forme a priori. Dopo aver circoscritto, nei densi passaggi dedicati alla deduzione trascendentale delle categorie, sino al limite dello schematismo e del sistema dei principi (*Grundsätze*), l'area prettamente fenomenica d'applicazione della sintesi trascendentale di materia e forma, Kant pone il quesito dell'esistenza del "*Prototypon transcendente*" all'egida delle idee della Ragione. L'essere, preso in sé, è, in fondo, *idea* esso stesso in senso dialettico. La differenza tra le due modalità d'intendere il termine essere era chiara al *logico* Kant, studioso e commentatore attento dell'*Auszug* del Meier, e, in relazione a ciò, del tutto collocabile nel solco della tradizione formale leibniziano-wolffiana. Esulando pure, in questo contesto, dalla trattazione del contributo euristico offerto alla storia dello sviluppo della disciplina logica dall'inesausta ricerca critica kantiana (si pensi soprattutto ai §§ 9-11 della *Critica della ragion pura*), e prescindendo dall'indicazione dei termini del problematicissimo rapporto tra il portato classico della tradizione formale con il progetto d'*instauratio magna* di una nuova logica trascendentale, è possibile riconoscere alla posizione di Kant il merito del riconoscimento della detta distinzione tra carattere predicativo ed esistenziale dell'essere, quantunque essa risalga già al *Parmenide* di Platone e corra lungo l'intero arco temporale degli evi medio e moderno. Ma è nel complesso intreccio della deduzione trascendentale dei concetti puri che si fonda la plausibilità stessa dell'esperienza sulle forme a priori del soggetto trascendentale, governate, nella loro protensione sintetica, dalla determinazione trascendentale cacuminale dell'Io penso; ed è a partire da questi assunti che diventa perspicua l'identificazione del concetto classico della consuetudine ontologica occidentale, vale a dire l'essere, con quell'"*ideale trascendentale* della Ragione" che si volge a pensare (ma non

a conoscere) l'“*omnitudo realitatis*”. Sono altresì assai note le pagine kantiane dedicate alla confutazione delle prove d'esistenza dell'Essere supremo addotte dalla teologia razionale, nelle quali si dimostra la capziosità, tipica del razionalismo metafisico moderno, del salto metabatico dall'asseverazione di un predicato logico d'esistenza, in quanto determinazione *linguistica* del concetto del soggetto, alla statuizione di un predicato realmente determinabile (prova ontologica). L'idea della Ragione diventa insuscettibile di sintesi, incapace di connettere materia e forma in una risultanza trascendentale retta dal concetto ed espressa nel giudizio (secondo la configurazione delle classi): l'essere si configura, così, come un mero pensiero o, al limite, come un elato ideale regolativo.

La trattazione di Toccafondi muove, dunque, dalla trattazione dell'elaborazione kantiana della *Seinsfrage* per seguire, di seguito, gli sviluppi del trascendentalismo idealistico. Nell'alveo del trascendentale, anzi, con più netta impronta, a guisa di “compimento metafisico della *Critica*” (p. 41), vengono collocate dall'autrice le opere di Fichte e Schelling; la prima a partire dal *Versuch* (1792) e dalla prima *Wissenschaftlehre* (1794) a predicazione della funzionalità autotetica dell'Io, la seconda intesa alla determinazione –tra Spinoza, Leibniz e Kant– di una concezione del fondamento come principio relazionale sorretto dalla stretta identità di Sé con sé in quanto unità adiafora di Natura e Spirito.

Il cosiddetto dualismo kantiano tra essere fenomenico ed essere noumenico *passa*, poi, attraverso l'olismo speculativo hegeliano che, coordinando logica e metafisica, conduce l'essere nella pienezza del Sapere assoluto (cap. III).

104

Il volume presenta, di seguito e piuttosto cursoriamente, varie *esperienze* dell'essere tipiche di talune stagioni filosofiche postidealistiche, tratteggiandone i caratteri in relazione alle opere di Herbart e di Rosmini, di Lotze come di Feuerbach, di Trendelenburg sino al nichilismo di Nietzsche (cap. IV). L'avvento del *mentalismo*, tipico della temperie retta dalla nascita della psicologia descrittiva moderna, conduce a cogliere il problema della rappresentazione in funzione dello statuto d'esistenza degli enti mentali, al confine di delimitazione tra logica, linguaggio e descrizione algoritmica della fenomenologia delle funzioni mentali superiori (cap. V).

Con lo spiritualismo, d'intesa con la reviviscenza dell'idealismo e della riflessione assieme teologica e neoscolastica, si risolve il fascino dell'essere, alquanto obnubilato dall'operazionismo positivisticò, e si tramuta nel punto ultimativo di convergenza dell'acciottolato sentiero che reca alla fondazione dell'identità spirituale del singolo (cap. VI).

L'ultimo capitolo del libro è dedicato al troncone semantico della riflessione filosofica del Novecento, a partire da quella parabola circolista che, muovendo dall'intensa meditazione di un certo numero di autori emblematici –tra i quali Wittgenstein e Mach– identifica essere e significato, o, meglio, fa del significato l'unica chiave di lettura dell'essere (cap. VII). La formalizzazione della logica, l'elaborazione di un paradigma logico strettamente legato alle procedure analitico-algoritmiche della matematica orientano l'asse dell'indagine critica verso un'analitica rigorosa del linguaggio ordinario e del linguaggio strutturato, dal momento che, comunque, non c'è pensiero al di fuori di una struttura sintattica che è linguaggio volto ad esprimerne i termini. La “svolta linguistica” (Dummett) sancita

dall'impostazione dell'opera di Frege, per certi versi realizzazione e suggello del "sogno" leibniziano di un *Calculus ratiocinator*, la segmentazione tipologica dei predicati proposta da Russell e condotta fra le macerie del primo logicismo, il pensiero di Wittgenstein come "terapia" per guarire dai problemi della filosofia intesi come prodotti secondari di un malinteso linguaggio, il verificazionismo circolista e la stratificazione di Quine orientata ad offrire ariosità e duttilità alla rigida impostazione tipologica russelliana ritagliano i confini di una consuetudine di indagine linguistica, molto spesso screziata da angustianti riduzionismi, ma, specie ad opera dell'ultima generazione di teorici di area anglosassone, soggetta a svolte sistematizzanti di apertura (Dummett) tese ad affrontare con nuovi strumenti logico-linguistici persino talune tematiche classiche della tradizione ontologica. "La filosofia ha attraversato [...] una fase distruttiva", ha scritto Dummett, mentre ora, con lentezza, elabora teorie del significato capaci di poter prevedere un alto grado di traducibilità teoretica: si pensi, oltre a Dummett, ai vari Hilary Putnam, Kripke, Davidson, Quine. Del resto, superata l'asfittica ed esclusiva dicotomia tra linguaggi ordinari e linguaggi di struttura, la stessa logica modale come semantica dei mondi possibili (Kripke), oltre ad impostare una teoria estensionalista del significato, supera lo scoglio vincolante delle descrizioni definite assise sulla teoria fregeana del *Sinn* ed introduce un concetto del tutto metafisico di *essenza* come *hypokeimenon* in quanto *qualitas* ineribile all'oggetto e stigma del suo riconoscimento nel senso di *principium individuationis* del suo statuto ontico in ciascuno dei mondi dell'esperienza in cui può apparire, senza che la verità di quest'inerenza abbia comunque a manifestarsi tautoteticamente, al modo di un giudizio analitico, data la reciproca condizionalità di significato e contesto.

Le variegazioni di tale orizzonte bene esprimono la vitalità del troncone analitico e configurano tracciati d'indagine volti a dar definizione ed offrire luce alla *base logica della metafisica* (Dummett), dimostrando la strutturale linguisticità (semanticità) della tanto aborrita riflessione ontologica dagli strali rivolti alla quale si era partiti. Il tema dell'essere, dunque, è oggi quanto mai dibattuto, si carica di nuova vitalità speculativa ed il significato storico complessivo di una simile presenza nella cultura filosofica occidentale questo testo si orienta a descrivere.

Il libro di Toccafondi offre, in verità, solo un primissimo quadro d'insieme dell'aporetica in questione al punto da manifestare, per certi versi ed in relazione a taluni punti di snodo della tematica dell'essere, un carattere troppo cursorio ed un approccio alimentato da un senso forse eccessivo della sinossi. E ciò non perché non sia plausibile l'intento di offrire un quadro d'insieme di un problema classico della filosofia in un numero ragionevolmente contenuto di pagine (quantunque sia sempre valida la massima dell'abate Terrasson, tanto amata da Kant, secondo la quale "molti libri sarebbero molto più brevi se non fossero così brevi"), ma per l'ampiezza dell'arco temporale assunto— da Kant alla filosofia analitica contemporanea —che rischia di accorpate con troppa disinvoltura forme storiche di "esperienze dell'essere" (Heidegger) distinte e perciò dotate di una spiccata autonomia semantica, sebbene rette da linee di analogia magari persino ingenti. Una volta stabilito che la veste semasiologica di un concetto come quello di essere risulta ampia e variegata, ne discende che il carattere storicamente determinato di ciascuna delle sue accezioni si concentra nell'opera delle

grandi figure che ne hanno teorizzato le fattezze concettuali. In tal modo risulta di certo giustificato il criterio d'indagine di tipo, assieme, diacronico ed aporetico adottato da Toccafondi, ma la trascuratezza di certi sfondi, esito inevitabile di una trattazione cursoria e di superficie da un punto di vista storico-critico, non consente, spesso, di rendere misura della complessità degli intrecci speculativi che trovano un punto di insessione alle spalle delle varie concezioni dell'essere. Tende, così, ad imporsi il tema della *chiarezza*, declinato sul registro dell'asse sintagmatico delle varie *tecniche di ricerca* (Abbagnano), storicamente determinate, volte a pensare l'essere: il dettato del testo risulta fluido ma non chiaro in quanto privo delle giuste distinzioni e, perciò, insuscettibile, nelle espressioni delle sue ricostruzioni, della compositezza non univocamente esprimibile di certe concezioni del problema. Si ricordi, al proposito, quel che ribadiva Kant nell'*Antropologia*. "La coscienza delle proprie rappresentazioni, quando basta per differenziare un oggetto da altri, si chiama *chiarezza*". C'è chi ha scritto, inoltre, che la chiarezza è la *cortesía* del filosofo (Ortega y Gasset); se è chiaro ciò i cui confini sono illuminati da una luce che squarcia le brume delle nubi consentendo, kantianamente, di "trovare con il pensiero l'oriente", non c'è il rischio, nella miriade di riduzionismi e di mediazioni linguistiche protese ad appianare le angolosità e le polivalenze di ciò che per sua natura è complesso, di investirsi della stucchevolezza di un'*eccessiva cortesía*, altrettanto insopportabile quanto la boria e la solennità dello spirito vaticinante? Caso emblematico, a conferma di quanto si va sostenendo, è quello kantiano che, di certo, rappresenta per molti versi un punto di flesso nella storia del pensiero occidentale e che autorevolmente sintetizza in sé i due tronconi semantici che la tradizione aveva elaborato intorno al tema dell'essere (predicato-esistenza), ma che sfugge al rigore di un'interpretazione esaustiva del legame con la tradizione logico-metafisica classica rispetto alla proposta fenomenistica della filosofia trascendentale. Tanto più, inoltre, se è alle pagine della *Dialettica trascendentale* che Kant affida le sue più dirette riflessioni sull'essere, costruendo le proprie controargomentazioni in strettissimo legame con un retaggio teorico agglutinoso intorno al nucleo della tematica dell'essere nel corso di millenni.

Il testo di Toccafondi, in verità, evita enfasi di epocalità dinanzi alla giustificazione dell'avvio dell'intera trattazione con l'opera di Kant; ma è proprio la leggerezza del tessuto argomentativo in sede di teoria della storiografia, che dà adito ad interpretazioni intorno alle motivazioni intrinseche dell'identità dell'avvio dell'indagine, a lasciare assai perplessi. L'opera kantiana, inoltre, offre, a chi intenda studiare il tema dell'*essere e dei suoi significati*, una serie di rinvii interni coglibili sul versante analitico in sede di categorie della "modalità" e, nelle elate sfere della "dottrina trascendentale del Giudizio", nel contesto fenomenologico di conduzione degli eventi del mondo naturale ai loro *Anfangsgründe*. Per non parlare, poi, dell'ontologia teleologica dei giudizi riflettenti della terza *Critica* o, ancor prima, del mondo noumenico dell'essere che trova una via *pratica* di manifestazione. Troppo composito il quadro – in ciò quasi scoraggiante – per riduzioni così, in fondo, liquidatorie.

Altro punto da rilevare intorno all'impostazione del testo di Toccafondi è la proclività alle solite stereotipie interpretative invalse in anni in cui il dominio di

certi schemi storiografici era cogente ed una massa imponente di inediti, pazientemente raccolti dalla Commissione dell'*Ausgabe*, ignota. Proprio il composito rapporto di Kant con la tradizione metafisica rappresenta un ineludibile momento di confronto interpretativo allorché ci si avvia alla discussione della pretesa idealistica di allogarsi nel solco del trascendentale. Se, infatti, è non solo sulla *Critica della ragion pura* che va posta attenzione per chiarire i significati della metafisica (e della relativa concezione dell'essere), ma anche sui *Fortschritte*, sull'analitica dello *Übergang* dell'opera postuma e sulle varie *Vorlesungen* ai suoi problemi dedicate (il XVIII volume dei *Kant's gesammelte Schriften* è interamente dedicato alle lezioni sulla prospettiva ontologica), sottoporre ad indagine le sole posizioni della prima *Critica* sull'"ideale trascendentale" non rende, se non in parte, l'arduità del problema. E, ancora, lascia impregiudicato l'impervio tema del rapporto del criticismo rispetto alla filosofia dell'lo assoluto. La linea di continuità, pur presentata attraverso la presunta neutralità della mera sequenza storica, che lega le due posizioni speculative è assai discutibile; lo aveva somamente colto Hegel, quantunque su un versante stratigraficamente assiologico-speculativo, nell'elencazione delle "posizioni del pensiero rispetto all'oggettività". Continuità e frattura, dunque, dell'idealismo rispetto al criticismo, nel solco di una problematicità storiografica ed ermeneutica avviluppata nella difficoltà di dover intendere le motivazioni che porteranno il primo Fichte a significarsi come il culmine della rivoluzione trascendentale (motivazioni incoglibili in assenza dei significati kantiani dell'essere delle altre due *Critiche*), e Kant a replicare asseverando l'autonomia della propria prospettiva nella *Dichiarazione sulla Dottrina della Scienza* del 1799, tra le mille complessità di un pensiero, quello kantiano, per vocazione realista in gnoseologia e pur votato all'incipiente temperie di tensioni fondazionali tipica dell'età dei grandi sistemi speculativi. Proprio perché non è solo quella descritta la concezione kantiana dell'essere rimane un ostinato cono d'ombra nei capitoli dedicati a Fichte, Schelling, Hegel (II e III). Si parlava di stereotipie, inoltre, data l'enorme complessità del problema e delle interpretazioni intorno alle modalità di successione delle due dette posizioni di pensiero. E nella descrizione della concezione idealistica dell'essere non poco rilievo avrebbe il giudizio del proprio rapporto con il criticismo, a meno del voler intendere i singoli autori in questione come *titolari* di un capitolo in una storia di un problema, come se il pensiero si esprimesse in nome di cortesi inviti redazionali elaborati in funzione di esigenze editoriali. Il giudizio cui si allude si stanza in quanto inteso senza alcun intento teoretico-fondativo, ma nell'ordine di una chiarificazione svolta sul piano storiografico. Ritorna, pertanto, il *Leitmotiv* dell'eccesso di sinteticità come alimento principale del presente testo di Toccafondi. Se ciò è vero, per discutere di questo libro occorre esprimersi intorno a questioni di teoria della storiografia, anche in tal circostanza esprimendo qualche rilievo e qualche perplessità. Il volume si articola in capitoli, come detto; ma, descritte le posizioni dei protagonisti principali della filosofia idealistica, lo studio compone i suoi momenti accostando autori e correnti secondo criteri tutti, in fondo, da giustificarsi. Come è noto, uno dei massimi storici italiani del Novecento, Nicola Abbagnano, aveva elaborato, in *Possibilità e libertà*, la nozione di *orizzonte categoriale* come "condizione della comprensibilità" di ogni pro-

cedimento razionale, al fine di segnalare storico-criticamente le analogie tra le differenze per approfondirsi negli intimi afflitti di un'epoca cui personalità pur diverse risultano –sul piano filosofico e poi storico– partecipare; sotto tale profilo, per esempio, secondo Abbagnano, Otto e Novecento potevano fronteggiarsi al lume del sostegno dei concetti di *necessità* e di *possibilità*. Orientamenti metodologici di tal tipo possono rappresentare ipotesi di accomunamento di istanze diverse, ma il criterio di coerizione adottato da Toccafondi (segnatamente per i capp. IV e VII) sarebbe potuto divenire oggetto di giudizio se almeno fosse stato lumeggiato in qualche modo. Non sempre l'illusoria asetticità dell'elencazione storica riesce a lasciare senza pensieri: storiografia è sempre e comunque adozione di una visuale interpretativa che privilegia di certo il dato, ma che connette sempre il *testo* con la *testa*, l'illustrazione testuale con una prospettiva interpretativa. Così è il linguaggio a condizionare, in diverse misure, la pretesa dello storico di *descrivere* il fatto *wie ist gewesen*, come avrebbe detto von Ranke. In questo senso, in ambito di teoria della storiografia, andava definito il significato del concetto di analogia che ha guidato gli accostamenti critici, perché è in esso che va a rintracciarsi lo spessore ed il tenore ermeneutico della trattazione.

Il volume di Toccafondi si colloca nella collana *La filosofia contemporanea* dell'editore Il Mulino ed è preceduto da un attento saggio introduttivo di S. Poggi. Quest'ultimo, dopo aver analizzato le ragioni della tradizione storiografica italiana, si orienta a sottolineare la necessità della ricognizione storica per cogliere “le questioni [...] che *oggi* [...] si presentano come le più rilevanti e caratterizzanti” (p. 10). In tale ottica si collocherebbe il testo di Toccafondi, per “fornire al lettore i materiali con cui possa rendersi conto delle questioni al centro della filosofia dei nostri giorni attraverso la ricostruzione di quello che, di queste ultime, non è molto di più che il passato prossimo” (p. 21). Il presente e gli altri volumi della collana intesi, dunque, come “voci” di una specie di “grande dizionario storico di filosofia”; voci strutturate nelle varie de-finizioni ed aventi valore puramente informativo se, come s'è visto, risultano essere materiate da un insanabile –e forse obbligato– riduzionismo. Fermarsi allo stadio informazionale non significa fare ricerca storica, ma solo diluire la complessità storica e critica delle aporetiche per offrire lo *status questionis* o per redigere i mai troppo esecrati *quadri generali* dei problemi. In più con un'ambizione dichiarata da parte di Poggi che almeno questo libro della collana non realizza. I volumi della serie, s'era detto, sono intesi a ricostruire la storia di un concetto, nella fattispecie dell'essere, senza addurre soluzioni, limitandosi “a chiarire le ragioni per cui i problemi si sono posti e illustrare i modi in cui essi sono stati formulati” (*ibid.*). *Chiarire le ragioni* significa illimpidire i percorsi storici ed interpretarne le stazioni semantiche di senso. D'altra parte rappresentano un'opzione ermeneutica –più o meno voluta e/o nascosta– lo stesso avvio dell'indagine con l'opera di Kant o gli alloggiamenti entro l'orizzonte categoriale adottato (si pensi alla questione storiografica dei criteri relativi agli accostamenti di autori nei vari capitoli del volume). Se le dette “ragioni”, poi, discendono da una piena perlustrazione del quadro storico, la riduzione dei significati va intesa –sia detto non senza una punta d'impertinenza– come una “necessità editoriale” o come un orientamento ermeneutico essa stessa? In quel termine (*ragioni*) c'è tutto il tormento dello storico che dà voce al

documento, che si libera da pretese fondative eppure *interpreta*. Di questo testo si può predicare, al limite, una certa utilità pratica intesa come duttilità di consultazione immediata, ma sempre come *prima vindemiatio* e come resa dei cartigli preparatori per una rigorosa lettura e meditazione dei testi. Il libro, inoltre, riorienta l'attenzione critica sull'eterno problema dello statuto epistemologico dell'informazione filosofica rispetto all'indagine storica ed alla ricerca critica e soprattutto richiama la questione dei moduli linguistici come modalità d'espressione dei massimi problemi della filosofia. Pertanto è sul terreno della teoria della storiografia che si gioca il giudizio sul tipo di contributo profuso da Toccafondi. Per essere crociani sino in fondo, inoltre, è utile sottolineare che è la richiesta problematica di un tempo a guidare verso la perlustrazione storica di certi temi; configura questione interrogarsi sul significato che può assumere oggi, nell'era della *chiusura* entro un orizzonte globale, la domanda sul senso dell'essere nel tentativo di comprendere il contenuto di senso che si nasconde dietro la postulazione della domanda metafisica stessa. Temi, questi, che lo studio di Toccafondi non indaga ma cui pur rinvia, senza tuttavia sottrarci al sospetto –e al timore– che un'eccessiva mentalità manualistica, in nome del criterio della contestualizzazione storica, trasformi la storia di un concetto in quella "galleria di opinioni" fratte e contraddittorie tra loro che faceva inorridire Hegel.

Sandro Ciurlia

P. RUMINELLI, *Tra finito e infinito*, Genova, ed. Compagnia Dei Librai, 1998, pp. 83.

109

Il concetto di *finito* e *infinito* (uso il singolare, perché le due nozioni sono correlative: l'una si regge sull'altra) è uno dei concetti classici della filosofia, uno dei concetti "universali", nel senso che abbracciano la universalità, la totalità dell'essere (e la filosofia è appunto la disciplina della totalità: è questo lo "spazio" della filosofia).

E fra i concetti della totalità quello di "finito-infinito" è il più immediato, per il fatto che ha una sua espressione elementare nel mondo della *spazialità* e quindi della *sensibilità*. Ma esso non è l'unico, evidentemente; e a ben vedere, non è neppure il primo e fondamentale. Quest'ultimo è invece costituito dal concetto di *essere*: concetto che tutti usiamo, ma sul quale raramente ci soffermiamo (ad eccezione dei filosofi, e più precisamente dei filosofi dell'*essere*).

Veramente la filosofia è stata ed è, in gran parte, un discorso sul concetto –o idea– di essere; concetto, o idea, che è passibile di un progressivo approfondimento illimitato. Di questo approfondimento mi limito qui a indicare quello fondamentale: cioè la *universalità*. Il concetto di essere è universale in tutta l'estensione del concetto di universalità: abbraccia la totalità degli esseri, la totalità degli enti, si predica di tutti gli enti e del "tutto" di ogni ente, è il concetto "trascendentale" (nel senso classico della parola).

La professoressa Ruminelli ha costruito il suo discorso filosofico sul concetto di "finito e infinito"; altri lo hanno costruito e lo costruiscono sul concetto di essere (che, d'altra parte, è implicito nello stesso concetto di "finito e infinito",

come è implicito in ogni altro concetto: esso è veramente la *luce* di tutto il sapere intellettuale: è esso che costituisce il salto di qualità tra la conoscenza sensitiva, che abbiamo in comune con i semplici animali, e la conoscenza intellettuale).

Un altro concetto “universale” –nel senso cui ho accennato– è quello di *contingente* e *necessario*, dove il “contingente” corrisponde “materialmente” al “finito”, e il “necessario” corrisponde all’“infinito”, ma da una prospettiva diversa: quella appunto della “necessità” dell’essere, (nel senso che noi arriviamo a concepire il “necessario” sulla base della constatazione del “contingente”). Altro concetto analogo è quello di *causato* e *incausato*.

Il discorso della Ruminelli si inserisce dunque nel cuore del problema filosofico, il problema della *totalità*, il problema, in altra versione, del *senso*, cioè del significato del tutto, dell’*essere*.

Ora, il discorso sulla totalità può essere fatto –come è stato fatto nella filosofia classica– attraverso l’analisi del concetto di *essere*, costruendo, in tal modo, la disciplina filosofica per antonomasia nella sua versione classica, che viene detta *ontologia*, cioè appunto il discorso sull’*essere*. Ma nella filosofia contemporanea esso è soprattutto un discorso *antropologico*, cioè un discorso che ha come centro e oggetto l’*uomo*, più che l’essere nella sua universalità, in quanto l’*uomo* è quello che costituisce –o si ritiene costituisca– il senso ultimo del mondo dell’esperienza e della realtà, dell’essere, così che illuminare il significato dell’uomo in quanto tale è illuminare il significato della *totalità*. Filosofia come discorso antropologico che ha avuto già nell’antichità una sua premessa nella riflessione di Socrate (v. il “conosci te stesso”), e un suo sicuro e decisivo avvio nella filosofia di Agostino, che è appunto, la filosofia della *interiorità*, cioè dell’uomo in quello che egli ha di più specifico e essenziale (v. lo “in te ipsum redi, in te habitat veritas”).

Orbene, il discorso della Ruminelli si inserisce in questa versione “antropologica” della riflessione filosofica. Che è tra il finito e l’infinito, secondo il titolo del libro qui in esame, è proprio essenzialmente l’*uomo*. È l’uomo che è situato nel confine del finito e dell’infinito, e partecipa quindi dell’uno e dell’altro. E qui mi inserisco, per un istante, in quel discorso richiamando l’idea dell’*essere*: proprio in forza di questa l’uomo si apre alla totalità, all’infinito, nello stesso tempo che si riconosce come finito (dico, tra parentesi, che l’uomo ha esperienza “materiale” della propria finitezza, al di qua della nozione esplicita di “infinito”; ma l’esperienza “formale” della propria finitezza c’è soltanto quando l’uomo giunge alla nozione di “infinito”, altrimenti non saprebbe neppure di essere finito; i due concetti sono essenzialmente connessi e interdipendenti fra loro).

Vorrei rilevare un secondo aspetto generico, accanto a quello antropologico, che caratterizza il libro, cioè il discorso in certo senso prevalentemente “fenomenologico”, anche se non solo. Si tratta cioè di un discorso “descrittivo”, descrittivo dei problemi, delle discussioni relative alle tesi e delle soluzioni dei medesimi, pur presentando un suo sicuro e solido orientamento. Anche per questo motivo –io ritengo– la sua lettura, pur affrontando temi assai complessi e difficili, risulta accessibile e comprensibile ad ogni lettore di discreta cultura. Devo precisare che il discorso filosofico di per sé non è comunemente e tradizionalmente “fenomenologico”, poiché nella sua versione classica ha una

natura “dimostrativa”, che presenta le sue espressioni più esplicite, ad esempio, nelle *Summae* dei filosofi medioevali –come la *Summa theologica* di San Tommaso, dove il discorso è tutto costituito di precisi e rigorosi *sillogismi*. Altro esempio classico di questo tipo di discorso è il capolavoro di Spinoza, la *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

Il semplice “narrare”, “descrivere”, non sarebbe, da solo, un dimostrare; ma se la descrizione è fatta con un certo criterio, con un procedimento ordinato, con la messa in evidenza delle motivazioni che hanno portato a certe tesi –come avviene nel libro della Ruminelli–, il discorso finisce per assumere anche un carattere dimostrativo e, se non sempre dimostrativo, certamente persuasivo, oltre che stimolante per un approfondimento dei problemi.

Un'altra dimensione del discorso della Ruminelli è il suo librarsi tra il *teoretico* e il *morale*, conformemente alla natura stessa del problema e della tesi di fondo trattata: cioè l'*esistenza umana* “tra finito e infinito”. In effetti, l'esistenza umana, la riflessione sull'esistenza umana, conosce la stretta dimensione teoretica dei problemi (cioè quella propria dell'“intelletto”), ma conosce anche, e forse più ancora, la dimensione “morale”, cioè quella che interessa la *volontà*, la *libertà*. Ora i problemi toccati dall'autrice sono anche i problemi teoretici, ma sono spesso, e forse più ancora, i problemi morali. Ciò risulta, fra l'altro, dalla messa in primo piano dell'idea del *bene*, a cui è affidata da Ruminelli la risposta, in fondo, al problema dell'*esistenza*. E l'idea del bene è un'idea che è in rapporto anche con l'intelletto, ma soprattutto è in rapporto con la volontà, con la libertà.

Proprio sulla base dell'idea del bene, posta così al centro della riflessione di Ruminelli, è dato comprendere un altro aspetto del suo discorso: cioè una certa forma di *esigenzialismo*. Questo ha una sua lunga tradizione nel campo filosofico, incominciando da Platone, secondo il quale le cose *belle*, la bellezza sensibile e poi quella morale ecc., spingono l'animo a riconoscere l'esistenza della Bellezza assoluta. Ma l'esperienza forse più importante storicamente e anche teoreticamente è lo *inquietum cor* di Agostino: “inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te”: qui l'inquietudine del cuore crea l'“esigenza” del riconoscimento di Dio e del godimento di Dio. Altra espressione classica dell'esigenzialismo è quella di Kant, secondo il quale la *morale* “esige” di riconoscere l'esistenza di Dio quale garante dell'unione di virtù e felicità.

Esistono dunque varie forme di esigenzialismo –si potrebbe accennare anche a quella di M. Blondel e di altri–. Qualche cosa del discorso esigenzialistico si può trovare nel volume della Ruminelli. A titolo esemplificativo cito un'espressione di Benedetto Croce, che mi pare, in un certo senso, indicativa dello spirito che anima l'intero libro: “Tutto ci assicura che, nella sua totale estensione e nel suo finale risultato, la realtà è bene” (pag. 75).

Questa medesima citazione sull'esito positivo della realtà “nella sua totale estensione” mi introduce ad un altro aspetto generale del discorso di Ruminelli e cioè lo spirito di *armonia*. E ciò in un duplice senso, o duplice livello: anzitutto quello inferiore, di una certa confluenza, per alcuni aspetti, di tesi provenienti talvolta da concezioni piuttosto disparate, e ciò secondo un criterio non di puro eclettismo, ma di un ritrovamento di aspetti, di verità condivisibili anche in filosofie non condivise nelle loro istanze di fondo (come può essere, ad

esempio, la filosofia di Nietzsche, o di Sartre e di altri); secondariamente –e a un livello più profondo– il senso di armonia è individuabile nella visione, appunto, armonica della realtà e dell'esistenza.

Ciò non significa che non sia presente, nella riflessione di Ruminelli il problema del *male*: tutt'altro. Questo è uno dei problemi più avvertiti nel libro. Il senso armonico e in definitiva ottimistico dell'esistenza non è espressione di una visione meno attenta e consapevole degli aspetti negativi della medesima, ma è il risultato di un superamento di quegli aspetti, in nome di ragioni ben fondate, che pur nella consapevolezza delle opposte ragioni del male, aprono uno spiraglio sicuro per la definitiva vittoria del bene –secondo l'espressione di Croce appena sopra riportata–.

L'accento alle "ragioni" a proposito del problema del male mi offre il passaggio a un terzo punto di questa mia presentazione, e cioè il tipo, o per meglio dire, ai tipi di *ragioni* su cui è costruito il discorso di Ruminelli. Si tratta di ragioni di vario genere. Genericamente sono ragioni *teoretiche* –anche se in versione, talvolta, fenomenologica, descrittiva, cioè descrittiva delle tesi dei vari pensatori, come ho detto più sopra–. Ma si tratta anche di ragioni di ordine *morale*, in forza della centralità, come pure ho rilevato, dell'idea di *bene*. Si tratta ancora di ragioni di ordine *religioso*: e ciò non tanto per un discorso di fede religiosa –almeno direttamente–, quanto piuttosto, mi pare, per la valenza teoretico-morale, che spesso è dato trovare nella religione, e più propriamente, secondo la concezione di Ruminelli, nel *religioso*, conformemente alla meditazione di un filosofo che è stato il maestro –come di tanti altri– della nostra scrittrice: voglio dire Alberto Caracciolo. "L'aspirazione all'infinito" –tema che costituisce la sostanza di tutto l'impianto del libro– trova la soluzione, come scrive Ruminelli, con forte accento caraccioliano nel "riconoscimento dell'Alterità infinita", quale "sorgente e fine di ogni finito che in essa si radica" (pag. 20).

112

C'è ancora un altro tipo di "ragione" nel discorso della Ruminelli, cioè le ragioni *artistiche*, conformemente, d'altra parte, alla formazione culturale della medesima, cresciuta appunto in un ambiente familiare dominato dal senso e valore dell'arte arricchito ulteriormente dagli studi letterari, punto di appoggio e argomento, per vari anni, della sua stessa professione di insegnante. Le ragioni, e con esse i riferimenti, sono dunque molteplici, e spaziano su tutta la storia della filosofia, che viene ripresa e interpretata dall'idea di fondo dell'autrice, l'idea appunto, dell'uomo come partecipe del finito e dell'infinito. A questa tesi concorrono anche, come dicevo, ragioni morali, religiose, artistiche. In certo senso, il libro di Ruminelli è uno specchio, una testimonianza, in fondo, della personalità dell'autrice; e per questo, anche per questo, è un libro vivo ed efficace.

Infine, un accenno ad alcuni temi fra quelli principali in cui si dispiega, nel libro, l'argomento dell'uomo, partecipante del finito e dell'infinito.

Anzitutto il tema della *coscienza*, che in un discorso sull'uomo è necessariamente in primo piano. La filosofia concepita come antropologia –secondo quanto detto più sopra– è in gran parte e fondamentalmente un'analisi della coscienza. Lo è stata per Agostino, l'iniziatore della filosofia della coscienza, lo è stata per Cartesio, l'iniziatore della filosofia moderna, che è in gran parte

un'antropologia. E per la Ruminelli –e non solo per lei– è proprio nella coscienza che è dato trovare quella aspirazione all'infinito che costituisce la sostanza di tutto il suo discorso.

Accanto a quello della coscienza un altro tema di fondo è il tema che con sempre maggiore forza è emerso ed emerge nella filosofia contemporanea: il tema della *libertà*. Tema che ha avuto e ha in Italia, in questi ultimi tempi, un'interpretazione radicale, ad opera soprattutto del filosofo Luigi Pareyson, il cui pensiero è ripreso e continuato, almeno in parte, da diversi suoi discepoli.

Pur senza l'adesione alla tesi di Pareyson –tesi a cui accennerò tra poco a proposito del problema del male–, la Ruminelli professa anch'essa –mi pare– una tesi che, almeno implicitamente, concepisce la libertà come la nota fondamentale dell'essere: intendo la libertà nel significato per me radicale, ontologico, che è quello della libertà come *creatività*, come donatività di essere. Qui vado oltre, credo, la lettera del testo di Ruminelli; ma penso mi sia lecito anche introdurre qualche cosa di personale nel mio discorso, creando, in tal modo, un "dialogo" teoretico con l'autrice, secondo quello che costituisce, in fondo, uno dei fini dell'attività filosofica, e non solo.

Precisamente, il mio "intervento" nel discorso di Ruminelli si concretizza in questo: ciò che leggo a pag. 60, che "proprietà [di Dio] è creare", io lo interpreto –richiamando una mia tesi fondamentale, su cui mi sono soffermato in molti miei scritti–, come espressione del concetto di Dio come Libertà, Libertà assoluta, e, come tale, "Creatività", in quanto la libertà, o più precisamente la libertà che io chiamo "matura" cioè l'*amore* (e qui il discorso si fa ancora più complesso, e non c'è modo, per ora, di delucidarlo maggiormente), è essenzialmente "creatività" (la creatività a livello fisiologico dell'amore umano e creaturale è appunto, io ritengo, una traduzione della creatività propria dell'amore come tale, che nell'Amore assoluto –nella Libertà assoluta– ha il suo principio).

Un altro tema, infine, tra i più avvertiti e sentiti nel libro di Ruminelli, è quello del *male*, che giustamente l'autrice connette con quello della libertà. Anche qui mi inserisco nel discorso della Ruminelli per rilevare che il male non sta alla radice dell'*essere* –come vorrebbero certe dottrine, le dottrine del pessimismo metafisico– ma sta alla radice della *possibilità* dell'essere, o, per meglio dire, il male non è l'essere radicale, ma è una *possibilità* radicale. Non dico possibilità radicale per l'Assoluto, ma possibilità radicale per le creature, in quanto la libertà iniziale va concepita come "possibilità" di "realizzare" se stesso attraverso la "donazione" di se stesso, cioè attraverso la "creatività" in atto. La libertà iniziale non è un "dato" –non sarebbe più libertà–, ma è appunto una "possibilità". Se fosse un dato noi non saremmo "padroni" di noi stessi. È precisamente la possibilità di "donare", di "donarsi"; ma appunto perché possibilità di "donare" è anche possibilità del suo opposto: possibilità di "opprimere", invece di donare. Da qui appunto la estensione del male, del male morale. Nella misura, invece in cui la libertà attua la propria vocazione", quella appunto di essere "creatività", essa diventa amore.

E con questo mi piace terminare il mio discorso, che qui è diventato "personale", ma che è sulla linea, credo, di quello dell'autrice Ruminelli. Discorso

di Ruminelli che, pur originale e fortemente personale presenta anche una sorprendente affinità con quello di un filosofo recentemente scomparso, tra i più noti e fecondi in questa seconda metà del secolo: voglio dire Jean Guitton, segno, anche questa affinità, della “attualità” –non effimera, perché fondata sul vero perenne– della riflessione di Ruminelli. Ecco il brano di Guitton che sembrerebbe estratto, direi, da una pagina del libro della nostra autrice: “In ogni istante della vita c’è un po’ di finito e un po’ di infinito; il finito è ciò che tu credi di sentire, l’infinito è ciò che è all’interno e che tu senti senza sentirlo, che tu pensi senza pensarlo, che tu vuoi senza volerlo”. E lo scrittore Rodolfo Doni, che ha citato questo brano in un suo articolo su Guitton, commenta così, in uno spirito che direi essenzialmente e profondamente agostiniano: “C’è insomma in noi una facoltà che è come l’occhio del nostro occhio, essa unisce, mediante i concetti la nostra realtà intima con la realtà intima che si cela nelle cose. Tale realtà noi chiamiamo l’Essere. E dunque l’Essere è ciò cui tende la nostra intuizione. Esso è il cuore delle cose al quale tende il nostro cuore”.

Santino Cavaciuti

AA.VV., *Vite di utopia*, a c. di V. Fortunati e P. Spinozzi, Ravenna, Longo editore, 2000, pp. 336.

114

I saggi contenuti in questo volume sono ricavati dal testo delle relazioni tenute al Convegno Internazionale di Gargnano sul Garda, organizzato dal Centro Interdipartimentale di Ricerca sull’Utopia dell’Università di Bologna (9-11 giugno 1997). L’intento dichiarato è il rapporto “tra il testo utopico e il contesto storico-politico in cui lo scrittore opera”, che implica anche il rapporto tra testo utopico e biografia; una impresa non facile, soprattutto se si è decisi a non eludere gli apporti del poststrutturalismo, e cioè la decostruzione della struttura teleologico-lineare della storia, cui invece l’utopia si affida, tenendo conto, poi, che in quel quadro tutti i riferimenti diventano precari e la narrazione resta perennemente ipotetica.

Alla luce di questo *New historicism*, come nota Vita Fortunati nel suo saggio introduttivo, risulta davvero interessante operare il discrimine tra l’autentica passione della verità e gli artifici che tentano di comporla nel testo, ossia quanto di “romanzesco” e di “soggettivo” entra nella descrizione della possibile o presunta verità. Una strategia, evidenziata da Carmelina Imbroscio, potrebbe essere quella dell’“oggetto transizionale” cioè la messa in risalto del ruolo che assumono certi elementi come via d’accesso alla finzione, ma anche come via d’uscita per il “narratore-viaggiatore”.

Si libera subito il campo da pregiudizi stereotipi circa l’integralismo e il perfezionismo degli autori utopici, tenendo conto, dice Vita Fortunati, che anche nei biografati sussistono tendenze al soggettivismo; e, a riprova di ciò, riporta emblematicamente, come esempio, le varie biografie di William Morris, spesso tra loro contrastanti.

Se ci si ferma ai “meri percorsi biografici”, avverte Paolo Pissavino, che propone la figura di Ludovico Zuccolo, la ricerca si psicologizza e non penetra la profondità di pensiero dell’autore.

La *melancholy* che viene attribuita a Robert Burton o l’*autoterapia* attribuita più volte a Starobinski o l’*ossessione* del *Panopticon* di Jeremy Bentham, sono semplici categorie di un genere letterario, chiarisce ancora Vita Fortunati.

E tuttavia Luigi Punzo ritiene che l’utopia, sia pure considerata nell’ambito strettamente letterario-filosofico, si pone in un’ambiguità di segno positivo e determina nel lettore una tensione progettuale o, comunque, produce uno stimolo all’interpretazione del presente, in quanto “segno positivo di una specifica realtà ritenuta negativa, un equivalente speculare ordinato”, in cui, più che l’utopista, emerge il messaggio utopico, come avviene in Campanella, in Andrea e in Bacone, e non solo. C’è poi il valore umanizzante dell’utopia, il suo attestarsi come *ucronia*, cioè come ponte di equilibrio tra passato e futuro (Mercier, Retif de la Bretonne).

L’ucronia può propendere più per il passato che per il futuro o viceversa, dice Alberto Berretta Anguissola; ma è presumibile anche, letterariamente parlando, che nell’utopia si nasconda un desiderio di rigenerazione, che nella psicoanalisi corrisponde al riattraversamento dell’utero materno, mediatrici le figure parentali.

Quanto all’“irrompere” dell’autore nel testo, si può essere d’accordo con Caterina Marrone e con Jean-Michel Racault, i quali sottolineano però che occorre tener presente che l’utopista avverte più d’ogni altro il peso delle contraddizioni della società del suo tempo, come è evidente in More, più volte citato, e ancor più in Oscar Wilde, che finisce per modellare l’utopia in esperienza individualistico-estetica, come rileva Giovanna Silvani analizzando aspetti dell’utopia letteraria nella fase del decadentismo.

Nel genere utopico la distinzione tra *autore ideale* e *autore concreto* non sussiste; sussiste invece abbastanza netta la distinzione tra *lettore ideale* e *lettore concreto*, per il tramite del messaggio, che è romanzesco per taluni, filosofico per altri. Così come rilevante è il risalto che Enrico Nuzzo attribuisce al *sociomorfismo* e all’*urbanomorfismo* di Platone, cioè la tendenza di un autore a rappresentarsi più nella socio-politicità che nella psico-unità, da cui emergono poi anche variegate forme di rapporti e analogie: unità-pluralità, città-cosmo, teoresi-prassi, ecc. Si suppone anche una ricomposizione delle parti (individuo-città, acropoli-agerà) in cerca di una soluzione del dualismo.

Miguel Martínez López pone un quesito emblematico circa il rapporto che si stabilisce tra l’autore e i suoi biografi: c’è un More quale egli stesso pensa di essere, un More quale altri pensano che sia e un More quale realmente è. D’altronde, se la prospettiva resta segnatamente speculare, ci s’impiglia in una versione, per così dire, *intimista* dell’utopia, per cui l’utopia sarebbe solo un evento letterario, che non si confronta mai con la storia. E se lo fa, lo intende, in genere, come il “già realizzato”. In tal modo, osserva Cosimo Quarta, non solo si esclude la categoria del “non ancora” (fondamentale per il pensiero utopico) ma si finisce anche col togliere senso alla storia stessa, che altro non è se non “temporalità dotata di senso”, visto che “il tempo diventa storia solo se ha un senso”. L’utopia, quindi, lungi dall’essere un “esercizio mentale sui pos-

sibili laterali” della storia, ne è invece il “suo primo motore”, la sua “causa efficiente”. E ciò, rileva Quarta, si vede chiaramente proprio nell’*Utopia* di More, dove è possibile scorgere (non solo nel primo, ma anche nel secondo libro) una lunga serie di analogie tra utopia e storia: Utopia è l’Inghilterra, Amauroto è Londra, e le stesse istituzioni di Utopia sono un chiaro riferimento (per analogia od opposizione) ai costumi e alle istituzioni inglesi.

Resta poi sempre la possibilità di considerare il progetto utopico come mera espressione di un’epoca determinata come *Les hermaphrodites* attribuita ad Artus, calato nel periodo compreso tra la strage della notte di S. Bartolomeo, l’editto di Nantes e la pace di Vervins. Lo sbocco della *fiction* è il superamento della metafisica e dunque la conversione totale all’agnosticismo, azzeramento delle differenze sessuali; mentre, ad esempio, gli Antangilani di Emeric Crucé si limitano a sdogmatizzare le religioni per conseguire la pace perpetua. Una sorta di “modica theologia” groziana, dice Maurizio Cambi, o forse anche un’ontologizzazione delle *Lettere sulla tolleranza* di Locke. Il tema di fondo è la scissione del rapporto natura-Dio, una sorta di anticipazione del deismo illuministico. Un tema su cui torna Raimond Trousson, portato però fino alla sue propaggini teoretiche, cioè fino all’anarchismo di Foigny, all’eliocrazia di Vairas e al materialismo di Tyssot. Da segnalare poi, in questa sezione, i contributi di Mariangela Tempera (su Tabacco e utopia), di Paolo Passavino (su Zuccolo) e di Giovanna Silvani (sull’utopia anarchica).

116

Quanto al *topos*, al luogo, nell’utopia letteraria (che costituisce la terza parte del volume) lo si prefigura come *antitetico* e *antipodico*. Ad esempio è antitetico *Into their labors* di John Berger se, come Daniela Corona riconosce, l’*imagination* finisce per assumere una “funzione eversiva” quando riesce a far assumere al lettore (il lettore postmoderno) la “capacità di mettersi nei panni altrui”. È antipodica *New Zeland* di Samuel Butler, antipodica all’Italia, per proporre, secondo Maria Luisa Bignami, un profondo revisionismo in fatto di religione. Completano questa parte i bei saggi di Paola Spinozzi (su W. Morris) e Francesca Orestano (su L. Frank Baum)

Sulla *imagination* come “finzione” Adriana Corrado propone un rovesciamento. In gioco non sarebbe più l’immaginazione dell’autore (si discute di Mary Vollstonecraft, compagna di William Godwin), quanto la proiezione ideologica che ne fa il lettore, o se si vuole, lo storico, al quale si rende necessaria una ricostruzione del pensiero e della biografia dell’autore. Se l’ideologia è questa, emerge una straordinaria figura di Mary, una sorpresa per il biografo e lo storico. Così di Charlotte Perkins, nell’intervento di Oriana Palusci, così di Alice A. Chown, riportata da Rosella Mamoli Zorzi. Da segnalare poi, in questa quarta sezione, anche i saggi di Alessa Johns e Hans Ulrich Seeber.

Interessante anche cogliere lo stacco tra utopia e distopia nell’autobiografia, come suggerisce Beatrice Battaglia, cioè l’autobiografia chiaramente propositiva e progettuale e l’autobiografia che invece si attiene a ciò che è, o meglio a ciò che ha la forza di essere; ad esempio il filone esistenzialistico di stampo welleisiano e quello sovversivo fantastico di Morris. Si trova che le distopie sono per lo più allegoriche, metafore continuate, *fiction* e comunque un punto di vista soggettivo di cui bisogna pur sempre stabilire i limiti. In questa

parte del volume, dedicata alle “mentalità utopiche”, compaiono anche gli stimolanti saggi di Erika Gottlieb, Maurizio Ascari e Annete Gomis.

Nell'ultima parte del volume, troviamo alcune esemplificazioni del rapporto individuo-società nell'utopia. Così, per Haisa Pessina Longo, la metonimia sembra essere il sostrato diagnostico di Andrej Platonov, nel quale assume il senso di una “gestualità verbale”, per dare senso e vita a tutto quello che si dice o si narra. Potrebbe essere questa la versione autobiografica esente dai limiti consueti. In questa parte si trova anche il recupero di alcune figure eminenti. Così, nel saggio di Renato Risaliti quella di N.P. Ogarev e i caratteri della *Obscina* o comune agricola russa; oppure quella di E.A. Johnson e i caratteri dell'utopia nella comunità di colore in America, di cui parla Maria Giulia Fabi; quella di D.H. Lawrence per quel suo rapporto *garden-jungle* equivalente a utopia-distopia, come propone Stefania Michelucci.

La varietà e la complessità delle linee di ricerca qui proposte offrono un notevole stimolo agli studiosi dell'utopia, e non solo a loro; tentare lo sconfinamento del proprio assetto di ricerca e vedere nella varietà delle proposte la vera ricchezza dell'utopia.

Mario Schiattone

P. COLONNELLO, *Percorsi di confine. Analisi dell'esistenza e filosofia della libertà*, Casoria, Luc. editore, 1999, pp. 124.

Nell'introduzione lo stesso A. si preoccupa di mostrare come l'incrocio di differenti itinerari all'interno di comuni orizzonti sia reso possibile dalla peculiare lettura dei pensatori, così diversi fra loro, qui presi in esame: Nietzsche, Dostoevskij, Croce, Arendt. Fra i fondamentali crocevia degli itinerari filosofici qui presi in esame è sottolineato quello costituito dalla destinazione etica cui è indirizzato il filosofare, soprattutto se la problematica etica è considerata intrinsecamente connessa con il tema della religiosità e con la questione del tempo. Per l'A., l'opera di Dostoevskij, nel tentativo di descrivere e dar ragione di alcuni fondamentali dilemmi esistenziali, si avvicina “alla soglia dell'interrogare metafisico” (p.15). Il pensiero di Hanna Arendt è esaminato a partire dai temi della menzogna e del perdono. L'A. mostra come nel pensiero della Arendt restino centrali “il problema del tempo e quello del superamento della scissione, due questioni in qualche modo tra loro connesse che oggi sono fondamento ripercorso della riflessione ermeneutica” (p. 51). Originale è la prospettiva da cui è considerato Croce, quella della religiosità e del phatos del vivere. Sono illustrati i veri aspetti della “religiosità” di Croce, tra cui la concezione della moralità “come ‘religione’” (p. 61). Croce è esaminato anche nella prospettiva della “individualità” e “universalità”, in rapporto al tema della “crisi” della civiltà.

Nelle due appendici sono esaminati diversi aspetti del pensiero esistenziale e il tema del tempo come “circolo” e del meriggio di Zarathustra, in Nietzsche.

Albino Babolin

AA.VV. «Αρχή», a c. di S. Ciurlia *Sentieri della Ragione: analitica filosofica al crepuscolo della modernità*, II, 1999.

In un'età come la nostra, caratterizzata dal dominio incontrastato della tecnica lungo un orizzonte ormai planetario che tende a riplasmare le concezioni classiche di *ragione*, di *spazio* e di *tempo*, cui ha creduto l'Occidente, qual ruolo può ancora recitare l'analisi filosofica e, soprattutto, qual senso può rivestire l'investigazione dei canoni di razionalità che sovrintendono alla concettualizzazione del nostro tempo? Cos'è *cultura*, oggi? Ed ancora, esiste (o può darsi) una *struttura* del sapere? Problemi, questi, presenti ad alimentare il variegato dibattito della riflessione filosofica contemporanea tra l'esaurirsi dei contenuti di senso di trascorse concezioni della ragione e la faticosa elaborazione di nuovi paradigmi concettuali a rincorsa di un tempo irto di continui mutamenti socio-culturali.

Questi temi, questi quesiti, queste aree problematiche rappresentano il filo rosso che lega i contributi che animano il secondo numero della Rivista di filosofia «Αρχή», dal significativo titolo *Sentieri della Ragione. analitica filosofica e cultura al crepuscolo della modernità*, affidato alla cura di Sandro Ciurlia. Il "crepuscolo" del moderno, cui si allude nel titolo monografico, rinvia alla determinazione del venir meno del modello di razionalità della modernità a favore di aree di significati in merito ad un concetto di ragione caratterizzato dalla conquista del senso della molteplicità delle espressioni del giudizio come acquisto ineludibile del nostro tempo. Secondo la valutazione del curatore, come un «ripensamento a più voci» (p.13) della cosiddetta crisi della modernità va intesa la sequenza dei contributi raccolti nel volume, strutturato secondo una precisa scansione che, ai *Saggi*, fa seguire una sezione costituita da rapide annotazioni critiche (*Forum: le vie del pensare*) e da contenuti informativi di segnalazione critica dei tratti del complesso quadro delle posizioni del dibattito filosofico contemporaneo (*Effemeridi filosofiche*). Il tutto preceduto da un denso saggio introduttivo di Ciurlia che ai *sentieri della Ragione* tracciati da «emblematiche esperienze razionali del moderno», (p.21), avvia. Non senza la provocazione dell'ossimorico, figura retorica protagonista principale delle ambivalenze senza sintesi della fine della modernità, che è possibile cogliere sin dal titolo *La possibilità del necessario. Epicedi in memoria della modernità*. A rigore, infatti, *possibilità* e *necessità* rappresentano termini reciprocamente esclusivi, ma essi pur convivono nel quadro pluriesteso e variegato del pensiero moderno. In tal senso è intento dell'autore sottolineare quanto siano complesse le riduzioni d'identità cui è soggetta la ragione moderna, come se della sua pulsante varietà potesse predicarsi un'unica anima. Secondo la prospettiva proposta, infatti, la modernità rappresenta «un'entità nominale distinguibile per aree di significati ed individuabile a muovere dal punto di vista assunto» (p.9). La presa di posizione assunta dall'autore è radicale: il termine "ragione moderna" viene proposto solo come *uno* tra i modelli possibili di ragione, e l'argomentazione condotta al riguardo testimonia un deciso alleggerimento dall'alea ontologica che giunge ad avvolgere di sé un concetto non oltremodo significativo, eppure così enfaticizzato come quello di razionalità moderna. In questo complesso quadro la

filosofia viene ritenuta «il luogo del domandare, senza alcun intento trionfalistico, ma nella precisa consapevolezza di un ruolo ancora del tutto recitabile di sorveglianza critica e, soprattutto, linguistico»(p.16) . La vivacità e la concentrata densità del saggio introduttivo non distraggono, tuttavia, da una breve e doverosa, data la ricchezza e l'interesse degli argomenti indagati nel volume, illustrazione dei vari saggi, raccolti nella prima sezione di Αρχή'.

Aprire, il lungo e circostanziato contributo di Sandro Ciurlia (*Itinerari dell'unità: l'aporetica della Deduzione trascendentale delle categorie nella Critica della ragion pura di Kant*) volto all'analisi concernente la successione di passaggi argomentativi della *Deduzione trascendentale* kantiana, fulcro dell'intera prima *Critica*, proprio nel mezzo di quello snodo all'altezza del quale Kant tenta di elaborare una logica trascendentale come logica delle forme a priori del soggetto conoscente muovendo dal «filo conduttore» della tradizione logica classica, quella formale dei giudizi. Il punto di vista interpretativo proposto dall'autore dello studio vede l'analisi deduzionale «naturalmente intesa» a snodarsi sino all'altezza dei suoi più vivi esiti, i principi dell'intelletto puro fondativi di una metafisica della natura, resi trascendentalmente operativi da una *Dottrina Trascendentale del Giudizio*, ostesa d'intesa con l'ipotesi schematistica. Il tutto non senza la puntualizzazione, da parte di Ciurlia, di taluni rilievi al testo kantiano, tutti gravitanti intorno alla prodigiosa complessità del rapporto che Kant instaura tra le due dette forme logiche, in costante interlocuzione critica con le più autorevoli pagine della letteratura secondaria elaborata al riguardo.

Dello stesso Ciurlia va altresì segnalato un saggio dedicato al pensiero giovane di Schelling (*Schelling fra Ragione teologica e sistema dell'Assoluto*) che getta luce sugli ambienti stiftiani per acclarare le modalità attraverso cui Schelling giunse, negli anni che concludono la sua prima stagione di sviluppo speculativo con le tre opere del 1795 (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt; Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen; Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*) alla ricezione dei contenuti fortemente teologizzati dei vari dualismi kantiani ed alla filosofia della *Ichheit* di Fichte. E questi due autori orienteranno Schelling alla concezione dell'Assoluto come unità di *Spirito* e *Natura*, non prima che le *Lettere filosofiche sul dogmatismo e criticismo*—su cui a lungo si sofferma il saggio—celebrino la propria complessità in quanto centro di confluenza di un serrato confronto teoretico ingaggiato dal giovane filosofo con il pensiero di Kant, Fichte, Spinoza e Leibniz.

Va segnalato, a seguire, l'interessante contributo di Giuseppe De Lorenzis e Marcello Petrelli (*Luigi Martinotti. Condensazione di sistema*), i quali hanno messo in luce la presenza inquietante nel panorama intellettuale italiano di un personaggio della cultura filosofico-letteraria degli anni venti come Luigi Martinotti, figura intensa e poco nota al grande pubblico sino adesso, che suscitò l'attenzione di Benedetto Croce, che ebbe a definirlo un «indagatore del mistero dell'universo». Gli autori conducono per mano il lettore, fornendogli due piani di lettura e riflessione: quello dell'analisi afferente la sua opera, e quello strettamente biografico, presentando documenti relativi alla sua tormentata biografia che attendono ancora una sistemazione archivistico-storica più attenta. La seconda parte del saggio, costituita da una sorta di

antologia composta da brani tratti dall'opera del Martinotti, vuol anche essere un incitamento *editoriale*, rivolto al coraggio di qualche volenteroso amante della cultura disposto a riproporre l'opera di questo complesso autore, mai più ristampato dagli anni venti o addirittura del tutto trascurato dalla critica. Spiegano i co-autori: «Levato Luigi Martinotti dal suo silenzio lo abbiamo seguito per degli anni non con spirito erudito nè col proposito di collocarlo in un quadro già predisposto della cultura italiana. Non lo fece Croce e non ci pare che avremmo dovuto farlo noi. Ma con quel desiderio di conoscenza che di fronte a Martinotti significa partecipazione mentale e morale. [...] Come filosofo vogliamo presentarlo e sottoporlo quale nuova materia per indagare il vero» (p.136).

Paolo Pastori (*Le metafore della tradizione. Finzione letteraria di un immaginario viaggio verso la Magna Grecia alla ricerca di qualcosa di altrimenti indicibile*), si è impegnato a riflettere sulla categoria teoretico-storiografica di tradizione, nonché sulle metafore che ne caratterizzano l'espressione. Muovendo dai risultati conseguiti nei suoi noti studi precedenti intorno al tradizionalismo settecentesco, soprattutto di area francese (Bonald, De Maistre), la briosa prosa polemica di questo saggio epistolare si volge a sollevare dalla condanna all'ossimoricità la nozione di *statica dinamicità* della tradizione, da intendersi come fluente sistema di valutazioni che non pietrifica le pulsioni o le aspirazioni di un tempo o di un'epoca.

Antonio Quarta (*Scienza ed etica nella crisi della modernità. Note e discussioni*) compie un'attenta analisi del ruolo della scienza e dell'etica al tramonto di una modernità bersagliata dagli "imperativi categorici" del mercato e della globalizzazione. Quarta, intrecciando il pensiero di E. Morin con le diagnosi intorno alla modernità di Rorty, porta la sua analisi alla trattazione del concetto di *phronesis*, al centro del recente dibattito ermeneutico.

Ubaldo Sanzo (*Radioattività e struttura della materia*) analizza la vicenda scientifica che ha condotto alla scoperta della radioattività, che vide come protagonisti Rontgen, Becquerel, e poi, i coniugi Curie, i quali identificarono, com'è noto, in un primo momento, nei minerali di uranio un elemento con spiccatissime caratteristiche radioattive, tanto da farlo diventare il prototipo delle sostanze che presentano il *Radium*. Sempre ai coniugi Curie, è da attribuirsi la scoperta della radioattività, anzi la sua produzione che avvenne nel 1934, quando bombardarono nuclei di alluminio con particelle α , producendo fosforo. Fa da sfondo alla ricostruzione storica del celebre evento scientifico una notevole attenzione proiettata verso le vicende accademiche di politica culturale che condizionarono a lungo la visibilità della scoperta, a testimonianza di quanto la scienza sia un'attività umana collocata nel vortice delle passioni della vita che fanno il mondo e la storia.

Andrea Gabbianelli e Francesco Torre (*L'arcipelago delle alterità nell'era della globalizzazione*) alimentano la loro ricerca sulla controversa prospettiva della globalizzazione, attraverso un percorso di analisi delle complesse condizioni socio-economiche ed etico-giuridiche in cui si colloca.

L'ultima sezione della rivista *-Effemeridi filosofiche-* contiene una serie di riflessioni critiche e di recensioni di testi intorno ai temi trattati nel volume, non-

ché un breve contributo a firma di Sandro Ciurlia (*Oblomov da antieroe ad eroe negativo. Prolegomeni ad un'estetica dell'inedia*), sulla figura di Oblomov, maschera tragi-comica dello spirito russo ed emblema di un'esistenza solo in apparenza del tutto dedicata all'inedia, di cui Oblomov costruisce faticosamente un'estetica rendendo il lento intreccio della sua esistenza, come dice l'autore, «un'eroica *meditatio mortis*».

Complessivamente, a nostro avviso, l'obiettivo principale nell'intento del curatore del volume, di solcare, attraverso anche la coordinazione attenta dei pregevoli e variegati contributi ospitati, problematicamente ed emblematicamente quelle aree del moderno soprattutto nell'ottica della spazialità polisemica delle irreducibili tecniche e delle avventurose trame della ragione moderna, viene in fondo raggiunto, proprio alla luce della consapevolezza che ogni valutazione storico-critica rimane comunque una determinazione suscettibile di ulteriore analisi.

Sarebbe piaciuto, inoltre, dato il carattere monografico di questo numero di Αρχή, poter osservare un qualche riferimento alle tematiche della crisi della modernità per come essa è andata sviluppandosi nella storia dell'arte moderna e post-moderna, quantunque vada, ad ogni modo, ravvisato che una Rivista si costituisce, per definizione, di voci critiche affidate a singoli studiosi che evocano a sé l'area della propria specializzazione.

Pertanto alcun intento sistematizzante anima una tale valutazione, ma solo la persuasione dell'irriducibile complessità dei problemi.

Stefano Donno

121

AA.VV., *Morale, diritto e politica: loro differenze e rapporti*, in "Progresso del Mezzogiorno", n. 1-2, Napoli, Loffredo, 1999, pp. 297.

Sono stati pubblicati gli atti del Convegno nazionale tenuto a Napoli il 20-21 ottobre 1998. Da uno sguardo d'insieme di tutta l'opera e da tutte le singole relazioni su tematiche teologiche, morali, giuridiche, politiche, ecologiche, economiche, ecc., emerge con chiarezza l'argomento fondamentale e dominante: il valore, la difesa e lo sviluppo della persona umana in tutte le sue dimensioni.

Finora tutte le strade percorse dai movimenti politici in questi due ultimi secoli, come anche quelle percorse dalle ideologie filosofiche, sociali, giuridiche, sono crollate perché non hanno avuto come punto di riferimento la persona dell'uomo. Così è avvenuto per i due movimenti antagonisti, il liberalismo economico e il collettivismo di Stato: crollati "l'uno per l'autocritica e le riforme sociali introdotte dai governi democratici dei paesi occidentali, l'altro, il collettivismo, per autoeliminazione operata dalla rivoluzione pacifica in URSS dal 1989 in poi. Sulle macerie dell'uno e dell'altro sistema è venuta sviluppandosi, nei paesi occidentali, "la terza via", che potremmo denominare "democrazia sociale" o "stato sociale di diritto", che ha una delle principali e più valide matrici nel pensiero sociale cristiano" (p. 291).

Si tratta di una *terza via* che ha le sue radici nel personalismo cristiano,

parte da queste radici e viene continuamente illuminato da queste radici quando si parla di uomo – persona o si fanno progetti scientifici, sociali, economici, politici. Si legge nella relazione di A. G. Manno su *Il centro politico direttrice del moto della storia*: “La terza via, in linea di principio e come suo ideale, si fonda sul valore della persona umana, e sul concetto di “Stato” quale strumento della società per la difesa e lo sviluppo della persona umana in tutte le sue dimensioni, nella collaborazione e integrazione interpersonale. Uno dei cardini dello “Stato sociale di diritto” è costituito appunto dalla concezione dell’uomo – contrariamente all’uomo per natura egoistico e solitario di Hobbes e di Spinoza – come “essere sociale”, cioè fatto per vivere in società, e solo in società capace di difendere e sviluppare le sue facoltà” (pp. 291-292).

È grazie ad uno stato sociale di diritto, che ha come fondamento giuridico la centralità della persona, che vengono salvati i due fattori imprescindibili di una società giusta, e cioè: “i diritti umani, diretti alla garanzia e allo sviluppo della persona (Stato di diritto), e, nello stesso tempo, la difesa degli individui e delle classi più deboli dallo sfruttamento e ingiustizie delle classi più forti, garantendo loro un livello di vita dignitoso e civile; ove occorre anche con l’intervento dello Stato, affinché questo sia espressione della intera società e assicuri il bene comune” (Ib.).

Su questa difesa degli individui, o meglio delle persone, e delle classi più deboli dallo sfruttamento dei poteri forti, e cioè sulla centralità della persona, si sono incentrate altre relazioni come: *Diritto, morale e politica nel pensiero di J. Maritain* (M. Indelicato); *Il primato dell’etica in Lévinas: la persona e lo stato* (F. Marcolungo); *Morale, diritto e politica nella dinamica della storia* (T. D’Onofrio); *Diritto e morale nella condizione postmoderna* (G. Brescia); *Libertà, democrazia, decisionismo all’alba del Duemila* (V. Addundo); *Etica della persona, diritto e tribunale politico nel pensiero di Antonio Rosmini* (P. Addante).

Questa attenzione alla persona come punto essenziale del cammino umano va sempre tenuta alta, perché le insidie del male, a livello ideologico, scientifico, politico, sono sempre pronte ad eclissare i valori della persona umana e ad aggredire la famiglia. Lo stesso Croce ha posto profeticamente in guardia gli uomini sulla minaccia perenne *dell’Anticristo che è in noi*, fin dal 1946, scrivendo: “Il vero Anticristo sta nel disconoscimento, nella negazione, nell’oltraggio, nella irrisione dei valori stessi, dichiarati parole vuote, fandonie o, peggio ancora, inganni ipocriti per nascondere e far passare più agevolmente agli occhi abbagliati dei creduli e degli stolti l’unica realtà, che è la brama e cupidigia personale, indirizzata tutta al piacere e al comodo. Questo è veramente l’anticristo opposto al Cristo”. Croce aveva visto questo capovolgimento dei valori, così come oggi si sta verificando nella comunità scientifica, negli avvenimenti politici, nello scorrere della vita quotidiana, fatta di materialismo, di indifferenza, di stanchezza morale, civile e religiosa e tessuta soltanto di superficialità. Come salvare la persona da queste insidie? Con un impegno morale, dice Croce; con uno sguardo meditativo sulle apocalissi quotidiane, dice l’Orwell del 1984; con il primato della carità, dice l’apostolo Paolo e lo dicono la Chiesa, i cristiani, gli uomini di buona volontà. “Se non hai la carità nulla ti giova”, dice il messaggio cristiano di ieri e di oggi, messaggio proposto

anche in versioni laiche da chi si impegna nella salvezza dell'uomo.

Tutto ciò vuol dire “che tutti gli atti che non sono frutto di *charitas* o di “volontà buona” (provvedimenti economici, materialismo, falso solidarismo e falso pacifismo, assistenzialismo improduttivo o eccesso di legislazione sociale sulla legge “giusta” perché “certa” e “imparziale”, inganni sofisticati e via dicendo), lo sono, invece di potere o di interessi di parte, dunque di rapporti di forza e di schiacciamento delle coscienze individuali, quali sono le prerogative storiche del “totalitarismo”, del “partito unico” e –appunto– dell’*anticristo che è in noi* (p. 186).

La persona deve essere ritenuta, come afferma Rosmini, “apice” e “centro” della società: “L'uomo, quando nasce, dice il Roveretano nella *Filosofia del diritto*, ha la proprietà o sia il possesso giuridico di se stesso. Tutte adunque le attività, facoltà, potenze, forze e beni che ha da natura, sono altrettanti diritti conaturali: non gli possono esser tolti né guastati da chicchessia. La suprema fra le potenze è la persona, apice e centro, onde escono tutte le altre, e tutti i diritti, siccome raggi al centro. Le altre costituiscono la natura umana”. La persona è quindi “la stella che deve illuminare l'universo degli uomini” (p. 57).

Altre relazioni, con riferimento indiretto o diretto allo studio e alla difesa della centralità della persona, sono: *Democrazia e dittature nel secolo XX: loro cause; Antidemocrazia della Costituzione fascista, nazionalsocialista, comunista e loro responsabilità* (ambedue di R. Belvederi); *Moralità e amoralità della politica in B. Croce* (A. Nave); *Diritto, politica. morale in B. Croce: il primato dell'etica* (E. Paolozzi) *Precisazioni per quattro concetti: politica, economia, economia politica, politica economica* (M. Lombardi); *Due casi moderni in cui la morale ha fatto politica fondando nuove leggi: Gandhi e gli scienziati contro le armi nucleari* (A. Drago); *Identità e differenza nell'età della globalizzazione* (U. Regina); *Il centro politico, linea direttrice del moto della storia* (A. G. Manno).

Una cultura che si presenti come “nuova” non può trascurare il rapporto essenziale che esiste tra morale, diritto e politica, con il fondamentale riferimento alla persona. “La nuova cultura” –scrive Manno– quale da più parti si annunzia e si prospetta, intende fare “leva” sull'uomo come persona dal valore incommensurabile [...] La nuova cultura punta sul valore dell'uomo, sul suo essere *persona*, ente spirituale, e perciò dotato di “diritti inalienabili”, e obbligato ai corrispettivi doveri. Per esprimere sinteticamente, ma molto significativamente questa dottrina, è necessario riprendere il pensiero di Rosmini [...] il quale ebbe a definire “la persona umana la portatrice di tutti i diritti” (p. 6).

Questa è “la linea maestra della storia futura”, del progresso e delle civiltà cui tutti i popoli sono chiamati.

Pietro Addante